

VOX PATRUM

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. Franciszek Drączkowski (KUL, Lublin)
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 XXXVII

68

2017

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami

Wydawnictwo KUL
Lublin 2017

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 Wygalać, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (UMK, Toruń)
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:
Św. Augustyn dyskutujący z heretykami
(Grupa Vergós, Museu Nacional d'Art de Catalunya, ok. 1470 r.)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2017

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

Oddawany do rąk Czytelników kolejny, 68. tom „Vox Patrum”, w swej zasadniczej części, mieści blok tematyczny zatytułowany ***Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami***, który zawiera 37 artykułów. Tom prezentuje też inne tradycyjne działy: *Przekłady* – w którym umieszczono 1 niewielki przekład syryjskiego przedstawiciela Ojców Kościoła – Afrahata; *Recenzje* – obejmujący 17 omówień polskich i zagranicznych publikacji dotyczących antyku chrześcijańskiego; *Dział informacyjny* – zawierający polską bibliografię patrystyczną za lata 2015-2016, 13 szczegółowych sprawozdań z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2016-2017 oraz 18 informacji dotyczących różnych wydarzeń patrystycznych w polskich i zagranicznych ośrodkach naukowych. W zamykającym tom dziale *In memoriam* zostało zamieszczone wspomnienie o zmarłym ks. prof. Wincentym Myszorze.

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

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

HEREZJE WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE – ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

W interesującym nas okresie patrystycznym pojęcie herezji odnoszono do fałszywej nauki, która stawiała się przyczyną odstępstw od jedności Kościoła. Od strony przedmiotowej była to zatem fałszywa doktryna o Bogu¹. Należy również dodać, że Ojcowie Kościoła przestrzegali często przed herezją, zdawali sobie bowiem sprawę z tego, że polega ona na odłączeniu się od chrześcijańskiej prawdy². Dlatego w literaturze wczesnochrześcijańskiej spotykamy dzieła w całości poświęcone herezjom i taki też często noszą one tytuł. Przykładem może być niewielkie pismo Filastrusza z Brescii *Diversarum hereseon liber*³, czy też *Panarion* Epifaniasza z Salaminy⁴ cytowane jako *Haereses*, bądź św. Augustyna *De haeresibus*⁵. Nie tylko jednak z tego typu pism poznajemy twórców herezji i ich poglądy. Literatura pierwszych wieków Kościoła zawiera wiele wątków, w których pojawia się ten temat, co jest całkowicie zrozumiałe, kiedy weźmie się pod uwagę, że w miarę rozwoju chrześcijaństwa odstępstw od prawdziwej doktryny było coraz więcej, stąd też autorzy kościelni musieli podejmować próby poszerzania definicji herezji, refleksje zaś związane z określaniem herezji stawały się coraz bardziej wyraziste.

Zagadnienie herezji wczesnochrześcijańskiej wielokrotnie było już przedmiotem badań uczonych. Do najważniejszych opracowań tej kwestii należy niewątpliwie solidny rozdział monografii Michaela Fiedrowicza zatytułowany

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski – profesor w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: czybo@amu.edu.pl.

¹ Por. W. Myszor, *Herezja. W okresie patrystycznym*, EK VI 752.

² Por. tenże, *Herezje*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, 132.

³ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, PL 12, 1111-1301. Dzieło to zostało napisane w latach 385-391. Biskup zapoznaje czytelnika ze 156 herezjami. Wylicza 28 herezji żydowskich i 128 chrześcijańskich. Filastrusz korzysta z Epifaniasza z Salaminy i Hipolita; por. SWP 156.

⁴ Por. Epiphanius Constantinensis, *Panarion*, PG 41, 173-1200, tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: Herezje 1-33*, Kraków 2015. Epifaniusz z Salaminy ułożył to dzieło w latach 374-376 i opisał w nim 80 herezji. Tytuł pisma *Panarion* oznacza skrzynię, apteczkę (gr. *πανάρτιον*) i wskazuje, że intencją autora było dostarczenie lekarstwa tym, którzy zostali dotknięci „chorobą” herezji; por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 272.

⁵ Por. Augustinus, *De haeresibus*, PL 42, 21-50.

*Ortodoksja i herezja*⁶. Godna uwagi jest też praca Alain Le Boulluec: *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*⁷. Warto też zwrócić uwagę na wydane w Lublinie materiały z sympozjum organizowanego przez Sekcję Patrystyczną, które miało miejsce w Nowym Sączu w 2011 r., a jego temat brzmiał: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*⁸.

1. Znaczenie terminu ἁρεσις w literaturze pogańskiej i w Nowym Testamencie. Aby lepiej zrozumieć, czym była herezja wczesnochrześcijańska, należy najpierw odnieść się do terminologii. Grecki termin ἁρεσις posiada wiele znaczeń. Rozpocznę od jego pozytywnego zabarwienia, jakie pojawiało się zwłaszcza w literaturze pogańskiej. Oto kilka przykładów: u Herodota termin ten oznaczał „wzięcie”, „zdobycie miasta”; u Platona „wybór”, „zamiar”; u Plutarcha „pozostawienie wyboru” albo „brak wyboru”; u Tukidydesa „wybory”, „elekcję urzędników”; u Demostenesa: „upodobanie”, „skłonność”, „predylekcję”; pojawiało się też znaczenie: „zamiłowanie do czegoś”, „studium czegoś”, „studium literatury greckiej”, „system filozoficzny”, „szkoła filozoficzna”⁹. Wymienione określenia wskazują na bogactwo znaczeń tego terminu, co w sumie dawało obraz jakiejś działalności intelektualnej związanej z systemami myślowymi, możliwością dokonywania wyborów lub też nazwą określonych szkół.

Obok wspomnianych wyżej znaczeń spotykamy inne, zwłaszcza w Nowym Testamencie, na określenie jakiejś grupy ludzi przez tych, którzy do niej nie należeli. Chodzi tutaj o znaczenie terminu ἁρεσις w sensie stronnictwa lub sekty. Przykładem jest nazywanie w taki sposób przez autora Dziejów Apostolskich dwóch popularnych w judaizmie ugrupowań o charakterze polityczno-religijnym. Pierwsze to występujące pod taką nazwą „stronnictwo (ἁρεσις) saduceuszów” (Dz 5, 17), drugie natomiast to „stronnictwo (ἁρεσις) faryzeuszów” (Dz 15, 5). Z kolei słowo ἁρεσις w znaczeniu „sekt” pojawia się także w Dziejach Apostolskich i to trzykrotnie. Użyte zostało mianowicie na określenie chrześcijan jako „sekt (ἁρεσις) nazarejczyków”. Najpierw wypowiada je retor Tertullos oskarżający przed prokuratorem Feliksem św. Pawła:

⁶ Por. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 381-453.

⁷ Por. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, t. 1-2, Paris 1985.

⁸ Por. *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012. Można dodać jeszcze inne opracowania, w których podjęty został temat herezji: M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, VetCh 29 (1992) 359-389; M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene 2004².

⁹ Por. Abramowiczówna I 55.

„Stwierdziliśmy, że człowiek ten jest przywódcą sekty nazarejczyków (τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως)” (Dz 24, 5).

Św. Paweł zaś odpowiadając na stawiane mu zarzuty przez wspomnianego Tertullosa, odrzekł:

„Według drogi, nazywanej przez nich sektą (αἵρεσιν), służę Bogu moich ojców” (Dz 25, 14).

Trzeci raz pojawia się ten termin w ustach przedstawiciela najznakomitszych Żydów podczas spotkania ze św. Pawłem w Rzymie:

„Chcemy jednak usłyszeć od ciebie, co myślisz, bo wiadomo nam o tym stronictwie (αἰρέσεως), że wszędzie spotyka się ze sprzeciwem” (Dz 28, 22).

W powyższych tekstach biblijnych słowo αἵρεσις posiada zatem cechy pejoratywne, ponieważ nie tylko określa konkretną grupę ludzi, ale też odróżnia ją od tej, przez którą została w taki sposób określona. Na tym jednak nie kończy się gama znaczeń terminu αἵρεσις w Nowym Testamencie. Kiedy św. Paweł używa tego słowa w swoich listach, wówczas nabiera ono sensu negatywnego. W 1 Liście do Koryntian mówi o sporach (σχίσματα) i rozdarciach (αἰρέσεις) w Kościele (por. 1Kor 11, 18-19). W Liście do Galatów (Ga 5, 20) wymienia nie tylko różnego rodzaju występki charakteryzujące tamtejszą gminę, ale wspomina też o rozłamach (αἰρέσεις). Chociaż w jednym i drugim przypadku nie chodzi jeszcze o błędy natury dogmatycznej, co raczej dyscyplinarne, to jednak św. Paweł dostrzegał zarówno w sporach, jak i rozdarciach zagrożenie jedności kościelnej¹⁰.

Warto przytoczyć jeszcze jeden tekst, tym razem fragment z 2 Listu św. Piotra, w którym jest mowa o błędnej nauce wprowadzonej przez fałszywych proroków i nauczycieli. Apostoł przestrzega uczniów Chrystusa:

„Znaleźli się jednak fałszywi prorocy wśród ludu tak samo, jak wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje (αἰρέσεις). Wyprą się oni Władcy, który ich nabył, a sprowadzą na siebie rychłą zgubę. A wielu pójdzie za ich rozpustą, przez nich zaś droga prawdy będzie obrzucona bluźnierstwami” (2P 2, 1-2).

Z powyższego fragmentu dowiadujemy się, na czym polegała herezja według Apostoła. Chodziło mianowicie o podawanie nieprawdziwej nauki przez fałszywych proroków i nauczycieli, dalej wyparcie się Władcy, gdzie prawdopodobnie św. Piotr miał na myśli zaparcie się wiary, i w końcu odrzucenie nauczanej prawdy. Dopowiedzeniem do tego może być tekst z Listu św. Pawła do Tytusa, w którym Apostoł radzi, by wystrzegać się sekciarza (αἱρετικὸν ἄνθρωπον)¹¹, który jest człowiekiem przewrotnym, grzesznym i sam siebie potępia (por. Tt 3, 10-11).

¹⁰ Por. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 383-384; por. także S. Rabiej, *Herezja. W Biblii*, EK VI 751-752.

¹¹ W Biblii Tysiąclecia użyte w tym tekście słowo αἱρετικὸν ἄνθρωπον przetłumaczone zosta-

2. Pojęcie herezji w doktrynie Ojców przedniejszych. Rozumienie herezji w Nowym Testamencie jako oderwanie się pewnej grupy wyznającej błędną naukę zostało przejęte przez Ojców Apostolskich. Św. Ignacy Antiocheński w swoich listach określa herezję różnego rodzaju terminami. Przestrzega przed „obcymi naukami” i „starymi baśniami”¹², przed „głoszącymi fałszywą naukę”¹³ lub też przed „błędną nauką”¹⁴. Podobnie czyni św. Polikarp ze Smyrny, który polemizując z doketami pisze do Kościoła w Filipi:

„Każdy bowiem, kto nie uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest antychrystem, kto nie uznaje świadectwa krzyża, ten jest z diabła, a kto według swoich własnych pragnień zniekształca powiedzenia Pana, mówiąc, że nie ma zmartwychwstania, ani sądu, taki człowiek jest pierworodnym Szatana”¹⁵.

Mamy tutaj przykład, jakie prawdy wiary były kwestionowane za czasów Polikarpa: wcielenie Chrystusa, Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie oraz sąd Boży.

Autorem wczesnochrześcijańskim, który zwracał uwagę na doktrynalny aspekt pojęcia herezji, był niewątpliwie św. Justyn. Powołując się na naukę Menandra z Samarii i Marcjona z Pontu stwierdza:

„Wszyscy ich zwolennicy [...] nazywani są chrześcijanami, choć nie wyznają tych samych nauk, podobnie zresztą jak owi filozofowie, którzy, co prawda, różnią się w swoich poglądach, lecz określani są wspólnym mianem filozofii”¹⁶.

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* odnajdujemy wypowiedź, w której Justyn ucieka się do analogii ze szkołami filozoficznymi. Herezje były dla niego jak różne kierunki myślenia. Nastąpiło bowiem odejście od prawdziwej nauki i stworzenie własnej. Dlatego nie można przyznawać takim ludziom miana „chrześcijan”, a zwłaszcza ich nauce, która posiada wyłącznie ludzki, nie zaś Boski autorytet¹⁷.

ło jako „sekciarz”, w Biblii Paulistów zaś przez „burzyciel jedności”, w Biblii Poznańskiej „człowiek, który rozbija jedność”.

¹² Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* VIII 1, PG 5, 765, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, 121.

¹³ Tenże, *Epistula ad Ephesios* IX 1, PG 5, 739, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, 115.

¹⁴ Tenże, *Epistula ad Polycarpum* III 1, PG 5, 863, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, 141.

¹⁵ Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses* VII 1, PG 5, 1012, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, 159.

¹⁶ Iustinus, *Apologia* I 26, 6, PG 6, 369, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 60.

¹⁷ Por. tenże, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 35, 6, PG 6, 552, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 197-198. Zob. N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, s. 24.

3. Powstawanie herezji. W pismach wczesnochrześcijańskich pojawiają się także wypowiedzi dotyczące powstawania herezji. Próbowano odpowiedzieć na pytanie o sposoby sprzeniewierzenia się temu, co nazywamy depozytem wiary. Przykładem jest Wincenty z Lerynu († ok. 450), który w swoich *Pamiętnikach* charakteryzuje heretyków w następujący sposób:

„nie zadowalają się oni prawidłem wiary, w przeszłości raz przekazanym i przyjętym, ale ustawicznie czegoś nowego szukają, zawsze usiłują coś do religii dodać (*addere*), coś zmienić (*mutare*) lub ująć (*detrahere*)”¹⁸.

Wincenty wylicza zatem trzy sposoby postępowania, które prowadzą do powstania błędów. Zawsze jest to fałszowanie doktryny, mimo że została już zapisana. Pierwszy błąd, na który wskazuje św. Wincenty to dodawanie (*addere*) „czegoś do religii”. Ilustracją tego było z pewnością pojawienie się pism apokryficznych, których autorstwo przypisywano apostołom lub też nauka gnostyka Marcjona, w której występuje „drugi Bóg”, nieznany w Starym Testamencie lecz dopiero objawiony przez Chrystusa.

Drugi błąd wymieniony przez Wincentego z Lerynu polega na zmienianiu (*mutare*) czegoś w samej treści wiary. Wcześniej doskonale ujął to św. Ireneusz z Lyonu, który pisał o gnostykach, że „mówią podobnie jak my, ale zupełnie inaczej myślą”¹⁹. Oznacza to, że na swój sposób i dla własnego użytku interpretują prawdy Boże. Św. Hilary z Poitiers dodał zaś:

„Herezja [...] powstaje nie z Pisma Świętego, lecz ze sposobu jego rozumienia. Nie wypowiedź, lecz jej rozumienie jest przestępstwem”²⁰.

Trzeci wreszcie błąd heretyków, na który zwraca uwagę św. Wincenty z Lerynu, to opuszczanie (*detrahere*) czegoś w doktrynie. Przykładem ponownie może być wspomniany już Marcjon, który – jak stwierdza Tertulian – okroił Pismo Święte pozbawiając je całych ksiąg bądź też fragmentów²¹.

Powstawanie herezji dokonuje się nie tylko poprzez przerabianie zapisanej i pewnej doktryny, ale także poprzez zachwianie relacji do wartości, które gwarantują zachowanie ortodoksji. M. Fiedrowicz w przywoływanej już wcześniej monografii szczegółowo omawia to zagadnienie. Podążając za sposobem myślenia pisarzy okresu patrystycznego bierze za punkt wyjścia słowo

¹⁸ Vincentius Lerinensis, *Commonitorium* XXI, PL 50, 666, tłum. J. Stahr: Wincenty z Lerynu, *Pamiętniki*, POK 8, Poznań 1928 (reprint 2012), 40.

¹⁹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, Praefatio, PG 7, 441, tłum. W. Myszor, w: tenże, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses Księga I i II*, Katowice 2016 = SACH SN 17 (2016) 32.

²⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 3, PL 10, 51-52, tłum. E. Stanula: Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005, 81.

²¹ Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 38, 9, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 219, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 73. Zob. W. Myszor, *Wstęp. Marcjon i marcjonizm*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994, 22-23.

„wybór” i powstanie herezji dostrzega w wyborze własnego myślenia zamiast Bożego. Chodzi tutaj przede wszystkim o relację heretyka do prawdy. Autor powołuje się na kilka wypowiedzi pisarzy wczesnochrześcijańskich, w których doskonale widać, na czym polega błąd popełniany przez tych, którzy wpadają w herezję²². Wspomniana relacja do prawdy zostaje zachwiana właśnie przez dokonanie niewłaściwego wyboru. Tertulian w *Adversus Marcionem* mówi o wybieraniu raczej swojej woli niż Bożego zakazu, co widać w postępowaniu Adama. Dlatego popełniony przez niego grzech postawienia własnego zdania nad Bożym uznał Tertulian za pierwotny typ herezji²³. W tym niewłaściwym wyborze nie liczy się zatem obiektywna prawda, ale subiektywnie podchodzi się do prawd wiary. Widać to przede wszystkim w interpretacji ksiąg biblijnych, których treść, w przypadku heretyków, nie jest objaśniana „według jasności zawartej w nich prawdy, lecz według własnego rozumienia”²⁴. Tego typu zachowanie dostrzec można zwłaszcza wtedy, kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, że każda z herezji uzasadniała swoje doktryny w oparciu o Pismo Święte. Posługiwanie się argumentem biblijnym, by uzasadnić swoje poglądy, powodowało, jak twierdził m.in. św. Ireneusz z Lyonu, ogromne spustoszenie w głowach ludzi nieuczonych i wywierało wrażenie na przeciwnikach²⁵. Stosowanie tego typu zabiegów prowadziło do indywidualnego osądu określonej prawdy wiary, osobistego jej uznania bądź też odrzucenia, przyjęcia swojej prawdy, takiej, która zgodna jest z własnym upodobaniem.

Powstanie herezji dokonuje się także przez niewłaściwą relację heretyków do Kościoła²⁶. Dokładnie charakteryzuje to Tertulian w *Preskrypcji przeciw heretykom*:

„heretyk wydaje sam na siebie wyrok potępienia, ponieważ wybiera to, przez co się potępia. Nam zaś absolutnie nie wolno wprowadzać to, co nam się podoba, ani też przyjmować to, co ktoś inny według własnej woli wprowadził. Dla nas jedynymi nauczycielami są Apostołowie pańscy, którzy też nie głosili co im się podobało, ale przekazali wiernie narodom naukę otrzymaną od Chrystusa. [...] Cóż zaś innego sprawia, że będąc heretykami staliście się dla Apostołów obcymi i wrogami, jak nie odmienność nauki, którą każdy z was samowolnie i wbrew Apostołom sobie wymyślił, lub też od innych przyjął?”²⁷

²² Por. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 418-421.

²³ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 2, 7, ed. A. Kroymann, CCL 1, 447, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcionowi*, PSP 58, Warszawa 1994, 71.

²⁴ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 3, PL 10, 51-52, PSP 64, 81.

²⁵ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 8, 1, PG 7, 521, tłum. Myszor, s. 48. Zob. *Le monde grec ancien et la Bible*, éd. C. Mondesert, Paris 1984, 153-170.

²⁶ Zagadnienie to dokładnie omawia, z powołaniem się na teksty patrystyczne, M. Fiedrowicz (*Teologia Ojców Kościoła*, s. 424-429).

²⁷ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 6, 3-4, CCL 1, 191, PSP 5, 45; 37, 7, CCL 1, 218, PSP 5, 72.

Kilka wieków później to samo powtarzał św. Izydor z Sewilli²⁸. Stwierdził on jednoznacznie, że w herezji następuje odejście od prawdziwej Tradycji wiary i przejście do prawdy subiektywnej, obcej Kościołowi. Heretycy nie opierają głoszonej przez siebie nauki na depozycie wiary przekazanym przez Apostołów i strzeżonej przez Kościół, ale na doktrynie pochodzącej z własnej, arbitralnej woli. Tertulian powie zdecydowanie: *ex nostro arbitrio*, czyli to, co się nam podoba²⁹. Tymczasem św. Wincenty z Lerynu stwierdził:

„jest znamieniem chrześcijańskiej skromności i rozważi nie swoje pomysły podawać potomnym, tylko zachowywać prawdy, przejęte od przodków (*non sua posteris tradere, sed a maioribus accepta servare*)”³⁰.

Z kolei św. Izydor z Sewilli podkreślał, że jeżeli nawet weźmiemy pod uwagę, że poszczególne herezje bardzo różniły się od siebie, zależało to bowiem od tego, jakiej kwestii dotyczyły, zawsze jednak wspólna im była niezwykle krytyczna postawa i odcinanie się od Tradycji wiary Kościoła³¹. Św. Hilary z Poitiers w *De Trinitate* powiedział wprost:

„wszyscy heretycy powstają przeciwko Kościołowi. I kiedy wszyscy potrafią siebie wzajemnie przekonać, to niczego nie osiągają w stosunku do niego. Okazuje się, że zwycięstwo ich po kolei staje się triumfem Kościoła nad każdym. Herezja bowiem zwalcza w innej to, co w tamtej potępia wiara Kościoła. Heretycy bowiem nie mają wspólnej nauki, stąd przeciwstawiając się sobie wzajemnie potwierdzają naszą wiarę”³².

Wspomniana niewłaściwa relacja heretyków do Kościoła wyrażała się nie tylko w odchodzeniu od kościelnej Tradycji wiary, lecz także w przypisywaniu sobie przez wyznawców poszczególnych herezji, że to oni są prawdziwym Kościołem. Postawę taką można było dostrzec zwłaszcza u gnostyków, którzy w ogóle uważali siebie za „wyższy stopień normalnego chrześcijaństwa”³³. Piśze o tym wielu Ojców Kościoła, wystarczy jednak przytoczyć św. Augustyna, który w *Contra Faustum Manichaeum* pyta:

„Bo czy istnieje taka herezja, która by nie twierdziła o sobie, że jest prawdą? Obiecuję wszelako, że doprowadzi do całej prawdy, natomiast naukę

²⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VIII 3, 1, PL 82, 296: „perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt”.

²⁹ Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 6, 3, CCL 1, PSP 5, 45.

³⁰ Vincentius Lerinensis, *Commonitorium* VI, PL 50, 646, POK 8, 14.

³¹ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VIII 5,70, PL 82, 305: „haereses [...] dum in se multis erroribus divisae invicem sibi dissentiunt, communi tamen nomine adversus Ecclesiam Dei conspirant”. Zob. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 424-425.

³² Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 4, PL 10, 202-203, PSP 64, 204.

³³ Por. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 427 i 429.

apostołów przeciwną jej błędowi usiłuje obalić, jakoby dzięki niej miało nadejść to, co jest doskonałe³⁴.

Pewnym podsumowaniem takiej postawy heretyków może być wypowiedź św. Grzegorza Wielkiego, który z perspektywy kilku wieków istnienia Kościoła i rozwijających się ciągle herezji w sposób rzeczowy stwierdza:

„Ponieważ heretycy uważają się za posiadających światło prawdy, przywołują Kościół święty, rzekomo pogrążony w nocy błędu, do brzasku prawdy, ażeby dzięki poznaniu Boga powstał niejako ku jasności brzasku i dzięki modlitwie pokutnej zmył to, co było w przeszłości³⁵.”

Argumentem dla biskupa Rzymu jest przekonanie, iż niemożliwe jest, by Kościół tak długo błędził w wierze. Wówczas należałoby przyjąć pogląd, że Panu Bogu nie zależało na przekazaniu prawdy objawionej, nie było też żadnych rozumnych ludzi, którzy potrafiliby nie tylko przyjąć depozyt wiary, ale też we właściwy sposób go zinterpretować i przekazać pokoleniom chrześcijan.

Kolejną charakterystyczną cechą herezji jest to, że ukazywany jest w nich niewłaściwy obraz Boga. Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* napisał:

„Za każdym razem wybierają to, co im się wydaje bardziej oczywiste od tego, co zostało powiedziane przez Pana za pośrednictwem proroków i przez Ewangelię, a ponadto jeszcze przez apostołów; razem poświadczone i utwierdzone³⁶.”

Tego typu zarzuty bardzo często pojawiały się w wypowiedziach pisarzy wczesnochrześcijańskich. Ojcowie zwracali uwagę na to, że takie nieliczenie się z Bożym Objawieniem i ocenianie Boga „według własnych upodobań³⁷” prowadzi w gruncie rzeczy do bałwochwalstwa. Heretycy oddają bowiem cześć wymyślonym przez siebie bogom. Dosadnie pisze o tym Tertulian w *Preskrypcji przeciw heretykom*:

„herezje niczym w gruncie rzeczy się nie różnią od samego bałwochwalstwa. Wymyślają bowiem albo innego Boga przeciw Stworzycielowi, albo jeśli uznają jedynego Stworzyciela, inaczej o nim mówią, niż jest w istocie. Stąd też wszelkie kłamstwo, które odnoszą do Boga, jest pewnego rodzaju bałwochwalstwem³⁸.”

Taki zatem sposób postępowania jest nie do przyjęcia, ponieważ nie tylko lekceważy się Boga, ale też odrzuca się Go, w miejsce zaś prawdziwego

³⁴ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXXII 17, PL 42, 507, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII*, PSP 56, Warszawa 1991, 138.

³⁵ Gregorius Magnus, *Moralia sive Expositio in Iob* VIII 37, 61, PL 75, 839, tłum. A. Wójcik: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 2, ŻM 41, Kraków 2006, 208.

³⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 97, PG 9, 536, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 298.

³⁷ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super psalmos* 1, 8, PL 9, 255, tłum. własne.

³⁸ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 40, 8-10, CCL 1, 221, PSP 5, 75.

Boga, który objawił się i dał poznać ludzkości, stawia się boga wymyślnego i fałszywego³⁹.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny element charakteryzujący herezję. Otóż pisarze wczesnochrześcijańscy w miarę upływu czasu uściślili pojęcie herezji. Nie wystarczyło powiedzieć o kimś, że jest heretykiem, gdyż popełnia błędy doktrynalne i zmienia tym samym depozyt wiary. Św. Augustyn w *De civitate Dei* uściślił, że:

„w Kościele Chrystusowym wszyscy, którzy mają jakieś niezdrowe lub opaczne zapatrywania, jeśli po napomnieniu, by wrócili do mniemań zdrowych i poprawnych, uparcie się sprzeciwiają (*resistunt contumaciter*) i swoich, szkodę i zatrutę niosących nauk porzucić nie chcą, ale trwają przy ich obronie, stają się heretykami”⁴⁰.

Biskup Hippony zwraca zatem uwagę na to, że nie tylko błędy w kwestiach wiary czynią kogoś heretykiem. Także upór (*pertinacia*) i podtrzymywanie błędu, trwanie w nim (*contumacia*), pomimo upomnienia ze strony Kościoła sprawiają, że ktoś jest heretykiem⁴¹.

Należy jeszcze wspomnieć o przekonaniu niektórych pisarzy starożytnego Kościoła o tym, że źródłem herezji jest filozofia. Jako pierwszy tego typu zdanie wypowiedział św. Ireneusz z Lyonu. Zarzucił zwolennikom Walentyna, że swoje idee przejęli od pozbawionych wiedzy poetów i filozofów po to, by zebrać

„sobie tak zwany centon, czyli jakby pozszywaną z wielu różnych kawałków szmat, najgorszych tkanin, zewnętrzną szatę, i przygotowali ją sobie do noszenia przez najbardziej wyszukane środki retoryczne”⁴².

Powtarzał to także Hipolit, który uważał, że z określonej szkoły filozoficznej wrosła jedna herezja, heretyków zaś nazywał plagiatorami. W *Refutatio omnium haeresium* napisał:

„Herezjarchowie wywodzą się od starożytnych i jak handlarze starzyzną po składali w jedną całość ich błędy; łączą je z sobą wedle własnych pomysłów i jako nowe osiągnięcia głoszą niezorientowanym w tej materii”⁴³.

Podobne poglądy wypowiadał także Tertulian⁴⁴, później zaś jeszcze Epifaniusz z Salaminy, a nawet Izydor z Sewilli⁴⁵. Wydaje się, że Ojcowie tego typu przekonania nie odnosili do wszystkich herezji wczesnochrześcijańskich, lecz

³⁹ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 10, 3, PG 7, 553-555, tłum. Myszor, s. 57.

⁴⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 51, 1, PL 41, 613, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 380.

⁴¹ Por. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 387-388.

⁴² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* II 14, 2, PG 7, 750, tłum. Myszor, s. 142.

⁴³ Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* V 6, PG 16, 3123, tłum. własne.

⁴⁴ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 13, 3, CCL 1, 454, PSP 58, 47; V 19, 7, CCL 1, 722, PSP 58, 312.

⁴⁵ Por. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 437.

dostrzegali tę zależność zwłaszcza w gnozie Walentyna oraz w monarchianizmie i arianizmie⁴⁶.

4. Herezja a schizma. Pozostaje jeszcze jedna istotna kwestia, mianowicie relacji herezji do schizmy, ponieważ określające je terminy często były używane jako synonimy i nie rozróżniano ich wprost⁴⁷. Bywało tak, że ten sam autor posługiwał się zamiennie tymi słowami, jak np. św. Cyprian z Kartaginy⁴⁸ czy św. Augustyn (choć w niektórych wypowiedziach stosował wyraźne rozróżnienie pojęć „schizma” i „herezja”⁴⁹).

Wydaje się, że przynajmniej od IV w. zaczęto w miarę precyzyjnie określać, na czym polega αἵρεσις i σχίσμα. Przykładem jest chociażby wypowiedź św. Hieronima z *Komentarza do Listu św. Pawła do Tytusa*:

„Sądzi się, że między herezją a schizmą jest ta różnica, że herezja ma przewrotną naukę, schizma zaś oddziela się od Kościoła [...]. Zresztą każda schizma tworzy sobie jakąś herezję, aby prawdziwie wydawało się, że oddaliła się od Kościoła”⁵⁰.

W wypowiedzi tej dostrzec można wątek doktrynalny właściwy herezji, który różnicuje schizmę polegającą na oderwaniu się od wspólnoty Kościoła na tle podziałów dyscyplinarnych. W jakiejś mierze usprawiedliwione też zostało łączenie tych dwóch terminów, ponieważ Hieronim słusznie zauważył, iż źródłem schizmy jest herezja. To zaś powoduje zespolenie błędu (herezja) z odłączeniem od jedności Kościoła (schizma)⁵¹.

Warto przywołać w powyższym kontekście słowa św. Bazylego Wielkiego, który widzi różnicę pomiędzy herezją i schizmą. W jednym z listów pisze:

„Ojcowie, [...] jedne błędne nauki nazywali herezjami (αἵρεσεις), inne schizmami (σχίσματα), a jeszcze inne parasynagogami (παρὰ συναγωγαί).

⁴⁶ Por. tamże, s. 439.

⁴⁷ Brak rozróżnienia między herezją a schizmą w okresie patrystycznym wydaje się niekiedy zrozumiały, ponieważ także dzisiaj nie zawsze możliwe jest dostrzeżenie różnicy między nimi. Jeżeli chcielibyśmy współczesnym językiem teologicznym zdefiniować jedno i drugie, wówczas należałoby powiedzieć, że herezja polega na wykroczeniu przeciw wierze poprzez dobrowolne odrzucenie prawdy objawionej. Schizma zaś oznacza wykroczenie przeciw miłości polegające na zerwaniu łączności z innymi Kościołami. Stosując to rozróżnienie należy dodać, że schizma na pierwszym miejscu nie stawia spraw doktrynalnych, jak ma to miejsce w herezji, ale raczej dochodzi w niej do różnicy zdań odnośnie do autorytetu i ustroju w Kościele; por. G. O’Collins – E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg – B. Żak, Kraków 2002, 293; E. Gigilewicz, *Schizma*, EK XVII 1234.

⁴⁸ Por. Cyprianus, *Epistula* 51, 1, PL 4, 344, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 136.

⁴⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXI 25, 2-3, PL 41, 741-742, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 541.

⁵⁰ Hieronymus, *Commentarius in epistulam Pauli Apostoli ad Titum* III 10, PL 26, 598, tłum. A. Baron: Hieronim, *Komentarz Listu do Tytusa w jednej Księdze*, w: Ambrozjaster – Hieronim – Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, ŻMT 28, Kraków 2003, 187.

⁵¹ Por. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, s. 31.

Herezje skupiają tych, którzy odłączyli się zupełnie i odwrócili się od wiary; schizmy tych, którzy odeszli wskutek pewnych przyczyn kościelnych i kwestii możliwych do rozwiązania przy wzajemnej zgodzie, natomiast parasynagogi są to ugrupowania powstające wokół kapłanów lub biskupów, którzy nie chcą się podporządkować, wśród niezdyscyplinowanego ludu”⁵².

Po lekturze tego tekstu nasuwają się dwie uwagi. Pierwsza dotyczy powołania się Bazylego na „dawnych Ojców”. Wynikałoby z tego, że już przed nim wyraźnie różnicowano herezję i schizmę, co nie wydaje się całkowicie prawdziwe, tym bardziej, że – jak już wskazano wcześniej – traktowano te pojęcia jako synonimy (nie tylko św. Cyprian, ale także późniejszy od Bazylego św. Augustyn). Prawdopodobnie biskup Cezarei Kapadockiej powołując się na swoich poprzedników pragnął uwiarygodnić swoją wypowiedź. Druga zaś uwaga dotyczy nielegalnych zgromadzeń – parasynagog, jak je nazywa św. Bazyli. Wydaje się, że tego typu rozróżnienie na herezje, schizmy i parasynagogi posłużyło autorowi do dokładnego określenia charakteru każdej ze wspomnianych grup, by wskazać na różnice istniejące między nimi⁵³.

Św. Augustyn dostrzega też, ale w sensie negatywnym, to co łączy heretyków i schizmatyków. W *De fide et symbolo* pisze:

„Heretycy, mając złe wyobrażenie o Bogu, znieważają wiarę. Schizmatycy natomiast przez nieprzyjazne rozdarcia odsuwają się od miłości braterskiej, chociaż wierzą w to samo, w co i my wierzymy. Dlatego ani heretycy nie należą do Kościoła katolickiego, ponieważ on kocha Boga, ani schizmatycy, ponieważ Kościół kocha bliźniego”⁵⁴.

Z jednej strony biskup Hippony dostrzega wyraźną różnicę pomiędzy herezją i schizmą, gdyż pierwsza charakteryzuje się odejściem od prawowiernej doktryny, druga zaś od wspólnoty. Z drugiej natomiast zastrzega, że ani heretycy, ani schizmatycy nie są we wspólnocie Kościoła, ponieważ wyklucza ich z niego sposób postępowania. Kościół bowiem ze swojej natury jest blisko Boga i człowieka. Heretycy natomiast zaprzeczają miłości do Boga, gdyż poprzez popełniane błędy pokazują Jego fałszywy obraz, schizmatycy zaś odrywając się od jedności z bliźnimi zaprzeczają miłości do człowieka.

Kwestie związane z herezjami wczesnochrześcijańskimi nie należą do prostych, chociażby z tego powodu, że zagadnienie to jest niezwykle obszerne,

⁵² Basilius Caesariensis, *Epistula* 188, 1, PG 32, 665, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 184.

⁵³ Por. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, s. 32-33.

⁵⁴ Augustinus, *De fide et symbolo* X 21, PL 40, 193, tłum. L. Gładyszewski: Augustyn, *O wierze i symbolu*, w: Augustyn – Piotr Chryzolog – Wenancjusz Fortunatus, *Symbol apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, 55.

a wypowiedzi pisarzy starożytnego Kościoła są bardzo liczne. Dlatego też w niniejszym opracowaniu dokonano koniecznego wyboru autorów oraz tekstów definiujących herezję i skupiono się na najważniejszych aspektach, by najpierw odpowiedzieć na pytanie o znaczenie greckiego terminu *αἵρεσις* w literaturze pogańskiej i w pismach Nowego Testamentu. Ta wstępna refleksja była o tyle ważna, że pozwoliła dostrzec, jaki był wpływ biblijnej definicji herezji na rozumienie tego problemu przez pierwszych pisarzy chrześcijańskich.

W kolejnych wiekach, zwłaszcza kiedy odstępstw od prawdziwej doktryny było coraz więcej, autorzy kościelni podejmowali próby poszerzania definicji herezji, refleksje zaś związane z jej określaniem stawały się coraz bardziej wyraziste. Zastanawiano się zarówno nad genezą herezji, jak i nad charakterystycznymi cechami heretyków oraz istotnymi cechami herezji. Z czasem też udało się precyzyjniej określić zakres znaczeniowy terminów „schizma” i „herezja”, których to pojęć niekiedy używano jako synonimów.

EARLY CHRISTIAN HERESIES – INTRODUCTORY ISSUES

(Summary)

In the times of the Church Fathers the notion of heresy was related to the false doctrine what became the cause of derogations from the unity of the Church. It was a false tenet about God, hence the Fathers of the Church tried to define not only mistakes created within the Church, but also to develop orthodox doctrine. Due to the vastness of the this subject authors and texts defining heresies were selected. Firstly, attention was drawn on the Greek term *αἵρεσις* contained in pagan literature and the writings of the New Testament, which allowed to see what was the impact, especially the biblical definition of heresy, on the understanding of the early Christian writers, especially before the first Council of Nice in 325. It was also necessary to ask about the origin of heresy and its characteristics. Fathers affirmed unequivocally that their creation were associated mainly with making the wrong choices. The result of this were incorrect relations of heretics to the truth and to the Church, wrong image of God and abiding in stubbornness. Fathers also attempted to define more precisely the scope of meaning of schism and heresy, which are concepts often used as synonyms.

Key words: heresy, schism, Fathers of the Church, orthodoxy, doctrine.

Słowa kluczowe: herezja, schizma, Ojcowie Kościoła, ortodoksja, doktryna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42, 207-518, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII*, PSP 56, Warszawa 1991.

- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1-2, Warszawa 1977.
- AUGUSTINUS, *De fide et symbolo*, PL 40, 181-196, tłum. L. Gładyszewski: Augustyn, *O wierze i symbolu*, w: Augustyn – Piotr Chryzolog – Wenancjusz Fortunatus, *Symbol apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, 26-59.
- AUGUSTINUS, *De haeresibus*, PL 42, 21-50.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, PG 32, 220-1112, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, PG 9, 9-602, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- CYPRIANUS, *Epistulae*, PL 4, 191-438, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Panarion*, PG 41, 173-1200, tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: Herezje 1-33*, Kraków 2015.
- FILASTRIUS BRIXIENSIS, *Diversarum hereseon liber*, PL 12, 1111-1301.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia sive Expositio in Iob*, PL 75, 509-1162, tłum. A. Wójcik: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 2, ŻM 41, Kraków 2006.
- HIERONYMUS, *Commentarius in epistulam Pauli Apostoli ad Titum*, PL 26, 307-618, tłum. A. Baron: Hieronim, *Komentarz Listu do Tytusa w jednej Księdze*, w: Ambrozjaster – Hieronim – Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, ŻMT 28, Kraków 2003, 127-190.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, PL 10, 25-472, tłum. E. Stanula: Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tractatus super psalmos*, PL 9, 231-907.
- HIPPOLYTUS ROMANUS, *Refutatio omnium haeresium*, PG 16, 3017-3454.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae VII genuinae*, PG 5, 644-728, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, 104-148.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, PG 7, 437-1224, tłum. W. Myszor, w: tenże, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdementowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses Księga I i II*, Katowice 2016 = SACH SN 17 (2016).
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, PL 82, 73-728.
- IUSTINUS, *Apologia I*, PG 6, 328-470, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-89.
- IUSTINUS, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, PG 6, 472-800, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.
- POLYCARPUS SMYRNENSIS, *Epistula ad Philippenses*, PG 5, 1005-1016, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, 156-161.
- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 441-726, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcionowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 187-224, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.
- VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium*, PL 50, 637-686, tłum. J. Stahr: Wincenty z Lerynu, *Pamiętniki*, POK 8, Poznań 1928 (reprint 2012).

Opracowania

- BOULLUEC A. LE, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, t. 1-2, Paris 1985.
- DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998.
- FIEDROWICZ M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.
- GIGILEWICZ E., *Schizma*, EK XVII 1234.
- Le monde grec ancien et la Bible*, éd. C. Mondesert, Paris 1984.
- MYSZOR W., *Herezja. W okresie patrystycznym*, EK VI 752-754.
- MYSZOR W., *Herezje*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, 131-134.
- MYSZOR W., *Wstęp. Marcjon i marcjonizm*, w: *Tertulian, Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994, 9-31.
- O'COLLINS G. – FARRUGIA E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg – B. Żak, Kraków 2002.
- Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012.
- RABIEJ S., *Herezja. W Biblii*, EK VI 751-752.
- SIMONETTI M., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, VetCh 29 (1992) 359-389.
- STACHURA M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- TURNER H.E.W., *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene 2004².
- WIDOK N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-34.

Damian MRUGALSKI OP*

**METAMORFOZY PLATOŃSKIEJ
„METAFORY SŁOŃCA” (*RESPUBLICA* 509B)
W HETERO- I ORTODOKSYJNEJ TEOLOGII (I-III W.):
GNOSTYCYZM, KLEMENS Z ALEKSANDRII I ORYGENES**

Wpływ Platona na wczesną teologię chrześcijańską, zwłaszcza aleksandryjską, jest powszechnie przyjmowany przez badaczy antyku chrześcijańskiego. Nie wszyscy jednak zgadzają się z tym, iż platonizm przyczynił się w sposób pozytywny do refleksji nad Objawieniem. Niektórzy widzą w filozofii platońskiej źródło pierwotnych herezji, czego przykład znajdujemy zresztą już w starożytności¹, inni – uznając zapożyczenia platońskie za pewien trend, jeśli nie „modę”, charakteryzującą pewne ośrodki intelektualno-kulturowe, w których tworzyli Ojcowie Kościoła – starają się w pewien sposób ograniczać doniosłość platonizmu w kształtowaniu się ortodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej². W niniejszym artykule ukażemy, w miarę możliwości szczegółowo, wpływ Platońskiej „metafory słońca” na hetero- i ortodoksyjną teologię pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa. Ze względu na rozmiary

* 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. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 7, ed. R.F. Refoulé, Sch 46, Paris 1957, 96-99, tłum. E. Stanula, w: Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 45-47: „Filozofia bowiem jest źródłem wszystkich herezji. Z niej platonik Walentyn, wysnuł naukę o eonach [...]. Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo. Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangelii żadnych dociekań!”. Negatywną opinię odnośnie do platońskich wpływów na chrześcijaństwo prezentuje również protestancki myśliciel A. von Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1-3, Freiburg 1886-1890; *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900), który w platonizmie widzi nie tylko źródło herezji, ale i całe chrześcijaństwo, wraz z dogmatami powstałymi po IV w. uznaje za obcy Ewangelii twór myśli greckiej.

² Przykładem może tu być opinia M.J. Edwardsa (*Origen Against Plato*, Oxford 2002, 1), który prowokacyjnie parafrazując pogląd teologów, iż „Aleksandria godzi się na platonizm, jak Londyn na smog”, stara się wykazać, na przykładzie dzieł Orygenesesa, że pojęcia filozofii greckiej weszły do doktryny chrześcijańskiej „poprzez selekcję a nie osmozę” (tamże, s. 56). W swej publikacji, Edwards nie wyklucza wpływów myśli Platona na kształtowanie się teologii chrześcijańskiej, jednakże, podkreślając oryginalność nauki zawartej w Biblii, stara się również ukazać oryginalność refleksji teologicznej, którą prowadzili myśliciele chrześcijańscy, żyjący w „środowisku platońskim”.

tego tekstu, ograniczymy się jedynie do teologii aleksandryjskiej. Niemniej jednak, będziemy starali się wykazać, na podstawie wybranych tekstów gnostyków, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza, że dany koncept filozoficzny w równej mierze może wpływać na powstanie doktryn heretyckich, jak i w pozytywny sposób przyczyniać się do ortodoksyjnej refleksji teologicznej, a nawet stać u podstaw pierwszych chrześcijańskich dogmatów.

1. Platońska „metafora słońca”. W *Państwie* Platon porównuje ideę Dobra do słońca, które, choć odległe od ziemi i nie mające z nią materialnego kontaktu, jest przyczyną wielu zjawisk na niej zachodzących. Zanim przejdziemy do ukazania wpływów, jakie owa Platońska metafora wywarła na doktrynę hetero- i ortodoksyjnych pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków, przyjrzyjmy się najpierw samej metaforze oraz wnioskowi, jakie wyprowadza z niej filozof ateński³. Interesujący nas tekst Platona brzmi następująco:

„Słońce – przyznasz, jak sądzę – udziela bytom widzialnym, nie tylko możliwości bycia widzianym, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, mimo że ono samo nie jest powstawaniem. [...] A zatem przyznasz także, że w przypadku bytów poznawalnych, nie tylko bycie poznawalnym od Dobra zależy, ale również istnienie, oraz substancja (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) za jego sprawą są im dane, chociaż Dobro to nie jest substancja, tylko coś ponad substancję, coś przewyższającego ją godnością i mocą (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)”⁴.

Z metafory słońca filozof ateński wyprowadza dwa podstawowe wnioski: pierwszy dotyczący epistemologii, drugi ontologii. Jeśli chodzi o pierwszy wniosek, to stwierdza on, iż idea Dobra, jest przyczyną poznawalności tego,

³ W tym miejscu musimy zaznaczyć, iż w niniejszym punkcie przedstawimy to, co na piśmie, odnośnie do interesującego nas zagadnienia, stwierdził sam Platon. Pomijamy więc całe mnóstwo wypowiedzi pośrednich, które w ostatnim półwieczu stały się przedmiotem badań wielu uczonych i doprowadziły do tzw. „nowego paradygmatu” interpretacji platońskich dialogów. Czynimy tak, nie dlatego, iż nie zgadzamy się z owym nowym paradygmatem interpretacyjnym, lecz dlatego, że w niniejszym artykule interesuje nas bardziej sposób, w jaki Platona interpretowali myśliciele wczesnochrześcijańscy. Jest prawdą, że ci ostatni znali Platona zarówno bezpośrednio, z jego pism, jak i pośrednio, z przekazów innych platoników swego czasu. Celem niniejszego artykułu jest jednak ukazanie, jak pewna, bardzo nośna, metafora Platona, która niekiedy za pośrednictwem innych filozofów (zwłaszcza medioplatoników) docierała do świadomości chrześcijan, wpłynęła na refleksję teologiczną pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie zaś śledzenie historii jej przekazu, co może być tematem odrębnej dysertacji. W kwestii nowej interpretacji Platona w świetle doktryn niespisanych odsyłamy do następujących pozycji, które zawierają także obszerniejszą bibliografię dotyczącą zagadnienia. Zob. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano 2010; Platon. *Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum: KUL 30 listopada - 2 grudnia 1992 r.*, red. A. Kijewska – E.I. Zieliński, Lublin 1993; T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997; tenże, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005.

⁴ Plato, *Respublica* 509b, ed. J. Adam, Cambridge 1900, 205, tłum. własne.

co poznawalne, podobnie jak światło słońca jest przyczyną widzialności tego, co widzialne. Przedmioty poznawalne (γινωσκόμενοι), o których mówi Platon, to oczywiście idee, które są zupełnie niecielesne, a jednak dostępne dla ludzkiego intelektu (νοῦς)⁵. Z tego też powodu filozof określi je dalej, jako rodzaj bytów inteligibilnych (τὸ νοητὸν γένους), w odróżnieniu od rodzaju bytów widzialnych (τὸ ὁρατὸν)⁶. Choć sam Platon nie wyjaśnia dokładnie, w jaki sposób się to dzieje, to jednak inteligibilność, a więc możliwość bycia poznany, jest cechą, którą idee zawdzięczają transcendentnej względem nich idei Dobra.

Jeśli chodzi o wniosek ontologiczny, to filozof stwierdza, iż jak słońce, które istnieje ponad ziemią, sprawia, że byty materialne powstają i rozwijają się, tak idea Dobra będąc ponad substancją (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) jest przyczyną istnienia jak i substancji idei. Należy tu zaznaczyć, że Platon nie mówi, iż idea Dobra jest przyczyną powstawania (γένεσις) bytów inteligibilnych, jak to stwierdził w przypadku relacji między słońcem i bytami widzialnymi, gdyż idee są poza procesem powstawania. Są bytem realnie istniejącym, wiecznym, niezmiennym i niezniszczalnym – istnieją, lecz nigdy nie powstają⁷. A jednak, w jakiś sposób ich istnienie (τὸ εἶναι) i substancja (ἡ οὐσία) zależne są od przewyższającej je godnością i mocą idei Dobra. Analogia między słońcem a ideą Dobra zarysowuje się więc następująco: tak jak słońce nie będąc powstawaniem (γένεσις), jest przyczyną powstawania (γένεσις) przedmiotów widzialnych, tak idea Dobra, nie będąc substancją (οὐσία), jest przyczyną istnienia i substancji (οὐσία) przedmiotów inteligibilnych, co nie oznacza, iż w tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z przyczynowością stwórczą, czy rozciągniętą w czasie. Powstawanie i ginięcie nie dotyczy bowiem świata inteligibilnego (νοητός).

Metafora słońca, syntetycznie ujęta w przytoczonym wyżej fragmencie *Państwa* (509b), jest rozwijana i wyjaśniana przez samego Platona w innych miejscach dialogu. Jej dodatkową eksplikację znajdujemy na przykład w metaforze linii⁸, w której filozof opisuje różne stopnie poznania dotyczące świata inteligibilnego i widzialnego. Prawdziwa wiedza (ἐπιστήμη) dotyczy więc przedmiotów matematycznych oraz idei, wraz z ideą Dobra; natomiast mniemanie (δόξα), czyli poznanie niepewne, lub opinia, dotyczy przedmiotów zmysłowych i ich obrazów⁹. Kolejna metafora, tym razem metafora jaski-

⁵ Por. tenże, *Phaedo* 65c-66a; tenże, *Republica* 477a; tenże, *Phaedrus* 247c-e.

⁶ Por. tenże, *Republica* 509d, ed. Adam, s. 205.

⁷ Por. tenże, *Phaedo* 78d-79a, ed. R.D. Archer-Hind, London 1894, 48-49, gdzie filozof, mówiąc o niezmienności i niezniszczalności idei, określa je na przemian terminami: ἡ οὐσία („substancja”) oraz τὸ ὄν („byt”). Zob. także tenże, *Phaedrus* 247c, ed. W.H. Thompson, London 1868, 50, gdzie idee zostają określone jako „substancja realnie istniejąca”: οὐσία ὄντως ὄνσα. Na temat pozostałych ontologicznych cech idei, wraz z licznymi odnośnikami do tekstów Platona zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005, 91-102.

⁸ Por. Plato, *Republica* 509d-511e.

⁹ Metafora linii, która szczegółowo opisuje różne stopnie poznania ludzkiego, zostaje poprze-

ni¹⁰, wyjaśnia w jaki sposób intelekt ludzki może dojść do oglądu idei Dobra. Otóż człowiek uwięziony w jaskini – tłumaczy Platon – który całe swe życie obserwuje jedynie cienie rzucane na jej ścianę, sądzi, iż owe cienie są realnie istniejącą rzeczywistością. Zrywając swe kajdany i odwracając się od cieni, zaczyna on widzieć przedmioty materialne, których cienie dotychczas oglądał. Owe przedmioty materialne są widzialne, gdyż oświetla je ogień rozpalony w jaskini. Odwracając się jednak od nich oraz podążając ku górze, ku prawdziwemu światłu, człowiek ostatecznie opuszcza mroczną siedzibę dotychczasowej egzystencji i zaczyna oglądać świat realny. Rzeczywistość na zewnątrz jaskini oświeca już nie ogień, lecz słońce, które początkowo wydaje się być oślepiające. Owo słońce symbolizuje oczywiście ideę Dobra, a realnie istniejące rzeczy, które ona oświetla, to nic innego jak idee należące do świata inteligibilnego.

Podobną, intelektualno-etyczną wędrówkę, która polega na odwracaniu się od tego, co cielesne i podążaniu ku rzeczywistości duchowej, albo też na wychodzeniu z ciemności do życia w świetle, będziemy mogli zaobserwować w myśli patrystycznej pierwszych wieków chrześcijaństwa. Pozostaje jednak pytanie, czy idea Dobra jest według Platona poznawalna? Odpowiedź na to pytanie pozwoli zrozumieć, jakim modyfikacjom uległa Platońska metafora w epoce patrystycznej. Wiemy już, że idee, będąc bytem realnym i niezmiennym, są według ateńskiego filozofa źródłem wiedzy prawdziwej. Idea Dobra przewyższa jednak ontologicznie idee, jest ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, co może sugerować, iż jej istota nie jest uchwytna dla ludzkiego intelektu. Nie taki jednak wniosek wyprowadza Platon z metafory słońca. W niektórych jego wypowiedziach jest wprawdzie mowa o pewnych zaburzeniach wzroku człowieka, który wychodząc z jaskini zwraca się ku prawdziwemu światłu, lecz są to zaburzenia chwilowe. Filozof ateński mówi w tych miejscach raczej metaforycznie o trudzie każdego filozofa, związanym z radykalną zmianą sposobu myślenia, gdy od rozważań o bytach widzialnych zwraca swą myśl ku kontemplacji bytów świata inteligibilnego¹¹. Celem każdego filozofa jest jednak oglądanie Dobra najwyższego i życie zgodne z tym Dobrem¹². Zresztą cały misterny opis idealnego państwa zawiera również wskazania o kształceniu filozofów od najmłodszych lat, po to, aby przyzwyczajali się do kontemplacji Dobra,

dzona wcześniejszym wyjaśnieniem, w którym Platon dokonuje ogólnego rozróżnienia na wiedzę (ἐπιστήμη) i mniemanie (δόξα), por. tamże 476e-477b, ed. Adam, s. 171-172. Zob. także Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, s. 198-201, gdzie autor zestawia, również w przejrzystej tabeli, różne stopnie poznania zarysowane w platońskim *Państwie*.

¹⁰ Por. Plato, *Respublica* 514a-518d.

¹¹ Por. tamże 515c-516d. Podobne, chwilowe zaburzenia wzroku następują także u filozofa, który przyzwyczajony do oglądania światła słonecznego, schodzi następnie do jaskini, aby tym, którzy są jeszcze uwięzieni w kajdanach, głosić naukę o prawdziwej rzeczywistości i prawdziwym słońcu, zob. tamże 516e-517a.

¹² Por. tamże 517b-c; 518c-519d.

a następnie wedle tego Dobra urządzali państwo, w którym mają rządzić¹³. W idealnym państwie filozof musi posiadać wiedzę o Dobru najwyższym.

Kiedy więc Platon stwierdza, iż ideę Dobra trudno jest dojrzeć¹⁴, nie chce powiedzieć, iż jest to niemożliwe, lecz, że wiedze do niej trudny dialektyczny proces¹⁵, który symbolicznie opisuje metafora wychodzenia z jaskini. Wiedza i prawda pochodzą od Dobra i są z nim spokrewnione, a skoro tak – stwierdza Platon – również ideę Dobra należy uznać za poznawalną (*γινωσκομένη*)¹⁶. Dusza filozofa, która odwróciła się od ciemności i zwróciła ku światłu, a więc od świata zjawisk ku bytom realnym, dostrzega – jako najjaśniejszy spośród bytów – właśnie ideę Dobra. I choć początkowo jest to trudne, przyzwyczajona do światła dusza jest w stanie to widzenie wytrzymać¹⁷. Mało tego, filozof jest zobowiązany, nie tylko wytrzymać blask Dobra, lecz także owo Dobro jasno rozgraniczać od innych bytów i nazywać¹⁸. I choć Sokrates, w Platońskich dialogach, nie ujawnia czym jest owa istota Dobra, jest przekonany, że poznanie tej istoty jest zadaniem każdego filozofa. Platońska idea Dobra jest więc nie tylko poznawalna, ale i definiowalna i wyrażalna¹⁹. Zaznaczamy to w tym miejscu, gdyż dla wielu ortodoksyjnych Ojców Kościoła, jak i dla licznych heretyków pierwszych wieków chrześcijaństwa, istota Boga, porównanego do transcendentnej idei Dobra, nie będzie mogła być przedmiotem nauki

¹³ Por. tamże 519d-520b.

¹⁴ Por. tamże 517b-c.

¹⁵ Por. tamże 533a-d.

¹⁶ Por. tamże 508e, ed. Adam, s. 204-205. Zob. tamże 516b; 517b-c; 518c; 532a-b, gdzie jest mowa o poznawalności idei Dobra, lub o możliwości patrzenia się w słońce, które, zgodnie z platońską metaforą, jest jej symbolem. Podobnie, jak o idei Dobra, Platon wyraża się o Demiurgu – Twórcy świata materialnego, o którym opowiada w swym *Timajosie*. Jego odkrycie jest trudne, a opowiadanie o Nim wszystkim jest niemożliwe, por. tenże, *Timaeus* 28c. Stwierdzenie to nie oznacza, iż Demiurg jest niepoznawalny, lecz, że nie każdy jest w stanie odkryć Jego istnienie i poprawnie myśleć o Jego naturze. Sam Platon bowiem wylicza następnie wiele jego cech i opisuje sposób Jego działania, jako przyczyny sprawczej wszechrzeczy. Szerzej na temat metafizycznych funkcji platońskiego Demiurga i jego relacji do idei Dobra, wraz z licznymi odnośnikami do spisanych i niespisanych nauk Platona, zob. Reale, *Per una nuova interpretazione*, s. 497-597.

¹⁷ Por. Plato, *Repubblica* 518c-d. Odnosząc się do tego fragmentu *Państwa*, a także do epistemologii wyłożonej w *Filebie*, Szlezák (*O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 211) słusznie zauważa, że według Platona „stopień poznawalności danej rzeczy odpowiada stopniowi jej bytu, od zupełnej ciemności towarzyszącej niepoznawalności niebędącego do wiedzy pewnej o tym, co zawsze będące. Szereg trzech parabol w środkowej części *Państwa* ilustruje tę myśl nader przejrzyście: tak jak słońce jest najlepiej widoczne w sferze zmysłowej, i tak jak część linii przyporządkowana ideom reprezentuje najjaśniejsze i najpewniejsze poznanie, tak też wydobywający się z jaskini poznaje w końcu najwyższy punkt świata idei, samo Dobro, jako «najbardziej świecące z będących (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον)», którego światło zrazu może wprawdzie oślepić, lecz potem poznający będzie w stanie je wytrzymać”.

¹⁸ Por. Plato, *Repubblica* 534b-c.

¹⁹ W świetle nowego paradygmatu interpretacji dialogów Platona, definicją i istotą idei Dobra jest „Jedno – Jedno, które jest absolutną miarą wszystkich rzeczy”, o którym filozof ateński pisał między innymi w swoim *Parmenidesie*, por. Reale, *Per una nuova interpretazione*, s. 361.

i wiedzy. Światło, którym jest Bóg, jest oślepiające, i to nie jedynie chwilowo, jak to widzieliśmy u Platona, lecz w ogóle – to znaczy, że istota Boga jest niepoznawalna i niewyraźna.

2. Gnostycyzm. Trudno jest mówić o jednolitym wpływie filozofii Platona na heterodoksyjne systemy i doktryny chrześcijańskie, które obejmujemy jednym wspólnym określeniem „gnostycyzm”. Radykalna transcendencja Pierwszej Zasady to jednak *theologoumenon* gnostycki, który nie bez podstaw, możemy łączyć z Platońską tezą o transcendencji idei Dobra. Nawet jeśli w tekstach wielkich herezjologów znajdujemy informacje o tym, iż niektórzy gnostycy mówili o trzech odwiecznych Principiach (ἀρχαί) rzeczywistości, tylko jedno z nich określane jest mianem Dobra będącego przyczyną istnienia wszystkiego, co istnieje:

„Były trzy niezrodzone Zasady wszechrzeczy (ἀρχαὶ τῶν ὅλων): dwie męskie i jedna żeńska. Spośród dwóch Zasad męskich jedna jest nazywana Dobrym (ἀγαθός); tylko On jest nazywany w ten sposób, mając przedwiedzę (προγνωστικός) o wszystkim. Kolejną jest Ojciec wszystkich rzeczy zrodzonych, nieposiadający przedwiedzy, niepoznawalny i niewidzialny (ἄγνωστος καὶ ὁράτος). Zasada żeńska nie ma również przedwiedzy; jest zapalcząca, o podwójnym rozumie i podwójnym ciele”²⁰.

Powyższa wypowiedź, w której Hipolit referuje poglądy Justyna Gnostyka, zawiera odwołanie do trzech Platońskich zasad rzeczywistości: idei Dobra, Demiurga i materii. Jak to jest zwyczajem gnostyków, również Justyn, łączy principia filozoficzne z danymi biblijnymi. W dalszej części tekstu bowiem, Ojciec rzeczy stworzonych zostaje utożsamiony ze starotestamentalnym Elohim, a żeńska zasada z Edenem i ziemią (γῆ)²¹. Stwórca Elohim zapładniając ziemię (Eden) stwarza świat widzialny. Istotną jednak kwestią, i ewidentnym nawiązaniem do Platońskiej kosmologii, jest fakt, iż przed stworzeniem świata, Elohim, niczym Demiurg z *Timajosa*, wpatruje się w świat idealny²², a dokładniej w: „Dobro, które jest ponad wszystkim, Dobro najwyższe (τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθὸν, τὸν ἀνώτερον)”²³. Po ukształtowaniu świata (δημιουργήσας), Ojciec wszechrzeczy ponownie wstępuje w najwyższe części niebios, aby sprawdzić, czy bytom przez Niego stworzonym niczego nie brakuje²⁴. Tam kontempluje „światło doskonalsze (φῶς κρείττον) niż to, które On sam stworzył”²⁵. Chociaż Hipolit, obnażając bajkowe opowieści Justyna,

²⁰ Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* V 26, 1, ed. M. Marcovich, PTS 25, Berlin – New York 1986, 200, tłum. własne.

²¹ Por. tamże V 26, 7-14, PTS 25, 202-204.

²² Por. Plato, *Timaeus* 29a.

²³ Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* V 24, 1, PTS 25, 199.

²⁴ Por. tamże V 26, 14, PTS 25, 204.

²⁵ Tamże V 26, 15, PTS 25, 204, tłum. własne.

stwierdza, iż mają one więcej wspólnego z mitologią Herodota niż z Pismem Świętym, nie trudno dostrzec w nich owej Platońskiej matrycy, na podstawie której będą zbudowane wszystkie doktryny gnostyckie. Transcendentne i jaśniejące „nadzwyczajnym” światłem Dobro, demiurgiczna aktywność Stwórcy, który z jednej strony wpatruje się „w górę”, z drugiej zaś łączy się z polimorficznym i cielesnym podłożem stworzenia, będącym przyczyną istnienia zła w świecie, to niewątpliwie elementy platońskiej, a nie mitologicznej teologii.

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na motyw epistemologiczny doktryny Justyna Gnostyka. Pierwsza Zasada, czyli Dobro najwyższe, jest według niego, nie tylko przyczyną wiedzy, jak wyjaśniał Platon w swej metaforze słońca, lecz Ono samo, będąc ukazane w sposób spersonifikowany, ma wiedzę o wszystkim – jest *πρωγνωστικός*. Kolejne Zasady takiej wiedzy nie posiadają. Zdobywają ją o tyle, o ile są w stanie wpatrywać się w źródło światła, którym jest Dobro najwyższe. W doktrynie Justyna Gnostyka wiedzę o Dobru zdobywa jedynie Stworzyciel świata, który weryfikuje swoje dzieło stworzenia w świetle zasad (*idei*?), które ogląda w Pierwszej Zasadzie²⁶. On sam jednak, choć nie jest doskonały, jak Dobro najwyższe, jest niepoznawalny i niewidzialny (*ἄγνωστος καὶ ὁράτος*) dla bytów niższych od siebie. W tym, ale i w innych systemach gnostyckich, mamy więc do czynienia z pewną modyfikacją platońskiej metafory słońca, która polega na wprowadzeniu elementu degradacji świata duchowego, w miarę oddalania się od Prazasady. Wszystkie idee platońskie w równym stopniu były dobre, w równym stopniu wieczne, niezienne, ale i poznawalne. W świecie gnostyckich eonów natomiast panuje pewna hierarchia, która dotyczy zarówno ich statusu ontologicznego, jak i epistemologicznego. Owa hierarchia, choć nie wspominał o niej Platon, jest jednak związana ze swoistą interpretacją metafory słońca. Jej symbolem staje się bowiem rozchodzące się światło, które słabnie w miarę oddalania się od swego źródła. Kolejne eony posiadają więc coraz mniejszą moc, ale i coraz mniejszą wiedzę na temat najwyższego Dobra. Wróćmy do tego tematu niżej, analizując już konkretne teksty źródłowe.

Oprócz przekazu dotyczącego myśli Justyna Gnostyka, metafory związane ze światłem znajdujemy również w świadectwach o doktrynach innych gnostyków. Ireneusz informuje, iż Otchłań (*Βυθός*), a więc pierwszy i transcendentny eon w systemie ofitów i setian, jest niewyczerpanym źródłem światła:

„Jest jakieś pierwsze światło (*primum lumen*) w mocy Bythosa, błogosławione, niezniszczalne i nieskończone, a jest nim Ojciec wszystkiego i nazywa się Pierwszym Człowiekiem. Z niego pochodzi jego Ennoia i nazywają ją synem tego, który ją wyprowadził. A więc jest to Syn Anthroposa, Drugi Człowiek. Pod tymi dwoma jest święty Duch, a poniżej Ducha, jeśli coś jeszcze

²⁶ Trudno dokładnie powiedzieć, co kontempluje Ojciec stworzenia i jaką wiedzę o Dobru najwyższym posiada. W przekazie Hipolita jest mowa jedynie o tym, iż w światłości, w której zamieszkuje Dobro, ujrzał On „to, czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani nie weszło w serce człowieka” (1Kor 2, 9). Por. tamże V 26, 16-17, PTS 25, 204.

pozostaje, oddzielone elementy: Woda, Ciemność, Przepaść, Chaos. Ponad nimi unosi się Duch, którego też nazywają Pierwszą Kobieta. Następnie, jak mówią, gdy Pierwszy Człowiek ze swym Synem cieszył się z piękności Ducha, to jest Kobiety, oświecił ją (*illuminante eam*) i zrodził z niej światło niezniszczalne (*lumen incorruptibile*), Trzeciego Mężczyznę, którego nazywają Chrystusem, Synem Pierwszego i Drugiego Człowieka oraz Ducha Świętego, to jest Pierwszej Kobiety²⁷.

W powyższym tekście rozpoczynającym opis emanacji kolejnych eonów Ireneusz odwołuje się do metafory światła, którego źródłem jest Bythos. Owo światło związane jest z mocą (*virtus*, gr. δύναμις) Pierwszej Zasady, które rozchodzi się, a w miarę rozchodzenia i oddalania się od Bythosa, w pewien sposób słabnie lub rozprasza się. Widać to w dalszej części Ireneuszowego tekstu. Matka żyjących, która według mitu, obcowała z Ojcem i Synem była przepełniona światłem, wręcz nim tryskała. Nie mogła jednak przyjąć i ogarnąć wielkości światła (*magnitudo luminum*), które pochodziły od Pierwszej Zasady²⁸. Kolejni synowie Matki, jak i ich synowie, posiadają tego światła coraz mniej. „Jak w zrodzeniu, tak i pod względem godności i sił (*dignitatus et virtutibus*), jeden poprzedza drugiego”²⁹. Pierwszy z nich, Jaldabaoth, tożsamy ze starotestamentalnym Stwórcą, posiada jeszcze ową świetlaną moc, lecz wzgardziwszy Matką, i za jej pozwoleniem, wyzbywa się tej mocy. Stwarzając bowiem człowieka, przekazuje mu wraz z „tchnieniem życia” resztki światła, które posiadał³⁰.

Pomijając wyjaśnienia poszczególnych elementów ofickiego mitu, warty podkreślenia jest fakt, iż gnostycy wydobywają z Platońskiej metafory słońca, nie tylko koncept transcendencji Pierwszej Zasady, lecz również, podobnie zresztą jak to czynią inni myśliciele aleksandryjscy: Filon, Klemens i Orygenes³¹, skupiają swą uwagę na promieniach emanowanych przez słońce i wyciągają zeń brzemienne teologicznie wnioski. Bóg, jako niewyczerpane źródło niezliczonych mocy staje się wręcz niepodważalnym dogmatem teologii aleksandryjskiej pierwszych wieków. Teologia gnostycka, o czym już wspomnieliśmy wyżej, wprowadza jednak pewien element degradacji świata duchowego, którego nie znajdziemy w teologii ortodoksyjnej. W Otchłani (Bythosie) tkwi więc nieskończona moc, której nic nie jest w stanie pojąć i ogarnąć.

²⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* I 30, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 364, tłum. W. Myszor: Ireneusz z Lyonu i gnostycy, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II*, SCh NS 17, Katowice 2016, 101.

²⁸ Por. tamże I 30, 2, SCh 264, 364.

²⁹ Tamże I 30, 4, SCh 264, 368, tłum. Myszor, s. 102.

³⁰ Por. tamże I 30, 5-6.

³¹ Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77-81; *De cherubim* 97; *De opificio mundi* 71; *De migratione Abrahami* 40; *De fuga et inventionem* 165; *De mutatione nominum* 4-6. Odnosniki do odpowiednich tekstów Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa znajdują się w dalszej części niniejszego artykułu, w paragrafach poświęconych omówieniu ich doktryny.

Wychodząc z Bythosa, niczym promienie ze słońca, moc ta rozprzestrzenia się rodząc kolejne eony. Poszczególne eony przyjmują owej świetlanej mocy tyle, na ile pozwala im na to ich natura. Ponadto, mogą ją przekazywać dalej, jak to ma miejsce w przypadku stworzenia człowieka, który zostaje obdarzony rozumem, będącym częstką boskiej mocy.

Również gnoza szkoły Walentyna, którą można określić jako najbardziej intelektualny nurt gnostycyzmu ze względu na subtelność i oryginalność spekulacji oraz metod interpretacji tekstu³², pozostaje pod widocznym wpływem ontologii Platona i wykorzystuje różne elementy platońskiej metafory światła. W *Liście dogmatycznym Walentynian*, przekazany przez Epifaniasza z Salaminy, eony zostają określone jako światła (φῶτα)³³. Emanacja zaś poszczególnych eonów, dokonuje się w wyniku połączenia, które zostaje nazwane unią światła (ἐνότης φωτός)³⁴. Owo światło dzieli się więc i rozchodzi generując kolejne eony. Choć mamy tu do czynienia z językiem materialistycznym, chodzi oczywiście o rzeczywistość absolutnie niecielesną i duchową. Jej źródłem jest transcendentny Ojciec (αὐτοπάτωρ), który „zawiera w sobie wszystkie rzeczy, lecz w niczym nie jest zawarty (περιέχει τὰ πάντα καὶ οὐκ ἐμπεριέχεται)”³⁵. Wyrażenie to jest niezwykle istotne, gdyż w środowisku aleksandryjskim, u Filona, Klemensa i Orygenesza³⁶, staje się ono technicznym określeniem wyrażającym niewyczerpaną moc twórczą, a zarazem transcendencję Pierwszej Zasady. Tak więc Bóg zhellenizowanych Żydów, ale także gnostyków i chrześcijan, jest niczym słońce, którego promienie stają się przyczyną istnienia tego, co istnieje na ziemi. Promienie te obejmują całą rzeczywistość, choć samo słońce, przez nic nie jest ogarnione: ani fizycznie, ani intelektualnie.

Choć w tekstach Walentynian, Bóg określany jest wieloma imionami, takimi jak Prazasada, Praojciec, Otchłań³⁷, Monada³⁸, Ojciec wszechrzeczy³⁹, Bóg doskonały i dobry⁴⁰, zostaje nazwany również „światłem samoistnym”,

³² Por. M. Simonetti, *Valentino e la sua scuola*, w: *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano 2005, 201.

³³ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 31, 6, 3-6, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 393-394.

³⁴ Por. tamże 31, 5, 6, GCS 25, 391; 31, 6, 3, GCS 25, 393.

³⁵ Tamże 31, 5, 3, GCS 25, 390.

³⁶ Por. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 136-137; *De somniis* I 63-64; *De migratione Abrahami* 182-183; *Legum allegoriae* III 4-6. Odnośniki do odpowiednich tekstów Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza znajdują się w dalszej części niniejszego artykułu, w paragrafach poświęconych omówieniu ich doktryny.

³⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 1, 1; Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VI 30, 7; Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 31, 10, 5; 33, 5, 7-8; 33, 6, 3-4.

³⁸ Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VI 29, 2.

³⁹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 33, 3, 7; 33, 5, 5; Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VI 29, 3. 7.

⁴⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 114, 3-6; Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 33, 7, 5-6; Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VI 29, 8.

o czym informuje nas Ptolemeusz, uczeń Walentyna, w swoim *Liście do Flory*. Wprowadzając rozróżnienie między naturą Boga Dobrego – Ojca Jezusa Chrystusa, naturą Demiurga – Boga Stwórcy i dawcy prawa Starego Testamentu oraz naturą diabła, stwierdza:

„Istotą przeciwnika jest zniszczenie i ciemność (skoro jest on materialny i podzielony w sobie samym), natomiast istotą niezrodzonego Ojca wszystkiego jest niezniszczalność i samoistne światło, prostota i jednolitość (ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοόν, ἀπλοῦν τε καὶ μονοειδές). Tego zaś [tj. Demiurga] istota wyprodukowała jakąś podwójną moc, on sam natomiast jest obrazem kogoś silniejszego”⁴¹.

Ciemność należy więc do istoty (οὐσία) przeciwnika Boga, czyli diabła. Demiurg, ponieważ jest Stwórcą świata materialnego – Stwórcą stworzonym na obraz świata duchowego – ma w sobie podwójną moc, która łączy w pewnym sensie światło i ciemność. Istotą Boga doskonałego jest natomiast światło samoistne (φῶς αὐτοόν), światło z niczym niezmieszane. Jak wynika z powyższego, oraz z wszystkich wcześniej przytaczanych fragmentów tekstów, światło, które rozchodząc się i dzieląc rodzi kolejne eony, pochodzi właśnie ze źródła, którym jest Bóg doskonały – Ojciec wszechrzeczy. Owo źródło jest niewyczerpane, nieskończone i niczym nieogarnione. Z tego właśnie powodu Walentynianie, jak i reprezentanci innych szkół gnostycznych, będą mówili o absolutnej niepoznawalności i niewyraźności Pierwszej Zasady, z której wszystko pochodzi⁴². Bythos jest więc światłem oślepiającym, którego nie tylko człowiek, ale i poszczególne eony ogarnąć w zupełności nie mogą⁴³. Dlatego też, choć gnostycy przypisują mu wiele nazw, żadna z nich nie wyraża tego, czym jest naprawdę. Nawet słowo „Bóg” (θεός) wydaje się być nazwą niewłaściwą, w odniesieniu do Tego, który jest ponad wszelkim bytem i od którego przecież pochodzą inni bogowie⁴⁴.

⁴¹ Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 33, 7, 7, GCS 25, 457, tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015, 549.

⁴² W tym kontekście słusznie zauważa J. Daniélou (*Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961, 309-313), że termin ἄγνωστος (= „niepoznawalny”), staje się u gnostyków terminem technicznym w mówieniu o radykalnej transcendencji epistemologicznej Boga. Wcześniej bowiem ów termin, choć występował w wielu tekstach filozoficznych i patrystycznych, odnosił się do niepoznawalności względnej. Oznacza to, iż według licznych autorów, również według Platona, Bóg był niepoznawalny dla wielu ludzi, ze względu na trud intelektualny, który towarzyszył procesowi poznania, lecz nie był On niepoznawalny (ἄγνωστος) z natury. Dla gnostyków, niepoznawalność Pierwszej Zasady staje się niepodważalnym dogmatem. Szerzej na temat transcendencji walentyńskiego Bythosa, oraz na temat ewentualnych wpływów nauk Platona (spisanych i niespisanych) na system Walentyna zob. G. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonismo. Il valentinianesimo della „Grande Notizia” di Ireneo di Lione: Fra esegesi gnostica e filosofia meadioplatonica*, Milano 2012, 299-410.

⁴³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 2, 1; 2, 5; Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 29.

⁴⁴ „Bogowie” to również nazwa eonów wymanowanych przez Bythos, zob. Irenaeus, *Adversus haereses* I 8, 5, SCh 264, 131: „τὸ γὰρ ἐκ θεοῦ γεννηθὲν θεός ἐστιν”.

Bazyliidianie, według informacji przekazanych przez Hipolita, określają nawet pierwszą Zasadę, jako: „nie-będącą-Bogiem” (ὁ οὐκ ὢν θεός), właśnie ze względu na jej radykalną transcendencję ontologiczną. Na początku więc, przed jakimkolwiek stworzeniem, czy jakąkolwiek emanacją, była według nich absolutna Nicość:

„A więc – powiadają – nic nie było, ani materii, ani substancji (οὐσία), ani braku substancji (ἀνούσιον), ani prostego, ani złożonego, ani inteligibilnego, ani zmysłowego, ani człowieka, ani anioła, ani Boga, ani czegokolwiek z rzeczy nazywalnych lub ujmowanych zmysłami lub myślą, ani – oddając to bardziej subtelnie – jakiegokolwiek z rzeczy definiowalnych. Nie-będący-Bóg (ὁ οὐκ ὢν θεός), którego Arystoteles nazywa „myślą myśli”, ci zaś „nie-będącym”, bez myśli, bez zmysłów, bez woli, bez zamiaru, bez namiętności, bez pożądania chciał stworzyć świat. Mówię zaś „chciał”, jedynie, aby coś wyrazić, w rzeczywistości bowiem – bez woli, bez myśli, bez zmysłów”⁴⁵.

Bóg najwyższy, o którym mowa w cytowanym tekście, nie należy do żadnej kategorii fizycznej, czy nawet metafizycznej. Nie można Go nazwać substancją (οὐσία), gdyż, podobnie jak platońska idea Dobra, jest ponad wszelką substancją. Nie jest On brakiem substancji (ἀνούσιον), bo jednak w jakiś sposób istnieje. Mało tego, jak czytamy w dalszej części tekstu Hipolita, jest On przyczyną istnienia innych substancji, które rodzą się z nasienia przezeń wyrzuconego⁴⁶. Choć Bazylides, mówiąc o zrodzeniu świata duchowego, unika terminu „emanacja” (προβολή), ze względu na jego materialistyczne konotacje⁴⁷, stwierdza, iż to, co powstało z nasienia wyrzuconego (καταβαλλόμενος)⁴⁸ przez Boga, było współistotne (ὁμοούσιος) Bogu⁴⁹ i, podobnie jak On, było „nie-istniejące”⁵⁰. Terminologia negatywna używana przez Bazylidesa może więc być myląca. Jego teza, iż świat powstał z niczego (ἐξ οὐκ ὄντων)⁵¹, nie oznacza więc nic innego, jak to, że świat powstał z substancji (οὐσία) Boga, której przecież jest współistotny (ὁμοούσιος)⁵². Chodzi tu oczywiście o świat bytów duchowych – eonów.

⁴⁵ Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 21, 1-2, PTS 25, 287-288, tłum. własne.

⁴⁶ Por. tamże VII 21, 3, PTS 25, 288: „τὸ δὲ σπέρμα τοῦ κόσμου πάντα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ”.

⁴⁷ O wątpliwościach Bazylidesa odnośnie do terminu „emanacja” (προβολή) informuje nas również Hipolit (*Refutatio omnium haeresium* VII 22, 2, PTS 25, 289). Jeśli bowiem – zauważy – przyjmijemy doktrynę o emanacji, musielibyśmy założyć, że Bóg stwarza świat z jakiegoś podłoża materialnego (ὕλης ὑπόθεσις), niczym pająk, który wytwarza z siebie nici, z których powstaje pajęczyna, lub człowiek, który wytwarza rzeczy z materiałów takich jak brąz, drewno lub z innego podłoża materialnego.

⁴⁸ Por. tamże VII 21, 4-5, PTS 25, 288.

⁴⁹ Por. tamże VII 22, 7, PTS 25, 290.

⁵⁰ Por. tamże VII 21, 4, PTS 25, 288; VII 22, 3, PTS 25, 289.

⁵¹ Por. tamże VII 21, 4, PTS 25, 288.

⁵² Por. Simonetti, w: *Testi gnostici*, s. 442, nota 34.

Po tym wyjaśnieniu, zrozumiałe staje się stwierdzenie z przytoczonego wyżej tekstu, a mianowicie, iż Bóg nie jest „ani prostym, ani złożonym” (οὐχ ἁπλοῦν, οὐ σύνθετον). Jest bowiem zarazem czymś jednym, jak i potencjalną wielością, gdyż zawiera w sobie „załączki” świata duchowego⁵³. Nie będąc substancją, w takim sensie, w jakim substancją są byty od Niego pochodzące, ani nie posiadając żadnej formy, która mogłaby być uchwycona w jakimś procesie poznania, wszakże nie jest „ani inteligibilny ani poznawalny zmysłowo” (οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν), wyrzuca On z siebie nasienie, które zawiera wielość form i substancji (σπέρμα πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον)⁵⁴. Wyliczone wyżej terminy negatywne, określające czym Bóg jest, a właściwie czym nie jest, wskazują na radykalną transcendencję epistemologiczną Boga, która jest konsekwencją Jego radykalnej transcendencji ontologicznej. W przypadku „Bytu” tak radykalnie różnego od świata, niemożliwe jest adekwatne użycie jakiegokolwiek terminu w odniesieniu do Jego natury. Nawet termin „niewyraźalny” (ἄρρητον) nie jest właściwie stosowany w odniesieniu do Boga, gdyż jest on nazwą, która próbuje określić coś zupełnie nienazywalnego. O Bogu więc nie można poprawnie powiedzieć nic, nawet tego, że jest On „niewyraźalny” (οὐδὲ ἄρρητον)⁵⁵.

Nie tylko jednak transcendencja Pierwszej Zasady jest tym, co łączy doktrynę Bazylidesa z platońską metaforą z VI księgi *Państwa*. Również w tym przypadku pojawia się symboliczny język związany ze światłem pochodzącym z wysoka. Bazylidianie bowiem łączą wypowiedź z Księgi Rodzaju (1, 3): „Niechaj się stanie światłość” ze zdaniem z Janowego *Prologu* (1, 9): „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” i stwierdzają, że ową światłością jest pierwszy eon, którego nazywają pierwszym synostwem (υἱότης)⁵⁶. Mówią, iż powstał On z niczego, ale – jak już wyjaśniliśmy wyżej – owo „z niczego” odnosi się do Boga najwyższego, który nazwany jest „nie istniejącym Bogiem” (ὁ οὐκ ὢν θεός). Ten, który z Niego wyszedł również zostaje określony, jako „nie-istniejący”⁵⁷. Świat duchowy wywodzi się więc z Boga, niczym promienie ze słońca. Docierają one do świata materialnego, choć już nie z taką samą mocą, jaką otrzymały wychodząc ze swojego źródła⁵⁸. Po raz kolejny widzimy więc pewną metamorfozę

⁵³ Ową wielkość form, które znajdują się w nasieniu wyrzuconym przez Boga w momencie stworzenia świata, bazylidianie porównują do jaja, z którego rodzi się ptak, np. paw. Wielość form i kolorów, którymi charakteryzuje się dorosły osobnik, znajduje się już w zarodku jaja, choć w nim pozostaje niewidoczna. Jest to oczywiście metafora, gdyż, jak już zostało powiedziane, w przypadku zrodzenia współistotnych Bogu bytów duchowych, nie chodzi o żaden rodzaj cielesności. Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 21, 5.

⁵⁴ Tamże VII 21, 5, PTS 25, 288.

⁵⁵ Por. tamże VII 20, 3, PTS 25, 286.

⁵⁶ Por. tamże VII 22, 3-7, PTS 25, 289-290.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Podobnie więc jak inni gnostycy, również bazylidianie przyjmują pewien proces degradacji poszczególnych bytów („synostw”) świata duchowego. Każdy kolejny byt duchowy, w miarę oddala-

platońskiej metafory słońca. Nie wydobywa się z niej już tylko elementu odległości dzielącej słońce od ziemi, aby wskazać na radykalną transcendencję ontologiczną Boga, lecz wykorzystuje się także element promieni słonecznych, który Platon w swoich wyjaśnieniach pominął.

Bazylidianie mówią jednak również o oświeceniu w aspekcie epistemologicznym. Ignorancja, która panowała, nie tylko w świecie materialnym, lecz także wśród archontów i Demiurga, zostaje rozproszona za sprawą iluminacji pochodzącej ze świata duchowego współistotnego Bogu najwyższemu⁵⁹. Oświecenie to nie oznacza jednak pełniej wiedzy na temat natury Pierwszej Zasady, lecz świadomości, że istnieje wyższy duchowy świat, do którego, podczas końcowej apokatastazy, powrócą dusze ludzi duchowych – pneumatyków. Ostateczna reintegracja dusz w świecie duchowym, będzie polegała na zajęciu należnego im miejsca, wyznaczonego w zależności od natury, którą każda z nich posiada⁶⁰, nie zaś na zjednoczeniu z Bogiem najwyższym. Gdy ów powrót się dokona, zostanie usunięte z dusz wybranych dążenie do osiągnięcia rzeczy niemożliwych do osiągnięcia dla poszczególnych rodzajów natur. W ten sposób, nawet przy końcowej apokatastazie, istota transcendentnego Boga, jaśniejącego na szczycie świata duchowego, pozostanie dalej nieogarniona i niewysłowiona.

Nawiązania do platońskiej metafory słońca znajdujemy również w tekstach z Nag Hammadi. Jeden z nich, *Tractatus Tripartitus*, zasługuje na szczególną uwagę. Jest tak nie tylko dlatego, że terminologia związana ze światłem występuje w nim w bardzo wielu miejscach, ale także dlatego, że autor *Traktatu*, w sposób symboliczny, lub bardziej teoretyczny, stara się oddać to, co w wersji mitologicznej wykładają przedstawiciele systemów walentyniańskich. To bowiem w *Traktacie Trójdzielnym* znajdujemy informację o tym, iż eony są imionami mocy jedyne i transcendentnego Boga⁶¹. Ów Bóg,

nia się od Boga najwyższego, degraduje się. W świecie materialnym owo Boże „synostwo” reprezentują „ludzie duchowi” – pneumatycy, por. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 22, 7nn. Choć w przekazie Hipolita jest mowa jedynie ogólnie o trzech rodzajach „synostwa” Bożego, w relacji Ireneusza (*Adversus haereses* I 24, 3nn) o doktrynie Bazylidesa jest mowa o niezliczonej ilości emanacji. Tak więc z niezrodzonego Ojca został zrodzony Umysł (*Nous*), z niego zrodził się Logos i Rozumienie, z nich z kolei zrodziła się Mądrość i Moc, następnie zostają zrodzeni: moce, archonci i aniołowie. Dalej, powstają różne sfery niebios, których liczba wynosi 365. Kwestia różnic zachodzących między relacją Hipolita i Ireneusza jest trudna do rozstrzygnięcia (zob. M. Simonetti, *Basilide e i basilidiani*, w: *Testi gnostici*, s. 133-136), niemniej jednak również u Ireneusza widoczny jest pewien rodzaj degradacji bytu duchowego, powstający w miarę oddalania się od niezrodzonego Boga. Niezliczone emanacje między Bogiem a światem materialnym i ich słabnąca w miarę kolejnych zrodzeń moc, wyjaśniają w jaki sposób pojawiło się zło w świecie materialnym.

⁵⁹ Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 26, 1-10.

⁶⁰ Por. tamże VII 27, 7-12.

⁶¹ Por. *Tractatus Tripartitus* 73, 8 - 73, 29, ed. H.W. Attridge, w: *Nag Hammadi Codex I* (The Jung Codex), NHS 22, Leiden 1985, 228, tłum. W. Myszor: *Tractatus Tripartitus*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2008, 99-100: „Każdy bowiem z eonów jest imieniem jakiejś właściwości i mocy Ojca, który istnieje w wielu imionach, w jakimś mieszanu

określony jako jedyny Dobry i doskonały⁶² jest niewyczerpanym źródłem⁶³ niezliczonych mocy, które wywodzą się z Niego niczym światło ze źródła światła⁶⁴. Pomimo nieustannego wypływu mocy, doskonały Bóg nie traci nic ze swojej istoty i pozostaje niezmienny ponad wszelkim stworzeniem, niczym słońce nieustannie oświecające ziemię. Mało tego, nie udziela On całej swojej mocy bytom od Niego pochodzącym, gdyż te nie byłyby w stanie jej przyjąć w całości; w zetknięciu z nią zostałyby unicestwione⁶⁵. Ze względu na swą transcendencję ontologiczną Bóg-Dobro pozostaje zupełnie niepoznawalny i niewyraźny. „Jest nie do wymówienia – podkreśla autor *Traktatu* – i nie do nazwania, przekraczając wszelki umysł i wszelką mowę”⁶⁶.

To ostatnie stwierdzenie pojawi się wielokrotnie również w ortodoksyjnej teologii aleksandryjskiej, co jest kolejnym przykładem tego, iż Ojcowie Kościoła wcale nie odrzucali z góry pewnych tez filozoficznych, którymi posługiwali się heretycy⁶⁷. Wręcz przeciwnie, odwołując się do tych samych metafor i używając tego samego języka filozoficznego, budowali własną teologię, starając się przy tym pozostać wiernymi danym Objawienia. Aby tego dokonać, musieli wypracować pewne kryteria interpretacji tekstu natchnionego, które, nie wykluczając użycia narzędzi filozoficznych, prowadziły do wniosków zgodnych z całością Objawienia zawartego w księgach Starego i Nowego Testamentu⁶⁸. O tym jednak powiemy szerzej w następnych akapitach.

a jednak we wzajemnych udziałach. Jest możliwe, aby mówić o nim tylko z powodu bogactwa Logosu, a także bogactwa Ojca, który wprowadzie jest imieniem jedynym, ponieważ jest on tylko jeden, jednak niezliczony w swoich właściwościach i imionach. Emanacje Pełni, które są z niego, z Istniejącego, powstały nie przez rozdzielenie wzajemne, podobnie jak to się dzieje przy oddzieleniu od tego, który je rodzi, lecz ich rodzenie przyjmuje postać rozszerzenia, jak Ojciec rozszerza siebie ku tym, których miłuje, aby ci, którzy wyszli z niego, doszli także do istnienia jak on”.

⁶² Por. tamże 53, 5-10; 61, 28-30.

⁶³ Por. tamże 60, 10-15.

⁶⁴ Por. tamże 62, 33 - 63, 4.

⁶⁵ Por. tamże 64, 28 - 65, 1, NHS 22, 212-214, tłum. Myszor, s. 96: „Ojciec odpowiednio do swojego chwalebego miejsca ponad (bytami) Pełni, ponieważ jest niepoznawalny i nieuchwytny, ma taką wielkość i jest tak wielki, że gdyby im wszystkim, także bardziej chwalebnym eonom, które z niego wyszły, objawił się nagle i niespodziewanie, byłyby zniszczone. Dlatego zachował swoją moc i swoją niespożytą siłę w swoim sposobie własnego istnienia”.

⁶⁶ Tamże 65, 1-4, NHS 22, 214, tłum. Myszor, s. 96. Wypowiedzi podkreślające niepoznawalność Boga pojawiają się w *Traktacie* wielokrotnie, por. tamże 54, 1 - 56, 15; 71, 35 - 73, 4.

⁶⁷ Przykładem takiego podejścia może być wypowiedź Orygenes, który relacjonując opinię Celsusa na temat Boga, istniejącego ponad substancją i ponad rozumem, stwierdza: „Nie chcemy polemizować ze słusznymi stwierdzeniami, choćby autorami ich byli wrogowie naszej wiary, nie chcemy spierać się z nimi, ani zbijać słuszných poglądów” (Origenes, *Contra Celsum* VII 46, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 122, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 368). Do tego tematu powrócimy jeszcze w dalszej części artykułu.

⁶⁸ O różnicach, ale i o podobieństwach, zachodzących między gnostyczką i ortodoksyjną interpretacją Pism Starego i Nowego Testamentu por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, 27-107.

3. Klemens Aleksandryjski. Klemens Aleksandryjski, mimo że wielokrotnie i w wyraźny sposób przeciwstawia się różnym tezom formułowanym przez gnostyków, w swej koncepcji Boga, podobnie jak oni, pozostaje wierny platońskiej metaforze słońca, opisującej transcendencję ontologiczną Pierwszej Zasady⁶⁹. Jednakże, również podobnie jak gnostycy, ową metaforę modyfikuje, tak iż niekiedy trudno jest stwierdzić, czy polemizuje on z samym Platonem, czy powtarza rozstrzygnięcia gnostyków⁷⁰. W każdym razie, także według Klemensa, Bóg jest niedostępną światłością, z której wywodzi się cała rzeczywistość:

„Jeśli ktoś pojmuje Boga – bynajmniej w sposób godny, cóż bowiem mogłoby być godnego Boga?, lecz jak jest możliwe – niech myśli o wielkiej, niepojętej i pięknej światłości niedostępnej (φῶς ἀπρόσιτον), zawierającej w sobie wszelką dobrą moc, wszelką zachwycającą doskonałość, troszczącej się o wszystkie byty, współczującej, niecierpieliwej, dobrej, wszystko wiedzącej, wszystko przewidującej, prostej, słodkiej, lśniącej, nietkniętej”⁷¹.

Choć powyższa wypowiedź stanowi nawiązanie do tekstu z 1 Tm 6, 16, o Bogu „zamieszkującym światłość niedostępną”, jej wymowa zostaje nieco zmieniona. Według Klemensa, Bóg nie tyle „zamieszkuje”, co raczej „jest” światłością (φῶς), zgodnie z Platońską metaforą. Porównanie to – jak zauważa nasz autor – jest jednak jedynie niegodnym Boga wyobrażeniem, właśnie ze względu na radykalną transcendencję Bożej natury. Nawet określenie owej światłości jako „niedostępnej” (ἀπρόσιτον), może wskazywać na jakieś miejsce jej istnienia, do którego nikt nie ma dostępu (προσιτόν), tymczasem Bóg, co zobaczymy dalej, jest ponad wszelkim miejscem i jakimkolwiek określeniem. Podobnie jak gnostycy, również Aleksandryjczyk, wydobywa z platońskiej metafory element promieni słonecznych, którymi są dobroczynne moce (πᾶσα δύναμις ἀγαθή) wychodzące z Boga, działające w świecie i opatrnościowo troszczące się o każdy byt. Częściej jednak Klemens będzie mówił, nie o licznych promieniach i mocach, lecz ogólnie o jednej światłości bijącej od oślepiającego źródła światła, a więc o jednej mocy Boga, która działa na wiele sposobów w świecie. W ten sposób dokona on brzemiennej dla późniejszej teologii rozróżnienia między istotą (οὐσία) Boga, a Jego mocą (δύναμις). Ta pierwsza jest zupełnie niedostępna i niepoznawalna, ta druga natomiast jest sposobem

⁶⁹ Szerzej na temat transcendencji Boga u Klemensa pisałem w innym miejscu, por. D. Mrugalski, *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013, 179-311. W tej części niniejszego artykułu wykorzystam niektóre wnioski, do których tam doszedłem.

⁷⁰ Por. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Eugene 2005, 212-226, gdzie autor zestawia liczne wypowiedzi gnostyków, medioplatoników i Klemensa Aleksandryjskiego, aby ukazać pewną wspólną matrycę, mającą swoje źródło w różnych wypowiedziach Platona, w oparciu o którą rozwijała się refleksja o Bogu transcendentnym, w środowisku aleksandryjskim II i III wieku.

⁷¹ Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticæ* 21, 1, ed. L. Früchtel, GCS 17, Leipzig 1909, 142, tłum. własne.

obecności Boga w świecie, do której ma dostęp człowiek, i na podstawie której buduje swoje wyobrażenie Boga:

„Nie należy w ogóle w odniesieniu do Ojca wszechrzeczy stosować tego rodzaju wyrażań, jak kształt, ruch, postawa, tron, miejsce, prawa strona, lewa strona, chociaż tak pisano o Nim [...]. A więc Pierwsza Przyczyna nie ma określonego miejsca, ale istnieje ponad miejscem, czasem i nazwą, i pojęciem (ὕπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως). Dlatego i Mojżesz mówi: «ukaż mi się sam» (Wj 33, 13), przez co w sposób jak najbardziej jasny dał do zrozumienia, że nie można ludzi pouczyć o Bogu, ani mówić o Bogu, ale może być On poznany tylko poprzez moc (δύναμις) od Niego płynącą, bowiem Poszukiwany jest bez formy i niewidzialny (ἀειδής καὶ ὁράτος), a dar łaski poznania pochodzi od Boga za pośrednictwem Syna”⁷².

Poznanie Boga jest więc możliwe dzięki mocy (δύναμις) od Niego pochodzącej. Nie polega ono jednak na conceptualnym, czy definicyjnym uchwyceniu Bożej istoty, gdyż ta wymyka się wszelkim kategoriom fizycznym i metafizycznym, którymi posługuje się człowiek. Przekracza kategorię miejsca i czasu, ale także jakiegokolwiek określenie (ὄνομα), czy pojęcie rozumowe (νόησις). Bóg jest nie tylko niewidzialny (ὁράτος), co jest oczywiste ze względu na Jego niecielesność, ale także, jak podkreśla Aleksandryjczyk, zupełnie niepoznawalny (ἀειδής), ze względu na brak jakiegokolwiek formy (εἶδος), którą w procesie poznania uchwytuje ludzki intelekt. Choć w ostatnim zdaniu cytowanego wyżej tekstu, owa Moc, dzięki której człowiek poznaje Niepoznawalnego, zostaje utożsamiona z Synem Bożym, Klemens nie ma tu na myśli jedynie historycznego objawienia Ojca, które dokonało się za sprawą Wcieleń Logosu. Boża Moc działa bowiem w świecie od momentu jego stworzenia. Dzięki niej też Bóg stawał się bliski zawsze, dla ludzi wszystkich czasów:

„On sam, choć trzyma się z dala, jednak potrafi podejść tuż tuż. Cud to niewysłowiony! «Ja Bóg, który się zbliżam» (Jr 23, 23) – mówi Pan. Z dala pozostający wedle swej istoty (οὐσία) – jakże bowiem mogłoby się zbliżyć coś stworzonego do Tego, który nie ma początku? – najściślej zbliża się dzięki swej Mocy (δύναμις), która wszystko swym łonem ogarnia. «Jeżeli ktoś uczyni coś potajemnie – mówi Pismo – czyż nie dojrzę go również?» (Jr 23, 24) – faktycznie, zawsze jest obecna Moc Boża, która nas obejmuje swą siłą tajemniczą, dobroczynną i wychowującą. Dlatego Mojżesz, będąc przekonany, że przy pomocy samej tylko ludzkiej mądrości w żadnym wypadku poznać Boga nie można, rzekł: «Ukaż mi się sam» (Wj 33, 13) i został zmuszony wstąpić w «ciemność» (por. Wj 20, 21), gdzie zagrzmiął głos Boga; to znaczy: do tajemniczych i pozbawionych kształtu przybytków myśli o bycie.

⁷² Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 71, 4-5, ed. L. Früchtel, GCS 15, Leipzig 1906, 374, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, II, Warszawa 1994, 58-59 (tłum. poprawione przez Autora).

Bóg bowiem nie pozostaje w ciemności ani w jakimkolwiek miejscu, lecz jest ponad przestrzenią i czasem, i ponad wszelką właściwością bytów stworzonych (ὀπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ιδιότητος). Dlatego nie znajduje się nigdy w jakiejś części, jako że jest ogarniający a nie ogarniony (περιέχων οὐ περιεχόμενος), czy to przez ograniczenie, czy to przez oddzielenie⁷³.

W powyższej wypowiedzi Aleksandryczyk wyraźnie stwierdza, iż Bóg, pozostając daleki pod względem swej istoty, jest bliski pod względem swojej mocy (πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν, ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει). Pojęcie mocy w doktrynie Klemensa jest jednak wieloznaczne. W poprzednim cytowanym passusie została ona utożsamiona z Synem Bożym, tym razem, interpretując alegorycznie wypowiedzi Starego Testamentu, nasz autor mówi o tajemniczej, dobroczynnej i wychowującej sile (δύναμις), poprzez którą ogarnia nas moc (δύναμις) Boga. Choć tłumaczka *Kobierców* użyła w tym miejscu dwóch różnych słów: „siła” i „moc”, Aleksandryczyk posługuje się jednym tylko terminem greckim: δύναμις. Jak więc rozumieć jego wypowiedź? Otóż moc jest według Klemensa sposobem działania Boga skierowanym ku stworzeniu. Bóg w sobie to οὐσία; aktywność Boga wychodząca z Jego istoty to δύναμις⁷⁴. Owa moc jednak działa w świecie stworzonym na różne sposoby i to one właśnie są rozpoznawalne i uchwytywane przez ludzki intelekt. Podczas gdy sposobów Bożego działania w świecie jest wiele (stwarzanie, rządzenie, wychowywanie, zbawianie), w Bogu stanowią one jedność. Są Jego mocą, a więc tym wszystkim, czym jest Bóg skierowany ku stworzeniu. Moc ma więc swoje źródło w Bogu niczym światło słoneczne w słońcu. Wychodząc zeń jednak owo światło „rozszerza się” i ogarnia całą rzeczywistość. Dlatego też Aleksandryczyk posługuje się czasownikami, takimi jak: ἐγκολπίζω (zamykać w łonie) i ἄπτω (związać, objąć), które wskazują na wszechogarniający charakter Bożej mocy⁷⁵. Ponadto, w ostatnim zdaniu cytowanego tekstu pojawia się wy-

⁷³ Tamże II 5, 4 - 6, 3, GCS 15, 115-116, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 130-131 (tłum. poprawione przez Autora).

⁷⁴ Por. tamże VII 7, 7, ed. L. Früchtel, GCS 17, 7, gdzie Syn jest nazwany „aktywnością”, lub „działaniem” Ojca: πατρική τις ἐνέργεια ὁ υἱός. Według H.F. Hägga (*Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 261), rozróżnienie na οὐσία i δύναμις Boga, jest oryginalnym i najważniejszym wkładem Klemensa do rozwoju teologii apofatycznej. Dodajmy, że jest ono również ważne dla przezwyciężenia pewnej degradacyjnej hierarchii bytów właściwej dla systemów gnostyckich, ale także dla doktryn medioplatońskich. Według Klemensa, to nie jakieś byty pośrednie, lecz sam Bóg, dzięki swej mocy, jest obecny w świecie, objawia się i staje się poznawalny dla ludzkiego intelektu, pozostając zarazem odległym i niepoznawalnym w swej istocie. O ewentualnych podobieństwach czy też o polemice Klemensa z teologią medioplatoników w tym zakresie zob. tamże, s. 238-251.

⁷⁵ Warto przypomnieć w tym miejscu, cytowany już wyżej tekst z *Traktatu Trójdzielnego* (NHC I 73, 8 - 73, 29), w którym jest również mowa o „rozszerzaniu się” Ojca. Otóż według gnostyków emanacje powstają, nie przez oddzielenie od Bożej natury, lecz wypływają z Boga i pozostają z Nim współistotne. „Ich rodzenie przyjmuje postać rozszerzenia, jak Ojciec rozszerza siebie ku tym, któ-

rażenie, którym posługiwali się również gnostycy, a mianowicie, że Bóg jest „ogarniający, lecz nie ogarniony (περιέχων οὐ περιεχόμενος)”. Oczywiście, „ogarniający”, czy też „obejmujący” całą rzeczywistość dzięki mocy, która z Niego wychodzi; natomiast „nie ogarniony”, gdyż Jego istota nie może być zamknięta w żadnej stworzonej rzeczy. W rzeczywistości bowiem, pozostaje ona zawsze transcendentna względem tego, co z niej się wywodzi, na podobieństwo słońca, które oświetlając świat, nie wyczerpuje się w promieniu, choć przezeń ma wpływ na to, co istnieje w świetle⁷⁶.

Ponadto, w wyżej cytowanym tekście, po raz kolejny Aleksandryjczyk stwierdza, iż Bóg jest „ponad przestrzenią i czasem i jakkolwiek jakością charakteryzującą byty stworzone”. Te i inne wypowiedzi odsyłają nas ponownie do Platońskiej metafory słońca, przy okazji której Platon stwierdza, iż Dobro nie jest substancją (οὐσία), lecz istnieje ponad nią (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Samo wyrażenie: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας nie pojawia się w pismach Klemensa *explicite*, jednakże liczne inne sformułowania, które w pewien sposób sytuują Boga „ponad” wszelkimi kategoriami metafizycznymi, jak i negatywny język, którym się posługuje nasz autor w mówieniu o Bogu, wskazują, iż Bóg – według niego – jest rzeczywiście ponad wszelkim bytem. Zostaje On na przykład nazwany Jednym, ale tuż potem dodaje Aleksandryjczyk, że jest On czymś, co jest „ponad Jednym i ponad Monadą”: ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα⁷⁷. Jest wprawdzie przyczyną wszystkiego, ale i czymś, co transcenduje wszelką przyczynę: τὸ ἐπέκεινα αἰτίον⁷⁸. Warto w tym miejscu przytoczyć szerszy fragment tekstu, w którym pojawia się wyrażenie: τὸ ἐπέκεινα αἰτίον, gdyż wydaje się, iż odpowiada ono platońskiemu: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Otóż Aleksandryjczyk, opisując poszczególne stopnie wiedzy (γνώσις), po których wspina się doskonały chrześcijanin (γνωστικός), aby oddać cześć prawdziwemu Bogu, zauważa, iż początkowo poznaje on świat widzialny, następnie studiuje Święte Księgi, a w nich najstarszą filozofię i proroków, by w końcu przejść do kontemplacji świata duchowego:

„W świecie zaś duchowym (ἐν τοῖς νοητοῖς) czci kogoś najstarszego pochodzeniem, bezczasową, nie mającą początku Zasadę (τὴν ἀρχὴν ἀρχήν), pierwszy owoc spośród istniejących bytów – Syna. Od Niego można się dowiedzieć o Przyczynie ponad Przyczyną, Ojcu wszystkiego (τὸ ἐπέκεινα αἰτίον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων), najczcigodniejszym

rych miłuje”. Według Klemensa Ojciec nie „rozszerza się” poprzez emanację, lecz obejmuje wszystko swoją mocą.

⁷⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 5, 5-6, GCS 17, 5-6, gdzie Syn zostaje nazwany „światłem pochodzącym od Ojca”, ale także „Mocą, która przenika moce”. Również On, podobnie jak Ojciec, nie może być przez nic ogarniony (μηδὲ μὴ περιεχόμενος). Boskie światło bowiem, będąc transcendentne względem świata, rozświetla wszystko, co jest na ziemi, lecz nie ulega ani podziałowi, ani uszczupleniu, gdyż jest natury inteligibilnej.

⁷⁷ Tenże, *Paedagogus* I 71, 1, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905, 131.

⁷⁸ Tenże, *Stromata* VII 2, 3, GCS 17, 4.

i najbardziej dobroczynnym dla wszystkich, o którym wiedza już nie jest przekazywana za pośrednictwem głosu, a który jest wielbiony i którego należy wielbić w sposób najwłaściwszy drżeniem i ciszą w świętym zadziwieniu”⁷⁹.

Logos, który we wcześniejszych fragmentach tekstu *Kobierców* został utożsamiony z rządzącą wszystkim i obejmującą całą rzeczywistość Mocą (δύναμις) Boga, teraz zostaje nazwany Zasadą niemającą początku (ἡ ἀναρχὸς ἀρχή). Chodzi tu oczywiście o brak początku czasowego, gdyż, jako Moc Boga, ma On swój początek ontologiczny (ἀρχή) w Bogu, na co wskazują również dalsze doprecyzowania, gdzie Logos zostaje określony jako: ἀπαρχή τῶν ὅλων, to znaczy „pierwszy owoc spośród bytów”⁸⁰, a także: υἱός, czyli „Syn”, którego przecież zrodził Ojciec wszystkiego (πατήρ τῶν ὅλων). Choć owa Boska Moc jest zasadą i przyczyną wszelkiego stworzenia, ma „nad” sobą inną Przyczynę (αἴτιον), która transcenduje wszystkie inne przyczyny. Dlatego też, Przyczyna wszystkich innych przyczyn, nawet tych transcendentnych względem stworzeń, jaką jest Logos, zostaje nazwana: τὸ ἐπέκεινα αἴτιον. Tego typu hierarchia bytów transcendentnych odsyła nas znowu do platońskiej metafory, w której przecież idee istniejące w świecie inteligibilnym (νοητός) są przyczyną świata zmysłowego (αἰσθητός). One same jednak, będąc bytem realnie istniejącym (τὸ ὄν), lub też substancją (οὐσία)⁸¹, choć są wieczne i niezmiennie, zależą w swoim bycie od transcendentnej względem nich idei Dobra, która istnieje ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Co ważne, idea Dobra zostaje określona przez Platona również, jako przyczyna tego, co istnieje i co jest poznawalne, a więc idei⁸². Ponieważ idee z kolei są przyczyną formalną bytów widzialnych, ideę Dobra można określić jako przyczynę przyczyn, a więc, używając wyrażenia Klemensa, jako τὸ ἐπέκεινα αἴτιον. Hierarchia bytów świata inteligibilnego, jak i typowo platońska terminologia używana przez Aleksandryjczyka, nie pozostawiają wątpliwości, iż jego doktryna pozostaje pod wyraźnym wpływem filozofa z Aten i jego słynnej metafory słońca⁸³. Opis duchowej drogi gnostyka, którego częścią jest wyżej cytowany fragment, można natomiast porównać z platońską metaforą jaskini, o której opowiada Platon w VII księdze *Państwa*, a w której również pojawia

⁷⁹ Tamże VII 2, 2-3, GCS 17, 4, tłum. własne.

⁸⁰ Greckie słowo: ἀπαρχή oznacza przede wszystkim „pierwociny”. Jego etymologia wskazuje jednak na pewne „pochodzenie od” (ἀπό = „od” oraz ἀρχή = „początek”). Logos więc, będąc ἀπαρχή τῶν ὅλων, w tym sensie jest „pierwszym owocem wśród bytów istniejących”, że będąc czymś, co istnieje jako pierwsze lub jako zasada (ἀρχή), jest zarazem kimś, kto pochodzi od (ἀπό) Boga. G.W. Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 177) sugeruje nawet, iż słowo ἀπαρχή, można tłumaczyć, nie tylko jako „pierwszy”, ale i jako „najlepszy”. W tym znaczeniu Logos byłby „najwyższym” spośród bytów, gdyż jest bytem będącym przyczyną istnienia innych bytów.

⁸¹ Por. Plato, *Phaedo* 78d-79a; tenże, *Phaedrus* 247c, wyżej cytowane.

⁸² Por. tenże, *Republica* 508e; 517c.

⁸³ Por. J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, VigCh 23 (1969) 93, który również zauważa, iż wyrażenie Klemensa: „τὸ ἐπέκεινα αἴτιον”, odpowiada platońskiemu: „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας” z *Państwa* (509b).

się górująca nad wszystkim idea Dobra. Gnostyk więc, w zdobywaniu wiedzy, przechodzi stopniowo ze świata zmysłowego (αἰσθητός), ku poznawaniu świata inteligibilnego (νοητός), gdzie, również stopniowo, poznaje najpierw Przyczynę wszystkich bytów stworzonych, to jest Syna, a następnie Przyczynę Przyczyny, czyli Ojca. Czyni więc dokładnie to samo, co filozof, który po wyjściu z jaskini (symbolu świata zmysłowego) zaczyna stopniowo dostrzegać prawdziwie istniejące byty, oraz spoglądać na górujące nad wszystkim słońce – symbolizujące transcendentną ideę Dobra⁸⁴.

Miedzy tezami Platona a wnioskami, do których dochodzi Klemens na podstawie podobnych metafor, istnieją jednak różnice, które należy tu podkreślić. Po pierwsze, według Aleksandryjczyka, Logos, choć zawdzięcza swe istnienie transcendentnej względem niego Przyczynie, jest nie tylko przyczyną formalną, czy wzorcą świata widzialnego, ale i sprawcą. W pewnym sensie więc pełni On również rolę Demiurga z Platońskiego *Timajosa*. Ponadto, Syn jest jeden, podczas gdy idei istniejących w platońskim *hyperuraniosie*⁸⁵ jest wiele. Owa wielość istnieje jednak w pewien sposób w Logosie, gdyż, jak widzieliśmy, jako Boska Moc działa On na wiele sposobów, ale i w jakimś sensie w Ojcu, gdyż idee to myśli Boga⁸⁶, choć są one w Nim jednością⁸⁷. Ponadto, Platon zakłada, iż idea Dobra jest poznawalna, tak jak słońce, do którego światła przyzwyczajają się filozof, po wyjściu z jaskini. Gnostyk Klemensa natomiast nigdy nie jest w stanie uchwycić istoty Boga. Słońce bowiem, podobnie jak to widzieliśmy w wielu systemach gnostyckich, jest według niego oślepiające.

Choć w wyżej cytowanym tekście, Aleksandryjczyk zauważa, iż od Syna można uzyskać wiedzę o Ojcu wszystkiego, to jednak wiedza ta, nie polega na jakimś dyskursywnym, czy definicyjnym ujęciu istoty Boga⁸⁸. Nie jest więc przekazywana za pomocą głosu i, jak dalej wyjaśnia, jest to jedynie wiedza na miarę poznającego⁸⁹. W innych miejscach swoich dzieł stwierdzi nawet, że ani Bóg w swojej istocie, ani Jego moc nie mogą być w pełni poznane przez człowieka, gdyż jest to rzeczywistość przewyższająca nawet świat inteligibilny: jest ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ⁹⁰. Bycie „ponad światem inteligibilnym” oznacza transcendowanie tego, co jest poznawalne przez ludzki intelekt. Z tego też powodu – wyjaśnia Klemens – Bóg nie może być przedmiotem nauki, gdyż ta opisuje coś, co posiada pewne formy, które mogą być uchwycone w procesie poznania, a następnie nazwane i opisane. Rzeczywistość Boska jednak, wymyka się jakiegokolwiek formie i ograniczeniu przez definicję⁹¹. Nawet nazwy,

⁸⁴ Por. Plato, *Respublica* 515c-517d.

⁸⁵ Por. tenże, *Phaedrus* 247c.

⁸⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 73, 1 - 74, 1.

⁸⁷ Por. tamże V 81, 5-6.

⁸⁸ Por. tamże IV 156, 1; V 82, 1-4.

⁸⁹ Por. tamże VII 2, 3.

⁹⁰ Tamże V 38, 6, GCS 15, 352. Por. tamże V 65, 2; VI 165, 5 - 166, 3.

⁹¹ Por. tamże IV 156, 1; V 81, 5-6.

które przypisuje się Bogu, czy to na podstawie danych płynących z Objawienia czy to na podstawie dyskursu filozoficznego, są według Aleksandryjczyka nazwami niewłaściwymi. Tak więc pojęcia takie jak: Jedno, Dobro, Rozum, Byt w sobie, Ojciec, Bóg, Stworzyciel, czy Pan, są czymś, czego w sposób nieudolny chwyta się ludzki intelekt pragnąc przybliżyć się do poznania Boga, w rzeczywistości jednak, opisują one jedynie różne przejawy Bożej Wszecmocy, jednakże – zauważa nasz autor – „niczego tego rodzaju nie można zastosować do pojęcia Boga”⁹².

Konkludując, Dobro, które dla Platona było przedmiotem prawdziwej wiedzy (ἐπιστήμη), dla Klemensa jest absolutnie niepoznawalne i niewyraźne, choć jeden i drugi myśliciel odwołują się do tej samej metafory słońca. Mało tego, Bóg, według Aleksandryjczyka, nie może być utożsamiony nawet z Dobrem, gdyż to oznaczałoby jakieś, choćby definicyjne, ograniczenie Jego istoty, podczas gdy On jest tym, który ogarnia wszystko, pozostając przez nic nieogarniony. Gdy jednak Klemens wspomina niekiedy o substancji, czy istocie (οὐσία) Boga, to nie czyni tego dlatego, aby zamknąć Boga w pewnym, ściśle określonym, pojęciu metafizycznym, lecz po to, by odróżnić Boga w sobie od Boskiej aktywności, czyli mocy (δύναμις). Ta ostatnia, jest w jakiś sposób poznawalna, ta pierwsza w żadnej mierze. Poznawalność Boskiej mocy, związana jest z możliwością intelektualnego uchwycenia przyczyny stwórczej istniejącego świata. Bóg, źródło wszelkiej mocy, transcenduje nawet i tę przyczynę. Jest więc Przyczyną ponad Przyczyną (τὸ ἐπέκεινα αἰτίου).

4. Orygenes. Metafora słońca i światła w odniesieniu do Boga i jego Logosu pojawia się w wielu miejscach pism Adamancjusza. Dodajmy już na wstępie, że to właśnie od niej rozpoczyna Orygenes swoje analizy teologiczne w dziele *O zasadach*. W rzeczywistości bowiem, odrzucając koncept cielesności Boga, który w jego czasach dzielili, nie tylko filozofowie, ale i niektórzy spośród chrześcijan⁹³, teolog z Aleksandrii musi najpierw uporać się z dosłowną, tudzież materialistyczną, interpretacją metafor, którymi posługuje się Biblia w mówieniu o Bogu. Przytoczone przez niego wyrażenia: „Bóg jest duchem (πνεῦμα)” (J 4, 24), jak i „Bóg jest ogniem (πῦρ)” (Pwt 4, 24), choć

⁹² Tamże V 82, 2-3, GCS 15, 381, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, II, s. 66. Choć, jak słusznie zauważa Daniélou (*Message évangélique*, s. 302-308 i 313-316), doktryna Klemensa wykazuje duże wpływy myśli medioplatonickiej, to jednak jego koncept radykalnej transcendencji epistemologicznej Boga, stanowi epokowy przełom w historii myśli ludzkiej, gdyż teolog aleksandryjski sytuuje Boga nie tylko ponad substancją, jak to czynił Platon i platonicy, ale i ponad Dobrem samym i ponad jakimkolwiek określeniem. Moim zdaniem owo usytuowanie Boga ponad Dobrem, Jednem, Monadą, lub jakąkolwiek fizyczną, czy metafizyczną kategorią dokonało się już w myśli Filona z Aleksandrii. Szerzej na ten temat zob. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, s.64-178.

⁹³ O tym, iż koncept niecielesności był trudnym do zrozumienia dla wielu chrześcijan pisze Orygenes już w *Przedmowie* do dzieła *O zasadach*. Zauważa on, iż termin ἄσώματος (niecielesny) nie pojawia się w Piśmie Świętym, oraz że Tradycja Kościoła aż do jego czasów, nie opracowała dokładnie tego zagadnienia. Por. Origenes, *De principiis*, Praefatio 8-9.

pochodzenia biblijnego, pojawiają się również w tekstach stoików i oznaczają rzeczywistość cielesną⁹⁴. Aby wykazać, iż autorzy Ksiąg natchnionych, posługując się tymi samymi pojęciami co stoicy, inaczej je pojmowali, Orygenes odwołuje się do jeszcze jednej biblijnej wypowiedzi: „Bóg jest światłością (φῶς)” (1J 1, 5), która tym razem odsyła czytelnika, nie do stoickiej, lecz do platońskiej filozofii zakładającej istnienie bytów zupełnie niecielesnych. Nieprzypadkowo więc, zanim Adamancjusz zacznie analizować znaczenie biblijnych pojęć: „duch” (πνεῦμα) i „ogień” (πῦρ), przerywa niejako tok swoich wywodów skupiając się na pojęciu „światła” (φῶς), którym zostaje określony Bóg. Chce przez to wskazać, iż terminy używane przez autorów biblijnych obciążone są zawsze pewną interpretacją, którą nadaje czytelnik: jedne przywołują na myśl tezy stoików, inne natomiast odsyłają do Platońskiej metafory światła. Właściwe ich rozumienie nie polega jednak na odrzuceniu narzędzi filozoficznych, lecz na wnikliwym badaniu znaczeń terminów biblijnych oraz kontekstów ich występowania w całości Pisma Świętego. Taką też procedurę stosuje nasz autor podchodząc do analizy wyrażenia: „Bóg jest światłością”:

„Czymże jest światłość Boża, w której człowiek ogląda światłość, jeśli nie mocą Bożą, dzięki której oświecony człowiek ogląda prawdę wszechrzeczy albo poznaje samego Boga nazywającego się Prawdą? Taki sens ma zdanie: «W światłości Twojej ujrzymy światłość» (Ps 36, 10); znaczy to: W Słowie Twoim i w Mądrości Twojej, którą jest Twój Syn, w Tobie samym ujrzymy Ojca. Czyż bowiem dlatego, że Bóg zwie się światłością, mamy Go uważać za podobnego do światła słonecznego? Czyż można stąd powziąć choćby najlżejsze podejrzenie, iż dzięki temu materialnemu światłu może ktoś poznać przyczynę wiedzy i osiągnąć zrozumienie prawdy?”⁹⁵

W tym bardzo syntetycznym tekście, Orygenes łączy wiele wypowiedzi skrypturystycznych dotyczących światłości. Tak więc zdanie z 1J 1, 5 zestawia ze zdaniem z Ps 36, 10, a także, czego nie widać wprost, z *Prologiem Jana*, gdzie jest mowa o światłości, która była w Słowie i która oświeca każdego człowieka (por. J 1, 4-9). Mając w domyśle ten ostatni fragment może bowiem stwierdzić, iż światłość, w której człowiek ogląda światłość Boga to nic innego, jak Słowo i Mądrość, a więc Syn Boży. Żadna z tych wypowiedzi biblijnych nie wspomina jednakże nic o cielesności, czy niecielesności Bożego światła. Adamancjusz przeprowadza więc własne rozumowanie w tej kwestii i zauważa, iż oświecenie oznacza poznanie prawdy, a prawda jest czymś niematerialnym, czymś, co może przysługiwać ciałom, lecz ciałem nie jest. Choć wprowadzie nasz autor wskazuje następnie na niepodobieństwo jakie zachodzi między światłem słonecznym a światłem Boga (jedno jest materialne drugie niematerialne), nie odrzuca samej metafory słońca. Podobnie jak

⁹⁴ Por. np.: SVF I 88; 98; 124; 146; 157; II 423; 1009; 1027; 1033; 1035; 1050; 1051; 1054.

⁹⁵ Origenes, *De principiis* I 1, 1, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 90-92, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 58-59.

Platon, wydobywa jej epistemologiczne znaczenie: Bóg jest źródłem światła, to znaczy, że jest dla człowieka przyczyną wiedzy, jak światło słoneczne jest przyczyną widzenia rzeczy materialnych. Podobną, a nawet bardziej rozbudowaną analizę biblijnych metafor, przeprowadza Orygenes w swym *Komentarzu do Ewangelii Jana*⁹⁶. Tam też, zgodnie z terminologią platońską, nazywa Boga światłem inteligibilnym (νοητὸν φῶς)⁹⁷, z powodu właściwej Mu mocy oświecania umysłowych oczu (νοητοῖ ὀφθαλμοί)⁹⁸.

Wpływ filozofii Platona na myśl Adamancjusza jest jednak o wiele większy, aniżeli tylko pewne zapożyczenia terminologiczne. Oto bowiem, podobnie jak Platońska idea Dobra transcenduje wszelki byt, tak Ojciec, źródło światła – według filozofa z Aleksandrii – transcenduje światłość, którą jest Syn. Komentując bowiem Janowy *Prolog* zauważa:

„Wreszcie powiedziano, że światłość ta jest «światłością prawdziwą» (J 1, 9). Jak więc Ojciec Prawdy, Bóg, jest większy i doskonalszy od Prawdy, a będąc Ojcem Mądrości jest potężniejszy i doskonalszy niż Ona, tak też transcenduje On bytowo (ὑπερέχει τοῦ εἶναι) «światłość prawdziwą». Jaśniej zrozumiemy, że Ojciec i Syn są dwiema światłościami, jeśli odwołamy się do cytatu z Dawida, który w trzydziestym piątym Psalmie powiada: «W światłości Twojej ujrzymy światłość» (Ps 36(35), 10)»⁹⁹.

Badacze myśli Orygenesza dostrzegają w tym miejscu wyraźne stwierdzenia subordynacjonistyczne. Warto jednak przyjrzeć się temu, na czym dokładnie ów subordynacjonizm Syna względem Ojca polega¹⁰⁰. Otóż Adamancjusz nie nazywa nigdy Logosu „drugim Bogiem”, jak to czynili medioplatonicy, ani

⁹⁶ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* XIII 21, 123 - 23, 139.

⁹⁷ Por. tamże XIII 23, 137, ed. C. Blanc, SCh 222, Paris 1975, 104.

⁹⁸ Por. tamże XIII 23, 139, SCh 222, 104. Zob. Plato, *Sophista* 254a-b; tenże, *Respublica* 533d; tenże, *Phaedo* 65e-66a.

⁹⁹ Orygenes, *Commentarii in Joannem* II 23, 151-152, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 306, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 116 (tłum. poprawione przez Autora).

¹⁰⁰ Wielu współczesnych teologów stara się usprawiedliwiać pewne wypowiedzi Adamancjusza, które z punktu widzenia dzisiejszej teologii brzmią heretycko, poprzez wskazanie na wpływ, dominującego wówczas, „platonizmu średniego”. Orygenes, według nich, miałby więc opisywać poszczególne hipostazy Trójcy oraz relacje między nimi zachodzące, językiem medioplatoników. Por. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 85-108; E. Corsini, *Introduzione*, w: Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, Torino 1995, 22-41; C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, 389-413. Odmienny pogląd w tej kwestii wyraża Edwards (*Origen Against Plato*, s. 70), który podkreślając oryginalność teologii Orygenesza, postuluje, aby nie umniejszać jej poprzez wskazywanie na pewne tendencje medioplatońskie epoki. Sam Adamancjusz bowiem z nimi otwarcie polemizował. W całej swojej publikacji, Edwards stara się jednak minimalizować rolę wpływu Platona na myśl Orygenesza. Osobiście sędzę, że należy przezwyciężyć jedną i drugą tendencję interpretacyjną. Jest bowiem prawdą, że Adamancjusz znał i odwoływał się do myśli Platona (jak i medioplatoników). Jego oryginalność polega jednak na tym, że to właśnie pogłębiona refleksja nad filozofią platońską (a nie jej odrzucenie, czy powielanie) pozwoliły mu

też nie uznaje Go za jeden z eonów istniejących między Absolutem a stworzeniem, jak to czynili gnostycy. Odrzuca również adopcjonizm i modalizm¹⁰¹, podkreślając, iż Syn jest tej samej natury, co Ojciec¹⁰², a nawet, że jest samą substancją Boga¹⁰³, choć, jako zrodzony, jest inną niż Ojciec hipostazą¹⁰⁴. Rodzenie Syna przez Ojca jest wieczne, to znaczy, co wielokrotnie podkreśla Orygenes, nie zakłada „jakiegokolwiek początku: ani takiego, który da się określić w czasie, ani takiego, który można sobie wyobrazić wyłącznie rozumowo”¹⁰⁵. Owo rodzenie nie implikuje również podziału Boskiej substancji, gdyż dotyczy rzeczywistości zupełnie niecielesnej. Dlatego też porównane zostaje do pochodzenia woli z intelektu – rzeczywistości niematerialnych i ściśle ze sobą związanych¹⁰⁶. Na czym więc polega subordynacjonizm głoszony przez Adamancjusza? W wyjaśnieniu tej kwestii pomocną staje się właśnie platońska metafora słońca. Otóż tak, jak idea Dobra jest przyczyną istnienia innych idei, wiecznych, niezmiennych i boskich, tak Ojciec jest przyczyną istnienia Syna, swej odwiecznej Mądrości. Ten bowiem, kto posiada Prawdę i Mądrość – rozumuje Orygenes – jest pierwszy logicznie, czy też ontologicznie, względem Prawdy i Mądrości, która rodzi się w Jego intelekcie. Transcendencja Ojca względem Syna, o której mowa w wyżej cytowanym fragmencie, nie odnosi się więc do przestrzeni, czasowości, czy nawet różnicy natur, lecz sposobu bytowania (τὸ εἶναι): pierwszy istnieje jako niezrodzony, drugi jako zrodzony Bóg¹⁰⁷. Choć tekst ten mówi wprawdzie o dwóch światłach, gdyż odnosi się do dwóch różnych wypowiedzi Pisma, to w pierwszym przypadku chodzi Adamancjuszowi o źródło światła, w drugim o blask z niego pochodzący, o czym wyraźnie wspomina w innych miejscach¹⁰⁸. W blasku, którym jest Syn, można dostrzec światło, z którego ono pochodzi, a którym jest Ojciec. Takie rozróżnienie pomaga Orygenesowi uniknąć pułapki modalizmu: Syn nie jest bowiem jedynie sposobem objawiania się Boga, lecz posiadającym tę

dojść do wielu nowatorskich rozwiązań teologicznych, co będziemy starali się pokazać w dalszej części artykułu.

¹⁰¹ Por. Origenes, *Commentarii in Joannem* II 2, 16, SCh 120, 216, ŻMT 27, 86, gdzie Orygenes wykazuje błąd tych, „którzy pragną zachować pobożność, ale obawiając się, by nie wyznawać dwóch Bogów, popadają w fałszywe i bezbożne opinie: wyznają wprawdzie, że ten, którego określają mianem Syna jest Bogiem, ale nie zgadzają się, że inna jest indywidualność Syna względem indywidualności Ojca, albo wręcz przeczą bóstwu Syna i głoszą jego odrębność w indywidualności i zarazem substancji własnej względem Ojca”.

¹⁰² Por. tenże, *De principiis* I 2, 4; I 2, 8.

¹⁰³ Por. tamże I 2, 8.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* I 24, 151-152; I 34, 243-245; VI 38, 188.

¹⁰⁵ Tenże, *De principiis* I 2, 2, SCh 252, 114, ŻMT 1, 68. Por. tamże I 2, 4; II 2, 1; tenże, *Commentarii in Joannem* I 19, 204.

¹⁰⁶ Por. tenże, *De principiis* I 2, 6.

¹⁰⁷ Por. M. Simonetti, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, w: tenże, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, SEA 44, Roma 1993, 118-119.

¹⁰⁸ Por. Origenes, *De principiis* I 2, 4, SCh 252, 118: „Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce”. Zob. tamże I 2, 7.

samą boską naturę bytem, zawdzięczającym swe istnienie Przyczynie, która nie ma przyczyny.

W innym miejscu *Komentarza do Ewangelii Jana* znajdujemy tezę, której wydźwięk wydaje się być jeszcze bardziej subordynacjonistyczny:

„Twierdzymy, że Zbawiciel i Duch Święty przewyższają (ὑπερέχειν) wszystkie stworzenia, nie przez porównanie, lecz przez przekraczającą wszelką miarę wzniosłość (ὑπερβαλλούση ὑπεροχή). Zbawiciel natomiast, jest przewyższony (ὑπερεχόμενον) przez Ojca w takiej mierze, a może i bardziej, w jakiej On sam wraz z Duchem Świętym przewyższa pozostałe byty, które nie są mało znaczące. [...] Przewyższając jednakże tak wiele, tak wspaniałych bytów swą substancją, godnością, mocą, bóstwem – jest bowiem Logosem żyjącym – i mądrością, w niczym nie jest porównywalny z Ojcem. Jest bowiem obrazem Jego dobroci, odblaskiem, nie Boga, lecz Jego chwały i Jego wiecznego światła”¹⁰⁹.

Przystępując do analizy tego fragmentu, zwróćmy najpierw uwagę na jego drugą część. Otóż Logos przewyższa inne byty substancją i godnością, i mocą (οὐσία καὶ πρεσβεία καὶ δυνάμει). Występowanie tych trzech terminów obok siebie, i to w takiej samej kolejności (nie wspominając już o czasowniku: ὑπερέχω = „przewyższać”, „transcendować”), odsyła nas do platońskiej metafory z *Państwa*, gdzie idea Dobra zostaje określona jako: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, a więc będąca „ponad substancją i przewyższająca ją godnością i mocą”¹¹⁰. Logos – uzupełnia Orygenes Platona – przewyższa inne byty również Bóstwem i Mądrością (θειότητι καὶ σοφίᾳ), gdyż jest samą substancją Boga¹¹¹ i substancjalnie istniejącą Mądrością Boga¹¹². Adamancjusz, w odróżnieniu od Platona, nie stwierdza, iż Logos jest ponad substancją (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), lecz, że swą substancją (οὐσίᾳ) przewyższa stworzenia, które przez Niego się stały. Jest tak dlatego, iż sam Logos jest substancją – Boską substancją. W jakim sensie jednak przewyższa Go Ojciec? Otóż Ojciec nie jest w niczym porównywalny z Synem (ὁ συγκρίνεται κατ’ οὐδὲν τῷ πατρί), gdyż jest ponad wszelką substancją, to znaczy, że również substancja Syna od Niego pochodzi. Ta ostatnia teza nie zostaje wyrażona *explicite*, jednakże jest w pewien sposób założona. W rzeczywistości bowiem, cały wywód Adamancjusza, którego fragment został tu przytoczony, jest odpowiedzią na pytanie o naturę Boga. Nieco wcześniej bowiem Orygenes wylicza trzy opinie filozofów dotyczące natury Boga: 1) Bóg jest natury cielesnej, subtelnej i eterycznej; 2) Bóg jest niecielesny; 3) Bóg, godnością i mocą, jest ponad substancją (ὑπερεπέκεινα οὐσίας πρεσβεία

¹⁰⁹ Tenże, *Commentarii in Joannem* XIII 25, 151-153, Sch 222, 114, tłum. własne.

¹¹⁰ Plato, *Respublica* 509b, ed. Adam, s. 205, tłum. własne.

¹¹¹ Por. Origenes, *De principiis* I 2, 8, Sch 252, 126: „Ipsa dei substantia”.

¹¹² Por. tamże I 2, 2, Sch 252, 112: „Unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem”.

καὶ δυνάμει)¹¹³. Następnie postanawia on przyjrzeć się temu, co o substancji Boga można wywnioskować z Pism. Odpowiedź Orygenesa jest bardziej wysublimowana, niż zwyczajne: „tak” – Bóg jest substancją, lub „nie” – Bóg nie jest substancją¹¹⁴. Cały wywód Orygenesa rozбивa się o to, co znaczy być transcendentną Przyczyną wszystkiego, dalej, być niecielesną substancją zrodzoną z Boga, i w końcu być substancją stworzoną. Syn swoją substancją przewyższa substancje stworzone, gdyż jest Bogiem i Mądrością Boga: wszelka substancja stworzona zaistniała przez Niego i w Nim istnieją idee wszelkich substancji¹¹⁵. On sam jednak jest substancją – choć niecielesną, wieczną i Boską – to jednak substancją, gdyż istnieje substancjalnie w Boskim Umyśle. Ojciec przewyższa Syna, nie dlatego, że jest Bogiem (bo i Syn jest Bogiem), lecz dlatego, że jest przyczyną istnienia substancji Syna. Syn istnieje w Nim, niczym pojęcie w intelekcie. Ojciec więc niejako „obejmuje” Syna, sam nie będąc przez nic obejmowany. Transcenduje więc wszelką substancję godnością i mocą (πρεσβεία καὶ δυνάμει), gdzie słowo πρεσβεία można tłumaczyć nie tylko jako „godność”, gdyż i Syn posiada Boską godność, lecz jako „starszeństwo”, lub „pierwszeństwo”, nie w sensie czasowym, lecz logicznym bądź ontologicznym. Ojciec transcenduje wszelką substancję również mocą (δυνάμει), co w przypadku bytów stworzonych jest oczywiste. W odniesieniu zaś do Syna, owa transcendencja polega na tym, iż wszelka moc Syna od Ojca pochodzi, co wcale nie musi oznaczać, iż jest ona mniejsza, gdyż Bóg wszystko czyni w swej odwiecznej Mądrości¹¹⁶, która istnieje w Nim, jak to już wyżej stwierdziliśmy, substancjalnie¹¹⁷. Podobne rozumowanie pojawia się również

¹¹³ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* XIII 21, 123, Sch 222, 94-96.

¹¹⁴ Szerzej na temat pojęcia substancji u Orygenesa por. H. Pietras, *Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła*, w: *Metafizyka i teologia*, red. R.J. Woźniak, Myśl Teologiczna 62, Kraków 2008, 122-140. W artykule tym Autor zestawia stoickie i platońskie rozumienie substancji. Czyni to na przykładzie pism Tertuliana i Orygenesa. Pomija jednak wątki arystotelesowskie, z którymi, jak pokażemy poniżej, również mógł polemizować Adamancjusz. Ponadto, choć Pietras przytacza teksty Orygenesa, w których jest mowa o tym, że Bóg jest ponad substancją, ostateczną konkluzją jego artykułu jest teza, że według Orygenesa, w odróżnieniu od Plotyna, Bóg jest substancją (zob. tamże, s. 140). Analizy terminologiczne, których podjął się Pietras są trafne i godne uwagi, niemniej jednak nie zgadzam się z jego ostatnią tezą. Według mnie, Orygenes kontynuuje myśl swoich poprzedników: Filona i Klemensa i choć posługuje się terminem οὐσία („substancja”) w odniesieniu do Boga, o wiele bardziej niuansuje sprawę, co pokażemy poniżej.

¹¹⁵ Por. tamże I 19, 111-115; I 34, 243-246; II 18, 126.

¹¹⁶ Por. tamże I 34 243-246; II 12, 90; VI 38, 188; XIII 36, 229-234; tenże, *De principiis* I 2, 2-3; I 2, 6; I 2, 9. W innym miejscu Adamancjusz (*De principiis* I 2, 10, Sch 252, 134, ŻMT 1, 76) stwierdza, iż Syn jest tak samo wszechmocny (*omnipotens*), jak wszechmocny jest Ojciec, gdyż „wszystko co należy do Ojca, jest również własnością Chrystusa”.

¹¹⁷ Również w tekście, w którym Orygenes komentuje słowa Ewangelii: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg Ojciec” (Mk 10, 18), stwierdza, że zdanie to wskazuje fakt, iż „Syn nie ma innej dobroci, lecz tę samą, którą ma Ojciec (*filius non esse alterius bonitatis, sed illius solius, quae in patre est*); słusznie też nazywa się jej «obrazem», ponieważ pochodzi z pierwotnej dobroci (*ex ipsa principali bonitate*), a nie ma w Nim innej dobroci poza dobrocią Ojca oraz nie istnieje w Synu

w *Contra Celsum*, gdzie Orygenes sugeruje, iż odpowiedź na pytanie, czy Bóg jest substancją, czy też istnieje ponad nią, zależy od tego, jak pojmujemy termin substancja (οὐσία):

„Bóg nie uczestniczy w substancji (οὐδ’ οὐσίας μετέχει ὁ θεός): raczej substancja uczestniczy w Bogu aniżeli Bóg w substancji; uczestniczą w Bogu ci, którzy posiadają Ducha Bożego. Podobnie, nasz Zbawiciel nie uczestniczy w sprawiedliwości, ale ponieważ sam jest sprawiedliwością, ludzie sprawiedliwi uczestniczą w Nim. Zresztą nauka o substancji jest obszerna i skomplikowana, zwłaszcza zagadnienie, czy substancja trwała i bezcielesna jest substancją we właściwym znaczeniu tego słowa; czy Bóg będąc ponad substancją pod względem godności i mocy (ἐπέκεινα οὐσίας ἐστι πρεσβεία καὶ δυνάμει) udziela substancji samemu Słowu i tym, którym jej udziela wedle Słowa, czy też sam jest substancją [...]. Należałoby się poza tym zastanowić, czy można nazywać Jednorodzonego i Pierworodnego wszelkiego stworzenia substancją substancji (οὐσίαν μὲν οὐσιῶν), ideą idei i początkiem i sądzić, że ponad tym wszystkim (ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων) jest Bóg, Jego Ojciec”¹¹⁸.

Choć w dziełach Orygenes moglibyśmy wskazać jeszcze wiele innych tekstów, w których szala odpowiedzi na pytanie, czy Bóg jest substancją, czy też ponad substancją, przechylałaby się raz w jednym, raz w drugim kierunku¹¹⁹, to powyższy fragment jasno ukazuje stanowisko Adamancjusza w tej kwestii. Jeśli więc – wyjaśnia nasz autor – uznamy, iż byt niecielesny i transcendentny,

jakiegokolwiek niepodobieństwo ani odmienność od dobroci (*neque aliqua dissimilitudo aut distantia bonitatis in filio est*)” (tenże, *De principiis* I 2, 13, SCh 252, 140-142, tłum. Kalinkowski, s. 78-79). Adamancjusz stwierdza wprawdzie w tym miejscu, że „Ojciec jest dobrocią pierwotną”, co może sugerować subordynacjonizm Syna względem Ojca, lecz zaraz dodaje, że nie należy takiego stwierdzenia uważać za błędność, „bo nie chodzi tu o to, by przeczyć dobroci Chrystusa albo Ducha Świętego; przeciwnie, należy uważać, jak to już poprzednio stwierdziłem, że pierwotna dobroć tkwi w Bogu Ojcu i że Syn, który się z Niego narodził, oraz Duch Święty, który od Niego pochodzi, niewątpliwie mają w sobie istotę dobroci istniejącej w źródle (*sine dubio bonitatis eius naturam in se referet, quae est in eo fonte*), z którego narodził się Syn i z którego pochodzi Duch Święty. Jeśli zaś Pismo Święte mówi o jakichś innych «dobrach», takich jak anioł, człowiek, niewolnik, skarb, dobre serce albo dobre drzewo, to mówi to przenośnie, jako o bytach, które zawierają w sobie dobroć udzieloną przypadkowo, a nie dobroć substancjalną (*accidentem, non substantialem in se continentia bonitatem*)” (tamże).

¹¹⁸ Origenes, *Contra Celsum* VI 64, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, 338-340, tłum. Kalinkowski, 328 (tłum. poprawione przez Autora).

¹¹⁹ Wydaje się bowiem, że Orygenes w zależności od kontekstu swojej wypowiedzi, kładzie nacisk na to, iż Bóg jest substancją prawdziwą wówczas, gdy stara się odrzucić rozpowszechniony w jego czasach pogląd o cielesności Boga. Wówczas, podkreśla on, iż Bóg, choć niecielesny, jest substancją prawdziwą i dostępną dla ludzkiego rozumu, por. tenże, *De principiis* I 1, 6-8. W innym zaś miejscu, podkreślając, iż Bóg jest absolutną przyczyną wszystkiego – również Syna – nie waha się stwierdzić, w duchu platońskim, iż Bóg jest ponad substancją. Robi to wówczas, kiedy prowadzi dialog z platonikami, których nie trzeba przekonywać, że byt niecielesny jest bytem realnie istniejącym.

który istnieje samoistnie, jest substancją we właściwym tego słowa znaczeniu, to Bóg jest substancją prawdziwą, a wszystko inne na różny sposób uczestniczy w tej substancji. Tak, jak ludzie sprawiedliwi uczestniczą w Sprawiedliwości, którą jest Syn, tak ci, którzy posiadają Ducha Boga uczestniczą w substancji Boga¹²⁰. Jeśli jednak uznamy, że substancją jest konkretny, określony byt, a więc coś, co jest objęte przez jakąś formę, jak np. konkretne ciało, czy nawet idea (gdyż każda idea, choć ogólna, jest ściśle określona), to Bóg nie jest substancją, ponieważ nic Go nie ogranicza, ani objąć nie może. Nie posiadając żadnych atrybutów, czy określających Go przymiotów¹²¹, transcenduje wszelki konkretny i ograniczony przez swą formę byt, zwany substancją. W innym miejscu Orygenes powie nawet, podobnie zresztą jak wcześniej gnostycy i Klemens Aleksandryjski, iż Bóg jest ogarniającym wszystko, lecz nieogarnionym (περιέχων οὐ περιεχόμενος), to znaczy, że swoją mocą (δυνάμει) obejmuje wszelką substancję: widzialną i niewidzialną¹²², sam zaś nie może być w przez

¹²⁰ W dziele *O modlitwie* Adamancjusz stwierdza to, co w powyższym tekście (tenże, *Contra Celsum* VI 64) jest założone: „Ci słusznie pojmują substancję (οὐσία), którzy uznają, że jest nią, jako pierwsza, hipostaza bytów niecielesnych (προηγούμενην τὴν τῶν ἄσωμάτων ὑπόστασιν εἶναι)” (tenże, *De oratione* 27, 8, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 367, tłum. własne). W wypowiedzi tej, Orygenes polemizuje z tezą Arystotelesa, według którego substancją pierwszą są konkretne byty materialne, jak np. człowiek, czy koń; w drugim zaś znaczeniu substancjami są gatunki, do których substancje pierwsze należą. Por. Arystoteles, *Categoriae* 2a. Według Arystotelesa, gdyby nie istniały substancje pierwsze, nie mogłyby istnieć inne rzeczy (zob. tamże 2b). Nie przyjmuje on bowiem samodzielnego istnienia bytów niecielesnych. Zakłada wprawdzie istnienie pierwszego nieporuszonego Poruszyiciela – czystej formy i czystego aktu – jednakże nie przypisuje Mu funkcji stwórczej. Nieporuszony Poruszyiciel jest jedynie teoretycznym gwarantem istnienia ruchu w świecie. Orygenes widzi sprawę inaczej, to znaczy po platońsku. Substancją w pierwszym i najbardziej pierwotnym stopniu są byty niecielesne – tylko one bowiem nie ulegają powiększeniu, czy pomniejszeniu. Będąc niezmiennie, wieczne i istniejące realnie są substancją prawdziwą, por. Origenes, *De oratione* 27, 8. Taką niezmienną i niecielesną substancją jest również Bóg, który będąc Stworzycielem, udziela istnienia innym substancjom, które Arystoteles nazywa substancjami pierwszymi. Dla Orygenesza pierwszym jest to, w czym wszystko inne uczestniczy. W tym sensie, Bóg jest substancją pierwszą, choć nie w arystotelesowskim rozumieniu tego terminu. Nie jest On wprawdzie bytem konkretnym (złożonym z formy i materii), jakby chciał Arystoteles, lecz niezmienną, wieczną i realnie istniejącą naturą niecielesną.

¹²¹ Por. Origenes, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, 100, tłum. Kalinkowski, s. 62: „Jest On niezłożoną istotą duchową, w której nie ma żadnych dodatkowych atrybutów; wskutek tego nie można wierzyć, iż tkwią w Nim jakieś wyższe i niższe przymioty, lecz jest Monadą, i że się tak wyrażę, Jednią, jest Rozumem i Źródłem, z którego biorą początek wszystkie istoty duchowe i wszelki rozum [...]. Idzie o to, aby się nie okazało, iż to, co stanowi początek wszechrzeczy, jest złożone i różnorodne oraz że jest wielością, a nie jednością; jedność zaś, pozbawiona wszelkiej cielesnej domieszki, powinna się składać wyłącznie, że się tak wyrażę, z idei Bóstwa”.

¹²² Por. tenże, *De oratione* 23, 1, GCS 3, 349-350, tłum. własne: „Należy wierzyć, że dzięki niewysłowionej mocy Jego Boskiej natury, wszystko zostało przez Niego ogarnięte i objęte (περιέχεσθαι καὶ συνέχεσθαι)”. Na temat konceptu Boga, który jest „ogarniający wszystko, lecz nieogarniony (περιέχων οὐ περιεχόμενος)”, oraz stoickich korzeni tej tezy, którą jednak Orygenes przenosi na poziom bytu niecielesnego, zob. tenże, *Contra Celsum* VI 71; VII 34. W świetle tych

nic objęty, czy ogarniony. Jest tak, nie tylko dlatego, że jest On niecielesny, bo i idea, choć niecielesna może być objęta intelektualnie, ale dlatego że nie ma żadnej mocy i żadnego intelektu, który by Go obejmował. Substancja, także ta niecielesna, rozumiana jako pewne określenie, może istnieć w Nim i przez Niego. Jeśli więc substancją jest to, co jest objęte przez jakąś formę, lub co jest formą, która daje się objąć, to Bóg transcenduje wszelką substancję.

Z powyższych analiz wynika jasno, iż Orygenes, inaczej niż Platon, pojmuje zagadnienie transcendencji – stąd też wynikają jego wahania w określeniu Boga, jako istniejącego ponad substancją. Według Platona, idea Dobra transcendowała pozostałe idee w tym sensie, że idee zawdzięczały jej swoje istnienie i wszystkie były dobre, to znaczy – wszystkie partycypowały w Dobru. Według Orygenesesa, idee to myśli Boga. Bóg więc ogarnia je swoim Intelektem. Jeśli za substancję uzna się coś, co realnie istnieje, co udziela bytu innym substancjom i w czym inne substancje uczestniczą, Orygenes nie widzi powodu, w odróżnieniu od Platona, aby Boga nie nazywać substancją. Mało tego, niekiedy zależy mu nawet na tym, że względu na tych, którzy podziela ją pogląd o Jego cielesności i nie rozumieją, że byt niematerialny może być substancją prawdziwą. Sam Syn zresztą, zostaje nazwany przez Adamancjusza substancją substancji (οὐσίαν μὲν οὐσιῶν). Jeśli jednak weźmie się pod uwagę koncept substancji, jako czegoś określonego, czyli objętego przez jakąś formę, jak substancja pierwsza Arystotelesa, to – według Orygenesesa – Ojciec, i tylko On, istnieje ponad wszelką substancją (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), gdyż swoją mocą ogarnia wszystko, byty widzialne i niewidzialne, sam nie będąc przez nic ogarnionym¹²³.

wypowiedzi Bóg obejmuje wszystko, również Mądrość, która z kolei obejmuje w sobie wszystkie formy i zasady związane z prawami wszechrzeczy. Zob. tenże, *De principiis* I 2, 9; *Commentarii in Joannem* I 33, 242 - 34, 244; V 5, 1.

¹²³ Nie zgadzam się z Corsinim (*Introduzione*, s. 37-38), który uważa, iż Orygenes nie posunął się do przypisania Bogu transcendencji względem bytu (οὐσία), ze względu na gnostycyzm, od którego też starał się odżegnać. Ten ostatni bowiem postulował radykalną niepoznawalność i niewyraźność najwyższego Boga do tego stopnia, że odróżniał Go od Boga Starego Testamentu. Według włoskiego badacza, Orygenes wykorzystuje więc filozofię medioplatońską swojego czasu jedynie wówczas, gdy służy mu ona do walki z herezją. Gdy zaś sami filozofowie nie są zgodni na temat tego, czy Bóg jest bytem prawdziwym, czy też istnieje ponad bytem, również i Adamancjusz wyraża swe wątpliwości w tej kwestii. W mojej opinii, czego dowodziłem powyżej, Orygenes, zanim udzielił swej odpowiedzi na pytanie o radykalną transcendencję ontologiczną Boga, przygląda się znaczeniom pojęć i stwierdza, że w danym rozumieniu terminu οὐσία, Bóg jest substancją, w innym rozumieniu, Bóg jest ponad substancją. Orygenes nie używa więc filozofii jedynie do walki z herezją, ani też nie powtarza jedynie tego, co o Bogu twierdzili filozofowie jego epoki. Znając jednak historię danej idei, jak i różne jej rozumienia, stara się wyjaśnić swoim czytelnikom, że w pewnych twierdzeniach filozoficznych może tkwić zarazem prawda i fałsz. O takim właśnie podejściu Mistrza z Aleksandrii pisze szeroko jego uczeń Grzegorz Cudotwórca w swej *Mowie pochwalnej na cześć Orygenesesa*. Zauważa on bowiem, iż Orygenes bardzo skrupulatnie wychwytywał fałsz w pewnych twierdzeniach filozoficznych, które jego uczniom wydawały się oczywiste i prawdziwe. Z drugiej strony, tezy, które słuchacze uznawali za fałszywe, wyjaśniał w taki sposób, że można było dostrzec

Te subtelne rozróżnienia, które wydobywamy z wypowiedzi Adamancjusza rozsianych w różnych jego dziełach, dotyczą jednakowoż kwestii poznawalności Boga. Tak więc Bóg, będąc natury inteligibilnej (νοητός), jest, by tak rzec: „z natury”, poznawalny dla ludzkiego rozumu (νοῦς), który został stworzony na obraz Rozumu Boskiego¹²⁴. Daje się poznać człowiekowi, poprzez objawienie naturalne, gdyż jest obecny w świecie dzięki swej mocy, która nim rządzi i podtrzymuje w istnieniu, ale i poprzez objawienie nadnaturalne, które dokonywało się w historii ludu Starego i Nowego Przymierza. Powyższe tezy nie muszą jednak stać w sprzeczności ze stwierdzeniem, że Bóg w swojej istocie pozostaje niepoznawalny. W wyjaśnieniu tej kwestii Orygenes również posługuje się metaforą słońca i światła:

„Jego istoty [tj. Boga] nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie (*intendi atque itueri*) ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy. Sądzę, że nie będzie rzeczą niestosowną, jeśli dla wyraźniejszego wyjaśnienia tego zagadnienia powołamy się jeszcze na inny przykład. Otóż zdarza się, że nasze oczy nie mogą dostrzec samej istoty światła, czyli substancji słońca; oglądając jednak jego blask lub przenikające przez okno albo przez jakieś szpary promienie, możemy dzięki nim domyślać się, jakie jest źródło i pochodzenie materialnego światła. Tak zatem dzieła Opatrzności Bożej i kunsztowna budowa wszechświata w zestawieniu z samą istotą Boga i Jego naturą (*ipsius substantiae eius ac naturae*) są jak gdyby jakimiś promieniami Bożej natury. Ponieważ więc umysł nasz sam przez się nie może oglądać Boga w Jego naturalnej postaci, to na podstawie piękności Jego dzieł i wspaniałości stworzeń pojmuje Go jako Ojca wszechświata”¹²⁵.

Po raz kolejny, jak w przypadku transcendencji ontologicznej Boga, mogliśmy wskazać na wiele wypowiedzi Orygenesesa, w których opowiada się on za poznawalnością, lub niepoznawalnością Boga. Powyższy tekst jednak, jasno ukazuje jego stanowisko w tej kwestii. Tak, Bóg jest poznawalny dzięki Mocy, którą jest Jego Syn. To On przecież, jak zauważa w innym miejscu Adamancjusz, rodzi się z Ojca niczym blask ze światłości (*sicut splendor generatur ex luce*)¹²⁶. Blask, czy też promienie, wskazują – wedle powyższej metafory – na źródło światła, którym jest słońce; ono jednak pozostaje oślepiające dla ludzkich oczu. Podobnie jest z Mocą i istotą Boga. Ta pierwsza jest rozpoznawalna przez ludzki umysł na podstawie piękna stworzenia i wskazuje na istnienie tej drugiej. Ta druga jednak, transcenduje możliwości poznawcze ludzkiego rozumu.

ukrytą w nich prawdę. Ponadto, uczył on nie tylko dokładnie badać i analizować każde twierdzenie, lecz nie pozwalał zatrzymywać się przy jednej tylko szkole filozoficznej, zob. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 7, 102-105; 14, 171-172. Taką właśnie metodę badawczą obserwujemy w wyżej cytowanych tekstach, jak i w tych, które będziemy omawiać poniżej, por. Origenes, *Contra Celsum* VI 62.

¹²⁴ Por. Origenes, *De principiis* I 1, 7; tenże, *Contra Celsum* VII 38.

¹²⁵ Tenże, *De principiis* I 1, 5-6, Sch 252, 98-100, tłum. Kalinkowski, s. 61-62.

¹²⁶ Por. tamże I 2, 4, Sch 252, 118.

Można wszakże postawić zarzut, iż powyższy tekst mówi jedynie o niepoznawalności Boga drogą naturalnego rozumu. W Piśmie Świętym jest jednak mowa o poznaniu Boga przez łaskę, która doprowadza do całej prawdy. Sam Orygenes wielokrotnie odwołuje się do danych skrypturystycznych, które mówią o nadprzyrodzonym poznaniu Boga¹²⁷. Mało tego, proces poznawania Boga i Jego tajemnic jest – według Adamancjusza – drogą do doskonałości chrześcijańskiej lub też drogą do upodobnienia się do Boga¹²⁸. Wspomina przy tej okazji, że doskonali chrześcijanie, zgodnie z Pismem, będą oglądać Boga w przyszłym świecie, tzn. po śmierci¹²⁹. Nigdzie jednak nie stwierdza, iż owa eschatologiczna kontemplacja będzie polegała na doskonałym i pełnym uchwyceniu istoty Boga. Wieloznaczność jego wypowiedzi, która wprowadza w zakłopotanie wielu komentatorów myśli Orygenesesa, wynika zapewne z wieloznaczności czasownika: „znać”. O tej wieloznaczności wspomina również sam autor:

„Powiada Celsus, że «Bóg nie posiada niczego, co znamy», nie wyjaśnia jednak, «co znamy». Jeśli ma na myśli członki ciała, to zgadzamy się z nim całkowicie, rozumiejąc, że «to, co znamy» oznacza rzeczy cielesne w pospolitym znaczeniu tego słowa. Jeżeli zrozumiemy zwrot «to, co znamy» w sensie ogólnym, to stwierdzimy, że znamy wiele cech Boga: Bóg posiada bowiem cnotę, szczęście i boskość. Jeśli natomiast pojmujemy «to, co znamy» we wznioślejszym sensie, wszakże wszystko, co znamy, nie dorównuje Bogu, nic dziwnego, że i my stwierdzimy, iż Bóg nie posiada niczego, co znamy. To, co dotyczy Boga transcenduje bowiem wszystko to, co poznaje natura, nie tylko człowieka, ale także natura bytów, które ją przewyższają”¹³⁰.

Do cech Boga, które znamy, a które lakonicznie zostały tu wyliczone, Orygenes mógłby dodać jeszcze wiele innych, które sam analizuje na kartach swoich pism, a które są danymi Objawienia. Wszystkie one mówią coś o naturze Boga. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę ontologiczną transcendencję natury Boskiej względem natury stworzonej, to należy stwierdzić, iż wszystko to, co, nawet poprawnie, człowiek myśli o Bogu, jest o wiele niższe, niż to, czym On jest w rzeczywistości (πάντα ἃ ἴσμεν ἐλάττωνά ἐστι τοῦ θεοῦ). Jest więc prawdą, na przykład, że Bóg jest niezłożony, niewidzialny i niematerialny, i że

¹²⁷ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* XIII 24, 146; tenże, *De principiis* I 3, 4; tenże, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 3, 8; tenże, *Contra Celsum* VII 44.

¹²⁸ Por. tenże, *De principiis* III 6, 1. Szerzej na temat drogi poznania i upodobnienia się człowieka do Boga zob. H. Crouzel, *Origène et la „connaissance mystique”*, Bruges – Paris 1961; tenże, *Orygenes*, Kraków 2004, 137-175; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, 175-248; G. Lettieri, *Progresso*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, 379-392.

¹²⁹ Por. Origenes, *Commentarii in Joannem* I 16, 91-93; I 43, 305-306; tenże, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 1, 16; tenże, *De principiis* IV 4, 10.

¹³⁰ Tenże, *Contra Celsum* VI 62, SCh 147, 334, tłum. Kalinkowski, s. 327 (tłum. poprawione przez Autora).

jest Rozumem; jednakże jest też prawdą, że Bóg jest „czymś” przewyższającym rozum i substancję (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας)¹³¹, gdyż to, jak człowiek pojmuje rozumność, czy istnienie, ma się nijak do tego, jak myśli i jak istnieje Bóg. Dlatego też Adamancjusz nie uważa za niedorzeczne stwierdzenie, iż tak naprawdę w Bogu nie ma żadnej z tych rzeczy, które zna, czyli ogarnia swym intelektem, człowiek (οὐδέν ἐστι τῷ θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν). Bóg bowiem nie może być przez nic objęty (οὐδέν ἐστι τὸ περιέχον τὸν θεόν)¹³². Żaden byt stworzony, czy to człowiek, czy stojący wyżej od niego anioł, z natury (φύσις) jest niezdolny do intelektualnego objęcia tego, czym w swej istocie jest Bóg. W podobny, zniuansowany sposób, Orygenes podchodzi do zagadnienia nazywalności i definiowalności Boga. Zgadza się on, a zarazem nie zgadza, z twierdzeniem, iż „Boga można określić słowami”. Nie zgadza się, gdyż – jak wyjaśnia – uchwycenie istoty każdej rzeczy jest niezmiernie trudne, a niekiedy wręcz niemożliwe. Tym bardziej odnosi się to do istoty Boga. Zgadza się jednak Adamancjusz z twierdzeniem, iż można zdefiniować pewne przymioty Boga „po to, aby pouczyć słuchacza i spowodować, ażeby dowiedział się o Bogu czegoś, co jest dostępne dla ludzkiej natury (κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει)”¹³³. Owo „coś” poznawalnego z rzeczy Boskich (τι τῶν περὶ αὐτοῦ), nie prowadzi jednak do pełnej wiedzy o istocie Boga, która przewyższa wszelki rozum i wszelką wiedzę¹³⁴.

Orygenes uzależnia więc swą odpowiedź na pytanie o poznawalność Boga, od odpowiedzi na pytanie, o znaczenie terminu „znać” (οἶδα). Jego rozróżnienia wcale nie zaprzeczają temu, co w innych miejscach pisze np. o eschatologicznym poznaniu tajemnic Boga, które Pismo nazywa oglądaniem Boga „twarzą w twarz”. Nadprzyrodzone poznanie nieprzebytej głębi (ἄβυσσος), którą jest Bóg, i którą w jakiś sposób odsłania Syn¹³⁵, nie oznacza wszakże intelektualnego objęcia całej głębi, która zawsze pozostaje nieogarniona¹³⁶.

¹³¹ Por. tamże VII 38, SCh 150, 100.

¹³² Por. tamże VII 34, SCh 150, 90. Zob. także inne teksty, cytowane wyżej, w których Orygenes stwierdza, iż Bóg jest ogarniającym wszystko, lecz przez nic nieogarnionym.

¹³³ Tamże VI 65, SCh 147, 342, tłum. własne.

¹³⁴ Por. tamże VII 45-46, SCh 150, 122, tłum. Kalinkowski, s. 368, gdzie Orygenes, przytaczając medioplatońską naukę Celsusa o Bogu, który jest ponad rozumem (νοῦς), i poznaniem (νόησις), i wiedzą (ἐπιστήμη), stwierdza, iż nie ma zamiaru „polemizować ze słusznymi stwierdzeniami, choćby autorami ich byli wrogowie naszej wiary”.

¹³⁵ Por. tamże VI 17, SCh 147, 220-222.

¹³⁶ Por. tenże, *De principiis* IV 3, 14, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 392-394, tłum. Kalinkowski, s. 365-366, gdzie Adamancjusz, komentując wypowiedź Pawła na temat „głębokości (βάθος) bogactw, mądrości i wiedzy Boga” oraz o „niezbadanych wyrokach Boga i nieogarnionych drogach Jego” (por. Rz 11, 33), stwierdza: „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. 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 dal-

Z transcendencji ontologicznej Boga, o której wyżej pisaliśmy, wynika więc Jego transcendencja epistemologiczna. Jedna i druga jest związana z Platońską metaforą słońca, którą jednak, jak to staraliśmy się pokazać, Orygenes modyfikuje, wyprowadzając z niej brzemienne i inspirujące konkluzje dla trynitologii, chrystologii, ale także antropologii i epistemologii.

Platońska metafora słońca oddziaływała tak na teologię heterodoksyjną, którą przedstawiliśmy w niniejszym artykule na przykładzie różnych systemów gnostyckich, jak i na teologię ortodoksyjną, w szczególności na aleksandryjską, w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa. Była ona jednak na różne sposoby interpretowana i adaptowana do poszczególnych doktryn teologicznych i filozoficznych. Według Platona, niczym słońce, które wznosi się ponad ziemią i sprawia, iż byty ziemskie powstają i rozwijają się, tak idea Dobra, choć jest ponad wszelką substancją (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), jest przyczyną istnienia tego, co realnie istnieje, a więc substancji, którymi są idee. Ponadto, tak jak słońce, które sprawia, iż to, co istnieje na ziemi staje się widzialne dla oczu, tak idea Dobra jest przyczyną poznawalności bytów inteligibilnych. Ona sama również jest poznawalna (*γινωσσκομένη*) i – według Platona – może być przedmiotem nauki, którą jest filozofia.

Dla chrześcijan, owym transcendentnym względem wszelkich istniejących substancji bytem, który jest przyczyną istnienia tego, co istnieje, jest oczywiście Bóg Ojciec. Na tym etapie jednakże, nie kończy się dialog z platońską filozofią. Pierwszą ważną modyfikacją w stosunku do konkluzji, które z metafory słońca wyciągał Platon, jest zwrócenie przez chrześcijan uwagi na element promieni słonecznych, pominięty przez ateńskiego filozofa. Dla gnostyków owymi promieniami są eony, emanowane przez Pierwszą Zasadę rzeczywistości – Bythosa; dla Klemensa i Orygenesesa jest nimi Syn Boży, czyli Moc i Mądrość Boga, który, choć jeden, na różne sposoby działa i objawia się w świecie stworzonym. Tak dla pierwszych, jak i dla drugich, Bóg, nazywany Dobrem, pozostaje transcendentny względem rozlicznych dóbr, które od Niego pochodzą, i które w tym najwyższym Dobru na różne sposoby uczestniczą. Owa transcendencja ontologiczna Boga jest jednak inaczej rozumiana przez gnostyków, a inaczej przez Klemensa i Orygenesesa. Oto bowiem, podczas gdy eony, choć współistotne boskiej naturze, w miarę oddalania się od Przaprzyczyny, ulegają pewnej degradacji, a z pewnością coraz mniej wiedzą o źródle, z którego wyszły, tak Syn Boży, w teologii ortodoksyjnej, pozostaje

sze problemy, które trzeba zbadać; a jeśli i te rozstrzygnie, ujrzy znowu jeszcze więcej zagadnień, które powinny zostać zbadane”. Z wypowiedzi tej jasno wynika, iż Bóg jest poznawalny drogą ludzkiego rozumu i przy udziale nadprzyrodzonej łaski, lecz proces owego poznawania Boga nigdy nie będzie miał końca, co oznacza, iż istota Boża nigdy nie będzie do końca poznana i ogarniona przez ludzki stworzony intelekt.

zawsze tą samą Mocą i Mądrością Boga, nawet wówczas, gdy działa na ziemi, jako wcielony Logos. Będąc zrodzony z Boga, ale i nigdy się od Niego nie odłączając, zna Ojca i działa wedle tego, co widzi u Ojca. Pewna transcendencja Ojca względem Syna zostaje jednak podkreślona tak przez Klemensa, jak i przez Orygenes. Nie polega ona jednak na stwierdzeniu, iż natura, czy moc Ojca różni się od natury i mocy Syna, lecz na tym, iż Ten pierwszy jest absolutną Przyczyną wszystkiego – wszelkiej istniejącej substancji: zrodzonej i stworzonej. To On ogarnia wszystko, a sam przez nic nie jest ogarniony (jest *περιέχων* *ὁ* *περιεχόμενος*). Jest również Przyczyną ontologiczną Przyczyny stwórczej, którą jest Syn. Wraz z Platonem, Klemens i Orygenes mogą więc stwierdzić, że Bóg jest: *τὸ ἐπέκεινα αἰτίων* oraz *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* („ponad przyczyną” i „ponad substancją”). Z tymi ostatnimi wypowiedziami zgodziliby się i gnostycy, choć, jak wspomnieliśmy wyżej, transcendencja Pierwszej Zasady względem eonów, jest o wiele większa (gdyż zakładają oni pewną degradację świata duchowego poprzez kolejne emanacje) niż ma to miejsce w przypadku teologii ortodoksyjnej. Ta ostatnia podkreśla jedynie relację między Boskimi hipostazami, a więc wskazuje na logiczne pochodzenie jednej od drugiej, bez umniejszania mocy żadnej z nich.

Zarówno gnostycy, jak Klemens i Orygenes, wykorzystują również epistemologiczną interpretację metafory słońca, której dokonał Platon. Jednakże i w tym względzie polemizują z filozofem ateńskim. Tak jedni, jak i drudzy zgadzają się więc z Platonem stwierdzając, że Bóg jest przyczyną poznawalności tego, co istnieje realnie, a więc świata bytów niecielesnych i boskich. Jest jednak poznawalny za sprawą eonów, bądź Syna, którzy w obu przypadkach porównywani są do światła mającego swe źródło w Ojcu. Zarówno gnostycy, jak Klemens i Orygenes nie zgadzają się natomiast z filozofem ateńskim w kwestii poznawalności istoty Pierwszej Zasady. Według Platona bowiem, o czym pisaliśmy w pierwszym punkcie tego tekstu, idea Dobra jest poznawalna (*γινώσκουμένη*). Chrześcijanie hetero- i ortodoksyjni uważają, że transcendentny Bóg, oświeca wprawdzie ludzki intelekt w sprawach tego, co boskie, lecz sam w sobie jest On światłością oślepiającą. Poznawalne jest więc według nich to, co od Niego pochodzi, natomiast nie samo źródło światła. Podobnie więc jak ludzkie oko nie jest w stanie patrzeć na samo słońce, choć dzięki jego promieniom widzi rzeczy materialne, tak też naturalne możliwości ludzkiego rozumu nie są w stanie pojąć tego, czym w swej istocie jest Bóg, choć rozpoznają Jego Moc i dostrzegają Ją w dziełach, które przez Nią powstały. W tej ostatniej kwestii jednak, również zachodzą pewne różnice między teząmi gnostyków a teologią Klemensa i Orygenes. Ci pierwsi głoszą absolutną niepoznawalność Pierwszej Przyczyny, ci drudzy sprawę niuansują. Według gnostyków, nawet same eony nie znają w zupełności Ojca, a niekiedy ich ignorancja utrzymuje w nieświadomości również byty niższe od nich. Wprawdzie o Bogu mogą mieć wiedzę nieliczni pneumatycy, którzy posiadają w sobie współlistotny boskiej rzeczywistości element świata duchowego, lecz

i oni nie posiadają całkowitej wiedzy o transcendentnej Przasadzie. I nawet na końcu czasów, powrócą, nie do Ojca, lecz do miejsca, które zostało im wyznaczone w hierarchicznym świecie Pleromy. Według Klemensa i Orygenes natomiast, Ojciec jest poznawalny dzięki Synowi, Mocy i Mądrości Bożej stwarzającej, rządzącej i obecnej w świecie, a jeszcze bardziej staje się On poznawalny poprzez Wcielenie Syna. Ponieważ Syn jest substancjalnie złączony z Ojcem, i ponieważ Syn zna Ojca, objawia wszystkim, którzy w Niego wierzą, prawdę o Bogu transcendentnym. Należy jednak zaznaczyć, iż Klemens i Orygenes, nie odrzucając danych zawartych w Objawieniu i zgadzając się z tezą, że zbawienie polega na poznaniu Boga, przyjmują koncept epistemologicznej transcendencji Boga, która jest związana z Jego transcendencją ontologiczną. Skoro bowiem Bóg w swojej istocie nie może być przez nic ogarniony, nie może też być zamknięty w żadnej definicji. Istota Boga wymyka się więc wszelkim fizycznym i metafizycznym kategoriom. Klemens stwierdza nawet wprost, iż Bóg nie może być przedmiotem żadnej nauki. Orygenes natomiast, choć jak widzieliśmy, sprawę niuansuje, ostatecznie dochodzi do podobnej konkluzji. Według niego, poznanie *per analogiam*, którym posługuje się człowiek w odniesieniu do istoty Boga, wskazuje na większe niepodobieństwo, aniżeli podobieństwo, rzeczywistości porównywanych z przedmiotem porównania. A skoro tak, to prawdziwe jest według niego zdanie, iż człowiek nie wie o Bogu „nic” (οὐδέν). Bóg w swej istocie bowiem, co Orygenes może powiedzieć razem z Klemensem, ale także i z gnostykami, jest: ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, to znaczy „ponad rozumem i ponad substancją”.

THE METAMORPHOSIS OF THE PLATONIC
“METAPHOR OF THE SUN” (*RESPUBLICA* 509B)
IN HETERODOX AND ORTHODOX THEOLOGY (I-III CENTURIES):
GNOSTICISM, CLEMENT OF ALEXANDRIA AND ORIGEN

(Summary)

The metaphor of the sun, in which Plato (*Republic* 509b) compares the idea of the Good to the sun that dwells above the earth yet affects the phenomena occurring on it, was an inspiration for both heretical and orthodox theology in the first Christian centuries. The Gnostics, Clement of Alexandria and Origen all believed that God, like the Platonic idea of the Good, is radically transcendent in relation to the world, but at the same time is the cause of everything that exists in it. Unlike Plato, who believed that the idea of the Good is knowable and can be the subject of science, the Christian theologians of the first centuries believed that God was like a blinding light. This means that God, according to them, though intelligible, is unknowable in His essence. Therefore, God cannot be the subject of science. Another modification of the Platonic metaphor was the introduction of the element of sunlight, to which the philosopher from Athens did not refer.

For the Gnostics, the rays of the sun were “eons” – spiritual beings that existed in the space between the first principle of all things and the material world. For Clement and Origen, the light that comes from the sun was the Son – the power and wisdom of God. In contrast to the Gnostics, who believed in the progressive degradation of the spiritual world through successive emanations, the Alexandrian Fathers believed that the Son possessed all the knowledge of God and therefore revealed to man the true God. Yet the revelation of God by the Son, and even the grace that assists human beings in the process of learning about God, do not give man complete knowledge of the essence of God. Thus the Gnostics, Clement and Origen, despite some doctrinal differences, all accepted the concept of the radical transcendence of God on the ontological and epistemological levels.

Key words: Idea of the Good, transcendence of God, platonism, gnosticism, Clement of Alexandria, Origen, the influence of Greek philosophy on Christianity.

Słowa kluczowe: Idea Dobra, transcendencja Boga, platonizm, gnostycyzm, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, wpływ greckiej filozofii na chrześcijaństwo.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Eclogae propheticae*, ed. L. Früchtel, GCS 17, Leipzig 1909, 137-155.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta ex Theodoto*, ed. L. Früchtel, GCS 17, Berlin 1909, 105-133.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905, 87-292.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. L. Früchtel, I-VI, GCS 15, Leipzig 1906, VII-VIII, GCS 17, Leipzig 1909, 3-102, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I-II, Warszawa 1994.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Panarion*, ed. K. Holl, 1-33, GCS 25, Leipzig 1915, 153-464, tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015.
- GREGORIUS THAUMATURGUS, *In Origenem oratio panegyrica*, ed. H. Crouzel, Sch 148, Paris 1969, 94-182.
- HIPPOLYTUS ROMANUS, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, PTS 25, Berlin – New York 1986.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Livre I, Sch 264, Paris 1979, tłum. W. Myszor: Ireneusz z Lyonu i gnostycy, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II*, SACH NS 17, Katowice 2016.
- ORIGENES, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, ed. C.P. Hammond Bammel – M. Fédou – L. Brésard, I-II, Sch 532, Paris 2009, III-V, Sch 539, Paris 2010, VI-VIII, Sch 543, Paris 2011, IX-X, Sch 555, Paris 2012, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, cz. 1-2, Warszawa 1994.
- ORIGENES, *Commentarii in Joannem*, ed. C. Blanc, I-V, Sch 120, Paris 1966, VI, Sch 157, Paris 1970, XIII, Sch 222, Paris 1975, XIX-XX, Sch 290, Paris 1982, XVIII-XXXII,

- SCh 385, Paris 1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Livres I-II, SCh 132, Paris 1967, Livres III-IV, SCh 136, Paris 1968, Livres V-VI, SCh 147, Paris 1969, Livres VII-VIII, SCh 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- ORIGENES, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 295-403.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252, Paris 1978, III-IV, SCh 268, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Peiter, I-VI, Berlin 1896-1915.
- PLATO, *Phaedo*, ed. R.D. Archer-Hind, London 1894.
- PLATO, *Phaedrus*, ed. W.H. Thompson, London 1868.
- PLATO, *Respublica*, ed. J. Adam, Cambridge 1900.
- PLATO, *Timaeus*, ed. R.D. Archer-Hind, London 1888.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, I-III, Leipzig 1903-1905.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, SCh 46, Paris 1957, tłum. E. Stanula, w: Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.
- Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano 2005.
- Tractatus Tripartitus*, ed. H.W. Attridge, w: *Nag Hammadi Codex I* (The Jung Codex), NHS 22, Leiden 1985, 192-337, tłum. W. Myszor: *Tractatus Tripartitus*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2008, 89-166.

Opracowania

- CHIAPPARINI G., *Valentino gnostico e platonismo. Il valentinianesimo della „Grande Notizia” di Ireneo di Lione: Fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano 2012.
- CORSINI E., *Introduzione*, w: Origen, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, Torino 1995, 9-102.
- CROUZEL H., *Origène et la „connaissance mystique”*, Bruges – Paris 1961.
- CROUZEL H., *Orygenes*, Kraków 2004.
- DANIÉLOU J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961.
- DANIÉLOU J., *Orignéne*, Paris 1948.
- EDWARDS M.J., *Origen Against Plato*, Oxford 2002.
- GAISER K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- HÄGG H.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006.
- HARNACK VON A., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.
- HARNACK VON A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1-3, Freiburg 1886-1890.
- LILLA S.R.C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Eugene 2005.
- MORESCHINI C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- MRUGALSKI D., *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013.
- Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000.
- PIETRAS H., *Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła*, w: *Metafizyka i teologia*, red. R.J. Woźniak, Myśl Teologiczna 62, Kraków 2008, 122-140.

- Platon. *Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum: KUL 30 listopada - 2 grudnia 1992 r.*, red. A. Kijewska – E.I. Zieliński, Lublin 1993.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano 2010.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000.
- SIMONETTI M., *Sulla teologia trinitaria di Origene*, w: tenże, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, SEA 44, Roma 1993, 109-143.
- SZLEZÁK T.A., *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997.
- SZLEZÁK T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005.
- SZRAM M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997.
- WHITTAKER J., Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, VigCh 23 (1969) 91-104.

Ks. Piotr SZCZUR*

WALENTYNIAŃSKA INTERPRETACJA BIBLIJNEGO OPISU STWORZENIA CZŁOWIEKA (RDZ 1, 26-27) W PRZEKAZIE KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Do poznania poglądów walentynian (i ogólnie gnostyków) w sposób znaczący przyczyniło się odkrycie biblioteki w Nag Hammadi (1945). Po dokonaniu tego odkrycia zauważa się znaczący wzrost zainteresowania gnostycyzmem, co potwierdza chociażby dwutomowa publikacja, która powstała jako pokłosie międzynarodowej konferencji poświęconej gnostycyzmowi, zorganizowanej w roku 1978¹. Na gruncie polskim warto wspomnieć liczne studia i przekłady (głównie z języka koptyjskiego) autorstwa wybitnego znawcy pism, teologii i systemów gnostyckich prof. Wincentego Myszora² oraz dr Anny Zmorzanki. Również niniejszy artykuł wpisuje się ten nurt pogłębiania wiedzy na temat gnostycyzmu, a szczególnie antropologii i egzegezy zaproponowanej przez walentyniańskiego myśliciela – Theodota.

Celowo sięgnięto w nim po pisma Klemensa Aleksandryjskiego ponieważ jego myśl teologiczna w znacznym stopniu rodziła się w opozycji do tez gnostyków, a szczególnie bazyliidian i walentynian³. Alain Le Boulluec⁴ ukazywał

* 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 *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, ed. Bentley Layton, vol. 1-2, Leiden 1980.

² Wykaz prac i przekładów dotyczących gnostycyzmu przygotował S. Longosz: *Ks. prof. Wincenty Myszor (22 V 1941 - 19 II 2017). Polski odkrywca gnozy wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 37 (2017) t. 68, 833-838. Natomiast całość bibliografii opracowała L. Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dr hab. Wincentego Myszora*, VoxP 32 (2012) t. 57, 21-34.

³ Por. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971, passim (warto nadmienić, że ta monografia jest podstawowym opracowaniem na temat filozoficznego tła nauczania Klemensa); E.A. Clark, *Clement's use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria's refutation of gnosticism*, New York 1977; J.L. Kovacs, *Clement of Alexandria and the Valentinian Gnostics*, New York 1978; J.E. Davison, *Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians*, „Second Century” 3 (1983) 201-217; E. Procter, *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New York 1995; M. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Farnham 2009, 57-64.

⁴ A. Le Boulluec, *Le notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, vol. 2: Clément

te prawidłowość widoczną w egzegezie i teologii Klemensa. Współcześnie, w nawiązaniu do nauki Walentyna, Judith Kowacs wydała kilka artykułów na temat antywalentyniańskiej Klemensowej interpretacji Pisma Świętego (szczególnie czerpiąc z jego interpretacji listów św. Pawła)⁵. W niniejszym opracowanie postanowiono skupić się na przekazach Klemensa, zawartych przede wszystkim w *Wyписach z Theodota*, dotyczących walentyniańskiej interpretacji tekstu biblijnego opisującego stworzenie człowieka (por. Rdz 1, 26-27).

Doskonale wiadomo, że Klemens stale odpiiera heterodoksyjną interpretację Pisma Świętego. Mówiąc o różnych interpretacjach Biblii Aleksandryjczyk przyznaje pierwszeństwo jednym interpretatorom nad innymi. Czyni tak z dwóch powodów. Pierwszym jest zastosowanie reguły wiary. Jednak nad tym elementem Klemens nie rozwodzi się tak, jak moglibyśmy oczekiwać (szczególnie zważywszy na zainteresowania współczesnych mu pisarzy⁶) i chociaż w jego pismach nie pojawia się sformułowanie „reguły wiary”, to jednak posługuje się on zwrotem „reguła/norma kościelna/Kościół” (ἐκκλησιαστικὸς κανὼν)⁷ jako jego synonimem⁸. Drugim jest przywilej dany prawdziwemu

d’Alexandrie et Origène, Études Augustiniennes, Paris 1985; tenże, *Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d’Alexandrie: l’exemple du centon*, StPatr 17 (1982) 707-713.

⁵ J.L. Kovacs, *Grace and Works: Clement of Alexandria’s Response to Valentinian Exegesis of Paul*, w: *Ancient Perspectives on Paul*, ed. T. Nicklas – A. Merkt – J. Verheyden, Göttingen 2013, 191-210; też, *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen*, w: *Origeniana Octava*, ed. L. Perrone, Leuven 2004, 317-329; też, *Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the „Excerpts from Theodotus”*, StPatr 41 (2006) 187-200.

⁶ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 10, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, Sch 264, Paris 1979, 154-166; III 4, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, Sch 211, Paris 1974, 44-52; Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 12-25, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 197-207; tenże, *Adversus Marcionem* III 1 ed. A. Kroymann, CCL 1, 509-510; IV 5, CCL 1, 550-552; tenże, *Adversus Praxeas* 3, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, Turnhout 1954, 1161-1162.

⁷ „Normę Kościoła” Klemens definiuje w następujący sposób: „Normą Kościoła jest zbieżność i zgodność Prawa i proroków z Nowym Przymierzem zawartym w czasie obecności Pana” (Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 125, 3, éd. P. Descourtieux, Sch 446, Paris 1999, 310, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 187-188).

⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 115, 1 - 132, 4, Sch 446, 288-324; VII 93, 1 - 105, 6, éd. A. le Boulluec, Sch 428, Paris 1997, 282-316. Teksty te najwyraźniej pokazują akceptowanie przez Klemensa *regula fidei* zgodnie z tradycją apostołską. Dowiadujemy się z nich, że reguła wiary jest szczególnie ważna w interpretacji Pisma Świętego, zwłaszcza przy zwalczaniu heretyckich interpretacji, które są zdecydowanie przeciwne tej regule. Na temat reguły (κανὼν) zob. też tamże I 15, 2, éd. C. Mondésert – M. Caster, Sch 30, Paris 1951, 54: „παράδοσις κανόνα”; I 96, 1, Sch 30, 121: „τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας”; IV 98, 3, éd. A. Van Den Hoek, Sch 463, Paris 2001, 220: „τὸν κανόνα τῆς πίστεως”; VI 125, 3, Sch 446, 310: „κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς”; VI 165, 1, Sch 446, 392: „τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα”; VII 41, 3, Sch 428, 144: „τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα”; VII 90, 2, Sch 428, 274: „τὸν ἐκκλησιαστικὸν [...] κανόνα”; VII 94, 5, Sch 428, 286: „τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας”; VII 105, 5, Sch 428, 316: „τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας”. Zob. E.F. Osborn, *Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD*, w: *The*

gnostykowi⁹ jako właściwemu interpretatorowi Pisma Świętego. Według Klemensa interpretacja prawdziwego gnostyka posiada pierwszeństwo przed wszystkimi innymi interpretacjami (zwłaszcza heretyckimi), ponieważ jedynie gnostyk może dostrzec Prawdę poprzez zasłonę nałożoną przez Boga na tekst Biblii.

1. Walentyn i jego szkoła. Wydaje się zasadnym, aby na wstępie pokrótce przyjrzeć się postaci herezjarchy Walentyna i jego aktywności nauczycielskiej. Urodził się on ok. roku 100¹⁰ w Dolnym Egipcie¹¹. Prawdopodobnie pochodził z rodziny chrześcijańskiej. W Aleksandrii otrzymał staranne wykształcenie w duchu tradycji greckiej. Jego nauczycielem mógł być Teodas – uczeń św. Pawła¹². W Aleksandrii założył pierwszą szkołę i już wtedy zaczął odchodzić od ortodoksji. Ok. roku 136, celem głoszenia swej nauki, wyjechał do Rzymu, gdzie przebywał ok. 30 lat (136-165)¹³. W stolicy Imperium Romanum zyskał znaczną popularność wśród tamtejszych chrześcijan. Prawdopodobnie starał się o godność biskupa Rzymu po śmierci Hygina († ok. 142)¹⁴, jednak w wyborach poniósł porażkę, m.in. ze względu na nieortodoksyjne poglądy, i zwycięstwo odniósł Pius († ok. 155). Później (ok. 165) prawdopodobnie udał się

Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick, ed. R. Williams, Cambridge 1989, 40-46; F.R.M. Hitchcock, *The Creed of Clement of Alexandria*, „Hermathena” 12 (1902) no 28, 25-28.

⁹ Klemens włącza tytułu „gnostyk” w ideę duchowego postępu, w którym gnoza jest najwyższym możliwym osiągnięciem w doczesnym życiu. Na temat gnozy jako ideału chrześcijańskiego oraz gnostyka jako doskonałego chrześcijanina istnieje wiele prac autorstwa F. Drączkowskiego, przykładowo zob.: *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Medytacja*, Homo Meditans 1, red. W. Słomka, Lublin 1984, 127-132; *Gnoza w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, SCh 12 (1996) 9-21; *Miłość – Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997.

¹⁰ Por. P. Siejkowski, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001, 10. W literaturze na ogół podaje się informację, że Walentyn urodził się na początku II w. lub że żył w II w. Szerzej na temat Walentyna zob. A. Zmorzanka, *Walentyn*, PEF IX 688-690; też, *Walentyn*, EK XX 163-164.

¹¹ Por. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, 128.

¹² Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 106, 4, SCh 428, 318-320, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 306: „Podobnie, jak [gnostycy] utrzymują także, Walentyn był uczniem Theodasa, a przecież ten został uczniem Pawła”.

¹³ Por. Zmorzanka, *Walentyn*, EK X 163. Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* III 4, 3, SCh 211, 50) informuje, że Walentyn przybył do Rzymu w czasach biskupa Hygina i przebywał w Wiecznym Miście w czasach biskupa Piusa i Aniceta. Informację tę powtarza Euzebiusz z Cezarei (HE IV 11, 1, ed. i tłum. ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 239: „Walentyn przybył do Rzymu za czasów Hygina, rozwinął w pełni działalność za Piusa i dożył czasów Aniceta”). Pobyt Walentyna w Rzymie jest różnie datowany. P. Siejkowski (*Wstęp*, s. 10) wskazuje na lata 136-160; z kolei Quispel (*Gnoza*, s. 129) przypuszcza, że do Rzymu przybył ok. roku 140.

¹⁴ Por. Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 4, 1, éd. J.-C. Fredouille, SCh 280, Paris 1980, 86. A. Zmorzanka (*Walentyn*, EK XX 163) informuje, że Walentyn starał się o godność biskupa Rzymu po śmierci Aniceta. Jednak Anicet zmarł ok. roku 166, gdy Walentyn prawdopodobnie już opuścił Rzym.

na Cypr, gdzie nauczał. Data śmierci Walentyna nie jest znana, jednak Tertulian przekazuje informację, że żył jeszcze za biskupa Eleutera (pontyfikat: ok. 174-189). Pozostawił po sobie wiele dzieł napisanych kunsztownym językiem (m.in. listy, homilie, psalm *Żniwo* oraz traktat *O trzech naturach*), z których zachowały się tylko fragmenty¹⁵.

Uczniowie Walentyna kontynuowali i rozwijali jego naukę¹⁶. Działali od II do III w. Klemens Aleksandryjski, Hipolit¹⁷ i Tertulian¹⁸ przekazują informację, że działali w dwóch szkołach – wschodniej, nazywanej anatolijską (ἀνατολική τις διδασκαλία) oraz zachodniej, nazywanej italską (ιταλιωτική)¹⁹. Do bardziej znanych przedstawicieli szkoły anatolijskiej należeli: Theodot, Marek i Bardesanes. Natomiast bardziej znanymi przedstawicielami szkoły italskiej byli: Floryn, Herakleon, Ptolemeusz i Sekundus. Głosili umiarkowany dualizm oparty przede wszystkim na platonizmie i pitagoreizmie, rozwinęli kosmogonię, naukę o trzech typach (naturach) ludzkich oraz chrystologię; większość walentynian przyjmowała doketyzm, jednak – w zależności od szkoły – odmiennie wyjaśniano kwestię pneumatycznego ciała Chrystusa. Warto też dodać, że herezja walentynian była jednym z najbardziej rozpowszechnionych we wczesnym chrześcijaństwie nurtów heterodoksyjnych²⁰.

2. *Excerpta ex Theodoto*. Traktat ten trudno uważać za dzieło Klemensa Aleksandryjskiego²¹. Faktycznie w *Clavis Patrum Graecorum* figuruje ono pod imieniem Theodota²² – jak już wspomniano – bliżej nieznanego przedstawiciela wschodniej szkoły walentyniańskiej²³. Wprawdzie Mark Ed-

¹⁵ Istniejące i zidentyfikowane fragmenty zostały wydane w: W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, 57-60.

¹⁶ Szerzej zob. *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1: *The School of Valentinus*.

¹⁷ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 35, 5-7, ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916, 165.

¹⁸ Por. Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 11, 2, Sch 280, 104-106.

¹⁹ Einar Thomassen (*The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians”*, Leiden 2008, 39-45) mówi, że istnieje wprawdzie rozróżnienie między szkołami uczniów Walentyna, jednak trudno jest dopatrzeć się tych różnic, gdyż różne źródła różnie przedstawiają te szkoły. Wnioskuje jednak, że różnica pomiędzy „wschodnią” i „zachodnią” szkołą Walentyna dotyczy głównie soteriologii (tamże, s. 81-82). Jest to zgodne z klasycznym rozumieniem szkół Walentyna obecnym w literaturze, por. np. J.-D. Kaestli, *Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1, s. 391-403. Niektórzy jednak twierdzą, że podział na szkołę „wschodnią” i „zachodnią” jest sztuczny, por. J. Kalvesmaki, *Eastern vs. Italian Valentinianism?*, VigCh 61 (2008) 79-89.

²⁰ Por. Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, Sch 280.

²¹ Por. A.-J. Festugière, *Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d’Alexandrie*, VigCh 3 (1949) 193-207.

²² CPG 1139.

²³ Na temat Theodota zob. W. Myszor, *Theodotos, Gnostiker*, LThK IX 1425-1426; M. Simonetti, *Teodoto valentiniano*, NDPAC III 5272.

wards²⁴ sugeruje, że Theodot z *Excerpta* może być tożsamy z Theodotem z Bizancjum²⁵, którego tezy obala Hipolit²⁶. François Sagnard wątpi, że to ten sam Theodot, o którym mówią *Excerpta*, ponieważ Theodot Hipolita jest adopcjanistą, a to jest sprzeczne z doktryną walentynian zawartą w *Excerpta*; nie sądzi także, że jest to inny Theodot wspomniany przez Hipolita w następnym rozdziale *Refutatio*²⁷ jako uczeń Theodota z Bizancjum²⁸.

Najprawdopodobniej tekst *Excerpta* miał służyć Aleksandryjczykowi (lub komuś innemu) jako podręczne źródło informacji na temat nauki Theodota (czy szerzej: walentynian), a szczególnie jego gnostyckiej interpretacji różnych fragmentów Pisma Świętego. Prawdopodobnie nie był też przeznaczony do późniejszego „opublikowania”. *Excerpta* są dołączone do rękopisu pism Klemensa i umieszczone między *Stromata* a *Eclogae Propheticae*²⁹. Wydaje się, że zostały tam umieszczone przez jakiegoś „wydawcę”, który – być może – uważał się za powiernika literackiej spuścizny Klemensa. Publikując pisma aleksandryjskiego scholarchy „wydawca” udostępnił zbiór powiększony o *Excerpta*³⁰.

Warto jeszcze dodać, że w manuskrypcie, który stanowił podstawę wydania tekstu, *Excerpta* są zatytułowane w następujący sposób: Ἐκ τῶν Θεοδοτοῦ καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί³¹. Jeden z wydawców tekstu *Wypisów* Robert Pierce Casey przetłumaczył ten tytuł jako *Extracts from the works of Theodotus and the so-called 'oriental teaching' at the time of Valentinus*, który można przełożyć jako *Wypisy z dzieł Theodota i tak zwane 'wschodnie nauczanie' w czasach Walentyna*. Taki przekład tytułu najprawdopodobniej wynikał z jego przekonania, że nie ma żadnej konkretnej szkoły, z którą powinno być kojarzone „wschodnie nauczanie”. Jednak wydaje się, że koncepcje teologiczne obecne w *Excerpta*, w dużej mierze są równoległe do tzw. wschodniej (czy anatolij-skiej) szkoły.

²⁴ Por. M. Edwards, *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*, VigCh 54 (2000) 175-176.

²⁵ Na temat Theodota z Bizancjum zob. W.A. Bienert, *Theodotos (der Gerber)*, LThK IX 1424; M. Simonetti, *Teodoto di Bisanzio (Cuoiaio)*, NDPAC III 5271.

²⁶ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VII 35.

²⁷ Por. tamże VII 36.

²⁸ Por. F. Sagnard, *Introduction*, w: Clément d'Alexandrie: *Extraits de Théodote*, SCh 23, Paris 1948, 5. Na temat Theodota zob. M. Simonetti, *Teodoto di Bisanzio (Banchiere)*, NDPAC III 5271.

²⁹ Por. Sagnard, *Introduction*, s. 5. Robert P. Casey (*Introduction*, w: *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, Edited with translation, introduction and notes by R.P. Casey, London 1934, 3-5) i François Sagnard (*Introduction*, s. 49) zauważają także, że *Wypisy* zostały przekazane w dwóch manuskryptach: jeden z Florencji – *Codex Laurentianus V 3*, z XI w., a drugi z Paryżu, *Bibliothèque Nationale, Supplementa Graeca 250*, z XVI w., który jest kopią pierwszego. Por. Siejkowski, *Wstęp*, s. 13.

³⁰ Por. Casey, *Introduction*, s. 3-4.

³¹ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* I 1, éd. F. Sagnard, SCh 23, 52.

3. Walentyniańska interpretacja Rdz 1, 26-27 w *Excerpta ex Theodoto*. Biblijny opis stworzenia człowieka (Rdz 1, 26-27) będzie znajdował się w centrum przedstawionych poniżej rozważań, dlatego – ze względu na znaczenie tego passusu biblijnego – zostanie przytoczony w całości, zarówno w wersji Septuaginty, jak i w przekładzie polskim:

„καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἄρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς”.

„A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzęciem naziemnym!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27).

Interpretacja biblijnego opisu stworzenia człowieka, zaproponowana przez Theodota, zostanie przedstawiona w kontekście nauczania walentynian na temat stworzenia Adama i jego potomstwa.

Na wstępie należy zauważyć, że walentyniańska interpretacja opisu stworzenia świata (w tym człowieka) stała się – w minionym stuleciu – dobrze znana badaczom wczesnego chrześcijaństwa dzięki odkryciom w Nag Hammadi. Zarówno Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses*, jak i Hipolit w *Refutatio omnium haeresium* mówią o tym, co postrzegają jako różne odmiany doktryny walentynian. Z przekazów zawartych w wymienionych pracach polemicznych wynika, że istniały różne szkoły walentynian, a każda z nich starała się wzbogacić nauczanie własnymi elementami dodanymi do mitologii kosmologicznej³². Jednak ani Ireneusz, ani Hipolit nie wnoszą wiele do poznania antropologii walentynian.

Hipolit w opisie doktryny walentynian nie poświęca zagadnieniu stworzenia człowieka wiele miejsca, jednak wspomina o trzech różnych elementach, jakie posiadały dusze po stworzeniu rodzaju ludzkiego: 1. sama dusza; 2. dusza i demony; 3. dusza i *logoi*³³. Znacznie więcej można dowiedzieć się o antropologii walentynian z notatek Klemensa zawartych w *Excerpta ex Theodoto*. Wydają się one zgadzać z opisem stworzenia rodzaju ludzkiego przekazywanym przez Hipolita:

„Lecz uczniowie Walentyna głoszą: skoro «ciało psychiczne» zostało ukształtowane, nasienie męskie zostało złożone przez Logos w wybranej duszy, gdy

³² Na temat wiarygodności wczesnochrześcijańskich opisów doktryny walentynian i innych sekt zob. M. Desjardins, *The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology*, VigCh 40 (1986) 342-347, spec. 345.

³³ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 29.

ta była w śnie. Nasienie to jest wpływem elementu anielskiego, tak aby nie było żadnego braku³⁴.

„Męskie nasienie” może być tu z dużym prawdopodobieństwem postrzegane jako tożsame z *logoi* z opisu Hipolita. Dalej Klemens kontynuuje swe rozważania mówiąc o walentynianach (ponieważ najwyraźniej nie cytuje tu walentyniańskiego pisarza, ale daje własny komentarz):

„«Stworzył ich na obraz Boga, stworzył ich mężczyzną i kobietą» (Rdz 1, 27), a jak mówią walentynianie, <ludzie> są najlepszą emanacją Mądrości. To, co męskie, a pochodzące <z tego źródła> jest wybrane; zaś to, co żeńskie stanowi zbiór tego, co powołane. Nazywają oni to, co męskie «pierwiastkiem anielskim», zaś żeńskie – «wyższym nasieniem». Podobnie również w wypadku Adama, element męski pozostał w nim, podczas gdy wszelkie nasienie żeńskie, wypłynęło z niego, tworząc Ewę (por. Rdz 2, 22), z której pochodzą istoty żeńskie, tak jak z Adama istoty męskie. W ten sposób pierwiastki męskie pozostają w ścisłym związku z Logosem. Pierwiastki żeńskie, przemienione w to, co męskie jednoczą się z aniołami i wchodzą w Pleromę³⁵.

Z przytoczonej wyżej wypowiedzi wynika, że istnieją takie istoty, których przeznaczeniem jest zbawienie oraz takie, które nie będą miały udziału w zbawieniu. Nieco dalej Klemens dokładniej wyjaśnia, że

„Według walentynian, pośród istot powstałych z Adama, jedne, czyli Sprawiedliwi, zwracając się do bytów stworzonych, pozostają zatrzymani w Miejscu. Inne zaś, pozostają w sferze stworzonej dla ciemności, w miejscu «po lewicy», lub też doświadczają ognia³⁶.

Przedstawione powyżej poglądy walentynian wskazują, że zbudowany przez nich system jest deterministyczny i nie pozostawia miejsca na wolną wolę jednostki. Ta teoria jest jednym z głównych powodów krytyki Klemensa kierowanej pod adresem sekty. Według walentyniańskiego mitu kosmologicznego, demiurg zasiał różne „natury” w ludziach, których stworzył.

W swym nauczaniu Klemens kładzie nacisk na prawdę wyrażoną w Księdze Rodzaju, że Adam został stworzony „na obraz” (κατ’ εἰκόνα) i „na podobieństwo” (καθ’ ὁμοίωσιν) Boga (Rdz 1, 26). Walentynianie twierdzili, że określenia te nie są synonimiczne i odnoszą się raczej do dwóch typów ludzi:

„Demiurg uczynił duszę z ziemi, duszę hyliczną, bezrozumną, współistotną zwierzętom; uczynił człowieka «na obraz» (<ὁ> «κατ’ εἰκόνα» ἄνθρωπος). Człowiek zatem jest <uczyniony> na «podobieństwo» (ὁ δὲ «καθ’ ὁμοίωσιν») samego Demiurga, który «tchnął» i «zasiał nasienie»

³⁴ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* I 2, 1, SCh 23, 54-56, tłum. P. Siejkowski, ŻMT 22, 25-26.

³⁵ Tamże I 21, 1-3, SCh 23, 98-100, ŻMT 22, 40.

³⁶ Tamże II 37, SCh 23, 140, ŻMT 22, 51-52.

w jego poprzedniku, w którym też za pośrednictwem Aniołów złożył coś współistotnego z sobą samym³⁷.

Zatem pierwszy człowiek, stworzony „na obraz”, posiadał „duszę hyliczną, bezrozumną, współistotną zwierzętom”. Drugi zaś został stworzony „na «podobieństwo» samego Demiurga”. Może się wydawać, że przytoczony powyżej opis dwóch różnych typów ludzi w zasadzie dotyczy jednego i tego samego człowieka – można przecież po prostu zaistnieć po tym, jak Demiurg (stwórca) tchnął życie – jednak później staje się jasne, że są to kompletnie różne osoby i że reprezentują dwa różne typy ludzkości. Zatem mit ten służy wyjaśnieniu pochodzenia walentyńian – chrześcijan należących do „prawdziwego” Kościoła i reszty ludzkości oraz zagadnienia, gdzie leży przyczyna różnic między nimi. Nieco dalej Klemens przytacza wypowiedź Theodota:

„Począwszy od Adama, powstały trzy natury. Pierwsza, «bezrozumna» do której należał Kain; druga – «rozumna» i «sprawiedliwa» z której powstał Abel; trzecia – «pneumatyczna», a do niej należał Set. Zatem, człowiek ziemski jest «obrazem»; człowiek psychiczny – «podobieństwem» Boga; a pneumatyczny jest właściwą naturą Boga³⁸.”

Z przytoczonego tekstu wyraźnie wynika, że trzy różne typy ludzi różnią się między sobą. Istota powstała „na obraz”, jest zaledwie z prochu ziemi; ta, która powstała „na podobieństwo”, jest „psychiczna”, a ta, która nie pozostaje w żadnej relacji do dwóch poprzednich, jest „pneumatyczna”, ma swą własną naturę, wyraźnie różną od dwóch pozostałych. Koresponduje to z tym, co wiadomo o antropologii walentyńian i sposobie, w jaki odnosili się oni do siebie samych oraz jak odróżniali siebie od reszty ludzkości. Według tej teorii ludźmi „pneumatycznymi” czy „duchowymi”, niezwiązanymi z Demiurgiem, ponieważ nie mają tak niskiego statusu jak on, są walentyńianie. Ludźmi „psychicznymi”, posiadającymi szansę dostąpienia zbawienia (ale nie wszystkim się to uda) są zwykli chrześcijanie. Ludźmi „z prochu”, nieposiadającymi w sobie nasienia i żadnego podobieństwa do duchowej dziedziny (*Pleroma*), a więc bez nadziei na jakiegokolwiek odkupienie, są pozostali ludzie. Idea ta znajduje swe bezpośrednie potwierdzenie w innej wypowiedzi Theodota:

„W tym też znaczeniu nasz Ojciec, Adam jest «pierwszym człowiekiem, uczynionym z ziemi, ziemskim» (por. 1Kor 15, 47). A ponieważ, jeśliby on zasiał nasienie z elementu psychicznego i pneumatycznego, tak jak uczynił to z elementu materialnego, to wszyscy bylibyśmy zrodzeni «równymi», «sprawiedliwymi» a «pouczenie» byłoby obecne we wszystkich. Oto dlaczego istnieje wielu hylików, niewielka liczba psychików, lecz nieliczni są pneumatycy. W ten sposób element pneumatyczny jest ocalony przez naturę, lecz element psychiczny posiada wolną wolę i zdolność do wiary i nieulegania

³⁷ Tamże III 50, 1-2, SCh 23, 162-164, ŻMT 22, 59-60.

³⁸ Tamże III 54, 1-2, SCh 23, 170, ŻMT 22, 61-62.

zniszczeniu jak do niewiary i zniszczenia, zgodnie z własnym wyborem. Element materialny jest z natury skazany na zatracenie”³⁹.

W zacytowanej wypowiedzi mamy do czynienia z pewnym rodzajem alegorycznej interpretacji opowiadania o stworzeniu Adama i o jego trzech synach. Dostrzegamy w niej także dopasowywanie opowieści biblijnej do gnostycznego mitu, co było krytykowane przez pisarzy chrześcijańskich. Klemens kwestionuje też to, co postrzega jako determinizm kryjący się w pismach walentynian⁴⁰.

Wypisy z *Theodota* zawierają również odniesienia do „lewej” i „prawej” ręki, co koresponduje z tymi samymi kategoriami ludzi. Mówią one o tych ludzkich naturach, które będą zniszczone, i innych, które zostaną w końcu wzięte do Pleromy. Ci po prawej „znają” Zbawcę⁴¹, podczas gdy ci po lewej byli stworzeni przez Demiurga pierwsi, zanim ten stworzył światło – co oznacza, że nie mają oni pokrewieństwa z tym światłem⁴²:

„To, co jest po prawicy zostało wyłonione za dnia przez Matkę/Mądrość, jeszcze zanim prosiła o Światłość. Lecz nasienie Kościoła pojawiło się po tej prośbie, skoro elementy anielskie nasienia powstały z tego, co Męskie”⁴³.

Najwyraźniej „nasienie Kościoła” to grupa posiadająca wyższość nad tymi „po lewej” i „po prawej” stronie. Grupy te wydają się korespondować z trzema – wyżej omówionymi – rodzajami ludzi: ci z „lewej” z materialnymi, ci z „prawej” z psychicznymi (o których Matka „prosiła”) i „nasienie Kościoła” z duchowymi (pneumatycznymi) gnostykami⁴⁴. Ci „po prawej” i ci „po le-

³⁹ Tamże III 56, 1-3, Sch 23, 172-174, ŻMT 22, 62-63.

⁴⁰ Warto zauważyć, że Klemens w taki właśnie sposób odbiera doktrynę walentynian. Dlatego też jego przekaz nie jest jej dokładnym portretem, jaki dzisiaj znamy dzięki pogłębieniu badań nad myślą walentynian. W *Wypisach z Theodota* mamy do czynienia z heterodoksyjnym pisarzem, który mówi, że chrześcijanie („psychicy”) są w stanie dostąpić zbawienia. Czy jednak zbawienie jest rozumiane jako pewien postęp od „obrazu” do „podobieństwa”, czy też przejście od wiary do gnozy? Tego jednoznacznie nie da się rozstrzygnąć, jednak najwyraźniej istnieje jakaś forma duchowego postępu. W każdym razie, z tekstów z Nag Hammadi wyłania się mniej deterministyczny obraz gnostyków niż przedstawiany przez pisarzy chrześcijańskich w klasycznych pismach herezjologicznych. Por. L. Roig Lanzillotta, *A Way of Salvation: Becoming Like God in Nag Hammadi*, „Numen” 60 (2013) 71-102.

⁴¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* I 23, 3, Sch 23, 106, ŻMT 22, 42: „Zaraz po Męce Pana, był on posłany aby przepowiadać <Ewangelię>. Dlatego też zwiastował on Zbawcę pod jednym albo drugim obrazem. <W pierwszym wypadku> jako zrodzonego i podległego <Ojcu> przez wzgląd na tych co będą po lewicy, gdyż mogli oni poznać jego w tym obrazie i lękać się Jego. <W drugim wypadku>, według tego, co duchowe, jako pochodzącego z Ducha Świętego i Dziewicy, tak jak Go znają aniołowie po prawicy”.

⁴² Por. tamże II 34, 1, Sch 23, 134, ŻMT 22, 50: „A dalej, Moce po lewicy, wyłonione <z Matki>, przed tymi po prawicy, nie zostały ukształtowane przez nadejście Światłości, lecz owe Moce po lewicy zostały pozostawione Miejsu, aby Ono je ukształtowało”.

⁴³ Tamże II 40, Sch 23, 144, ŻMT 22, 53.

⁴⁴ Jest to zgodne z wyjaśnieniem Ireneusza w *Adversus haereses* I 6, 1, Sch 264, 90, tłum.

wej” stronie wydają się też odnosić do dwóch różnych stron krzyża. Bierze się to z obserwacji poczynionej przez Theodota (lub innego cytowanego przez Klemensa walentyniańskiego pisarza), że eon zwany Staurosem (nazywany także Horos lub Metocheos), co znaczy „krzyż”, jest granicą pomiędzy Pleromą a światem stworzonym. Podobnie jak znak krzyża jest nie tylko granicą horyzontalną, ale również granicą wertykalną, która oddziela te rzeczy w stworzonym świecie:

„Krzyż jest znakiem Kresu w Pleromie, gdyż oddziela on niewiernych od wiernych, tak jak Kres rozdziela świat od Pleromy”⁴⁵.

Przedstawione powyżej różne obrazy trzech typów ludzi służą wyraźniejszemu ukazaniu, w jaki sposób walentynianie radzili sobie z interpretacją tekstu Rdz 1, 26-27. Zagadnienie to z pewnością było bardzo istotne, gdyż Klemens Aleksandryjski, poprzez rozszerzoną interpretację opisu stworzenia człowieka (Rdz 1, 26-27), wiele uwagi poświęcił zwalczaniu interpretacji walentynian.

Interesujące jest, że Aleksandryczyk przy własnej interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27), nie dokonuje ani literalnej (czy dosłownej), ani alegorycznej interpretacji tekstu. Opowiadanie to odczytuje on w świetle innego mitu mówiącego o przejściu od stworzenia do odnowienia (ἀποκατάστασις) poprzez odkupieńcze działanie Chrystusa. Zatem interpretacja tego, mogłoby wydawać się mało znaczącego fragmentu Pisma Świętego, dopiero nabiera kształtu – zarówno dla Theodota, jak i dla Klemensa – na szerszym mitologicznym tle. Warto też zauważyć, że w czasach Klemensa chrześcijanie twierdzili, że fałszywi gnostycy nie byli w rzeczywistości chrześcijanami, lecz platonikami lub pitagorejczykami. Przykładowo, Hipolit stara się to wykazać poświęcając temu problemowi aż dziewięć rozdziałów VI księgi *Refutatio omnium haeresium*⁴⁶. Obecnie jest to przedmiotem dyskusji, ale pozostaje faktem, że mitologia walentyniańska obejmuje elementy biblijne, platońskie, pitagorejskie i hermetyczne, co też obecne jest w nauczaniu Klemensa, który próbuje dokonać syntezy myśli biblijnej i platońskiej, chociaż czyni to w zupełnie inny sposób.

W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses Księga I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016, 44: „Istnieją zatem trzy elementy (w człowieku): materialny (hylikon), który nazywają też «lewym», ten, jak uczą, z konieczności ginie, ponieważ nie może przyjąć żadnego tchnienia niezniszczalności, psychiczny (psychikon), mówią o nim jako o «prawym», ponieważ znajduje się pośrodku, między duchowym (pneumatikon) i materialnym (hylikon), i idzie w tym kierunku, ku któremu się skłania. Element duchowy (pneumatikon) został wysłany po to, aby tu, w połączeniu z psychicznym i we wspólnym z nim wychowaniu, został ukształtowany”.

⁴⁵ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* II 42, 1, SCh 23, 148, ŻMT 22, 53.

⁴⁶ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 16-24.

VALENTINUS' INTERPRETATION OF THE BIBLICAL DESCRIPTION OF THE CREATION OF MAN (GEN 1:26-27) IN CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article attempts to show the Valentinus' interpretation of the Biblical description of the creation of man (Gen 1:26-27) in *Excerpta ex Theodoto* prepared by Clement of Alexandria. The first part of the article shows the character of Valentinus and his school; the second part shows the importance of *Excerpta* for getting to know the Valentinian heresy; the third part analyzes the fragments of *Excerpta ex Theodoto* referring to the Biblical description of man's creation and to the anthropology proposed by Theodot – one of the representatives of the Eastern School.

Key words: Clement of Alexandria, Theodotus, Gnosticism, Valentinians, anthropology, exegesis Gen 1:26-27.

Słowa kluczowe: Klemens Aleksandryjski, Theodot, gnostycyzm, walentynianie, antropologia, egzegeza Rdz, 1, 26-27.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta ex Theodoto*, éd. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1948; *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* lub ed. with translation, introduction and notes by R.P. Casey, London 1934, tłum. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I, éd. C. Mondésert – M. Caster, SCh 30, Paris 1951, IV, éd. A. Van Den Hoek, SCh 463, Paris 2001, VI, éd. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, VII, éd. A. le Boulluec, SCh 428, Paris 1997, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- 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.
- HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916, 1-293.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, I, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979; III, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, I-II, tłum. W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses Księga I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016.
- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 437-726, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
- TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* 3, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, Turnhout 1954, 1157-1205, tłum. E. Buszewicz: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta*, ŻMT 4, Kraków 1997, 35-86.
- TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianos*, éd. J.-C. Fredouille, SCh 280, Paris 1980.

- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 185-224, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.
- VÖLKER W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, 57-60.

Opracowania

- BIENERT W.A., *Theodotos (der Gerber)*, LThK IX 1424.
- BOULLUEC A. Le, *Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie: l'exemple du centon*, StPatr 17 (1982) 707-713.
- BOULLUEC A. Le, *Le notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, vol. 2: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985.
- CLARK E.A., *Clement's use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria's refutation of gnosticism*, New York 1977.
- DAVISON J.E., *Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians*, „Second Century” 3 (1983) 201-217.
- DESJARDINS M., *The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology*, VigCh 40 (1986) 342-347.
- DRĄCZKOWSKI F., *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Medytacja*, Homo Meditans 1, red. W. Słomka, Lublin 1984, 127-132.
- DRĄCZKOWSKI F., *Gnoza w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, SACH 12 (1996) 9-21.
- DRĄCZKOWSKI F., *Miłość – Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997.
- EDWARDS M., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Farnham 2009.
- EDWARDS M., *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*, VigCh 54 (2000) 159-177.
- FESTUGIÈRE A.-J., *Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie*, VigCh 3 (1949) 193-207.
- HITCHCOCK F.R.M., *The Creed of Clement of Alexandria*, „Hermathena” 12 (1902) no 28, 25-28.
- KAESTLI J.-D., *Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus*, w: *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, ed. Bentley Layton, vol. 1, Leiden 1980, 391-403.
- KALVESMAKI J., *Eastern vs. Italian Valentinianism?*, VigCh 61 (2008) 79-89.
- KOVACS J.L., *Clement of Alexandria and the Valentinian Gnostics*, New York 1978.
- KOVACS J.L., *Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the „Excerpts from Theodotus”*, StPatr 41 (2006) 187-200.
- KOVACS J.L., *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen*, w: *Origeniana Octava*, ed. L. Perrone, Leuven 2004, 317-329.
- KOVACS J.L., *Grace and Works: Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul*, w: *Ancient Perspectives on Paul*, ed. T. Nicklas – A. Merkt – J. Verheyden, Göttingen 2013, 191-210.
- LACH-BARTLIK L., *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora*, VoxP 32 (2012) t. 57, 21-34.
- LILLA S.R.C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971.
- LONGOSZ S., *Ks. prof. Wincenty Myszor (22 V 1941 - 19 II 2017). Polski odkrywca gnozy wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 37 (2017) t. 68, 825-838.
- MYSZOR W., *Theodotos, Gnostiker*, LThK IX 1425-1426.

- OSBORN E.F., *Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD*, w: *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, 40-61.
- PROCTER E., *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New York 1995.
- QUISPEL G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.
- ROIG LANZILLOTTA L., *A Way of Salvation: Becoming Like God in Nag Hammadi*, „Numen” 60 (2013) 71-102.
- SAGNARD F., *Introduction*, w: Clément d'Alexandrie: *Extraits de Théodote*, SCh 23, Paris 1948, 5-50.
- SIEJKOWSKI P., *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001, 5-19.
- SIMONETTI M., *Teodoto di Bisanzio (Banchiere)*, NDPAC III 5271.
- SIMONETTI M., *Teodoto di Bisanzio (Cuoiaio)*, NDPAC III 5271.
- SIMONETTI M., *Teodoto valentiniano*, NDPAC III 5272.
- The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, ed. Bentley Layton, vol. 1-2, Leiden 1980.
- THOMASSEN E., *The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians”*, Leiden 2008.
- ZMORZANKA A., *Walentyn*, EK XX 163-164.
- ZMORZANKA A., *Walentyn*, PEF IX 688-690.

Maria Laura DI PAOLO
Vito LIMONE*

AΙΠΕΣΙΣ AND AΙΠΕΤΙΚΟΣ IN THE ALEXANDRINE SCHOOL OF THE II AND III CENTURIES (CLEMENT OF ALEXANDRIA AND ORIGEN)

In order to think about the development of Christian doctrine in the Patristic era in relation with the heterodox views, it is worth to consider how the two main representatives of the Alexandrine School looked at them. The aim of this work is to analyze the different meanings of the terms αἵρεσις and αἵρετικός in Clement's *Stromata* and Origen's *Contra Celsum* with the intention of outlining how in the beginning of the history of Christian Church the main thinkers were establishing the ground so as to dialogue with their contemporary culture.

1. Clement of Alexandria. As we may see from Otto Stählin's *Register*¹, the central term αἵρεσις has many meanings in the whole of Clement's work. First of all, it is related to "the act of choice"², from which the word προαίρεσις; then, it is also a synonym for a "school" or a "sect"³, for example, a particular philosophical Greek intellectual community⁴ or a barbarian one⁵. For this reason, the same term refers to a religious sect⁶ and, especially, it signifies Christian "heresy"⁷.

* Maria Laura di Paolo – Catholic University of the Sacred Heart (Milan, Italy); e-mail: dipaolo.mlaura@gmail.com (1. Clement of Alexandria); Vito Limone – Vita-Salute San Raffaele University (Milan, Italy) and Institutum Patristicum Augustinianum (Rome, Italy); e-mail: vitolimone@alice.it. (2. Origen).

¹ Cf. Clemens Alexandrinus, *Werke*, IV: *Register*, ed. O. Stählin – U. Treu, GCS 39/1, Berlin 1980².

² Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 13, 1; I 17, 2; I 84, 1.5; I 89, 1; II 12, 1; III 67, 2; IV 91, 2; VI 72, 1; VI 156, 2; VII 12, 4; VII 48, 7; VIII 22, 3.

³ Cf. ibidem I 37, 6; I 57, 1; I 57, 4; II 117, 5; VI 5, 1; VI 35, 1; VI 55, 3; VI 67, 2; VI 83, 1; VI 89, 3; VIII 16, 1.

⁴ Cf. for Stoic school: ibidem I 64, 1; VII 92, 4; VII 95, 1; for Peripatetic: ibidem I 63, 5; II 127, 3.

⁵ Cf. ibidem I 57, 1; VII 90, 3-4.

⁶ Cf. ibidem I 69, 6; III 25, 7; VII 41, 1.

⁷ Cf. ibidem I 15, 2; I 44, 3; I 95, 6.7; I 96, 1; I 99, 4; II 34, 4; II 48, 1; II 52, 6; II 67, 4; II 74, 4;

It is worth to notice that the first meaning of αἵρεσις concerns the choice. In the *Stromata* the freedom of choice is a very central question which Clement uses to distinguish the Christian thought from the fatalism implied by the Stoic philosophy and the deterministic naturalism of some Gnostics: in fact, man can attain salvation with his free will, and also faith and the real γνῶσις are freely acquired⁸. At the same time, man may be mistaken with his freedom and take a wrong way of thinking. When this happens, the term αἵρεσις takes a highly negative connotation, as Piotr Ashwin-Siejkowski notes in his work⁹. Indeed, it represents a wrong, even malicious choice, often of an intellectual nature; it suggests conscious deformation of a message. In addition, that sort of misinterpretation expresses itself in immoral acts and a misleading ethical code. It produces erroneous teaching of a religious nature and ultimately creates false concepts of God. Consequently those Christians who disfigured a religious message and then made immoral choices voluntarily, placed themselves at the opposite pole to orthodoxy, that of heterodoxy (ἑτερόδοξος), as Clement states in the *Stromata*¹⁰.

With respect to the other meaning of αἵρεσις, i.e. “school” or “sect”, it is possible to note that it is related to the other two meanings. In fact, man can freely choose to follow truth or its contrary, so that he falls in erroneous heresies, but this decision is due to the different schools of thought which differently interpret reality¹¹. In the VII book of the *Stromata*, the Alexandrine Father, in order to defend faith from opposed arguments, claims that as “among the Greek philosophers and the schools in medicine very sects (αἱρέσεις) have

II 79, 3; III 11, 2; III 25, 1; III 40, 1.2; III 71, 1; III 98, 5; IV 2, 2; IV 170, 2; V 26, 4; VI 123, 3; VII 89, 4; VII 90, 5; VII 91, 2.3; VII 92, 3.7; VII 93, 4; VII 94, 4; VII 97, 1.3; VII 98, 4; VII 101, 1.3; VII 103, 6; VII 105, 5; VII 107, 3.5; VII 108, 1; VII 109, 1.

⁸ Cf. idem, *Gli Stromata*, transl. G. Pini, Milano 1985, footnote 16. 63-64. See also: F. Trisoglio, *La salvezza in Clemente Alessandrino*, in: *Pagani e Cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 2005, SEA 96, Rome 2006, 639-659.

⁹ See P. Ashwin-Siejkowski, *The notion of “heresy” in Stromateis VII and its use in Clement of Alexandria's polemic*, in: *The Seventh Book of the “Stromateis” – Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, ed. M. Havrda – V. Hušek – J. Plátová, Boston – Leiden – Köln 2012, 277-290.

¹⁰ Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 92, 7, ed. A. Le Boulluec, SCh 428, Paris 1997, 282. As Mark Edwards illustrates in his work, Clement is one of the five great theologians who flourished between 180 and 250 and who considered the “Scripture as the sole foundation for argument against heresy; at the same time it is the Church [...] that furnishes the norms of interpretation” (M. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Farnham Surrey 2009, 5).

¹¹ This connection between “school” and “Church” or “sect” made by Clement is due to his idea that Christ himself is a “Pedagogue” and “Teacher”. For this reason as Oleh Kindiy underlines in his study, “the distance between the School and the Church is almost non-existent in Clement's theological view. Education and personal growth are deepened and realized in sacramental initiation and eternal liturgy” (O. Kindiy, *Approximating Church and School in Clement of Alexandria's “Stromateis” VII*, in: *The Seventh Book of the “Stromateis”*, p. 291-298).

sprung up”, but none “hesitates to philosophize or to have recourse to a physician on account of the different schools in medicine”¹², so that it is possible to find different interpretations within the Christian thought, but it doesn’t compromise its truth. And he continues saying that

“by the exercise of the apprehension of contemplation, and by reasoning of the most decisive character, we must distinguish the true from the seeming. And as, while there is one royal highway, there are many others, some leading to a precipice, some to a rushing river or to a deep sea, no one will shrink from traveling by reason of the diversity, but will make use of the safe, and royal, and frequented way; so, though some say this, some that, concerning the truth, we must not abandon it; but must seek out the most accurate knowledge respecting it”¹³.

This is the responsibility of Christian: he has to use his reasoning and freely choose the right way. Hence, faith implies an intellectual and spiritual, i.e. moral, ascetic, adherence to the unique Church founded by Christ, while the heretics are divided into many mistaken doctrines and are dominated by passions, thus they can’t distinguish truth from error. Therefore, the true Gnostic is the man of faith who by studying the biblical texts and the Greek disciplines is enlightened by Christ and participatees at God’s life, while the others are “Gnostic falsely so called”¹⁴.

Consequently, Clement states that the truth can be discerned with human reason and critically and rationally verified by the comparison with the Scriptures and the teachings of Church, while error, like delusion or false perception, comes from sense perception and self-deception.

However, it is worth to underline that Clement’s aim is showing that heresy as a phenomenon is not a new, or exclusively Christian, shameful characteristic as it can be found also in Greek philosophical tradition and schools in medicine¹⁵. Every sect requires a free adherence that man can give by his choice (αἵρεσις). That is true also for Christian faith which Clement conceives as

“a voluntary preconception, the assent of piety. [...] And since choice is the beginning of action, faith is discovered to be the beginning of action, being the foundation of rational choice in the case of any one who exhibits to himself the previous demonstration through faith”¹⁶.

¹² Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 89, 3-4, SCh 428, 272-274; 90, 3-4, SCh 428, 274, transl. H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, Philadelphia 1954.

¹³ Ibidem VII 91, 4-5, SCh 428, 276-278, transl. Chadwick.

¹⁴ Cf. ibidem VII 88, 3, SCh 428, 268, transl. Chadwick. See also: Edwards, *Catholicity and Heresy*, p. 12-13. About the use of philosophy as a right way of thinking in order to fight the heresies, see: A. Le Boulluec, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, II: *Clément d’Alexandrie et Origène*, Paris 1985, 273-275.

¹⁵ Cf. Le Boulluec, *La notion d’hérésie*, p. 370-371.

¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 9, 1-2, ed. C. Mondésert – P.Th. Camelot, SCh 38, Paris

Finally, there is another topic to consider: when the Alexandrine talks about the different schools (αἱρέσεις), he openly inserts also Christian Church among those, as he claims in a significant passage of the *Stromata*. In fact, he states that

“if there is a demonstration of proof, one should also agree to search and learn through the scriptures themselves by way of demonstration how the heresies (αἱρέσεις) went astray, and only in the truth and in the old Church does the most genuine «gnosis» and the truly best way of thinking (αἵρεσις) exist”¹⁷.

The use of αἵρεσις here twice in the same sentence is striking: Firstly to mean “heresy”, and then “way of thinking” or “school of thought”. It is the only occasion in which Clement equates αἵρεσις with his Church, and he clearly does so only as a play on words, in order to make a point, since elsewhere αἵρεσις is a word that Clement uses to characterize his opponents¹⁸. But, anyway, it is important because this passage resumes the different meanings of αἵρεσις and the importance of free choice in order to join the true Church¹⁹.

At this point, it is possible to say that in those first centuries of Christianity the great thinkers were building the bases of doctrine in dialogue with the main philosophical schools of that period and using their same vocabulary, so that αἵρεσις and γνῶσις refer both to Church and to the Heathens or the heresies.

2. Origen. As several scholars have already pointed out²⁰, Origen mainly uses the term αἵρεσις in order to define those who either refuse or disagree

1954, 38-39, transl. Chadwick. It is worth to notice how here Clement resumes the Aristotelic idea of choice: Clement states that “εἰ μὲν οὖν προαίρεσις ἐστὶν, ὁρεκτικὴ τινοῦ οὐσα, ἡ ὁρεξις νῦν διανοητική, ἐπεὶ δὲ πράξεως ἀρχὴ ἢ προαίρεσις” (ibidem II 9, 2, Sch 38, 38-39), while the definition of freedom in Aristotle’s *Nicomachean Ethic* is: “πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις – ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἔνεκα – προαιρέσεως δὲ ὁρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινοῦ” (Aristoteles, *Ethica nicomachea* VI 2, 4, 1139a 31-35, ed. F. Sussehl – O. Apelt, Lipsiae 1912, 71). Anyway, it is also worth to notice that Clement contends that all philosophers are plagiarists, and that only the scriptures furnish us with the axioms of faith, on which true knowledge of God is founded. In this regard, see e.g. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 26, 1 and cf. also Edwards, *Catholicity and Heresy*, p. 57.

¹⁷ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 97, 3-4, Sch 428, 294, transl. H. Chadwick.

¹⁸ For a deeper analysis of this, see: A. van den Hoek, *The “Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, HTR 90 (1997) 59-87.

¹⁹ About the connection between human responsibility and heresy, see also: Le Boulluec, *La notion d’hérésie*, p. 381-391.

²⁰ Cf. idem, *La place de la polémique antignostique dans le “Peri Archôn”*, in: *Origeniana. Premier Colloque International des études origénienne* (Montserrat, 18-21 Sept. 1973), ed. H. Crouzel – G. Lomiento – J. Rius-Camps, Bari 1975, 47-61; idem, *La réflexion d’Origène sur le discours hérésiologique*, RThPh 116 (1984) 297-308; idem, *Eresia*, in: *Origene. Dizionario*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 133-138. With regard to *Contra Celsum*, see: Le Boulluec, *La notion d’hérésie*, p. 443-460; É. Junod, *De la nécessité et de l’utilité des hérésies chrétiennes selon Origène (Contre Celse III, 12-13)*, in: *Orthodoxie et hérésie dans l’Église ancienne. Perspectives*

about the Church's rule of faith²¹, in other words the ἑτερόδοξοι²². Nevertheless, there are some cases in which the Alexandrine's strategy of argumentation leads him to use the term also with reference to the Christians, as it occurs in his treatise *Contra Celsum*. Given that in this writing the word αἰρετικός means someone who belongs to a school, as Origen very often implies²³, our aim is to list the most significant arguments upon which within his polemics against Celsus he bases the definition of Christians as αἰρετικοί. In fact, in *Contra Celsum* 3, 12 Celsus' criticism of Christians as divided into "heresies", namely as deprived of a unique doctrine²⁴, suggests to Origen a comparison with both medical and philosophical schools: as in the science of medicine many are the points of dispute with respect to the manner of curing bodies, and in philosophy great are the differences of opinion, so among Christians there are different ways of interpreting the Scripture²⁵. Thus, Celsus and Origen agree that Christians are divided into "heresies", like the schools of medicine and philosophy: however, the former claims that this denies the seriousness (σπουδαιότης) and usefulness (χρησιμότης) of their doctrine, whereas the latter responds that the different points of view occurring among Christians, as well as in medical and philosophical schools, do not contradict the unique doctrine, but they rather deepen it²⁶. On basis of this feature of Christianity, which is in accordance with medical and philosophical schools, Origen formulates at least three arguments against Celsus.

a) *Contra Celsum* 3, 66. The first argument is the Alexandrine's reply to Celsus' statement that no one could effect a complete change (παντελής

nouvelles, ed. H.-D. Altendorf et alii, Genève – Lausanne – Neuchâtel 1993, 101-124. For a view on the recently discovered homilies on the *Psalms*, see: A. Le Boulluec, *La polémique contre les hérésies dans les "Homélies sur le Psalme" d'Origène (Cod. Mon. Gr. 314)*, "Adamantius" 20 (2014) 256-274.

²¹ That is κανών; see: Origenes, *De principiis* IV 2, 2, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 300; idem, *In Ieremiam hom.* V 14, 1, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, Paris 1976, 316. On this see: P.W. Martens, *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012, 127, n. 78. See also: R. Somos, *Logic and Argumentation in Origen*, Münster 2015.

²² Cf. Origenes, *Commentarii in Iohannem* I 13, 82, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 100; idem, *Contra Celsum* 5, 63, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, 170; idem *De principiis* III 1, 16, SCh 268, 96. They are also termed: "οἱ τε ἀπὸ τῶν αἰρέσεων", as in: ibidem IV 2, 1, SCh 268, 298; idem, *In Ieremiam hom.* V 14, 1, SCh 232, 316; "οἱ ἐξ ἐναντίας", as in: idem, *De principiis* III 1, 16, SCh 268, 94; "οἱ γὰρ ἐπιλαμβάνόμενοι", as in: ibidem III 1, 18, SCh 268, 111.

²³ Cf. Origenes, *Contra Celsum* 4, 45, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, 300; 8, 53, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 292.

²⁴ Cf. ibidem 3, 12, SCh 136, 34: "Φησὶ δ' ὅτι καὶ ὑπὸ πλήθους πάλιν διίστάμενοι σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσιν· ἐνὸς ὡς εἰπεῖν ἔτι κοινωνοῦντες, εἴ γε κοινωνοῦσι, τοῦ ὀνόματος. Καὶ τοῦτο μόνον ἐγκαταλιπεῖν ὅμῳ αἰσχύνονται· τὰ λοιπὰ δ' ἄλλοι ἀλλαγῇ τετάχεται".

²⁵ Cf. ibidem, SCh 136, 34-36.

²⁶ Cf. ibidem, SCh 136, 36: "Ἀλλ' οὐτ' ἱατρικὴν εὐλόγως ἂν τις φεύγοι διὰ τὰς ἐν αὐτῇ αἰρέσεις, οὐτε φιλοσοφίαν τοῦ πρέποντος στοχαζόμενός τις ἂν μισοῖ, πρόφασιν τοῦ μισεῖν αὐτὴν ποριζόμενος τὰς πολλὰς αἰρέσεις".

μεταβολή) in those who are sinners both by nature and custom²⁷. On the contrary, Origen responds that all men are inclined to sin by nature, but this does not prevent them from a complete change. This point – Origen argues – is well expressed not only by the Scripture, but also by the philosophical schools which regard Hercules, Ulysses, Socrates, and Musonius²⁸ as models of complete change for the entire mankind. Furthermore, if Celsus rejects the notion of complete change, he ends up being in contrast not only with the Christians, but also with the philosophical background which he seems to belong to²⁹. Origen's reply to Celsus thus implies the assumption that the Christians agree with the philosophers about the notion of change of life, namely conversion³⁰.

b) *Contra Celsum* 3, 80. The second argument consists in Origen's reply to Celsus' claim of Christian doctrines of the blessed life (μακαρία ζωή) and communion with God (πρὸς τὸν θεῖον κοινωνία) as vain hopes. The Alexandrine argues that these doctrines are supported not only by the Christians, but also by ancient philosophers, particularly Pythagoras and Plato, whom Celsus seems to follow³¹. Moreover, he expressly quotes three ideas of ancient philosophy, that is, the immortality of the soul (ἀθανασία τῆς ψυχῆς), which derives from Plato; her duration after death (ἐπιδαιμονή), which recalls the Stoics³²; finally, the immortality of the thinking principle (τοῦ νοῦ ἀθανασία), which reminds of Aristotle's *De generatione animalium* 736B, 5³³. Therefore, Celsus contradicts himself, since he refuses those doctrines which the Christians have

²⁷ Cf. *ibidem* 3, 65, SCh 136, 150: “Καὶ μὴν παντὶ που δῆλον ὅτι τοὺς μὲν ἀμαρτάνειν πεφυκότας τε καὶ εἰθισμένους οὐδείς ἂν οὐδὲ κολάζων πάντη μεταβάλῃ, μήτι γε ἐλεῶν φύσιν γὰρ ἀμεῖψαι τελέως παγγάλεπον· οἱ δ' ἀναμάρτητοι βελτίους κοινωνοὶ βίου”.

²⁸ About Origen's knowledge of Musonius see: G. Dorival, *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in: *Origeniana quinta. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 Aug. 1989)*, ed. R.J. Daly, Leuven 1992, 198.

²⁹ On Middle Platonism of Celsus see: H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976, 250-255, and more recently: A. Magris, *Platonismo e cristianesimo alla luce del “Contro Celso”*, in: *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel “Contro Celso” di Origene (Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, Rome 1998, 47-77. On Origen definition of Celsus as Epicurean (*Contra Celsum* 1, 8, , ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, 96; 2, 60, SCh 132, 424; 3, 80, SCh 136, 180; 5, 3, SCh 147, 18) see: S.-P. Bergjan, *Celsus the Epicurean? The Interpretation of an Argument in Origen's “Contra Celsum”*, HTR 94 (2001) fasc. 2, 179-204; on this see: G. Dorival, *Celso*, in: *Origene. Dizionario*, p. 68.

³⁰ On this topic in *Contra Celsum* see: P. Aubin, *Le problème de la «conversion»*. *Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1962, 137-157, in particular 151-156.

³¹ As it results from: Origenes, *Contra Celsum* 2, 17, 132, 330-332; 6, 52, SCh 147, 308-310; 7, 62, SCh 150, 158-160.

³² Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 105, 1, ed. A. Le Boulluec – P. Voulet, SCh 278, Paris 1981, 198-200 = SVF II 590, 182, 6-20: “Παραπλήσια τούτῳ καὶ οἱ ἐλλογιμώτατοι τῶν Στωϊκῶν δογματίζουσι περὶ τε ἐκπυρώσεως διαλαμβάνοντες καὶ κόσμου διοικήσεως καὶ τοῦ ἰδίου ποιῶν κόσμου τε καὶ ἀνθρώπου καὶ τῆς τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐπιδαιμονῆς”.

³³ Cf. Origenes, *Contra Celsum* 3, 80, SCh 136, 180.

in common (κοινὰ τινα)³⁴ with the philosophers. Once again, Origen implies a similarity among the Christians and the philosophical schools.

c) **Contra Celsum 1, 10.** A further argument occurs in Origen's comment on Celsus' criticism, that Christians assent to the doctrine of their religion without reason and a rational guide, whereas one should accept a doctrine only after hearing the arguments of all the other philosophers, condemning one system and supporting another³⁵. To him the Alexandrine responds that, as the choice to assent to a philosophical school rather another depends on a kind of irrational impulse (ἄλογος φορὰ), namely one becomes a Stoic, a Platonist, a Peripatetic, or an Epicurean on basis not of a careful examination of these philosophical schools' arguments, but of a sort of faith, so the same for the Christians³⁶. Furthermore, both the Christians and the members of a philosophical school assent to their doctrines on basis of an irrational impulse, which is followed by critical examination of the opposite doctrines.

3. The case of *Panegyric Oration on Origen*. The aforesaid data point out that, in accordance with Celsus' claim of Christians as "heresies" in *Contra Celsum* 3, 12, Origen also compares them with medical and philosophical schools, and he highlights at least three features that are common to both Christians and philosophers: the notion of conversion; the view of the soul; finally, the irrational impulse which is the base of attendance to a school. In addition to this, a comparison between these texts, in particular *Contra Celsum* 1, 10, and a passage at the end of the *Panegyric Oration on Origen*, delivered by a pupil of him in around 238³⁷, suggests a very interesting novelty about the Alexandrine's teaching in Caesarea³⁸. In fact, in *Panegyric Oration* 14, whilst describing the life-style of philosophical schools, he declares that one assents to a philosophical doctrine on basis of a kind of irrational impulse (ἄλογος

³⁴ Cf. *ibidem* 3, 81, Sch 136, 182.

³⁵ Cf. *ibidem* 1, 9, Sch 132, 96-98.

³⁶ Cf. *ibidem* 1, 10, Sch 132, 102-104: "Οὐ γὰρ περιμείνας ἀκοῦσαι τοὺς πάντων φιλοσόφων λόγους καὶ τῶν διαφόρων αἱρέσεων καὶ τὴν ἀνατροπὴν μὲν τῶνδε κατασκευὴν δὲ ἐτέρων, οὕτως αἰρεῖται ἥτοι Στωϊκὸς ἢ Πλατωνικὸς ἢ Περιπατητικὸς ἢ Ἐπικούρειος εἶναι ἢ ὅποιασδήποτε φιλοσόφων αἱρέσεως· ἀλλ' ἀλόγῳ τινί, κἂν μὴ βούλωνται τοῦτο ὁμολογεῖν, φορᾶ ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἀσκήσαι, φέρ' εἰπεῖν, τὸν στωϊκὸν λόγον, καταλιπόντες τοὺς λοιποὺς, ἢ τὸν πλατωνικόν, ὑπερφρονήσαντες ὡς ταπεινοτέρων τῶν ἄλλων, ἢ τὸν περιπατητικὸν ὡς ἀνθρωπικώτατον καὶ μᾶλλον τῶν λοιπῶν αἱρέσεων εὐγνωμόνως ὁμολογοῦντα τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ".

³⁷ P. Nautin (*Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 81-86) argues that the identification of Gregory Thaumaturgus with a pupil of Origen at Caesarea, named Theodore, derives from: Eusebius, HE 6, 30, ed. G. Bardy, Sch 41, Paris 1955, 132. On the contrary, see: H. Crouzel, *Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? À propos du "Remerciement à Origène" et de la "Lettre à Grégoire"*, "Gregorianum" 60 (1979) 287-319; M. Simonetti, *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*, RSLR 24 (1988) 17-41.

³⁸ On this cf. H. Crouzel, *L'école d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge*, BLE 71 (1970) 15-27.

ὁρμή)³⁹, rather than the critical examination of the arguments of the other schools, and he also compares the philosophical schools with the Christians: as the former assent to a doctrine by an irrational impulse and thus examine other doctrines, so the latter assent to Christian religion by an irrational impulse and thus examine the philosophical arguments⁴⁰. Furthermore, if the idea that both the philosophers and the Christians are moved by an irrational impulse, that is ἄλογος φορά or ὁρμή, is well expressed by the *Panegyric Oration*, which attests Origen's teaching in Caesarea by 232, and by the treatise *Contra Celsum*, which is dated at the end of his life in Caesarea⁴¹, then this idea must have been an argument which Origen taught his school-audience, mainly composed of higher-educated Heathens⁴².

The period which these two Fathers of Alexandria belong to was central for the cultural background and history. Both of them were in dialogue with the brilliant exponents of the contemporary philosophy so that they were called to explain the importance of faith on the intellectual side but with a distinction from the other schools. This difference of the Church is given in Clement by the true γνῶσις brought by Christ and taught by the Apostles which men have to join with their free choice (αἵρεσις).

With respect to Origen, the texts from *Contra Celsum* and the *Panegyric Oration* suggest that, though "heresy" mainly denotes those who are outside of the Church's rule of faith, as said before, the Alexandrine also regards it as philosophical school. In particular, in order to defend the Christian school against the philosopher Celsus's criticisms, as it results from *Contra Celsum*, and to persuade the Heathens to accept Christianity, as it results from the *Panegyric Oration*, Origen acknowledges some features of Christian school which typically belong to the philosophical schools. Moreover, the fact that this strategy of argumentation occurs both in a late writing, that is *Contra Celsum*, and in the witness of a pupil about his teaching in the first years at Caesarea, that is, the *Panegyric Oration*, implies that his audience in Caesarea may have been composed especially of well-educated in philosophy and lay hearers.

³⁹ Cf. Gregorius Thaumaturgus (?), *Panegyrica oratio in Origenem* 14, 159, ed. H. Crouzel, SCh 148, Paris 1969, 162; 14, 162, SCh 148, 162; 14, 163, SCh 148, 164.

⁴⁰ Cf. ibidem 15, 173-180, SCh 148, 168-170.

⁴¹ In accordance with: Eusebius, HE VI 36, 2, SCh 41, 138.

⁴² About this see: A. Monaci Castagno, *Origene direttore di anime*, in: *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Brescia 2002, 77-84; L. Lugaresi, *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e philia dal "Discorso di ringraziamento a Origene" all'"Orazione funebre per Basilio" di Gregorio Nazianzeno*, CNS 25 (2004) 779-832.

(Summary)

The aim of this study is to outline the use of the terms αἵρεσις and αἵρετικός according to the two main representatives of the Alexandrine School, Clement and Origen.

In the *Stromateis* the word αἵρεσις has many meanings and, first of all, it is related to “the act of choice”, then, it is also a synonym for a “school” or a “sect”, hence it signifies Christian “heresy”. The connection between human freedom and schools, mainly philosophical ones, but also the schools of medicine, points out that Clement conceives “heresy” as an error, an incorrect way of thinking due to a wrong, even malicious choice, often of an intellectual nature; it suggests conscious deformation of a message. Hence, Clement contrasts the Gnostic αἵρετικός and the “true Gnostic”, the man of faith who by studying the biblical texts and the Greek disciplines is enlightened by Christ (*Stromata* VII 92, 7).

About the Origen’s usage of the term αἵρεσις in his *Contra Celsum* it is worth to note that, firstly, the word αἵρεσις always indicates the philosophical schools of Late Antiquity (cf. *Contra Celsum* 4, 45; 8, 53); secondly, that Origen aims at persuading his enemy, Celsus, that Christian religion is neither a refusal of philosophical schools nor something very different from them, but it may be regarded as an αἵρεσις too and, in order to argue this, he shows that not only Christian religion and philosophical schools share some moral and cosmological topics (*Contra Celsum* 3, 66; 3, 80), but also that both Christians and philosophers are moved by the same ἄλογος φοβὰ (*Contra Celsum* 1, 10). Therefore, in Origen’s *Contra Celsum* the αἵρεσις means not only the philosophical schools of the II and III centuries, but also the Christian religion as long as it is accepted by the Heathens.

In conclusion, this study shows, once again, that, as the two representatives of Alexandria were in dialogue with the brilliant exponents of the contemporary philosophy, they were called to explain the importance of faith on the intellectual side, using some terms and conceptions of the main schools, on the one side, and by distinguishing Christian faith from them, on the other.

AΙΠΕΣΙΣ I AΙΠΕΤΙΚΟΣ W SZKOLE ALEKSANDRYJSKIEJ II I III WIEKU
(KLEMENS ALEKSANDRYJSKI I ORYGENES)

(Streszczenie)

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie pojęć αἵρεσις i αἵρετικός w rozumieniu dwóch głównych przedstawicieli Szkoły Aleksandryjskiej – Klemensa i Orygenesesa.

W *Stromata* słowo αἵρεσις ma wiele znaczeń: po pierwsze odnosi się do „aktu wyboru”, następnie jest synonimem „szkoły” lub „sekty”, stąd też oznacza chrześcijańską „herezję”. Powiązanie między ludzką wolnością a szkołami, głównie filozoficznymi, lecz także medycznymi, wskazuje, że Klemens postrzega „herezję” jako błąd i mylny sposób myślenia z powodu złego, a nawet złośliwego

wyboru, często o charakterze intelektualnym; sugeruje świadomą deformację posłannictwa. Stąd Klemens przeciwstawia gnostyckiemu αἰρετικός „prawdziwego gnostyka”, człowieka wiary, który przez poznawanie tekstów biblijnych i wiedzy klasycznej jest oświecony przez Chrystusa (*Stromata* VII 92, 7).

Mówiąc zaś o stosowaniu przez Orygenesesa terminu *ařresij* w jego *Contra Celsum*, trzeba po pierwsze zauważyć, że słowo αἰρεσις oznacza zawsze filozoficzne szkoły późnej starożytności (por. *Contra Celsum* 4, 45; 8, 53); po drugie zaś to, że Aleksandryczyk ma na celu przekonanie swojego wroga Celsusa, że religia chrześcijańska nie odrzuca szkół filozoficznych, ani nie jest też czymś bardzo różniącym się od nich, nawet można uznać, że jest to również αἰρεσις. Jako dowód ukazuje, że religia chrześcijańska i szkoły filozoficzne nie tylko mają pewne wspólne zagadnienia moralne i kosmologiczne (*Contra Celsum* 3, 66; 3, 80), ale także to, że chrześcijanie i filozofowie kierują się tymi samymi impulsami wiary (ἄλογος φόρος; *Contra Celsum* 1, 10). Dlatego też w *Contra Celsum* Orygenesesa αἰρεσις oznacza nie tylko szkoły filozoficzne II i III w., lecz także religię chrześcijańską.

Podsumowując, studium to jeszcze raz ukazuje, że dwaj Aleksandryjczycy prowadząc dialog z błyskotliwymi przedstawicielami ówczesnej filozofii, wezwani do wyjaśnienia znaczenia wiary od strony intelektualnej, z jednej strony używali pewnych pojęć i koncepcji charakterystycznych dla głównych szkół, z drugiej zaś odróżniali wiarę chrześcijańską od nich.

Key words: heresy, heretic, Alexandrine school, Clement of Alexandria, Origen.

Słowa kluczowe: herezja, heretyk, szkoła aleksandryjska, Klemens Aleksandryjski, Orygenes.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Lipsiae 1912.
 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, II, ed. C. Mondésert – P.Th. Camelot, SCh 38, Paris 1954; V, ed. A. Le Boulluec – P. Voulet, SCh 278, Paris 1981; VII, ed. A. Le Boulluec, SCh 428, Paris 1997.
 EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, Libri V-VII, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955.
 GREGORIUS THAUMATURGUS (?), *Panegyrica oratio in Origenem*, ed. H. Crouzel, SCh 148, Paris 1969.
 ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966.
 ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I-II, SCh 132, Paris 1967; III-IV, SCh 136, Paris 1968; V-VI, SCh 147, Paris 1969; VII-VIII, SCh 150, Paris 1969.
 ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980.
 ORIGENES, *In Ieremiam homiliae*, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, Paris 1976.

Literature

- ASHWIN-SIEJKOWSKI P., *The notion of “heresy” in Stromateis VII and its use in Clement of Alexandria’s polemic*, in: *The Seventh Book of the “Stromateis” – Proceedings of the*

- Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, ed. M. Havrda – V. Hušek – J. Plátová, Boston – Leiden – Köln 2012, 277-290.
- AUBIN P., *Le problème de la "conversion". Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1962.
- BERGIAN S.-P., *Celsus the Epicurean? The Interpretation of an Argument in Origen's "Contra Celsum"*, HTR 94 (2001) fasc. 2, 179-204.
- BOULLUEC A. LE, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles, II: Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985.
- BOULLUEC A. LE, *La place de la polémique antignostique dans le "Peri Archôn"*, in: *Origeniana. Premier Colloque International des études origéniennees (Montserrat, 18-21 Sept. 1973)*, ed. H. Crouzel – G. Lomiento – J. Rius-Camps, Bari 1975, 47-61.
- BOULLUEC A. LE, *La polémique contre les hérésies dans les "Homélie sur le Psaumes" d'Origène (Cod. Mon. Gr. 314)*, "Adamantius" 20 (2014) 256-274.
- BOULLUEC A. LE, *La réflexion d'Origène sur le discours hérésiologique*, RThPh 116 (1984) 297-308.
- CHADWICK H., *Alexandrian Christianity*, Philadelphia 1954.
- CROUZEL H., *Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? À propos du "Remerciement à Origène" et de la "Lettre à Grégoire"*, "Gregorianum" 60 (1979) 287-319.
- CROUZEL H., *L'école d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge*, BLE 71 (1970) 15-27.
- DORIVAL G., *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in: *Origeniana quinta. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 Aug. 1989)*, ed. R.J. Daly, Leuven 1992, 198-216.
- DÖRRIE H., *Platonica minora*, München 1976.
- EDWARDS M., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Farnham Surrey 2009.
- HOEK A. VAN DEN, *The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, HTR 90 (1997) 59-87.
- JUNOD É., *De la nécessité et de l'utilité des hérésies chrétiennes selon Origène (Contre Celse III, 12-13)*, in: *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, ed. H.-D. Altendorf et alii, Genève – Lausanne – Neuchâtel 1993, 101-124.
- KINDY O., *Approximating Church and School in Clement of Alexandria's "Stromateis" VII*, in: *The Seventh Book of the "Stromateis" – Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, ed. M. Havrda – V. Hušek – J. Plátová, Boston – Leiden – Köln 2012, 291-298.
- LUGARES L., *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e philia dal "Discorso di ringraziamento a Origene" all'"Orazione funebre per Basilio" di Gregorio Nazianzeno*, CNS 25 (2004) 779-832.
- MAGRIS A., *Platonismo e cristianesimo alla luce del "Contro Celso"*, in: *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel "Contro Celso" di Origene (Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, Rome 1998, 47-77.
- MARTENS P.W., *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.
- MONACI CASTAGNO A., *Origene direttore di anime*, in: *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Brescia 2002, 77-84.
- NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- Origene. Dizionario*, ed. A. Monaci Castagno, Rome 2000, 133-138.
- Register*, ed. O. Stählin – U. Treu, in: *Clemens Alexandrinus, Werke, IV: Register*, GCS 39/1, Berlin 1980².

SIMONETTI M., *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*, RSLR 24 (1988) 17-41.

SOMOS R., *Logic and Argumentation in Origen*, Münster 2015.

TRISOGLIO F., *La salvezza in Clemente Alessandrino*, in: *Pagani e Cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 2005, SEA 96, Rome 2006, 639-659.

Don W. SPRINGER*

TELL US NO SECRETS: ST. IRENAEUS' CONTRA-GNOSTIC DOCTRINE OF COMMUNION

Toward the end of the second century the concept of communion with God emerged as a topic of interest in both early Christian and Gnostic literature. This paper briefly examines the relevant contributions of Irenaeus of Lyons and aims to identify how they compare to the analogous Gnostic presuppositions. I will argue that while Irenaeus shared with his opponents an emphasis on communion as the potentiality for personal union with God, he is distinguished by his paradigm outlining how the potential is realized¹.

1. Gnostic Communion. When Irenaeus first introduced his readers to the topic of communion he did so with specific reference to heretical cosmology. Indeed, throughout Books 1 and 2 of *Adversus haereses* allusions to communion primarily concerned the beliefs of the heretics. In these chapters Irenaeus detailed a variety of gnostic groups and their teachings and was careful to demonstrate the many disparities among them. Despite the diversity of thought, there is generally one element common to Gnostic communion. This I shall summarize in great brevity and with admitted generalization². For the Gnostics, the subject of communion began with the relationship between the Pleroma and the Aeons. Emanating from the Pleroma – the highest divine source – were the Aeons: divine offspring (for lack of a better term). The emanations came forth

* Don W. Springer – PhD Cand. and sessional Instructor at McMaster Divinity College in Hamilton, Ontario, Canada; e-mail: dwspringer@gmail.com.

¹ For this study, “communion” is the favoured expression, following the Latin manuscripts’ use of *communio*. The original Greek would most likely have been *koinonia*. For a discussion, see B.C. Blackwell, *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Tübingen 2011, 61-63.

² For a more thorough introduction, see N.D. Lewis, *Introduction to “Gnosticism”: Ancient Voices, Christian Worlds*, New York 2013; D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge 2010. Concerning Irenaeus’ interactions with and faithfulness to his opponents’ teachings see G.S. Smith, *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity*, Oxford 2014, 131-171; G. Chiapparini, *Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome Around the Middle of the Second Century*, ZACH 18 (2014) 95-119; L. Ayres, *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, JECS 23 (2015) 153-187; Lewis, *Introduction*, p. 63-65.

in twos, with each pair being further removed from the Pleroma than the ones before. Sophia was an Aeon in the final coupling and was thus most distant from the divine source. According to Irenaeus, Sophia was most displeased with her distant position. The Valentinians in particular stressed Sophia's unrest and intense desire for "communion with the perfect Father"³. There is not space here to summarize sufficiently the entire cosmological narrative, nor the rest of Sophia's sordid part in the story⁴, but the important point can nevertheless be simply stated. It was the idea of a desire for greater intimacy with God that provided the context for Irenaeus' initial use of the term communion.

A move from cosmology to anthropology provides a second context for understanding the present subject. For the purposes of this paper, the point of central interest is the manner in which Irenaeus described the heretics' understanding of humanity's ability to experience divine union. He again argued there were significant discrepancies between them, but he failed to provide extensive evidence supporting the claim. His purpose was to focus primarily on one key and foundational presupposition: the assertion that humanity's ascent to God was possible only through the reception of pure and authentic knowledge. This *gnosis*, typically secret and only selectively revealed, was the means by which one could find union with the divine. This, according to Irenaeus, was the heart of Gnostic communion⁵. In the Valentinian *Gospel of Truth* the term "communion" is not used, but the concept is nonetheless present. In paragraphs nine and ten there is a clear congruency between the possession of knowledge with humanity's possible connection to God:

³ The Valentinian belief, according to Irenaeus, stated: "In like manner, the rest of the Aeons also, in a kind of quiet way, had a wish to behold the Author of their being, and to contemplate that First Cause which had no beginning. But there rushed forth in advance of the rest that Aeon who was the latest of them, and was the youngest of the Duodecad which sprang from Anthropos and Ecclesia, namely Sophia, and suffered passion apart from the embrace of her consort Theletos. This passion, indeed, first arose among those who were connected with Nous and Aletheia, but passed as by contagion to this degenerate Aeon, who acted under a pretence of love, but was in reality influenced by temerity, because she had not, like Nous, enjoyed communion with the perfect Father. This passion, they say, consisted in a desire to search into the nature of the Father; for she wished, according to them, to comprehend his greatness", cf. Irenaeus, *Adversus haereses*, I 2.2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 38-39; ibidem II 18, 7, SCh 294, Paris 1982, 184. Translations modified from existing English texts, in consultation with the "Sources Chrétiennes" critical editions. English translations referenced include *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A. Cleveland Coxe, ANF 1, Grand Rapids 1987; M.C. Steenberg, *St. Irenaeus of Lyons Against the Heresies*, ACW 64, New York 1992..

⁴ For a recent study summarizing the emergence of Sophia in Valentinian cosmology, see C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought*, Cambridge 2015. See also R.A. Norris, *Who Is the Demiurge?: Irenaeus' Picture of God in Adversus Haereses 2*, in: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. A.B. McGowan – B.E. Daley – T.J. Gaden, Supplements to VigChr 94, Leiden 2009, 9-36.

⁵ On the secrecy of Gnosticism see R.M. Grant, *Irenaeus of Lyons*, London 1997, 9-14 and 17-18.

"Since the perfection of the All is in the Father, it is necessary for the All to ascend to him. Therefore, if one has knowledge, he gets what belongs to him and draws it to himself. For he who is ignorant, is deficient, and it is a great deficiency, since he lacks that which will make him perfect. Since the perfection of the All is in the Father, it is necessary for the All to ascend to him and for each one to get the things which are his. He registered them first, having prepared them to be given to those who came from him. Those whose name he knew first were called last, so that the one who has knowledge is he whose name the Father has pronounced [...] Hence, if one has knowledge, he is from above. If he is called, he hears, he replies, and he turns toward him who called him and he ascends to him and he knows what he is called"⁶.

Although it is a sweeping generalization to so simply characterize the disparate heterodox groups, in this instance Irenaeus does not seem far off the mark with his assessment. Therefore, Gnostic communion will be defined as the teaching on divine intimacy as secured through secret knowledge⁷. The task moving forward is to identify the alternative paradigm as proposed by Irenaeus.

2. Irenaeian Communion. Discussion of "orthodox" communion is spread throughout the final three books of *Adversus haereses*. Like the Gnostics, Irenaeus placed great importance on the need for possession of authentic truth. But whereas his opponents emphasized secrecy and exclusivity, Irenaeus argued the content of the truth was to be found in the publicly taught, universally held rule of faith. He provides perhaps his most clear formulation in the sixth chapter of his *Epideixis*. The rule, which he referred to as the foundation and the stabilizing force of the faith, was ordered by three central points:

"God, the Father, not made, not material, invisible; one God, the creator of all things: this is the first point of our faith. Second: The Word of God, Son of God, Christ Jesus our Lord [...] through whom all things were made; who also at the end of the times, to complete and gather up all things, was made man among men, visible and tangible, in order to abolish death, reveal life, and produce a community of union between God and man. Third point: The Holy Spirit, through whom the prophets prophesied, and the fathers learned the things of God, and the righteous were led into the way of righteousness; and who in the end of the times was poured out in a new way upon mankind in all the earth, renewing man unto God"⁸.

⁶ *Evangelium veritatis* 9-10, transl. R.M. Grant, in: idem, *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York 1961, 149-150

⁷ For further insight into the subject, see N. Deutsch, *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, Leiden 1995.

⁸ Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 6, ed. S. Weber, Friburgi Brisgoviae 1917, 31-32. Translation based on that by J. Behr: St Irenaeus of Lyons, *On the Apostolic Preaching*, Crestwood 1997, 43-44.

The important elements of Irenaeus' doctrine of communion are all present in this text. Contra Gnostic cosmology and spirituality stands the assertion of the one creator God, his Word through whom all was created and in whom revelation, salvation, and communion are made possible. Moreover, it is the Spirit of God that draws humankind into such possibilities⁹. At the heart of both Irenaeus' theology and his critique of heresy is the incarnation of the Word, and the manner in which the salvific work of the Word recapitulates humanity and, indeed, all of creation to himself. Christ, the true image of God restores the divine image and likeness to God's people through his coming. This counters the Gnostic scheme distinguished by the Pleroma and emanating Aeons. Of the key elements noted in Gnostic communion – the cosmological and anthropological – the remainder of this paper will focus strictly on the latter. To narrow the investigation further still, I will primarily seek to identify the practical dimensions of Irenaeus' communion¹⁰. This seems warranted by the fact that despite its robust, ground-breaking theological reflection, *Adversus haereses* is very much a pastoral treatise. Indeed, one of Irenaeus' central concerns was promoting the potential relationship between God and humanity. There are three key principles which continually reappear; three elements put forth as essential for humanity to take engage in the mystical journey with God. These are, first, the necessity of the indwelling of the Spirit of God, second, participation in the true Church, and third, participation in the life of virtue¹¹.

3. Life in the Spirit. Whereas the Gnostics taught the need for reception of *gnosis*, Irenaeus stressed that the truly important reception occurred at Pentecost. With the Spirit comes two key developments integral to divine communion: perfection and vivification. Not to belabour the point, but again, the Gnostics associated perfection with the possession of *gnosis*. Irenaeus, however, made very clear his departure from this position. Referencing

⁹ The classic treatment of Irenaeus' doctrine of the Trinity remains J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, Paris 1928. For more recent treatments, see M.R. Barnes, *Irenaeus' Trinitarian Theology*, NV 7 (2009) 67–106; J. Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, Leiden 2014.

¹⁰ Although *Adversus haereses* placed extraordinary emphasis on the importance of the incarnation and of man's creation in the divine likeness, it should be noted that cosmological issues, such as divine generation, for example, are not seriously reflected upon. Though the Gnostics put forth their understanding of the emanations and inter-divine relations, Irenaeus was less concerned, even insofar as it would relate to the Trinity.

¹¹ The relationship between the doctrines of the incarnation, redemption, and recapitulation with anthropology are crucial in Irenaeus' theology. Several of the most important 20th century English works that examine these dynamics include F.R.M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, Cambridge 1914; G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Theology of Irenaeus*, transl. R. Mackenzie, Edinburgh 1959; J. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford 2000; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001; M.C. Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Leiden 2008.

1 Corinthians, he repeats the Pauline assertion that, “we speak wisdom among them that are perfect”, but he has an alternative perspective of how perfection is achieved. He states that:

“the «perfect» are those who have received the Spirit of God. [...] they are spiritual because they partake of the Spirit, and not because their flesh has been stripped off and taken away, and because they have become purely spiritual. [...] when the spirit here blended with the soul is united to (God’s) handwork, the man is rendered spiritual and perfect because of the outpouring of the Spirit”¹².

According to *Adversus haereses*, it is reception of the Spirit that leads to perfection, and thus, to intimacy with the divine. The process is not, however, an instantaneous one. Although the presence of the Spirit marks one as spiritual, it is for Irenaeus only the beginning of the journey. He affirmed that a process of “vivification” begins for those that truly possess the divine gift¹³. With this idea, all of the Irenaeian emphases are united: communion, intimacy with God, knowledge, divine likeness, salvation – they each find fulfillment in the work of the Spirit of God. Irenaeus summarized the entirety of his thought by simply stating that the Spirit brings life.

“For as the flesh is capable of corruption, so is it also of incorruption; and as it is of death, so is it also of life. These two do mutually give way to each other [...] life, when it has obtained power over the man, drives out death, and restores him as living unto God. For if death brings mortality, why should not life, when it comes, vivify man?”¹⁴.

The active, present tense of the text is clear: those renewed, those re-united to God are spiritual not through received knowledge alone but through the indwelling presence of the Spirit. Moreover, because of the potency of that presence the believer is in process of being made alive. The concept of life in the Spirit is not intended to be only theoretical. Life in the Spirit is, after all, a teaching about actually living life¹⁵. Irenaeus therefore turned to explicitly practical matters as he discussed the second and third themes of the life of communion. For Irenaeus, to have renewed life with God and to be vivified by the Spirit requires two key areas of participation: life in the true Church, and a life of virtue.

¹² Irenaeus, *Adversus haereses* V 6, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 72-74.

¹³ Cf. *ibidem* IV 21, 3, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 100/2, Paris 1965, 683-684.

¹⁴ *Ibidem* V 12, 1, SCh 100/2, Paris 1965, 140-141.

¹⁵ For recent, detailed discussion of the role of the Holy Spirit in Irenaeus, see A. Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2012; *idem*, *The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus*, JTS 61 (2010) 171-193.

4. Life in Community. According to the bishop of Lugdunum, spiritual formation and communion with God depend on the Church because Christ's Church is the exclusive domain for all that is truly spiritual. In Irenaeus' mind there is no truth or authenticity outside the institution established by the Lord's apostles. He stated it simply:

"The blessed apostles [...] founded and built up the Church [...] and by this order and succession we have received from the apostles the church's tradition and the preaching of the truth. And this is greatest proof that there is one and the same vivifying faith, which has been preserved in the Church from the apostles until now, and has been handed down in truth"¹⁶.

He affirmed elsewhere that in view of such evidence, it is not necessary to seek the truth amongst others when it is easy to obtain from the Church; since the apostles, like a rich man (depositing his money) in a bank, lodged in her hands most copiously all things pertaining to the truth: so that every man can draw from her the water of life. For she is the entrance to life¹⁷. In view of the spread of heresy, such exclusive claims are unsurprising. His apologetic motivations, do not, however, negate the affirmative, essential role that the Church plays in his theology of communion. Congregational affiliation with the orthodox churches was not noteworthy only because of an enviable position of historic continuity with Lord and apostles; of greater significance was that "life" was there entered into. The Church is thus firstly a spiritual, not institutional entity. He urged:

"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 paradise in this world [...] Into this paradise the Lord has introduced those who obey His call, summing up in Himself all things [...] These things, therefore, He recapitulated in Himself: by uniting man to the Spirit, and causing the Spirit to dwell in man, He is Himself made the head of the Spirit, and gives the Spirit to be the head of man: for through Him we see, and hear, and speak"¹⁸.

Communion with God through life in the Spirit takes place in the one, true Church. In view of the context of communion, unity, and spiritual nourishment, it is not surprising that Irenaeus also stressed the critical place of the Eucharist. Orthodox scholar John Behr sees Irenaeus clearly putting forth the idea that the church is literally "nourished from the cup which is his blood and replenished by the bread which is his body"¹⁹. In terms of participation in the life of in the

¹⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 33.38. Irenaeus' views on apostolic tradition, the rule of faith, and episcopal succession are important to this discussion, but outside the scope of this study. See J. Behr, *The Way to Nicaea*, Crestwood 2006; J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.

¹⁷ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* III 4, 1, SCh 211, 44.

¹⁸ Ibidem V 20, 2, SCh 153, 259-260.

¹⁹ Behr, *Asceticism and Anthropology*, p. 72.

church, the onus is upon the individual to recognize the need for nourishment from Christ within the community of God's people. This is participation in the vivification process by repeatedly dying to self, the renunciation of that which the Word came to expel. Behr refers to this as Eucharistic, or "baptismally living"²⁰. It is one, critical component of Irenaeus' belief that true life and communion with God occurs solely in the context of the Church.

5. The Life of Virtue. The final component to Irenaeus' spiritual life concerns the manner in which the community was called to live in relation to one another and to the world. The call upon both the Church and her individual members is the same: all are called to participate through a life of virtue and moral living. Virtue may be an unexpected element in the formula for the life of communion with God. But Behr sees this as a natural element to the Irenaeian paradigm. He argues that virtue, for Irenaeus, is from God, "who deploys his strength in the weakness of human flesh, and is thus manifested in human beings when they lead their lives in obedience to the Spirit, who alone makes them spiritual"²¹. Virtue invites intimacy with God. Such a life can be summarized as incorporating two key elements: humility and morality. To be humble before God, Irenaeus stated, requires the Christian to:

"Offer to Him the heart in a soft and teachable state [...] maintain your originally created form and you will ascend to that which is perfect, for the moist clay which is in you is hidden within by the workmanship of God. His hand fashioned your substance; He will cover you over inside and out with pure gold and silver, and He will adorn you to such a degree, that even the King Himself shall have pleasure in your beauty"²².

The first step of virtue is transparency and openness before God; transparency to admit one's need, and openness to receive the grace of God. The life of intimacy begins with the obedience to humble oneself before this King. The second element to virtue is the life of obedience and morality. Four brief texts summarize this element of Irenaeian theology. The promise is made that the omniscient God will kindly confer:

First: "that light which they desire on those who seek after the light of incorruption"²³.

Second: "It is therefore one and the same God the Father who has prepared good things with Himself for those who desire His fellowship, and who remain in subjection to Him"²⁴.

²⁰ Cf. idem, *The Trinitarian Being of the Church*, VTQ 48 (2003) 86.

²¹ Idem, *Asceticism and Anthropology*, p. 124.

²² Irenaeus, *Adversus haereses* IV 39, 1, SCh 100/2, 967.

²³ Ibidem IV 39, 4, SCh 100/2, 970.

²⁴ Ibidem IV 40, 1, SCh 100/2, 974.

Third: "Those, then, are the perfect who have had the Spirit of God remaining in them, and have preserved their souls and bodies blameless, holding fast the faith of God, that is, that faith which is [directed] towards God, and maintaining righteous dealings with respect to their neighbours"²⁵.

And fourth: "to as many as continue in their love towards God, does He grant communion with Him. But communion with God is life and light, and the enjoyment of all the benefits which He has in store"²⁶.

Desire, obedience, perseverance, faith, righteousness, and love are each put forth as necessary elements for a life with God. Irenaeus did not express these as optional or especially blessed gifts or abilities, but as the required, virtuous traits of any who desire to commune with the divine. This emphasis on virtue stands in contrast to what Irenaeus claimed was the tendency of the Gnostics. Their knowledge and perfection, he suggested, allowed all manner of worldly, immoral behavior²⁷. Moreover, their γνῶσις could, he alleged, be acquired not at the cost of holy living, but with a payment of the fiscal variety²⁸.

Irenaeus and the Gnostics shared an important belief about communion: they both taught that intimacy with the divine was possible. Where they differed was in the practical application concerning how the possibility was achieved. Speaking very generally, the Gnostic paradigms were defined by the insistence on the need for reception of secret γνῶσις. Irenaeus, however, envisioned the journey towards God as a progressive ascent: one participated in through the indwelling of the Spirit, in the true Church, committed to the life of holy virtue. Although Gnostic teachings no doubt contributed to Irenaeus employing the terminology and concerns of communion, his paradigm was a radical departure in every respect.

(Summary)

Discussion related to the potential for mystical union with God was largely absent from the writings of the Church Fathers prior to the late-second century. Toward the end of that century, however, the concept of communion with God emerged as a topic of interest in both early Christian and Gnostic literature. St. Irenaeus of Lyons was among the earliest Christian writers to critically reflect on the subject. He argued that participation with the divine was possible only in the

²⁵ Ibidem V 6, 1 SCh 153, 80.

²⁶ Ibidem V 27, 2, SCh 153, 343.

²⁷ Cf. ibidem I 6, 2-4, SCh 264, 92-100.

²⁸ Cf. ibidem I 4, 3, SCh 264, Paris 1979, 68.

“orthodox” churches and required three key elements: a life lived in connection to the Spirit of God, in community with the true people of God, while bearing evidence of godly piety and virtue. Whereas Gnostic conceptions of communion frequently included an emphasis on the reception of an exclusive, secret gnosis, Irenaeus’ paradigm offered a public, progressive path of ascent to God.

MÓW DO NAS BEZ ŻADNYCH TAJEMNIC: ANTYGNOSTYCKA KONCEPCJA ZJEDNOCZENIA ŚW. IRENEUSZA

(Streszczenie)

Dyskusje na temat możliwości mistycznego zjednoczenia z Bogiem były w większości nieobecne w pismach Ojców Kościoła przed końcem II wieku. Dopiero u schyłku tego wieku pojęcie komunii z Bogiem stało się przedmiotem zainteresowania zarówno literatury wczesnochrześcijańskiej, jak i gnostyckiej. Ireneusz z Lyonu był jednym z pierwszych pisarzy chrześcijańskich, który podjął krytyczną refleksję nad tym zagadnieniem. Twierdził, że uczestnictwo w boskości jest możliwe tylko w prawowiernych Kościołach i wymaga trzech kluczowych elementów: życia przeżywanego w relacji z Duchem Bożym, we wspólnocie z prawdziwymi ludźmi Bożymi, i jednocześnie dającymi świadectwo religijnej pobożności i cnoty. Podczas gdy gnostyckie koncepcje zjednoczenia kładły często nacisk na zastrzeżoną, tajemną wiedzę, paradygmat Ireneusza oferował publiczną, progresywną drogę wznoszenia się do Boga.

Key words: Irenaeus of Lyon, *Adversus haereses*, gnostics, communion.

Słowa kluczowe: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, gnostycy, wspólnota.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- IRENÆUS, *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.
IRENÆUS, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, ed. S. Weber, Friburgi – Brigoviae 1917.

Literature

- AYRES L., *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, JECS 23 (2015) 153-87.
BARNES M.R., *Irenaeus's Trinitarian Theology*, NV 7 (2009) 67-106.
BEHR J., *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford 2000.
BEHR J., *St Irenaeus of Lyons. On the Apostolic Preaching*, Crestwood 1997.
BEHR J., *The Trinitarian Being of the Church*, VTQ 48 (2003) 67-88.
BEHR J., *The Way to Nicaea*, Crestwood 2006.

- BLACKWELL B.C., *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Tübingen 2011.
- BRÄKKE D., *The Gnostics : Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge 2010.
- BRIGGMAN A., *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2012.
- BRIGGMAN A., *The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus*, JTS 61 (2010) 171-193.
- CHIAPPARINI G., *Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome Around the Middle of the Second Century*, ZACH 18 (2014) 95-119.
- DEUTSCH N., *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, Leiden 1995.
- GRANT R.M., *Irenaeus of Lyons*, London 1997.
- GRANT R.M., *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York 1961.
- HITCHCOCK F.R.M., *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, Cambridge 1914.
- LASHIER J., *Irenaeus on the Trinity*, Leiden 2014.
- LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, vol. 2, Paris 1928.
- LEWIS N.D., *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, New York 2013.
- NORRIS R.A., *Who Is the Demiurge?: Irenaeus' Picture of God in Adversus Haereses 2*, in: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. A.B. McGowan – B.E. Daley – T.J. Gaden, Supplements to VigChr 94, Leiden 2009, 9-36.
- O'BRIEN C.S., *The Demiurge in Ancient Thought*, Cambridge 2015.
- OSBORN E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.
- PELIKAN J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.
- SMITH G.S., *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity*, Oxford 2014.
- STEENBERG M.C., *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Leiden 2008.
- WINGREN G., *Man and the Incarnation: A Study in the Theology of Irenaeus*, transl. R. Mackenzie, Edinburgh 1959.

Anna USACHEVA*

GRAMMAR OF THEOLOGY: LOGICAL ARGUMENTATION FROM ORIGEN TO THE CAPPADOCIAN FATHERS**

How much does thought depend on the language which formulates it? Is it possible to think and speak of an incomprehensible God? How can one ensure that theological discourse refers to an ontological reality and does not just manifest the idea of deity inherent in the human mind? All these methodological questions surfaced within different contexts and had long been debated by the Greek philosophers. Naturally enough they reappeared in the Christian agenda once initial efforts had begun towards the systematization and institutionalization of Christian teaching. The debate initiated by Arius after the Nicene Ecumenical Council, whilst at first more explicitly ontological, turned into a nit-picking discussion of logical and terminological nuances. Despite the fact that one of the main pillars of Eunomian teaching was his language theory, scholars have yet to evince quite as decisively the grammatical nature of the Cappadocian contra-argumentation. It is a purpose of my paper therefore to fill this gap and to sketch an overview of the grammatical argumentation of the Cappadocians. I will show that the principles of their argumentation are rooted in the exegetical techniques of Origen, which emerged from the methodology of Hellenic textual critics and grammarians.

To start, let us recall the linguistic and methodological aspect of the Eunomian teaching. After the Council of Nicaea the question of the correctness of divine names, such as unbegotten, begotten, the Father, the Son, remained unresolved. In particular, no decisive explanation had been given as to what these names really signified. In the *First Apology*¹ Eunomius ridicules people who talk about different significata of the divine names among which he mentions

* Dr Anna Usacheva – Postdoctoral researcher, Aarhus University (Denmark), School of Culture and Society, Department of Theology, Systematic Theology/Dogmatics; e-mail: anna.usacheva@cas.au.dk.

** The investigation was realized with the assistance of EU financial support (the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 660894).

¹ The citations from Eunomius' works are given from: *Eunomius (Bishop of Cyzicus), The extant works*, text and transl. by R.P. Vaggione, Oxford 1987.

essence, action and authority (οὐσία, ἐξουσία, ἐνέργεια)². His indignation points to the direction of Post-Nicene discussions around the meaning of divine names. For instance, Athanasius of Alexandria in his *On the Councils of Ariminum and Selucia (De Synodis)* argued that the term ἀγέννητος has two different but equally valid meanings (σημαινόμενα): the first signifying “he who has no cause (τὸ μὴ ἔχον τὸν αἵτιον)”, and the second signifying “he who is neither creation (ποίημα), nor generation (κτίσμα)”³. Expectedly enough, this affirmation provoked a set of logical and theological questions concerning the definition of τὸ σημαινόμενον, which Eunomius didn’t hesitate to ask. Thus, in the *First Apology*, Eunomius censured people who:

“stumble at the use of equivocal terms (ταῖς ὁμωνυμίαις προσπταίνοντας) and understand the essence to be one thing (ἕτερον μὲν τὴν οὐσίαν νοοῦντες) and the meaning of the word which designates it to be something else (ἕτερον δέ τι παρ’ αὐτὴν τὸ σημαινόμενον)”⁴.

This argument of Eunomius represents a typical example of a Peripatetic criticism of Stoic language theory. Ammonius, in his commentary *On Aristotle On Interpretation*, affirmed that nouns and verbs directly signify real objects and that “one should not invent anything in between thoughts and real objects (οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπινοεῖν μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος)”; likewise the Stoics who invented the notion of λεκτὸν⁵.

The distinction between objects (τυγχάνοντα), things named or significata (πράγματα, σημαινόμενα, λεκτά, νοητά), and words or signifiers formed the basis of Stoic linguistics. This distinction was adopted by Hellenic grammarians. Pursuing the discussion of the correctness of names, the Stoics reached a compromise solution of this problem⁶, which was also supported by the grammarians⁷. They believed that names are correctly (i.e. φύσει) assigned (i.e. θέσει). They also taught that in the course of time the initial correctness of names, which basically attested an agreement of signifiers and significata, was blurred and such was the provenance of ambiguity and homonymy⁸. It was in conformity with the Stoic linguistics that grammarians believed in

² Cf. Eunomius, *Liber Apologeticus* 12; 21; 24.

³ Athanasius Alexandrinus, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 46, 3, ed. H.G. Opitz, in: *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin 1940, 259, my own translation.

⁴ Eunomius, *Liber Apologeticus* 12, ed. and transl. by Vaggione, p. 49.

⁵ Ammonius, *In Aristotelis librum de interpretatione commentarius* 17, 25, ed. A. Busse: *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, Commentaria in Aristotelem Graeca IV/5, Berlin Reimer 1897, my own translation.

⁶ Cf. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 57 = SVF II 146.

⁷ Cf. Apollonius Dyscolus, *De constructione orationis* I 2, ed. G. Uhlig, *Grammatici Graeci*, vol. 2/3, Leipzig 1910, transl. and commentary by W. Householder: *The syntax of Apollonius Dyscolus*, Amsterdam 1981, 19.

⁸ Cf. idem, *De pronomibus* 38, 22, ed. R. Schneider, *Grammatici Graeci*, vol. 2/1, Leipzig 1878, transl. and commentary by W. Householder: *The syntax of Apollonius Dyscolus*, p. 91.

the sequential provenance of parts of speech⁹, where nouns (personal names and appellatives), which signify substance, are succeeded by verbs signifying a certain state of substance¹⁰.

Origen generally supported the language theory of Hellenic grammarians. Although he only once referred to λεκτά in the *Commentary on Psalms*¹¹, he rather frequently (more than 100 times) used the term σημαίνόμενον to designate “significatum”. For instance in the *Commentary on John* he advised a reader of Scripture to distinguish clearly between “the language (φωνή), meaning (σημαίνόμενον), and things (πράγματα), on which the meaning is based”¹². In the *Commentaries on Genesis*, Origen argued for the sequential provenance of parts of speech¹³. He also supported the concept of the pristine language, which somewhat justified his idea of the divine origin of the Hebrew proto-language (*viz.* before the babble of languages in Gen 11). In such a way he affirmed that some of the Hebrew divine names (like Adonai and Sabaoth) help in the ascendance to God¹⁴.

Pondering on this evidence Jean Daniélou and John Dillon assumed that Origen’s language theory could be affiliated with the *voces magicae* concept which emerged from the Chaldean Oracles and was held by the Neoplatonic theurgists¹⁵. In spite of these beliefs, which, as J. Dillon demonstrated, come really close to the views held by the Neo-Platonists, Origen emphatically renounced the equation of the pagan rituals to the Christian prayer. He underscored the different mechanisms of the pagan and Christian worship¹⁶. Whatever parallels might be seen between Origen’s conjectures on the revelatory origin of the Hebrew proto-language and the concept of *voces magicae* (lately elaborated by Iamblichus in the *De mysteriis* with regard to the *Greek Magical Papyri*¹⁷) the practical appliance of the divine names in prayer and reciting of spells, described by Origen and the Neo-Platonists, reveal an apparent difference of their language theories. In such a way Origen emphasised that Christian prayer stands as far away from the magical spell as the inane sounds from the meaningful words. In the treatise *Against Celsus* (*Contra Celsum*) Origen also asserted that magical spell reveals its weakness in translation,

⁹ Cf. idem, *De constructione* 4, 10, from: Householder, p. 228-229.

¹⁰ Cf. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 57 = SVF II 147-148.

¹¹ Cf. Origenes, *Fragmenta in Psalmos* 80, 1, 20.

¹² Origenes, *Commentarii in Joannem* II 5, 47, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 236, my own translation.

¹³ Cf. idem, *Commentarii in Genesim* v. 20-25, PG 12, 88.

¹⁴ Cf. idem, *Contra Celsum* I 24.

¹⁵ Cf. J. Daniélou, *Eunome l’arien et l’exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 412-432; J.M. Dillon, *The magical power of names in Origen and later Platonism*, in: *Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester September 7th-11th, 1981*, ed. R. Hanson – H. Crouzel, Roma 1985, 203-216.

¹⁶ Cf. Origenes, *Contra Celsum* VIII 17-20.

¹⁷ Cf. Dillon, *The magical power of names in Origen and later Platonism*, p. 207-208.

which renders it powerless, while the Christian prayer remains powerful as long as one who says the prayer does it consciously:

“for the Lord of all languages (ὁ πάσης διαλέκτου κύριος) of the earth hears those who pray to Him in each different tongue, hearing, if I may so say, but one speech corresponding the meaning (ὡς μᾶς φωνῆς τῆς κατὰ τὰ σημαίνόμενα ἀκούων), expressing itself in different dialects”¹⁸.

Besides, from Origen’s Biblical studies we learn that he had a sober scholarly approach to the common biblical nouns and to the divine names likewise. In the *Commentary on John* Origen encouraged the exegetes to investigate a contextual connotation (τοῦ σημαινομένου τὴν δύναμιν) of a divine name (ἐκ τῆς φωνῆς), since this name is meant not only figuratively but literally (οὐ τροπικῶς ἀλλὰ κυρίως)¹⁹. The usage of τὸ σημαίνόμενον in these two fragments is in tune with the Stoic understanding of the “thing signified”, which belongs to the intellectual reality and implies different connotations; however after actualization in a concrete grammatical context, it receives a literal meaning.

Despite of Origen’s leaning towards the Stoic linguistics his language theory embraced different philosophical concepts and hence should not be exclusively affiliated to any of them. However, I believe that a linkage with the relatively independent teaching of grammarians is a crucial component of Origen’s linguistic views. Given that the analytical techniques and relevant concepts of the grammarians emerged from their textual critique of the Homeric poems, it is simply natural that a closeness of professional interests (of Hellenic, Jewish and Christian exegetes) resulted in a similarity of their methods.

Now, let us see how the Cappadocians made use of the language theories of the Hellenic grammarians and Origen in their polemics with the Eunomians. Origen, Basil and Gregory Nazianzen in conformity with grammatical theory argued that the essence of a subject can be fully expressed by a predicate. In the *Homilies on Jeremiah* Origen applied this idea to the scriptural names of Christ saying that though the nature of Christ constitutes a single subject (τὸ μὲν ὑποκείμενον ἓν ἐστίν), it is conceived of in many names (ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα), which represent different aspects of his nature²⁰. In a similar manner, Gregory Nazianzen in his third theological oration professed that:

“although in accordance with a distinction in our thoughts (ἐπινοίαις τισὶ διαιρουμέναις) we use distinct names (ὀνόματα) and that whatever is properly (κυρίως) called by this name really is God; and whatever he is in his

¹⁸ Origen, *Contra Celsum* VIII 37, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 256, transl. by F. Crombie (with my correction), in: ANF IV, A.C. Coxe – J. Donaldson – A. Roberts, Buffalo – New York 1885, 653.

¹⁹ Idem, *Commentarii in Joannem* I 21, 125, SCh 120, 126.

²⁰ Cf. Origenes, *In Jeremiam hom.* VIII 2, 10-11, ed. P. Nautin, SCh 232, Paris 1976, 357.

nature (ὁ δ' ἂν ἥ κατὰ φύσιν) is a true name for him – granted that real truth is contained in facts (ἐν πράγμασιν), not in names (μὴ ἐν ὀνόμασιν)”²¹.

Contemplating the reality beyond the hypostatic names, Basil and Gregory affirmed that the Father and the Son are relative names, which manifest an inherent unity of the divine persons because there is no way of imagining the Father without the Son or vice versa. In the 16th paragraph of *De filio* Gregory stated:

“Father is not a name either of an essence or of an action (οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, [...] οὔτε ἐνεργείας) [...]. But it is the name of the Relation in which the Father stands to the Son, and the Son to the Father (σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα)”²².

To clarify this statement, Gregory explained the term “relation” in conformity with Hellenic philosophical tradition²³. He affirmed that a mere idea of the Father still brings in the idea of the Son (ὁ πατήρ συνεισάξει τὸν υἱόν) and this fact of the relative connection between the ideas produces no changes in either of them, or as Gregory puts it:

“will not make it of a different nature, according to common ideas and the force of these names (οὐκ ἀλλοτριώσει, κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας καὶ τὴν τῶν κλήσεων τούτων δύναμιν)”²⁴.

In order to understand precisely this relative mode of the Father-Son relationship we must establish a philosophical pattern of the relationship between essence and hypostasis. It was again Origen who introduced the term hypostasis in Christian theology²⁵, while the Stoics instituted the notion in a philosophical context²⁶.

Posidonius (131-51 BCE) defined hypostasis as an actualized being which comes into existence to manifest the eternal essence and its individual qualities in real phenomena. According to a paraphrase of Arius Didymus (1st century BCE-CE), Posidonius:

“said that the substance of the whole, i.e. matter (τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην) was without quality and without shape, in so far as in no way has it a form detached of its own (οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα), nor quality by itself either (οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν), but always is in some

²¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 29 (*De Filio*), 13, 15-20, ed. P. Gallay, Sch 250, Paris 1978, 204, transl. by L. Wickham – F. Williams: *Faith gives fullness to reasoning: the five theological orations of Gregory Nazianzen*, introduction and commentary by F.W. Norris, Leiden 1991, 253.

²² Ibidem 29, 16, Sch 250, 210, transl. by C.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Ser. II, vol. 7, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo NY 1894, 307.

²³ Cf. Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium* VIII 166, 15-27.

²⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 29 (*De Filio*), 16, Sch 250, 210, transl. by C.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Ser. II, vol. 7, p. 307.

²⁵ Cf. Lampe, s.v. ὑπόστασις.

²⁶ Cf. H. Köster, ὑπόστασις, TWNT VIII 571-588, spec. 574-576.

form and quality. For he said that substance differs from matter (διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης), being the same in reality, in thought only (οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἐπινοίᾳ μόνον)²⁷.

This distinction between the οὐσία and ὑπόστασις gave rise to a tricky problem that concerned the understanding of hypostasis as an actualization of essence in its qualities. Thus, hypostasis was considered as something that manifests essence and at the same time is different from it. The qualities were understood as the functional characteristics of essence. A detailed explanation of this vision of essence is preserved in Origen's Homily on Prayer:

“By qualities (ποιότητος) they mean distinctively like the actualities and the activities (τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ποιήσεις) in which movements and relations of the essence have come to be (τὰς κινήσεις καὶ σχέσεις συμβέβηκεν)”²⁸.

Interestingly enough this complex vision of the essence, which exists behind the real objects and actualizes itself in them, finds an echo in the sphere of logic and grammar. An informative account of this concept is preserved in Dexippus' fourth-century *Commentary on Categories*²⁹. Dexippus stated that “(τὸ ὑποκείμενον) «subject» has two senses, both with the Stoics and with the older philosophers (the Peripatetic and the Old Academy)”³⁰. I have formalized his evidence in the following table:

1st sense of subject (πρῶτον ὑποκείμενον): qualityless matter (ἡ ἄποιος ὕλη) = a subject of proposition = potential body (δυνάμει σῶμα), <i>e.g.</i>, <i>it</i> (τί) “one being the so-called primary subject (πρῶτον ὑποκείμενον), i.e. qualityless matter (ἡ ἄποιος ὕλη), which Aristotle calls «potential body» (δυνάμει σῶμα)”³¹.
2nd sense of subject: qualified subject (ὑποκείμενον τὸ ποιόν) = actualization (ὑπόστασις) of the subject in the qualities, which are predicated of the subject (relative terms πρὸς τι λέγεσθαι), e.g., the bronze “and the second type of subject is the qualified subject (ὑποκείμενον τὸ ποιόν)”³².

²⁷ Arius Didymus, *Epitome* Fr. 20 (apud Stobaeus, *Eclogae* I, 133 W; Dox. Gr. 458), in: Posidonius Rhodius, *Fragmenta*, Fr. 92, ed. and transl. I.G. Kidd: Posidonius, vol. II: *The Commentary*, part 1: *Testimonia and fragments 1-149*, Cambridge 1989, 368; vol. III: *The Translation of the Fragments*, Cambridge 1999, 152.

²⁸ Origenes, *De oratione* 27, 8, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 368, transl. by W.A. Curtis: http://www.tertullian.org/fathers/origen_on_prayer_02_text.htm [15.09.2016].

²⁹ Cf. Dexippus, *In Aristotelis categorias commentarium* 23, 25 - 24, 4.

³⁰ Ibidem 22-24, ed. A. Busse: *Dexippi in Aristotelis categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca IV/2, Berlin 1888, 23, transl. by Dillo: Dexippus, *On Aristotle Categories*, London – New York 1990, 50-51.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

general or individual qualities (κοινῶς ἢ ἰδίως)
*e.g., the bronze of statue (general), or the bronze
of the statue of Socrates (particular)*

“these attributes are either general or individual (κοινῶς ἢ ἰδίως); for both the bronze and Socrates are subjects (ὑποκείμενον) to those things that come to be in them (ἐγγινομένοις) or are predicated of them (κατηγορουμένοις). For «subject» is regarded as being a relative term (κατὰ πρὸς τι λέγεσθαι) (for it is the subject of something – τινὶ γὰρ ὑποκείμενον), either without qualification, of those things that come to be in it and are predicated of it, or in a particular sense”³³.

This concept of essence, which finds its actualization in the qualities of real things, fitted a complex Christian vision of the divine essence. Basil used this idea in his polemics with Eunomius and for a formulation of his Christological teaching. In the *Letter* 38, he professed:

“That which is spoken of in the specific sense (τὸ ἰδίως λεγόμενον) is signified by the word «hypostasis» (τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι). For, because of the indefiniteness of the term, he who says «man» has introduced through our hearing some vague idea, so that, although the nature is manifested by the name (τὴν μὲν φύσιν ἐκ τοῦ ὀνόματος δελωθῆναι), that which subsists in the nature (τὸ δὲ ὑφεστὸς) and is specifically designated by the name is not indicated (δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγμα μὴ σημειωθῆναι)... It is not the indefinite notion of essence (οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια) which creates no definite image because of the generality of its significance (ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημεινομένου στάσιν), but the hypostasis, which is evident through the specific qualities”³⁴.

In conformity with Basil, Gregory Nazianzen also used the category of “relation” (σχῆσις) in his formulation of Christological doctrine. In the second theological oration he affirmed:

“He [sc. Christ] is word, because he is related to the Father (ἔχει πρὸς τὸν πατέρα) as word is to mind (πρὸς νοῦν λόγος), not only because of the unpassionate character of his birth (διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως), but also because of the conjunction and conveying peculiar to this relationship (ἀλλὰ καὶ τὸ συναφές, καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν). One could say too, perhaps, that his relationship is that of definition to term defined (ὅρος πρὸς τὸ ὀριζόμενον), since «word» has the meaning in Greek of «definition» (τοῦτο λέγεται λόγος)”³⁵.

³³ Ibidem.

³⁴ Basilus Caesariensis, *Epistula* 38, 3, 1, PG 32, 328, transl. by B. Jackson, NPNF Ser. II, vol. 8, ed. Ph. Schaff – H. Wace, New York 1895, 137.

³⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 30 (*De Filio*), 20, SCh 250, 266-268, transl. by Wickham – Williams, p. 179.

Now, having examined the logical and grammatical aspects of the argumentation of Origen, Basil and Gregory, let us return to the questions we posed at the beginning of this article and try to speculate on the answers which they might have given to them. How much does thought depend on the language which formulates it? From the evidence we have assembled above, it is apparent that Origen, Basil and Gregory supported the linguistic theories of the Hellenic grammarians, who believed in a direct and fundamental connection between language and thought. Ergo, the logical and grammatical rules of the correct formulation of thought likewise regulate the mental procedures.

A backbone of Apollonius' syntaxis constituted an idea that regular organization (καταλληλότης) of the significata (νοητά) is reflected in regularity of the signifiers (sc. φωναί, words)³⁶. It is notable that a derivate of a rather rare *terminus technicus* καταλληλότης (κατάλληλος) is quite as frequent in Origen's opera as in Apollonius. A belief in the orderly organization of the universe also formed a foundation of Origen's systematic theology. In the *Commentary on John* Origen affirmed that the whole Bible is one body, whose parts form a harmonious unity that is the word of God, which "consists of many ideas each of which is a part of the whole word"³⁷. Gregory Nazianzen articulated even more clearly the concept of the fundamental orderly organization of the universe, which is mirrored in the systematic organization of knowledge. In his *Oration 32*³⁸ he declared that:

"there is an order in elements (τάξις ἐν στοιχείοις), which constitute the bodies (ἐξ ὧν τὰ σώματα)... It was order, then, that assembled the whole (τάξις οὖν τὸ πᾶν συνεστήσατο). It is order that holds together the things of heaven and the things of earth; order among the things we perceive with our minds (τάξις ἐν νοητοῖς; τάξις ἐν αἰσθητοῖς); order among those we perceive with our senses"³⁹.

It should not be overlooked however that the system or order which Origen and Gregory were talking about was a paradoxical one and this distinguished it from the syllogistic teaching of Eunomius. An axiomatic belief in the incomprehensibility of the divine essence rendered the logical and grammatical theological arguments of Origen and the Cappadocians as legitimate as one can expect to draw from the systematic philological analysis of the text. Thus, I would imagine that their response to our last question: How to think and speak of incomprehensible God and How to make sure that theological discourse

³⁶ Cf. Apollonius Dyscolus, *De constructione orationis* 2, 3ff., transl., by Householder, p. 90.

³⁷ Origenes, *Commentarii in Joannem* X 18, 107, ed. C. Blanc, Sch 157, Paris 1970, 446, my own translation.

³⁸ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 32 (De moderatione in disputando)*, 24-25.

³⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 32 (De moderatione in disputando)*, 8, ed. P. Gallay, Sch 318, Paris 1985, 100, transl. M. Vinson: Gregory of Nazianzus, *Select orations*, Washington D.C. 2003, 196.

refers to an ontological reality and does not just manifest the idea of deity inherent in the human mind? – might address a principal distinction between comprehensible and incomprehensible knowledge. According to Origen and the Cappadocians, comprehensible knowledge about God that one can extract from a philological analysis of the text of the Bible and incomprehensible knowledge about God cannot be rendered in words. Peculiarly consonant with Ludwig Wittgenstein's famous motto (*Tractatus Logico-Philosophicus* 7): "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent"⁴⁰, Gregory in his second theological oration stated that: "Since the divine essence is ineffable, we too will honour it by silence (ἐπεὶ δὲ ἄρρητα ἦν, καὶ ἡμῖν σιωπῇ τιμᾶσθω)"⁴¹.

(Summary)

The article outlines the philosophical and linguistic background of the Post-Nicene theological debates concerning the relationship between the Father and the Son. A sharp focus dwells of the provenance of the term *hypostasis*, the philosophical and grammatical understanding of the terms *hypokeimenon* and *ousia* and the Stoic definition of the *signifier* and *thing signified*. The article shows new aspects of the anti-Eunomian polemics of the Cappadocian fathers, which come into sight due to comparison of theological concepts with Hellenic linguistic and grammatical theories. In such a way, the comparison demonstrates methodological and technical strand of the theological argumentation of the Cappadocian fathers and their affinity for the exegetic methodology of Origen.

GRAMATYKA TEOLOGII: LOGICZNA ARGUMENTACJA OD ORYGENESA DO OJCÓW KAPADOCKICH

(Streszczenie)

W artykule przedstawiono filozoficzne i językowe tło ponicejskich debat teologicznych dotyczących relacji między Ojcem i Synem. Starano się zwłaszcza uwypuklić następujące zagadnienia: pochodzenie terminu *hipostaza*, filozoficzne i gramatyczne rozumienie określeń *hypokeimenon* i *ousia* oraz stoickie definicje: „element oznaczający” i „rzecz oznaczana”. W artykule przedstawiono nowe aspekty antyeunomiańskiej polemiki Ojców Kapadockich, które wynikają na skutek porównania pojęć teologicznych z greckimi teoriami językowymi i gramatycznymi. Takie porównanie ukazuje metodologiczny i techniczny aspekt argumentacji teologicznej Ojców Kapadockich, a także ich bliskość z metodologią egzegetyczną Orygenesa.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, with an introduction by B. Russel, New York 1922, 90.

⁴¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28 (*De theologia*), 20, SCh 250, 140, transl. by Wickham – Williams, p. 122.

Key words: theological concepts, linguistic theories, Stoicism, Origen, Cappadocian Fathers.

Słowa kluczowe: pojęcia teologiczne, teorie językowe, stoicyzm, Orygenes, Ojcowie Kapadocy.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AMMONIUS, *In Aristotelis librum de interpretatione commentarius*, ed. A. Busse: *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, Commentaria in Aristotelem Graeca IV/5, Berlin 1897.
- APOLLONIUS DYSCOLUS, *De constructione orationis*, ed. G. Uhlig, *Grammatici Graeci*, vol. 2/3, Leipzig 1910, 1-497, transl. and commentary by W. Householder: *The syntax of Apollonius Dyscolus*, Amsterdam 1981.
- APOLLONIUS DYSCOLUS, *De pronominebus*, ed. R. Schneider, *Grammatici Graeci*, vol. 2/1, Leipzig 1878, 3-116.
- ARIUS DIDYMUS, *Epitome* Fr 20, in: Posidonius Rhodius, *Fragmenta*, ed. and transl. I.G. Kidd: Posidonius, vol. II: *The Commentary*, part 1: *Testimonia and fragments* 1-149, Cambridge Classical Texts and Commentaries 14A, Cambridge 1989; vol. III: *The Translation of the Fragments*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 46, Cambridge 1999.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Epistolae*, PG 32, 219-1112, transl. by B. Jackson, in: NPNF II/8, ed. Ph. Schaff – H. Wace, New York 1895, 109-327.
- DEXIPPUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. Busse: *Dexippi in Aristotelis categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca IV/2, Berolini 1888, transl. by J. Dillon: *Dexippus, On Aristotle Categories*, London – New York 1990.
- DIODEGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long: *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, vol. 1-2, Oxford 1964.
- EUNOMIUS, *Liber Apologeticus*, ed. and transl. by R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 34-74.
- GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Orationes* 27-31, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978; 32-37, ed. P. Gallay, SCh 318, Paris 1985, transl. by C.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Ser. II, vol. 7, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo NY 1894; transl. by L. Wickham – F. Williams: *Faith gives fullness to reasoning: the five theological orations of Gregory Nazianzen*, introduction and commentary by F.W. Norris, Leiden 1991; transl. by M. Vinson: *Gregory of Nazianzus, Select orations*, Washington D.C. 2003.
- ORIGENES, *Commentarii in Genesim*, PG 12, 45-92.
- ORIGENES, *Commentarii in Joannem* I-V, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966; VI, X, ed. C. Blanc, SCh 157, Paris 1970.
- ORIGENES, *Contra Celsum* I-II, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967; III-IV, SCh 136, Paris 1968; V-VI, SCh 147, Paris 1969; VII-VIII, SCh 150, Paris 1969; transl. by F. Crombie, in: ANF IV, ed. A.C. Coxe – J. Donaldson – A. Roberts, Buffalo – New York 1885, 395-669.
- ORIGENES, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 295-403, transl. by W.A. Curtis: http://www.tertullian.org/fathers/origen_on_prayer_02_text.htm [15.09.2016].
- ORIGENES, *In Jeremiam hom.*, ed. P. Husson – P. Nautin, t. 1, SCh 232 Paris 1976; t. 2, SCh 238, Paris 1977.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. K. Kalbfleisch: *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca VIII, Berlin 1907, 1-438.

Literature

DANIÉLOU J., *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 412-432.

DILLON J.M., *The magical power of names in Origen and later Platonism*, in: *Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester September 7th-11th, 1981*, ed. R. Hanson – H. Crouzel, Roma 1985, 203-216.

KÖSTER H., ὑπόστασις, TWNT VIII 571-588.

LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976⁴.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, with an introduction by B. Russel, New York 1922.

Rev. Tomasz STEPIEŃ*

***THERE ARE TWO ROADS MARKED OUT TO US
FOR THE DISCOVERY OF WHAT WE SEEK...
EUNOMIUS' ARGUMENTS ON THE GENERATION
OF THE SON BASED ON THE CONCEPTS
OF SUBSTANCE AND ACTIVITY*****

“There are two roads marked out to us for the discovery of what we seek”¹. This sentence from *Liber apologeticus* by Eunomius opens the fragment recognized as being one of the most important in the entire treaty. Richard Paul Vaggione notices that “In some ways this might almost be taken as a summary of the contents of the treatise”². Eunomius presents his theological methodology and his two ways could be described as deductive and inductive methods of reasoning³. Vaggione even proposes to recognize the entire structure of *Liber apologeticus* according to this fragment⁴. In my article, I would like to show the structure and content of his arguments in the context of the response of Eunomius’ opponents – Basil the Great and Gregory of Nyssa. Since the deductive argument has already been widely commented on⁵, I would like to focus on the latter, which starts from the activity⁶ of begetting and an attempt to show the nature of the Unbegotten Father.

* Rev. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW – Chair of The Philosophy of Religion, Department of Theology, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw; e-mail: t.stepien@uksw.edu.pl.

** The author acknowledges financial support from the National Science Centre, Poland, grant number 2013/11/B/HS1/04140.

¹ Eunomius, *Liber apologeticus* 20, 5-6, ed. and transl. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 58.

² R.P. Vaggione, *Introduction*, in: Eunomius, *The Extant Works*, p. XII.

³ R.P. Vaggione (ibidem, p. XII) calls the methods of Eunomius “a priori and a posteriori” but since there is no sensual experience in the latter it seems to be more appropriate to call them deductive (from cause to effect) and inductive (from effect to cause).

⁴ Cf. ibidem, p. XII.

⁵ The key point in the deductive argument is Eunomius’ claim that man can know the essence of God thanks to the unique name “unbegotten”. This argument is based on the specific theory of names used by the Neo-Arian for this purpose, which was widely criticized by Basil the Great. Eunomius’ theory of names and its critique was widely presented by M. DelCogliano, *Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names*, Leiden – Boston 2010, 25-48 and 153-187.

⁶ The Greek term ἐνέργεια is often translated by various English terms: “energy”, “action” and “activity”. R.P. Vaggione in his translation uses the term “action” (eg. Eunomius, *Liber apologeticus*

Eunomius declares what his theological methodology is by saying:

“There are two roads marked out to us for the discovery of what we seek – one is that by which we examine the actual essences and with clear and unadulterated reasoning about them make a judgement on each; the other is an enquiry by means of the actions, whereby we distinguish the essence on the basis of its products and completed works – and neither of the ways mentioned is able to bring out any apparent similarity of essence”⁷.

The clear goal of Eunomius is to demonstrate that there is no similarity of essence between the Father and the Son, by which he wants to support the Heteroousian position. The first way, which may be called deductive, depends on the knowledge of the essences of the Father and the Son. Eunomius claims that it is possible to make a study based on the essence as it is in itself (καθ’ ἑν τὰς οὐσίας αὐτάς). He claims that we can know the essence of the Father and the Son because they were revealed to us in the names Unbegotten (ἀγέννητος) and Begotten (γέννημα). Those are not merely names but rather pure concepts (καθαρὸς λόγος), and that is why they can bring true cognition of the essence. The name Unbegotten can be demonstrated simply by showing that the Father existed before all things. Eunomius does not claim that this is simply a name, but a name that reveals or even is the essence of the Father. Therefore, he repeats twice that unbegotten must mean the unbegotten essence (οὐσία ἀγέννητος)⁸. Similarly, the essence of the Son can be known thanks to the name Begotten. Eunomius feels more comfortable here, starting his argumentation with reference to the Holy Scripture which calls the Son of God both “offspring” and “thing made” (γέννημα καὶ ποίημα)⁹. In several subsequent chapters, Eunomius explains how those two terms should be understood with regard to substance, because they signify the effect of the activity of the Father, which is begetting. Since in both cases of the Father and the Son the entire argumentation depends on names which should reveal essence, the core of counterarguments used by Basil the Great is directed against his understanding of the relation between name and essence¹⁰. In case of the essence of

20, 8, in: *The Extant Works*, p. 58). Mark DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz in their translation of *Against Eunomius* by Basil the Great propose to use “activity” (St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, Washington D.C. 2011, 77). Giulio Maspero (*Trinity and Man. Gregory of Nyssa “Ad Ablabium”*, Leiden – Boston, 2007, 39), commenting on the translation of ἐνέργεια in the works of Gregory of Nyssa, says: “Following Daniélou, it would seem that the best choice for translating ἐνέργεια is «activity» rather than «energy»”. In this article, I will consistently use the term “activity” apart from the direct quotations of R.P. Vaggione’s translation of Eunomius’ works.

⁷ Eunomius, *Liber apologeticus* 20, 5-10, ed. and transl. Vaggione, p. 58-59.

⁸ Cf. *ibidem* 7, 12, ed. and transl. Vaggione, p. 40: “the Unbegotten, or rather, that he is unbegotten essence (τὸ ἀγέννητον, μάλλον δ’ αὐτός ἐστιν οὐσία ἀγέννητος)”; 8, 17-18, ed. and transl. Vaggione, p. 42: “the Unbegotten’ must be unbegotten essence (αὐτὸ ἄν εἴη οὐσία ἀγέννητος)”.

⁹ *Ibidem* 12, 1-3, ed. and transl. Vaggione, p. 46-48.

¹⁰ Cf. DelCogliano, *Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names*, p. 153-187.

the Son the problem also lies in the quotation from the Book of Proverbs 8: 22, which has a different meaning in various Greek translations of the Old Testament. Because this fragment was frequently used by Arian writers it was also often commented by Basil the Great and Gregory of Nyssa¹¹.

The second way, which is the main concern of this paper, can be called inductive since it begins with the activity which should reveal the essence. However, at the beginning, Eunomius underlines that those two ways are interdependent. The previous analysis of the pure concept of the essence of the Father showed that his essence is beyond any comparison with any other being. Since activity must be understood as conforming to the dignity of nature, it follows that the activities of the Father must also be incomparable with any other activity. Therefore, the activities as well as the substances of the Father and the Son must differ¹². The opposite reasoning starts with the creations which are the effects of activity, and here Eunomius once again refers to Proverbs 8: 22 saying that the Son is “a thing made” (ποίημα). Since he is something made and the Holy Spirit is the creation of the Son it follows that their activities must differ, and consequently one “accepts as indisputable the proof that their essences are distinct as well”¹³. Eunomius is sure that his reasoning is so obvious that he only mentions the differences between the acts of creation performed by the Father and the Son and the difference between the one who worships (the Son) and who is worshipped (the Father). In his eyes any property or description (essence, activity, authority, name) is so intrinsically linked with the being itself that ascribing the same properties to the Father and the Son unavoidably leads to speaking of “two Unbegottens”¹⁴.

Later on, Eunomius explains further how he understands the activity of God. One should avoid perceiving it as human activity, because it would mean that “activity is some kind of division or motion of his essence (μερισμὸν ἢ κίνησιν τινα τῆς οὐσίας τὴν ἐνέργειαν)”¹⁵. Moreover, he completely rejects the notion that activity can be unified with the essence of God. Such “pagan sophistries” would mean making God coeval with the world¹⁶. Eunomius explains that since the essence of God is without the beginning and endless activity should also have the same features if it is the same with substance¹⁷.

¹¹ Cf. Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* II 1, 20, ed. B. Sesboué – G.M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 305, Paris 1983, 12; Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 299, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 114, 26 - 115, 11; ibidem III 1, 22-63, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960, 11, 8 - 26, 11.

¹² Cf. Eunomius, *Liber apologeticus* 20, 12-16, ed. and transl. Vaggione, p. 58-60.

¹³ Cf. ibidem 20, 18-19, ed. and transl. Vaggione, p. 60.

¹⁴ Ibidem 21, 1-3, ed. and transl. Vaggione, p. 60: “Εἰ μὲν οὖν μηδὲν ἄτοπον ἡγοῦνται τῶν αὐτῶν ἐπίσης ἑκατέρῳ μεταδιδόναι τοῦτων, οἷον οὐσίας, ἐνεργείας, ἐξουσίας, ὀνόματος, ἀνελόντες τὰς τῶν ὀνομάτων καὶ πραγμάτων διαφοράς, δύο σαφῶς ἀγέννητα λεγέτωσαν”.

¹⁵ Ibidem 22, 9, ed. and transl. Vaggione, p. 62-63.

¹⁶ Cf. ibidem 22, 10-12, ed. and transl. Vaggione, p. 62.

¹⁷ Cf. ibidem 23, 5-7, ed. and transl. Vaggione, p. 62.

The result of such proposition could possibly lead only to two false conclusions: that the activity of God is ineffective, or its effect is also unbegotten¹⁸. This reasoning seems sound but I would like to note that Eunomius leaves some key premises unexplained. He argues that activity must have its beginning and its end to produce the effect, but he does not clarify how the infinite essence of God can be the foundation of the beginning of activity. In other words, if activity must begin at some point, how God who has no beginning can be the beginning of activity. Eunomius feels safe claiming that activity is not identical with essence, but such claim must result in the conclusion that God himself cannot have any internal activity. If so, how can one argue that he is living God, since life must be perceived as some kind of activity. To my mind Eunomius' reasoning results in the perception of God who is more similar to the Platonic idea – a completely lifeless but perfect paradigm – than the loving and living God who saves mankind. The solution would be to admit that the internal activity of God is totally incomprehensible and above human intellectual power, but this would be inconsistent with Eunomius's claim that we can have knowledge of the essence of God.

At this point, Eunomius rather surprisingly shifts from describing activity as such to the activity of will (βούλησιν) and says that the will is "the truest and most befitting God"¹⁹. The will of God is for Eunomius probably the most suitable demonstration because it can be described as instant, and the object willed by God comes to existence at the very moment in which he wills it. There is an obvious contrast between the eternal and unchanging essence of God and immediately effective act of will. If God creates by the act of his will it is obvious that the Son of God must also have been created this way. The Arian's reasoning concludes with the statement:

"Only-begotten exists by virtue of the will of the Father, then of necessity it is not with respect to the essence but with respect to the action (which is what the will is) that the Son preserves his similarity to the Father"²⁰.

As we can see, the activity of God can be characterized as being intrinsically linked with his essence, but at the same time it cannot be one with the essence, so it must be external. Since, as he claimed, nothing can be similar to the Unbegotten essence, the Son is also not similar to the essence but rather similar to the activity of will. Thus, he is the first creation and must have a completely different essence than the Father. However, the example of will shows well another problem which remains unsolved. The act of will is simultaneously external and uncreated, and must be understood as something in between the Father and the Son who, on the contrary, is the creation. So the problem here lies in a clear distinction of the Creator and the creation, which

¹⁸ Cf. *ibidem* 23, 10-12, ed. and transl. Vaggione, p. 64.

¹⁹ *Ibidem* 23, 16-17, ed. and transl. Vaggione, p. 64-65.

²⁰ *Ibidem* 24, 2-4, ed. and transl. Vaggione, p. 65.

becomes vague and impossible to recognize. If so, how can one claim that we can clearly perceive the Son of God as the first creation?

The last topic discussed by Eunomius is the understanding of the term “image” ascribed to the Son of God. His entire argumentation of this matter depends on the exegesis of a fragment from the Letter to the Colossians 1: 15-16, where the Son of God is called “the image of the invisible God, the first-born of all creation, because in him all things were created, in heaven and on earth, visible and invisible”. Eunomius does not reject calling the Son of God with the name “image”, but rather tries to explain how this name should be understood. According to him the expression “all things created with him” means that all things were created together with the Son, who is the first creation. Therefore, the Son is not the image of the essence of God but rather the image of the activity of God. Since such explanation seems a bit stretched he tries to elaborate by saying:

“The word «image», then, would refer the similarity back, not to the essence of God, but to the action unbegottenly stored up in his foreknowledge prior to the existence of the first-born and of the things created «in him»”²¹.

This explanation exposes deeper how Eunomius understands the relation between activity and essence. Activity reveals essence, and gives the knowledge on the essence of God because it is at first unbegottenly stored hidden in his foreknowledge (*ἐναποκειμένην ἀγεννήτως τῇ προγνώσει*). The act of creation is simply a confirmation of this foreknowledge which instantly happens thanks to the act of God’s will. Although this argumentation seems to support the direct relation between essence and activity, it does not answer the question about the status of the external act of God’s will. Moreover, Eunomius seems to realize that such explanation of Colossians 1: 15-16 adds unnecessary complication to the text. Therefore, he explains further trying to argue that in this text the term “Father” does not describe the essence of the Father but rather the act of his will, while the term “Son” refers to the essence of the Son of God. He concludes that any other interpretation would effect in admitting that there is no difference between the Father and the Son and in a confusion of not only their essences but also their names²².

In the next chapter, Eunomius tries to demonstrate that the Holy Spirit as the third person of the Trinity must also have a different essence. The demonstration is based on the premise that there is an order in nature. This order presents itself best in the creation of intelligible beings (*τῆς τῶν νοητῶν δημιουργίας ἀρίστη τάξις*), thus the Holy Spirit must be perceived as third after the Father and the Son²³. Since the Holy Spirit was created at the command of the Father by the activity of the Son, he lacks the power of creation,

²¹ Ibidem 24, 10-13, ed. and transl. Vaggione, p. 65.

²² Cf. ibidem 24, 18-28, ed. and transl. Vaggione, p. 66.

²³ Cf. ibidem 25, 10-12, ed. and transl. Vaggione, p. 66.

but has the power of sanctifying and instructing what has been previously created²⁴. In my opinion, here the whole argumentation collapses because Eunomius cannot show any activity specific to the Holy Spirit which would reveal his nature in relation to the Father and the Son. He does not mention that sanctification or instruction can be treated as such activity. The Arian seems to realize that his argumentation is weak at this point so he says at the end that the issue “requires a lengthy discourse”²⁵.

Eunomius started his reasoning with a quotation from the Book of Proverbs, which shows that the Son is a creation made by the Father. It is so important because it names the effect of the activity of the Father and allows the entire second type of argumentation. Basil and Gregory rightly assumed that undermining the Greek translation of this passage of the Holy Scripture effectively dismantled Eunomius’ argumentation. However, there is also another problem of the interrelationship between substance and activity. As we have seen, Eunomius firmly claims that these two are almost inseparable and thus we cannot consider substance without activity as well as activity without substance. The Arian gives only a vague explanation why it is so. Moreover, if this assumption is correct how is it possible to claim that activity which is so intrinsically linked with substance could be only something external.

In his critique, Basil the Great focuses on the problem of being greater and smaller in comparison between substance, activity and product. He argues that it leads to a contradiction if one claims that substance is greater than activity and activity greater than its effect. Activity must be proportional to the product and “from a great activity come great products, and from a small activity smaller products”²⁶. Therefore, if Eunomius claims that activity is greater than a product the unavoidable conclusion is that the Father is unable to make the product equal to his activity²⁷. Basil also criticized Eunomius’ argumentation as to the title of Christ as an “image of God”. He notices that when his opponent said: “its activity [activity of the substance] is consistent with and appropriate to its own dignity”, he also admitted that unbegottenness is dignity. But unbegottenness is also the substance of the Father, so it follows that dignity must also be a substance. Basil then uses the simple reasoning that when A is B and B is C then A must also be C. Then he goes further saying:

“The dignity, says Eunomius, is consistent with the substance of God; his activity is proportional to the dignity; the Only-Begotten is an image of the activity. And vice versa, if the Only-Begotten is an image of the activity, and

²⁴ Cf. *ibidem* 25, 23-26, ed. and transl. Vaggione, p. 68.

²⁵ *Ibidem* 25, 29, ed. and transl. Vaggione, p. 69.

²⁶ Basilus Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 24, 18, ed. B. Sesboüé – G.M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 299, Paris 1982, 258, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 125.

²⁷ Cf. *ibidem* I 24, 20-21, SCh 299, 258.

the activity is an image of the dignity, and the dignity is an image of the substance, then the Only-Begotten will be an image of the substance”²⁸.

Basil’s argumentation shows that it is useless to multiply the names and attributes of God, because the conclusion is unavoidable: the Son is the image of the substance of the Father, not the image of the activity.

The critique of Gregory of Nyssa is even more interesting as he attacks the very understanding of the relationship between substance and activity used by Eunomius. In his *Second Apology* the Neo-Arian writer simply repeats his main view of the methodology of the entire argumentation²⁹ and Gregory quotes this entire fragment calling it the “system of blasphemy”:

“Our whole doctrine is summed up in the highest and principal essence, in the essence which exists through it but before all others, and in the essence which is third in terms of origin and the activity which produced it. This same order is revealed whether we consider the essences themselves or approach them through their characteristic activities”³⁰.

Once again Eunomius repeats two types of reasoning starting from the essence and starting from activities. He also confirms that “activities are defined at the same time as their works, and the works match the activities of those who effected them”³¹. What seems to be new is that Eunomius apparently tries to combine those two methods saying that doubts about activities should be resolved with reference to essences, and doubts about essence in reference to primary activities³². This suggests that Basil’s critique somehow undermined Eunomius reasoning and now he does not see essence and activity in itself as clearly conceivable. Therefore, activity and essence should be considered in relation to each other. Essence somehow defines activity, but also activity defines and reveals essence.

Gregory of Nyssa points out in his critique that Eunomius did not explain in what sense activity accompanies substance. Clearly it is not activity which comes from nature, like combustion accompanying fire, because that would mean that God as substance has accidents³³. To claim that the Son of God is a creation he must have come to existence thanks to a free act of will of the Father. Eunomius says that this act is voluntary and at the same time it necessarily accompanies substance like external consequence³⁴. Gregory sees

²⁸ Ibidem II 31, SCh 305, 130, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 179.

²⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 151-154, GNO 2, 71, 28 - 73, 15.

³⁰ Ibidem I 151, GNO 1, 71, 28 - 72, 7, transl. S.G. Hall, *A refutation of the first book of the two published by Eunomius after the decease of holy Basil*, in: *El “Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, ed. L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero, Pamplona 1988, 57.

³¹ Ibidem I 152, GNO 1, 72, 12-15, transl. Hall, p. 57.

³² Cf. ibidem I 154, GNO 1, 73, 3-15.

³³ Cf. ibidem I 208, GNO 1, 87, 9-19.

³⁴ Cf. ibidem I 209, GNO 1, 87, 19 - 88, 3.

a clear contradiction here. Moreover, he says that normally in the common language nobody says that activity accompanies substance. Activity must always be perceived as being dependent on substance, and always perceived along with it, like a person who is described as active at metalwork: such description contains both substance (person) and its activity (metalworking)³⁵. Eunomius' claims would not only divide what is normally perceived as joined, but also would introduce activity as a separate being between the Father and the Son³⁶. The problem multiplies in the case of the Holy Spirit, because there has to be also another activity between the Son and the Holy Spirit which is neither the Son nor the Holy Spirit³⁷.

The main problem of Eunomius is then understanding activity as some kind of independent being. To refute such claim Gregory must have properly defined how the substance produces activity and also how activity reveals the substance. First, he explains that activity in its existence is intrinsically linked with substance and he does that by using the preposition *περί* with accusative (not genitive)³⁸. Moreover, he uses the definition of activity as a "movement of nature (*φύσεως κίνησις*)"³⁹, which, as Giulio Maspero points out, comes from Aristotle *De generatione animalium*⁴⁰. Commenting on the development of an embryo Aristotle says that any product of nature or art can must originate from something that is in act. Therefore, activity as such cannot create anything because it has no independent being – it is always the activity of nature⁴¹. What is significant, in this fragment Aristotle uses the example of making a sword which is similar to Gregory's image of a metalworker, which also shows that metalworking as activity cannot be perceived as separated from the person who performs such activity⁴². Aristotle more precisely explains that "heat and cold may make the iron soft and hard, but what makes a sword is the movement of the tools employed, this movement containing the principle of the art"⁴³. Activity, then, as an accident which is the movement of nature must be described always with this nature, because if we see it independently we cannot explain the effect it produces. It is probable that Eunomius could not see this issue clearly because in his definition activity is (as we have seen above) "a kind of motion of essence (*κίνησιν τινα τῆς οὐσίας*)"⁴⁴. Using

³⁵ Cf. *ibidem* I 210, GNO 1, 88, 4-9.

³⁶ Cf. *ibidem* I 211, GNO 1, 88, 9-17.

³⁷ Cf. *ibidem* I 247-249, GNO 1, 99, 8-24.

³⁸ See the G. Maspero's (*Trinity and man*, p. 38-39) discussion about using *περί* with accusative.

³⁹ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 211, GNO 1, 88, 15.

⁴⁰ Cf. Maspero, *Trinity and man*, p. 41.

⁴¹ Cf. Aristoteles, *De generatione animalium* II 1, 735a, ed. P. Louis: Aristote, *De la Génération des Animaux*, Paris 1961, 56.

⁴² Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 210-211, GNO 1, 88, 4-17.

⁴³ Aristoteles, *De generatione animalium* II 1, 734b-735a, ed. Louis, p. 55, transl. J. Barnes, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton 1991, 1598 (electronic edition).

⁴⁴ Eunomius, *Liber apologeticus* 22, 9, ed. and transl. Vaggione, p. 62.

“substance” instead of “nature” could make the understanding of the intrinsic bondage of activity with its subject difficult.

It is clear that separating activity of the Father from the Father himself Eunomius could not explain how activity can give us the knowledge of essence. Gregory mercilessly points out that difficulty in commenting Eunomius’ claim that “same activities produce identical works”⁴⁵. Gregory uses the examples of fire, Sun and food to show that the same activity produces various effects⁴⁶. Fire causes that metals melt, clay hardens, wax liquefies, etc. Fire is like the Sun, which also has one activity producing various effects. Food accepted in the mouth nourishes various organs. As a last example Gregory gives the action of the hand which can produce works of art as well as killing people at war or cultivating soil⁴⁷. Moreover, if Eunomius’ claim would be true, it would have supported the orthodox position. Since the action of the Son’s will is the same as the action of the Father according to the Scripture (Jn 5: 19), we cannot assume that there is any difference between their substances⁴⁸.

Another problem which Gregory sees in the quoted text is the perception of the sequence of creation. It is odd to say that creation must take place in such a sequence and to show it Gregory gives an example: “who would be prepared to say that the sky being God’s work, the sun is the sky’s, the moon is the sun’s, the stars are the moons, and anything else is creation is theirs?”⁴⁹ Such an order cannot be observed even in generation of living beings, because one generates the other of the same species. It is no use to say that creation is different in case of spiritual beings because they have an intimate connection of the same nature so Eunomius’ demonstration means “resisting the principle of nature”⁵⁰.

We can summarize by saying that Gregory of Nyssa strongly opposes the division between substance and activity which was never clearly explained by Eunomius. He rightly assumes that activity which is not substantial cannot be intrinsically connected with substance. To defend his position Eunomius must explain that activity cannot be identified with the substance. He even accused his opponents that such identification is of Hellenic influence⁵¹. Therefore, activity cannot define or show what substance is and vice versa – substance cannot

⁴⁵ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 386, GNO 1, 140, 8-9, transl. Hall, p. 91.

⁴⁶ Cf. ibidem I 387-392, GNO 1, 140, 12 - 141, 22.

⁴⁷ Cf. ibidem I 393, GNO 1, 141, 22-29.

⁴⁸ Cf. ibidem I 394-398, GNO 1, 141, 29 - 143, 8.

⁴⁹ Ibidem I 213, GNO 1, 88, 28 - 89, 2, transl. Hall, p. 66.

⁵⁰ Cf. ibidem I 216, GNO 1, 89, 18-25.

⁵¹ Cf. Eunomius, *Liber apologeticus* 22, 9-12, ed. and transl. Vaggione, p. 62. It is possible that Eunomius refers here to the doctrine of Plotinus who in his discussion on the supreme genres opposed the peripatetic position. He identifies the supreme genres of Plato’s *Sophist* with the activity of intellectual substance (A.C. Lloyd, *Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, 85-95). One of the key doctrines of Plotinus was also understanding procession of hypostases as double activity, in which the first activity was described as internal activity of the substance (D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, 73-96).

define its external activity. For Gregory, then, both methods of reasoning proposed by Eunomius are unclear and unjustified because in both cases he does not start with a premise based on a clear concept. So he questions the methodology as lacking in basic logic⁵². He simply explains *ignotum per ignotum*. Moreover, we can also see another unexplained contradiction which Gregory sees in the reasoning of his opponent. Eunomius claims that the essences of the Father and the Son are clearly and simply perceivable but arguing on it he makes the claims which are contrary to the common perception of the entire nature. We can conceive the essences of divine persons exactly like any other essences, but their activities must be perceived in a completely different way. While the activities of the divine persons have to be separated from their essence, in any other case activity is inseparable from substance. In the case of the Father generation produces different essence or nature, but in every other being generation produces an effect of the same nature. Finally, the creation of the Son and the Holy Spirit took place sequentially but we cannot observe such sequence in the creation of the universe.

(Summary)

Eunomius of Cyzicus in his writings defends Arian understanding of the generation of the Son of God. He claims that the generation must be perceived as creation of the new essence. Therefore, the Son of God is the first creation and could not be equal with the Father. Among many arguments that he gives to support his thesis, he also evokes the distinction between essence (οὐσία) and activity (ἐνέργεια). Eunomius proposes his own methodology and states that there are two ways leading to proper understanding of generation. First one leads from the recognizing of the essence of God to conclusions on the generation, which is the activity of the Father. Another way of demonstration starts from the activities and allows distinguishing essences according to the products that they have caused. Eunomius underlines that both ways of enquiry lead to an irrefutable conclusion that the Father and the Son cannot have the same essence. Moreover, he claims that there could be no likeness between the two essences of the Father and the Son.

The goal of this article is to review Eunomius' arguments from the viewpoint of their effectiveness and proposed methodology. The orthodox answer of Basil the Great and Gregory of Nyssa are the context of reviewing Neo-Arian claims.

⁵² Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 217-219, GNO 1, 90, 1-19.

SAŁ DWIE DROGI ODKRYCIA TEGO, CZEGO POSZUKUJEMY...
ARGUMENTY EUNOMIUSZA DOTYCZĄCE
ZRODZENIA SYNA BOŻEGO
OPARTE NA POJĘCIACH SUBSTANCJI I DZIAŁANIA

(Streszczenie)

Eunomiusz z Kyziku w swoich pismach broni neoariańskiego rozumienia pochodzenia Syna Bożego twierdząc, że musi być ono postrzegane jako stworzenie nowej substancji. Syn Boży jako stworzenie nie może więc być równy Bogu Ojcu. Pośród argumentów, które przytacza centralne miejsce zajmuje rozróżnienie pomiędzy substancją (οὐσία) i działaniem (ἐνέργεια). Proponuje on nawet swoją metodologię badań teologicznych twierdząc, że są dwie drogi, które prowadzą do właściwego rozumienia zrodzenia Syna. Pierwsza z niech prowadzi od poznania istoty Boga do ustalenia natury pochodzenia Syna, zaś punktem wyjścia drugiej jest samo zrodzenie Syna Bożego, które jest działaniem Ojca i ma doprowadzić do właściwego rozumienia boskiej istoty. Według Eunomiusza obydwie drogi prowadzą w sposób konieczny do konkluzji, że Ojciec i Syn nie mogą posiadać tej samej substancji oraz że te dwie substancje nie mogą być do siebie podobne.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie argumentów Eunomiusza w aspekcie ich spójności i proponowanej przez niego metodologii. Jako punkt odniesienia służy odpowiedź sformułowana przez jego dwóch wielkich przeciwników Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy.

Key words: Eunomius, Basil the Great, Gregory of Nyssa, substance, energy, activity.

Słowa kluczowe: Eunomiusz, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, substancja, energia, działanie.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ARISTOTELES, *De generatione animalium*, ed. P. Louis: Aristote, *De la Génération des Animaux*, Paris 1961, transl. J. Barnes, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton 1991, 1561-1691.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, vol. 1, SCh 299, Paris 1982, vol. 2, SCh 305, Paris 1983, transl. M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, Washington D.C. 2011.
- EUNOMIUS, *Liber Apologeticus*, ed. and transl. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 34-74.
- EUNOMIUS, *Liber Apologeticus*, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, in: Basile de Césarée, *Contre Eunome*, Paris 1983, 234-298.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, GNO 1-2, ed. W. Jaeger, Leiden 1960, transl. S.G. Hall, *A refutation of the first book of the two published by Eunomius after the*

decease of holy Basil, in: *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, ed. L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero, Pamplona 1988, 35-135.

Literature

- BRADSHAW D., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004.
- DELCOGLIANO M., *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Teory of Names*, Leiden – Boston 2010.
- DELCOGLIANO M. – RADDE-GALLWITZ A., *Introduction*, in: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, Washington D.C. 2011, 3-78.
- LLOYD A.C., *Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.
- MASPERO G., *Trinity and Man. Gregory of Nyssa "Ad Ablabium"*, Leiden – Boston 2007.
- AGGIONE R.P., *Introduction*, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, XII-XVII.

Karolina KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA*

BASIL THE GREAT'S REFERENCES TO EUNOMIUS

In case of many ancient heretics, their opinions and concepts are known only through or thanks to the accounts of orthodox writers, who were pointing out all mistakes (real or merely imagined) of their adversaries. It is quite often that we come accross deliberate exaggeration of negative elements. In my paper, I would like to analyse one of the most interesting discussions in ancient Christianity, and to be more precise, a part of it, which is the discussion between Basil the Great and Eunomius. The list of Eunomius' adversaries was of course much longer: Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, Theodore of Mopsuestia, John Chrysostom, Didymus the Blind, Diodor of Tarsus, and Cyril of Alexandria. But only treatises by Basil the Great and Gregory of Nyssa remained in their entirety. But, as *Apologia Apologiae*, which is the starting point and basis for Gregory's *Contra Eunomium*, is missing, we have only one pair of complete accounts, namely *Liber Apologeticus* by Eunomius and *Adversus Eunomium* by Basil the Great. I will try to give some remarks considering the faithfulness of Basil's account. What does he quote from Eunomius' work, how precise is he, what does he omit? I am perfectly conscious of the fundamental difference in understanding of the rules of citations and copyrights in ancient times, and of course I have not expected Basil to respect modern standards, but the results were surprising. I would like to start with some introductory information about the context of the discussion and its sources. Then, I will systematically analyse all references to *Liber Apologeticus* in *Adversus Eunomium* with particular interest in misinterpreted or missing parts.

1. The sources and their context. The main participants in the polemic were Eunomius on one side, and Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the other¹. That is why we base most of all on their teaching. We can become acquainted with Eunomius' thought from his preserved work *Liber Apologeticus*, published in 1987 by Richard Vaggione in the book entitled *Eunomius, The extant works*. The complete text of his *Apologia Apologiae*, which was

* Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska – Assistant Professor in the Department of Philosophy, Institute of Human and Social Sciences, War Studies University in Warsaw; e-mail: hyris@wp.pl.

¹ The context of the discussion was carefully referred by M. Cassin in his recent book *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Série Antiquité 193, Paris 2012, 9-48.

Eunomius' response to Basil's book *Adversus Eunomium* (which on the other hand was his response to Eunomius' *Liber Apologeticus*), has not been preserved; however, we do have its numerous fragments in the *Contra Eunomium* by Gregory of Nyssa².

There is no evidence that Basil the Great and Eunomius ever met. But it is highly probable because when Eunomius accused Basil of cowardice and pointed out that he had left the Council of Constantinople (360) earlier, even Gregory of Nyssa in his defence of Basil did not deny that³. We do not exactly know when Eunomius presented his *Apology*; if it was presented, it must have been during the Council of Constantinople or directly afterwards. It was certainly written shortly after the Council (360-361). Basil claims that Eunomius' apology wasn't really the speech delivered in order to defend himself but it was a declaration of one's ideas only written in the form of an apology⁴. According to Basil, Eunomius used this trick to gain better reception. It was a psychological trick.

There are two critical editions of *Liber Apologeticus* available. These two books were published practically simultaneously⁵. I have compared them and they are really almost identical. If not, we can find the alternative version in the critical apparatus. The main differences between both editions, which are totally negligible, are in punctuation and use of capital and small letters. *Liber Apologeticus* is one of the remained texts by Eunomius (with *Apologia Apologiae* and *Expositio fidei*) that were preserved with orthodox treatises devoted to *refutatio* of Eunomian ideas⁶. R. Vaggione suggests that although it seems that we can rely on the remained versions, we should remember that Eunomius' text could have been modified by orthodox writers and copyists.

Structure of *Liber Apologeticus* is strongly connected with the problem discussed:

- I. Introduction 1, 1 - 6, 23
- II. Argument
 - A. The Father 7, 1 - 11, 14
 - B. The Son 11, 15 - 24, 28
 - C. The Spirit 25, 1-26
- III. Summary 25, 27 - 27, 15

² Cf. K. Kochańczyk-Bonińska – M. Przyszychowska, *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, VoxP 34 (2014) vol. 61, 241.

³ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 79-90, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 49.16-53.10.

⁴ Cf. Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 2, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, vol. 1, SCh 299, Paris 1982, 148-152.

⁵⁵ Eunomius, *Liber apologeticus*, in: Eunomius, *The Extant Works*, text and transl. R.P. Vaggione, Oxford 1987, 34-74; Eunomius, *Apologie*, in: Basil de Césarée, *Contre Eunome*, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, vol. 2, SCh 305, Paris 1983, 234-298.

⁶ Cf. R.P. Vaggione, *Introduction*, in: Eunomius, *The Extant Works*, p. XVI-XVII.

IV. Conclusion 27, 16-42

V. Appendix⁷

It seems that Basil read *Apology* shortly after it had been written⁸. According to all the hypotheses about the time when *Adversus Eunomium* was written we can place it between 360 and 366, and what is even more probable – between 363 and 364⁹. We should underline that Basil was then a young man, a young priest, and although he was very well educated, he had no or very little experience in theological polemics. After years, he was judging his treatise very severely. In his letter to Leontius the Sophist he wrote:

“I have sent you my writings against Eunomius. Whether they are to be called child’s play, or something a little more serious, I leave you to judge. So far as concerns yourself, I do not think you stand any longer in need of them; but I hope they will be no unworthy weapon against any perverse men with whom you may fall in. I do not say this so much because I have confidence in the force of my treatise, as because I know well that you are a man likely to make a little go a long way. If anything strikes you as weaker than it ought to be, pray have no hesitation in showing me the error. The chief difference between a friend and a flatterer is this; the flatterer speaks to please, the friend will not leave out even what is disagreeable”¹⁰.

The main aim of *Adversus Eunomium* is preparation for the Council of Lampsacus (364)¹¹. The critical edition of *Adversus Eunomium* presented in “Sources Chrétiennes” consists of three books. Some researchers suggest that the last, third book, could have been written somewhat later. There are even some doubts about its authenticity¹². They point out, for example, the differences in the usage of certain terms¹³. It is much shorter than the previous two, but this can be related to the fact that also the commented text of Eunomius is much shorter. Nevertheless, it lacks the conclusions as if it was written in a great hurry. That is why scholars suggest that Basil had already returned to Caesarea and started his pastoral activity.

2. The faithfulness of Basil’s account. According to R. Vaggione: “Basil’s *Against Eunomius* is a polemical treatise, a point-by-point refutation of the

⁷ Eunomius, *Liber apologeticus*, text and transl. Vaggione, p. 11.

⁸ Cf. B. Sesboüé, *Introduction*, in: SCh 299, 40.

⁹ Cf. *ibidem*, p. 45.

¹⁰ Basiliius Caesariensis, *Epistula* 20, PG 32, 285B-C, transl. B. Jackson, NPNF, Series II, vol. 8, Buffalo 1895, 127 (revised and edited K. Knight: <http://www.newadvent.org/fathers/3202020.htm> [access: 01.10.2016]).

¹¹ Cf. *idem*, *Epistula* 223, 5. See M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz, *Introduction*, in: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, Washington D.C. 2011, 33.

¹² Cf. Sesboüé, *Introduction*, p. 60-61.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 44.

methodology and main tenets of Eunomius's heteroousian theology as presented in his *Apology*. Basil proceeds by citing a few lines of Eunomius, then arguing at length against the suppositions or ideas expressed in the quotation. [...] for such a methodology in both Christian and philosophical sources include Origen's *Against Celsus*, Marcellus of Ancyra's *Asterius*, Eusebius of Caesarea's *Against Marcellus*, and Iamblichus's *On the Mysteries*. Each author conducts his refutations in the same way as Basil, alternating citation and refutation"¹⁴. In fact, we can find in *Adversus Eunomium* at least two types of quotations. Longer parts, that are marked in the critical edition, and which are the subject of Basil's *refutatio*. These are quoted generally in chronological order. In Basil's treatise we can also find certain fragments of Eunomius' words repeated, as well as other fragments of *Apologia* which Basil evokes without indicating the author. Those longer quotations, being a part of a stylistic convention, allow us to follow the argumentation of both sides of the discussion. In Basil's opinion, they also emphasise the critique as they let the readers better understand the impiety of Eunomius' ideas:

"Why have I cited all this text of his? To expose the garrulity of the man throughout the entirety of his discourse. After claiming that on account of the common notions of all people it is self-evident that God is unbegotten, he makes an attempt to supply us with the proofs for this"¹⁵.

The appearance of obvious quotations is following:

<i>Liber Apologeticus</i>	<i>Adversus Eunomium</i>	Method of quotation
1, 1-6	I 2	exact quotation
2, 1-7	I 3	minor change
3, 1-7	I 3	exact quotation
4, 7-10	I 4	minor change
5, 1-6	I 4	minor change
6, 1-3	I 4	exact quotation
7, 1-8	I 5	exact quotation
7, 11-14	I 5	minor change
8, 1-6	I 5	minor change
8, 9-10	I 9	exact quotation
8, 18-22	I 11	important change that can potentially influence the meaning

¹⁴ Cf. DelCogliano – Radde-Gallwitz, *Introduction*, p. 39.

¹⁵ Basilus Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 5, SCh 299, 170-172, transl. M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, p. 92.

9, 1-4	I 16	exact quotation
10, 1-11	I 19	minor change
11, 1-13. 17-19	I 22	important change that can potentially influence the meaning
12, 1-7	II 1	exact quotation
12, 8-12	II 6	exact quotation
12, 14	II 11	minor change
13, 1-8	II 14	important change that can potentially influence the meaning
13, 16-17	II 17	important change that can potentially influence the meaning
14, 18	II 17	minor change
15, 4-9	II 18	important change that can potentially influence the meaning
15, 9-14	II 19	important change that can potentially influence the meaning.
15, 18-20	II 20	important change that can potentially influence the meaning
15, 18-21	II 21	important change that can potentially influence the meaning
16, 1-4	II 22	important change that can potentially influence the meaning
17, 8-10	II 24	important change that can potentially influence the meaning
18, 16-18	II 24	minor change
19, 11-18	II 25	minor change
20, 14-17	II 30	minor change
20, 1-5	II 31	minor change
20, 16-19	II 31	important change that can potentially influence the meaning.
20, 19-24	II 32	exact quotation
24, 26-28	I 24	important change that can potentially influence the meaning
25, 1-6	III 1	exact quotation
25, 28-32	III 5	minor change
25-26	III 6	Basil's summary

We can see that Basil quoted about 1/3 of the whole text. Usually, Basil quoted the beginning of each chapter but there are some deviations from this rule and they are particularly interesting. Two chapters (5 and 12) are quoted in their entirety; other four (8, 11, 15 and 20) almost entirely, and the majority are rewritten partially, but some chapters are totally omitted. There are also some troublesome parts where Basil not only referred Eunomius' words quite freely but even attributed to Eunomius the words that he had not written at all. Let's have a quick look at some of those passages.

On the following examples, we can see what changes were introduced by Basil:

“ΕΥΝ. Ἡμεῖς δὲ, τοῖς τε ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ πάλαι καὶ νῦν ἐφ’ ἡμῶν ἀποδεικνυμένοις ἐμμένοντες, μήτε τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ προσιεμένης γέννησιν, μήτε μὴν ἑτέρας τινὸς ὑποκειμένης εἰς Υἱοῦ γέννησιν, μὴ ὄντα φαμὲν τὸν Υἱὸν γεγεννησθαι.

For our part, clinging to that which has been demonstrated by the saints of old and even now by us, since the substance of God does not admit begetting and since there is no other substance existing which serves as the substrate for the begetting of the Son, we assert that the Son was begotten when he did not exist”¹⁶.

“Ἡμεῖς δὲ, τοῖς τε ὑπὸ τῶν ἁγίων πάλαι καὶ νῦν ἐφ’ ἡμῶν αὐτῶν ἀποδεικνυμένοις ἐμμένοντες, μήτε τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ προσιεμένης γέννησιν (ὡς ἀγεννήτου), μήτε διάστασιν ἢ μερισμόν (ὡς ἀφθάρτου), μήτε μὴν ἑτέρας τινὸς ὑποκειμένης εἰς Υἱοῦ γέννησιν, μὴ ὄντα φαμὲν γεγεννησθαι τὸν Υἱόν.

Our practice has been to keep to the arguments used in times past by the saints and now again by us: we have not ascribed begetting to the essence of God (it is unbegotten); we have not ascribed separation or partition (it is incorruptible); we have not postulated some other underlying material for the begetting of the Son; rather, we assert that the Son was begotten when as yet he was not”¹⁷.

Below, I present most important changes to the meaning that occurred in *Adversus Eunomium*, but even such changes did not really influence the main discussion.

“ΕΥΝ. Οὐ χρὴ, φησὶ, τῇ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ προσέχοντας προσηγορίᾳ ἀνθρωπικὴν αὐτοῦ τὴν γέννησιν ἐννοεῖν, κἄκ τῶν ἐν ἀνθρώποις γενέσεων ἀναγομένους, τοῖς τῆς μετουσίας ὀνόμασι καὶ πάθεσιν ὑπάγειν τὸν Θεόν.

¹⁶ Ibidem II 18, Sch 305, 70, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 155.

¹⁷ Eunomius, *Liber Apologeticus* 15, 4-9, text and transl. Vaggione, p. 51-53.

When one attends to the designation «Father and Son», one must not think of his begetting as human, and one must not start from generation among human beings and subject God to the names and passions of partnership”¹⁸.

“Εἰ δ’ ὅτι Πατήρ καὶ Υἱός, διὰ τοῦτο ἀνθρωπίνη καὶ σωματικὴν χρὴ τὴν γέννησιν ἐννοεῖν, καὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις γενέσεων ἀναγομένων τοῖς τῆς μετουσίας ὀνόμασι καὶ πάθεσιν ὑπάγειν τὸν Θεόν...

But if, because of the names «Father» and «Son», it is necessary to understand this begetting as a human and bodily one, and on the analogy of begetting among human beings to God to the names and passions of communication of essence”¹⁹.

In other situations, we can observe how Basil summarized Eunomius’ text and formulated Eunomius’ general thoughts/ideas in his own words²⁰. Sometimes, Basil even used Eunomius’ words ironically²¹.

But what is most important are in fact a few chapters by Eunomius which are missing in Basil’s treatise. Chapters 21-24, which were “lost” between the 2nd and 3rd Book of *Adversus Eunomium*, and chapters 26-28 missing after Book Three. This is, in my opinion, the most important part of this analysis.

In order to explain why Basil omitted chapters 21-24, there were some suggestions that Basil read the incomplete version of *Apology*, the shorter one. It cannot be true with respect to those chapters because although Basil does not quote them directly he makes some allusions to them²², so he must have known

¹⁸ Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* II 22, SCh 305, 88, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 162.

¹⁹ Eunomius, *Liber Apologeticus* 16, 1-4, text and transl. Vaggione, p. 53.

²⁰ Cf. Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* III 6, SCh 305, 166, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 192: “Once again, the following wisdom is not mine: If he is not a creature, therefore he is something begotten or unbegotten. But there is one God who is without a beginning and unbegotten. Nor again is he something begotten. So, then, it remains that he is to be named «creature» and «something made»”. Cf. Eunomius, *Liber Apologeticus* 25-26, text and transl. Vaggione, p. 66-70; Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 23, SCh 299, 254, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 124: „But Eunomius considers likeness to be a question of form, and equality a question of mass; as for size, whatever he thinks it is besides mass he will have to explain more properly. «For this reason», he says, «he is neither equal nor like, since he is both without quantity and without form»”. We cannot find such words in Eunomius’ *Apology* but it doesn’t stand in opposition with general Eunomius’ thesis.

²¹ Cf. Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* II 15, SCh 305, 56, transl. DelCogliano – Radde-Gallwitz, p. 150: “Then I will use your own words against you in a more fitting manner: this account of yours is the pinnacle not only of blasphemy but also of insanity (εἰ δὲ, ὅπερ οὐδὲ θέμις εἰπεῖν, τοῖς σοῖς οἰκειότερον πρὸς σὲ χρήσομαι ῥήμασιν, ὅτι οὐ βλασφημίας μόνον, ἀλλὰ καὶ παρανοίας ὑπερβολὴν ὁ λόγος ἔχει)”; Eunomius, *Liber Apologeticus* 13, text and transl. Vaggione, p. 49: “Now that would be not only the ultimate in absurdity or blasphemy, it would be completely ridiculous as well (ὅπερ οὐ οὐκ ἀτοπίας μόνον ἢ βλασφημίας, ἀλλὰ καὶ πάσης εὐθείας ὑπερβολὴν ἂν ἔχου)”.

²² Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 24, SCh 299, 258, transl. DelCogliano – Radde-

them. Nonetheless, he finished Book Two with chapter 20 and announced that he would start to discuss the subject of the Holy Spirit²³. Then he started Book Three by quoting chapter 25.

The critical editor of *Adversus Eunomium* does not even try to explain the reasons why he did it. In the introduction to Eunomius' works, R. Vaggione suggests only that "the most probable reason for their omission is the demonstrable tendency of these authors to quote less fully as they proceed with their work"²⁴. I agree with Vaggione's general observation about the decrease of accuracy, but it cannot be the main reason of total omission. In my opinion there are two possible solutions to this problem. The first assumes some kind of unintentional omission. It should be remembered that it is possible that Basil was forced to pause the work for some time because of pastoral service and returned to *Book Three* sometime later. Or, what is even less probable, if we assume that *Book Three* is not genuine, he simply did not finish *Book Two*. But there is also another explanation, which is based rather on the content of those omitted chapters than on external circumstances. When we look at those missing chapters, they are entirely devoted to problems connected with substance and action. This is one of the crucial problems in this polemic. In my opinion Basil knew Eunomius' arguments and deliberately omitted them, perhaps because of the fact that he could not find counterarguments good enough to reject Eunomius' teaching. We do not know what was the exact text of *Apologia Apologiae* but we know that the issues presented in the missing chapters returned and were undertaken in Gregory's interpretation²⁵.

Basil does not quote also chapters 26-27, but the reason seems to be different. In this case the missing chapters summarize the already presented main thoughts and ideas and Eunomius' *Expositio fidei*. These issues were already commented by Basil so there was no need of further analysis²⁶. And, finally, chapter 28 of *Liber Apologeticus*, which was added after a very clear conclusion in chapter 27:

"The rewards of those contests are given by Christ, who both in ages past and in the present offers his rewards: to those who have laboured for the truth, the genuine liberty and kingship of heaven; to those who through ill-will have dis-

Gallwitz, p. 126: "Father does not indicate an activity but rather a substance. If this is the case, their contrived account of the likeness is destroyed. For it posits that the Son is like the Father, that is, like his activity. It claims that the Father did whatever he wanted. That's why they also named the Son the image of his will".

²³ Cf. *ibidem* II 34, SCh 305, 140-142.

²⁴ Vaggione, *Introduction*, p. 13.

²⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 206, GNO 1, 86.22-87.2; III 6, 16-19, GNO 2, 191.11-193.5.

²⁶ Cf. Sesboüé, *Introduction*, p. 58.

honoured it, inexorable punishment. Let these two alternatives be mentioned before you but once, and may the outcome go to the better part"²⁷.

Researchers agree that this part was added later and Basil most likely did not know it.

Basil the Great, in most cases, quotes and interprets Eunomius with great precision but *Contra Eunomium* neither gives us knowledge about the whole text of *Liber Apologeticus* nor the certainty that the passages are quoted accurately. Basil wrote his treatise as a typical refutation. That is why, "when one considers the contentious and unsystematic character of this [Basil's] text, it is easy to assume that Basil simply talks past Eunomius, making counter-assertions rather than arguments"²⁸. But despite of this scheme of *Adversus Eunomium* we can observe that Basil omits important topics that he does not want to analyse (substance and action). After a comparative analysis, the only thing that should be excluded is deliberate manipulation. Although using a rhetorical style Basil accused Eunomius of fictitious connections with different philosophical schools or other faults he never changed Eunomius' own words to such an extent that it could be essential for the discussion.

(Summary)

This article presents a comparative analysis of Eunomius' *Liber Apologeticus* and Basil of Cesarea's *Adversus Eunomium*. As a result, we can discover that Basil wrote his treatise as a typical *refutation* and is quite precise when referring to Eunomius. Despite some omissions that can be explained basing on the structure of The Eunomian work or historical context, we can find one important omission which is strongly connected with one of the most important topics of the anti-Eunomian polemic. Although Basil pretends to comment Eunomius' *Liber Apologeticus* systematically, he deliberately skips one of the most important elements of his adversary's teaching.

JAK BAZYLI WIELKI CYTUJE EUNOMIUSZA

(Streszczenie)

W artykule porównano teksty *Apologii* Eunomiusza i traktatu *Adversus Eunomium* Bazylego Wielkiego. W rezultacie wykazano, że traktat Bazylego to ty-

²⁷ Eunomius, *Liber apologeticus* 27, text and transl. Vaggione, p. 73.

²⁸ Cf. DelCogliano – Radde-Gallwitz, *Introduction*, p. 46.

powe *refutatio*, w którym autor punkt po punkcie odpiera argumenty przeciwnika, a w swych odniesieniach jest, jak na zwyczaj antyczne, niezwykle dokładny. Bazyli systematycznie cytuje mniej więcej jedną trzecią tekstu *Apologii*, a fakt pominięcia niektórych rozdziałów da się uzasadnić poprzez strukturę dzieła Eunomiusza lub kontekst historyczny. Wyjątek stanowią rozdziały 21-24, w których Eunomiusz analizuje problematykę substancji i działania. Wydaje się, że Bazyli celowo omija trudny dla niego temat, z którym jeszcze nie jest w stanie się zmierzyć.

Key words: Basil the Great, Eunomius, *Contra Eunomium*, *refutation*.

Słowa kluczowe: Bazyli Wielki, Eunomiusz, *Contra Eunomium*, *refutatio*.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, vol. 1, SCh 299, Paris 1982, vol. 2, SCh 305, Paris 1983; transl. M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, Washington D.C. 2011.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, PG 32, 219-1112, transl. B. Jackson, NPNF, Series II, vol. 8, Buffalo 1895, 109-327.
- EUNOMIUS, *Liber Apologeticus*, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, in: Basil de Césarée, *Contre Eunome*, vol. 1, SCh 305, Paris 1983, 234-298; text and transl. R.P. Vaggione: Eunomius, *The Apology*, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 34-74.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1-2, Leiden 1960.

Literature

- CASSIN M., *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Série Antiquité 193, Paris 2012.
- DELCOGLIANO M. – RADDE-GALLWITZ A., *Introduction*, in: St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, transl. M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz, Washington D.C. 2011, 3-78.
- KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA K. – PRZYSZYCHOWSKA M., *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, VoxP 34 (2014) vol. 61, 239-247.
- SESBOÜÉ B., *Introduction*, in: SCh 299, Paris 1982, 15-139.
- VAGGIONE R.P., *Introduction*, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, XII-XVII.

Georgios D. PANAGOPOULOS*

THE THEORY OF ΕΠΙΝΟΙΑ IN ST. BASIL OF CAESAREA AND EUNOMIUS OF CYZICUS: PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL BACKGROUND

The aim of this presentation is to shed light on the way in which Saint Basil bishop of Caesarea at the second half of fourth century, prompted by the positions of his opponent, the neoarian bishop of Cyzicus Eunomius, integrated in their theological thought the philosophical teaching about the formation of concepts in human mind (ἐπίνοια). As known, Eunomius proposed a double methodological process (the two roads marked out for us for discovering what we seek) in order to discover the ontological true of God; it was essentially a kind of metaphysics of essences, that is an essentialist conception of a hierarchy of beings established with the aim at proving the ontological dissimilarity existing supposedly between God the Father and His Son. One pillar of his thought was the claim that certain concepts provide us with access to the essence of the Supreme Being.

In what follows I'll focus my attention on the manner in which St. Basil turned a piece of Hellenistic epistemology to advantage in an attempt to set forth an empiricist theological epistemology by means of which he refuted the Eunomian metaphysics of essences¹.

* Dr Georgios D. Panagopoulos – Assistant Professor of Dogmatics of the Orthodox Church of University Ecclesiastical Academy of Vella of Ioannina, Greece; e-mail: panagopoulosg@yahoo.gr.

¹ Let aside the extent presentation by Th.A. Kopecek (*A History of Neo-Arianism*, Patristic Monograph Series of the North American Patristic Society 8, vol. 2, Cambridge MA 1979), the neoarian theology of Eunomius has been thoroughly investigated only recently by R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000. Nevertheless, one could find a more or less accurately elaborated survey of eunomian theology in general works on history of Christian doctrine as well as in various articles: L. Abramowski, *Eunomios* RACH VI 936-947; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York 1960, 249; M. Simonetti, *La crisi ariana La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 462-468; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Grand Rapids MI 2007, 598-636; B. Sesboué, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris 1998, 19-54; and more recently L. Ayres, *Nicaea and his Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006, 146-149 (It is also to mention the PhD thesis of Th. Dams, *La controverse eunomienne*, Thèse polycopiée de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris 1952, to which, unfortunately, I didn't have any access).

1. Basil's doctrine of ἐπίνοια. As a starting point is to be taken the crucial passage of Basil's *Contra Eunomium* I 5, where the bishop of Caesarea expounds in three versions his theory about ἐπίνοια, that is, the cognitive operation by which notions or concepts about things of the extramental reality are shaped in human mind. Basil lays as fundament of human knowledge the data of experience conveyed to us by our senses and exposes his view about the formation of concepts in human mind as a two steps proceeding according to which we pass from a primary simple perception impressed in the mind through sensation in a more accurately articulated concept by mental operation.

It is worth mentioning that Basil's doctrine of ἐπίνοια had not yet been thoroughly investigated as far as its philosophical background is concerned. Antonio Orbe, earlier enough, had spoken of the stoic character of the theory by pointing out the importance St. Basil ascribed to the data of experience in the process of concept's shaping². Thomas A. Kopecek, on his side, was prone to recognize the epicurean background of Basil's doctrine³, a suggestion that it is in no way at odds with that of Orbe given the likeness existing between stoic and epicurean ἐπίνοια theory, as the related evidence from Diogenes Laertius allows to suggest⁴. More recently Karl-Heinz Uthemen, based upon Eunomius' critic against Basil as reported by Gregory of Nyssa, talked of stoic origin⁵, while Maria S. Troiano incorrectly suggested that Basil's doctrine doesn't have any historical precedent⁶.

Let's now investigate more thoroughly what the Cappadocian bishop was thinking about ἐπίνοια. In the first version of his definition St. Basil illustrates the ἐπίνοια – as he says in accordance to the current usage – as an operation of human mind (νοῦς):

“Ὁρῶμεν τοίνυν, ὅτι [...] τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλῶς δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνῃ διαιρετὰ λέγεται”⁷.

² Cf. A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distinction κατ' ἐπίνοιαν*, Romae 1955, 41: “La Epinoia es como la flor y nata del pensamiento espontaneo provocado en el almapor los sentidos”.

³ Cf. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, vol. 2, p. 461.

⁴ Cf. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 53 = SVF II 87; ibidem X 32; cf. also A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge 1987, 240.

⁵ Cf. K.-H. Uthemann, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, ZKG 104 (1993) 163.

⁶ Cf. M.S. Troiano, *I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, VetCh 17 (1980) 314.

⁷ Basilus Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 5, ed. B. Sesboüé – G.M. de Durand – L. Doutreleau, SCH 299, Paris 1982, 184, 21-25.

It is about an activity of *ratio discursiva*, which after having focused to a thing that at first sight (ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ) seems to be (and from a point of view actually is) simple and single, then proceeds, based on detailed examinations (ταῖς κατὰ λεπτὸν ἐξετάσεσι), to a thorough consideration with the result that this same thing comes to appear as varied and many, because it has been mentally divided (διαιρούμενα). In such a case one talks of things that are dividable into different aspects according only to ἐπίνοια, that is a mental operation (ἐπίνοια μόνη διαιρετὰ λέγεται).

To elucidate the issue Basil holds up as an example the case of body. Although the first apprehension conveys to us the impression that it is a simple thing, then comes the more articulated reasoning which presents it as a complex one by decomposing it through the mental operation of epinoia into the elements of which the body is made up, that is, colour, figure, hardness, magnitude etc.⁸ Needless to say that St. Basil doesn't distinguish here between the so-called primary and secondary qualities of a thing, as did earlier Democritus or later, actually more accurately, John Lock⁹.

The second version of the definition advanced by St. Basil presents the epinoia as the cognitive operation which takes as starting point the perception first raised in us from the sensation (τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα) and then proceeds to a more subtle and accurate reflection (λεπτότερα καὶ ἀκριβεστέρα ἐπενθύμηση), which, so our bishop, is called ἐπίνοια. As illustrating example Basil uses the case of grain:

“ὥστε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτότεραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμῃσιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι. Οἶον τοῦ σίτου νόημα μὲν ἀπλοῦν ἐνυπάρχει πᾶσι, καθὸ φανέντα γνωρίζομεν· ἐν δὲ τῇ ἀκριβεῖ περὶ αὐτοῦ ἐξετάσει, θεωρία τε πλείονων προσέρχεται, καὶ προσηγορίαι διάφοροι τῶν νοηθέντων σημαντικά”¹⁰.

⁸ Cf. ibidem I 6, SCh 299, 184, 25-29: “Οἶον, τὸ σῶμα ἀπλοῦν μὲν εἶναι φησιν ἡ πρώτη ἐντευξις, ποικίλον δὲ ὁ λόγος ἐπὶ τῶν δέικνυσι, τῇ ἐπίνοια αὐτὸ εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκειται διαλύων, καὶ χρῶμα, καὶ σχῆμα, καὶ ἀντιτυπίαν, καὶ μέγεθος, καὶ τὰ λοιπὰ”.

⁹ As already known, Lock defined the primary qualities as thing's powers capable of producing in us an idea (e.g. white, cold, round e.c.). Primary qualities are inseparable of the thing, whatever change it undergoes. On the other hand, he considered as “secondary” qualities which are nothing in the objects themselves but powers to produce various sensations in us, such as colours, sounds, tastes and odors, cf. J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* II 8, 9, ed. J. Manis, Pennsylvania State University, Hazleton (PA) 1999, 117; cf. also F. Copleston, *A History of Philosophy. British Philosophy: Hobbes to Hume*, London 2003, 86-88; in regard to Democritus cf. Plutarchus, *Adversus Colotem* 1110E; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 45; also J. Barnes (*The Presocratic Philosophers*, London – New York 2006, 371), who advanced doubts about the current interpretation of the aforementioned quotations.

¹⁰ Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 6, SCh 299, 186, 41-47.

Putting aside, for the purpose of my presentation, the third account about epinoia, where, St. Basil summarizes his doctrine by combining the two aforementioned versions, I'll concentrate my attention to the second one and particularly to the example of grain. It is exactly this which should be especially taken into consideration, since both its meaning and its terms recall crucial elements of the Hellenistic epistemology. Basil says that the meaning of grain (τοῦ σίτου νόημα) exists as something simple in everyone according to the knowledge we acquire of it by virtue of his appearance to us through sensation (τοῦ σίτου νόημα ἀπλοῦν ἐνυπάρχει τοῖς πᾶσι [...] καθὼ φανέντα γνωρίζομεν). But as a result of a more accurate inquiry arises a consideration of many aspects of the thing as well as the need to utilize various names (προσηγορίαι) signifying them.

Basil explains what he says by referring to the fact that we call the same grain fruit when we have to do with the product of the previous crop; we also call it seed as start of the next one; last but not least we call it food as something adequate for our bodily development. Here it is not so much of importance the fact that the example of grain had been several times used by philosopher of Hellenistic period in similar contexts¹¹; more significant for our purpose is the striking resemblance of crucial terms appeared in our passage with those used by the main philosophers of Stoa, such as Chrysipp; I mean here terms such as διαιρούμενα and διαιρετά, that is, what is and what can be mentally divided.

Moreover, in my PhD Thesis, published in Athens eight years ago¹², I've tried to establish the view that Basil's description of the first apprehension of a thing as a simple notion shaped on all human beings according to the sense data is to be interpreted under the light of the stoic prolepsis, that is, the pre-conception of a thing which is shaped in humans naturally and without special elaboration (φυσικῶς καὶ ἀνεπιτεχνήτως) according to a stoic testimony reported by Diogenes Laertius. Taking into consideration that stoic πρόληψις as well as the result of first apprehension according to Basil's second account of ἐπίνοια are the product of reason's natural activity on sense data accumulated by repeated experience¹³, taking further into consideration the fact that St. Basil adheres to the stoic-aristotelian view, that human soul is like a wax upon which sense perceptions get impressed, then one can easily recognize the empiricist aspect of Basil's epistemology.

¹¹ Cf. evidences from Alexander of Aphrodisias, Amonios, son of Ermias etc. in: G.A. Dimi-tracopoulos, Οἱ πηγές τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς χρήσης τοῦ ὅρου ἐπίνοια στό Κατά Εὐνομίου Ι τοῦ Βασιλείου Καισαρείας: Στωικοί καὶ Πλωτίνος, "Βυζαντινά" 20 (1999) 23.

¹² G.D. Panagopoulos, Ἡ στωική φιλοσοφία στή θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου. Συμβολή στήν ἔρευνα τῶν σχέσεων ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ χριστιανικῆς θεολογίας τόν 4^ο αἰῶνα, Αθήνα 2009, passim.

¹³ So has to be interpreted the crucial phrase "τοῦ σίτου νόημα ἀπλοῦν ἐνυπάρχει τοῖς πᾶσι, καθὼ φανέντα γνωρίζομεν" and not as the French translator of *Adversus Eunomium* (Sch 299, 187) in the Sources Chrétiennes series suggests.

Moreover, as one can see, in this second definition Basil conceives ἐπίνοια as a cognitive process by means of which starting from the notion of a thing as it appears through sensation to us in the present, one comes to figure out properties or aspects of it which characterize it either in the past or in the future. As I have also proved elsewhere, St. Basil turned to his own advantage here the stoic theory of concept's shaping in its relation to different periods of time. Basil's position that starting from a present thing human mind can be led to temporarily unrevealed aspects of it by projecting himself into the future or into the past is to be considered in comparison with stoic passages from Chalcidius' *Commentarius in Timaeum* or Cicero's *De officiis* which admittedly conveys stoic ideas¹⁴.

True, Basil elaborates his ἐπίνοια model on the basis of what occurs in the realm of our sense experience. Concepts or notions shaped on the ground of sense data by reason's activity enable as to think and speak about our world using various names signifying properties or aspects and picking through them out individual things. But although he several times lays stress on the unbridgeable ontological difference existing between the uncreated nature, that is God, and the created one, he feels nonetheless free to apply the doctrine of ἐπίνοια in theology. He is obviously concerned to provide a solid base to talk about God, especially about the salvific revelation of God in the Person of the Incarnate God the Son without yielding to any kind of metaphysic of essences. After all, theological names reflect the charismatic experience of the members of Christ's body without exhausting it in notional entities, terms and names; hence they must be regarded as a pastoral guide in the process of spiritual growth of believers in Christ.

2. Epistemology of Basil and Eunomius in a comparative survey. Let's now trace an outline of the theological epistemology of the two theologians in a comparative survey. On the one side Eunomius disregarded human concepts and names about God as pure *flatus vocis* (an ultranominalistic view) by pointing to the various products of human reason's activity, such as the Centaurs, which obviously are devoid of any true value so far as they don't correspond to any extramental reality. The examples used here by Eunomius recall admittedly the stoic catalogue of the so called meaningless names (ὄσημα)¹⁵. But, nonetheless, Eunomius goes a step further. The neoarian bishop opted for a theory according to which there are certain concepts to which we must ascribe a special

¹⁴ Cf. Chalcidius, *Commentarius in Timaeum* 220 = SVF II 879 (cf. Long – Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, p. 313); Cicero, *De officiis* I 4: "homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque annectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias"; Plato, *Theaetetus* 186b-c. Cf. Panagopoulos, 'Η στωική φιλοσοφία στη θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου, p. 287.

¹⁵ Cf. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 57; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII 133.

epistemological status in so far as they have been somehow impressed by God to human souls. The eunomian theory concerning natural notions (φυσικαὶ ἔννοιαι), whose roots are to be looked for in the middle platonic interpretation of stoic κοινὰ ἔννοιαι, assigns to certain notions, such as ἀγενησία (unbegottenness) as well as to its synonyms, the function to reveal God's essence in virtue of being allegedly innate to human souls. In this way Eunomius aimed at proving the full ontological dissimilarity between God the Father, the first and only thru God in his onto-theological system, and the second divine being, that is the Son, given the fact that the supposedly revealing the divine essence concept of ἀγενησία (unbegottenness) has been always associated only with the Father.

In contrast to Eunomius, St. Basil is arguing for the epistemological value of ἐπίνοια also in theology by according to human concepts and names shaped on the basis of empirical data a real reference to God and at the same time ruling out any possibility of knowing or comprehending God's being *per se*¹⁶. Our inquiry prompts to suggest that both theologians are most probably acquainted with the same philosophical material concerning human mind's concepts; nevertheless each of them evaluate differently its epistemological status in order to provide support to different theological preoccupations. Eunomius' rationalistic doctrine concerning human knowledge about God gave Saint Basil the opportunity to advance an empiricist epistemological view that on one side makes possible a talk about God based on sense data and on the other side keeps fully intact the absolute transcendence of God's essence¹⁷.

As a matter of fact in several passages of his writings, and especially in those addressed against the neoariansim, Basil lays full stress to the fact that humans have the experience of God's existence on account of His salvific activities or energies towards the world; but it doesn't mean that they can attain any kind of knowledge of the divine essence. In his *Epistula* 234, written more than a decade after *Adversus Eunomium*, St. Basil seeks to emphasize this by maintaining that

¹⁶ Cf. Sesboué, *Saint Basile et la Trinité*, p. 83: "Là où Eunome parlait de notion naturelle (φυσικὴ ἔννοια), son adversaire privilégie l'adjectif commun. Il parle de même de principes commun (κοινὰ προλήψεις). Tous ses termes sont voisins et ont une origine stoïcienne commune. Mais ils fonctionnent chez les deux hommes à l'intérieur de visées profondément différentes. Pour Eunome il s'agit d'une notion naturelle et innée dont l'origine est en Dieu lui-même; pour Basile, il s'agit de ce qui est commun à tous les hommes et appartient à la cohérence d'un usage". Notwithstanding, I'm not ready to agree with Sesboué's view that in Basil's thought the divine Logos comes to fertilize our rational knowledge of the world; for, to my opinion, it is inappropriate to read into the texts of an author of 4th century the kind of relation between natural and revealed knowledge elaborated in much posterior period in the Christian west.

¹⁷ It should be noted at this point that Basil was not the first who applied the ἐπίνοια theory in theological matters. He was surely fully aware of the fact that already Origenes had used it in his christology: Origenes, *Commentarii in Johannem* 1, PG 14, 60-84. Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Patristica Sorbonensia 2, Paris 1958, 175 and 234-236; J. Rius-Camps, *El Dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales segun Origenes*, OCA 188, Roma 1970, 120-161; H. Crouzel, *Origen et le problème de la "connaissance mystique"*, Paris 1961, 390-391 and 470-471; J.W. Trigg, *Origen*, London – New York 2002, 26.

“we know God from His energies; nevertheless we don’t profess that we approach His essence; for, His energies descend to us, while his essence remains unapproachable”¹⁸.

So Basil feels himself fully justified to reject the essentialist theological epistemology of his opponent:

“we ascend to God through His energies and we think of the creator’s existence from the creatures and therefore we realize His goodness and wisdom”¹⁹.

Of course, this is not to say that in this way it is granted to us any cognitive access to the divine essence. For, so St. Basil, it is ridiculous to identify the creative power with the essence, the divine providence with the essence and, so to speak, to identify every energy with the essence²⁰.

Hence the theory of ἐπίνοια, which the Cappadocian Father articulated by drawing, as he declares, both on Bible’s teaching and the common usage (actually on stoic-epicurean accounts), enabled him to interpret the church’s teaching without metaphysical connotations. In order to achieve this he put forward a concept of theological reasoning and teaching that do justice both to the empirical background of any kind of knowledge and the mind’s activity without there being the need to postulate an *intellectus agens* in order to attain true knowledge by abstracting the metaphysical identity of things, that is, the species intelligibiles. One could therefore suggest that at this point St. Basil reminds us of how J. Lock insisted on the empiricist background of our knowledge by rejecting the theory of “innates ideas”; this means further that St. Basil allows us to distinguish his attitude from that of theologian and philosophers belonging to the platonic tradition of the medieval period²¹. On the other side, as one can conclude from Basil’s

¹⁸ Basilus, *Epistula* 234, 1, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, III, Paris 1966, 42: “Ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτοῦ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος”, my own translation. Cf. idem, *Epistula* 235, 2, ed. Courtonne, III, p. 45; idem, *Adversus Eunomium* I 14, Sch 299, 220; idem, *De Spiritu Sancto* IX 22, ed. B. Pruche, Sch 17b, Paris 2002, 234-236; idem, *Homilia in sanctum martyrem Mamantem* 4, PG 31, 597. See the related statement of V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilus von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, 287: „Als Ergebnis dieser Argumentation hält Basilus fest: Bei Gott ist die οὐσία von seinen ἐνέργειαι zu unterscheiden. Erstere ist schlechtinnig und bleibt unnahbar und unzugänglich (ἀπρόσιτος), letztere sind vielfältig und ermöglichen das γνωρίζειν Θεόν”.

¹⁹ Basilus, *Adversus Eunomium* I 14, Sch 299, 220, 16-19: “ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένου ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντες, τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν”, my own translation.

²⁰ Cf. ibidem I 8, Sch 299, 194, 22-25: „πὼς οὐ καταγέλαστον τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν, τὸ προνοητικὸν οὐσίαν; τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως; καὶ ἀπλῶς πᾶσαν ἐνέργειαν οὐσίαν τίθεσθαι”.

²¹ I am referring here especially to the *illuminatio* doctrine, which is a Christian version of the platonic innatism. Cf. Augustinus, *De magistro* 12, 40. See J. Hirschberger (*Geschichte der Philosophie*, vol. 1: *Altertum und Mittelalter*, Freiburg – Basel – Wien 1991, 351) who considers it as a “platon-

first account of ἐπίνοια, the bishop of Caesarea doesn't seem to accept the passiveness of human mind in the process of shaping concepts to the extent that the English Philosopher did it especially regarding to the so called "simple ideas"²².

In any case it is worth mentioning that Eunomius in his reply *Apologia Apologiae* accused St. Basil of having denied the divine providence on account of his philosophical concept of ἐπίνοια. Eunomius was fully aware of the fact that also his own theory of theological knowledge was of philosophical origin. The main problem for him was that St. Basil's cognitive and linguistic theory discouraged any attempt to reconstruct the order of world by means of a priori reasoning which, as a matter of fact, was the key point of Eunomian onto-theological metaphysics of essences. It is tempting to suggest that it was on the one side Eunomius' ἐπίνοια description and on the other his insistence on the ontological function of certain names-concepts that triggered St. Basil to integrate in his theological epistemology the empiricist aspect of the Hellenistic ἐπίνοια theory. In doing so Basil presents a splendid model of creative use of philosophical material in order to consolidate the Christian message against the attacks of heretics who first utilized philosophy in a manner which contaminated the biblical testimony. It was not actually a verification of the medieval concept of the *philosophia* as *ancilla theologiae*; it was rather an application for pastoral reasons of the Pauline saying: "We demolish arguments and every pretension that sets itself up against the knowledge of God, and we take captive every thought to make it obedient to Christ" (2Cor 10:5).

(Summary)

In the paper our attention is focused on the way in which both Saint Basil of Caesarea and his opponent, the anomoian Eunomius of Cyzicus, integrate in their theological thought the philosophical teaching about the formation of concepts (ἐπίνοια) in human mind and their relation to the external objects. Our inquiry will provide the evidence that the two theologians are acquainted with the same philosophical material concerning human mind's concepts; nevertheless each of them opted to use a different element from the related philosophical traditions in

sierende Art des Denkens"; also J. Marenbon, *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, London – New York 2007, 225-226; R. Pasnau, *Human Nature*, in: A.S. McGraide, *A Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003, 219: "divine illumination held a central place in medieval epistemology until the thirteenth century, when it was gradually displaced by Aristotelian empiricism"; and last but not least N. Abbagnano, *Storia della filosofia. La filosofia antica, la Patristica e la Scolastica*, Torino 2003, 539-540. So while philosophers and theologians seek to guarantee the objectivity of things' knowledge by means of epistemic theories drawn upon the plato-aristotelian tradition (i.e. *illuminatio* or the *intellectus agens* theory), Basil seems to have got rid of both. In doing this he is constraint to tolerate, or even to accept, some portion of probabilism as far as the knowledge of the created things concerned, although this fact doesn't seem to bother him at all. (It is of course a quite different issue the charismatic knowledge of God).

²² Cf. Copleston, *A History of Philosophy*, p. 79-81.

order to provide support to different theological purposes. Eunomius' rationalistic doctrine of God's knowledge, which goes hand in hand with his account of human language and mind, prompted Saint Basil to advance an empirical epistemological view that both makes possible a talk about God based on sense data and keeps fully intact the transcendence of God's essence.

KONCEPCJA ŚW. BAZYLEGO Z CEZAREI I EUNOMIUSZA Z KYZIKU NA TEMAT EPINOIA: TŁO FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

(Streszczenie)

W artykule zwrócono uwagę na to, w jaki sposób, zarówno św. Bazyli, jak i jego przeciwnik – anomejczyk Eunomiusz z Kyziku, włączają w swą myśl teologiczną tezy filozoficzne o powstawaniu pojęć (ἐπίνοια) w ludzkim umyśle oraz ich relacjach do zewnętrznych przedmiotów. W swych poszukiwaniach autor opracowania dostarcza dowodów na to, że teologowie ci przestudiowali ten sam materiał filozoficzny, dotyczący koncepcji ludzkiego umysłu; każdy z nich jednak zdecydował się użyć innych elementów zaczerpniętych z powiązanych tradycji filozoficznych w celu uwiarygodnienia różnych tez teologicznych. Racjonalistyczna doktryna Eunomiusza na temat Bożej wiedzy, która idzie w parze z jego koncepcją dotyczącą ludzkiego języka i umysłu, skłoniła św. Bazylego do rozwinięcia empirycznego poglądu epistemologicznego, który umożliwia zarówno mówienie o Bogu oparte na danych zmysłowych, jak i zachowuje w pełni nienaruszoną transcendencję Boskiej istoty.

Key words: epinoia, philosophy, theology, Basilus of Caesarea, Eunomius of Cysicus.

Słowa kluczowe: epinoia, filozofia, teologia, Bazyli z Cezarei, Eunomiusz z Kyziku.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AUGUSTINUS, *De magistro*, ed. K.-D. Dauer, CCL 29, Turnhout 1970, 157-203.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboué – G.M. de Durand – L. Doutreleau, SCH 299, Paris 1982.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCH 17b, Paris 2002.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, III, Paris 1966.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia in sanctum martyrem Mamantem*, PG 31, 589-600.
 CHALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum*, ed. J.H. Waszink, London 1962.
 CICERO, *De officiis*, ed. W. Miller, London 1913.
 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, t. 1-2, Oxford 1964.
 PLATO, *Theaetetus*, ed. H.N. Fowler, Cambridge (MA) – London 1961.
 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* VII-VIII, ed. R.G. Bury, Cambridge (MA) 1997.

Literature

- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia. La filosofia antica, la Patristica e la Scolastica*, Torino 2003.
- ABRAMOWSKI L., *Eunomios*, RACH VI 936-947.
- AYRES L., *Nicaea and his Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006.
- BARNES J., *The Presocratic Philosophers*, London – New York 2006.
- COPLESTON F., *A History of Philosophy. British Philosophy: Hobbes to Hume*, London – New York 2003.
- CROUZEL H., *Origen et le problème de la "connaissance mystique"*, Paris 1961.
- DAMS Th., *La controverse eunomiéenne*, Thèse polycopiée de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris 1952.
- DIMITRACOPOULOS G.A., Οἱ πηγές τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς χρήσης τοῦ ὅρου ἐπίνοια στό Κατά Εὐνομίου Ι τοῦ Βασιλείου Καισαρείας: Στοικοὶ καὶ Πλωτίνος, "Βυζαντινά" 20 (1999) 7-42.
- DRECOLL V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996.
- HANSON R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Grand Rapids (MI) 2007.
- HARL M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Patristica Sorbonensia 2, Paris 1958.
- HIRSCHBERGER J., *Geschichte der Philosophie*, vol. 1: *Altertum und Mittelalter*, Freiburg – Basel – Wien 1991.
- KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, New York 1960.
- KOPECEK Th.A., *A History of Neo-Arianism*, Patristic Monograph Series of the North American Patristic Society 8, vol. 2, Cambridge (MA) 1979.
- LONG A. – SEDLEY D., *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge 1987.
- MARENBOJ J., *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, London – New York 2007.
- ORBE A., *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distinction κατ' ἐπίνοιαν*, Romae 1955.
- PANAGOPOULOS G.D., Ἡ στωικὴ φιλοσοφία στὴ θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τῶν σχέσεων ἐλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ χριστιανικῆς θεολογίας τὸν 4^ο αἰῶνα, Αθήνα 2009.
- PASNAU R., *Human Nature*, in: A.S. McGrade, *A Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003, 208-230.
- RIUS-CAMPS J., *El Dinamismo trinitario en la divinization de los seres racionales segun Origenes*, OCA 188, Roma 1970.
- SESBOUÉ B., *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris 1998.
- SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- TRIGG J.W., *Origen*, London – New York 2002.
- TROIANO M.S., *I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, VetCh 17 (1980) 313-346.
- UTHEMANN K.-H., *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, ZKG 104 (1993) 143-175.
- VAGGIONE R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000.

Marta PRZYSZYCHOWSKA*

**THE COMMONLY ACCEPTED STATEMENT
(TO OMOLOGOYMENON) AS A STARTING POINT
FOR A THEOLOGICAL DISCUSSION
– EUNOMIUS AND GREGORY OF NYSSA****

It surprised me a lot when I found out when translating *Contra Eunomium* by Gregory of Nyssa that after customary insults Gregory focused on argumentation based on the “commonly accepted” statement (τὸ ὁμολογούμενον) and devoted the major part of the first book to pointing out that what Eunomius preached as commonly accepted was actually commonly denied. My surprise comes from the fact that at the first glance such an argument seems to be ineffective and irrelevant. What can be proved or refuted with the sole statement that it is or it is not commonly accepted? It surprised me even more to learn that it was customary in the 4th century’s theological discussions to invoke such argumentation¹. Therefore, I have decided to search for its possible sources.

In the last few decades the Eunomian controversy has been thoroughly studied by many scholars. The original writings of the main parties of the conflict have been recently edited²; three congresses on Gregory of Nyssa have been dedicated to the three books of *Contra Eunomium* by Gregory of Nyssa, all followed by publications with English translations and many studies on

* Dr Marta Przyszychowska – The Institute of Classical Studies at the Faculty of Polish Studies of the University of Warsaw; e-mail: przymarta@gmail.com.

** This article is the part of the project financed by the National Science Centre (UMO-2013/11/B/HS1/04140).

¹ Athanasius of Alexandria, for example, claimed that all people agreed that Christ is the Son of God (ὁμολογούμενον ὑπὸ πάντων εἶναι Θεοῦ Υἱόν); cf. idem, *De incarnatione Verbi* 30, PG 25, 149A, and that all agreed that He is God (τὸν Κύριον ὑπὸ πάντων ὁμολογούμενον Θεόν), cf. idem, *Orationes contra arianos* III, PG 26, 468A. Nemesius Emesenus confirmed that the syllogisms should be deduced not from what is dubious, but from what is commonly agreed (οὐ δεῖ δὲ ἐκ ἀμφιβαλλομένων συνάγειν τοὺς συλλογισμοὺς ἀλλ’ ἐκ ὁμολογουμένων), cf. idem, *De natura hominis* II, PG 40, 549A.

² Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1-2, Leiden 1960; Basilii Caesariensis, *Contre Eunome*, ed. et trad. B. Sesboüé – G.M. de Durant – L. Doutreleau, SCH 299, Paris 1982 and SCH 305, Paris 1983; two editions of Eunomius’s *Apology*: *Apologie*, éd. et trad. B. Sesboüé – G.M. de Durant – L. Doutreleau, SCH 305, 234-298 and *Liber Apologeticus*, ed. and transl. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987.

the subject: the first one in Pamplona in 1986³, the second one in Olomouc in 2004⁴ and the third one in Leuven in 2010⁵. It could seem that all possible aspects of those writings have been already examined and clarified, but I have found nothing that would strictly refer to the methodology of the polemic. Even the recent book by Mathieu Cassin about the literary aspects of Eunomius' and Gregory's writings⁶, detailed and erudite, does not concern methodological issues.

Having no tips from others, I have decided to analyze the originals. I started with the very texts of Eunomius and Gregory of Nyssa, and then I looked for possible sources of the term τὸ ὁμολογούμενον.

Both Eunomius and Gregory of Nyssa listed the same three types of arguments that should be used in the debate:

1. αἱ κοινὰ ἔννοιαι – natural, common notions which are identified with τὸ ὁμολογούμενον – commonly accepted statement;
2. teaching of the fathers and/or philosophers;
3. testimony of the Holy Scripture.

In his *Liber Apologeticus*, Eunomius claims that his teaching stays in line with both natural knowledge and the teaching of the fathers:

“It is, therefore, in accordance both with innate knowledge (κατὰ τε φυσικὴν ἔννοιαν) and the teaching of the fathers that we have made our confession that God is one, that he was brought into being neither by his own action nor by that of any other, for each of these is equally impossible”⁷.

In another place of the same book, he invokes the Scripture and common notions:

“The Scriptures themselves clearly state, «God exists before the ages» and the common reckoning (αἱ κοινὰ ἔννοιαι) of mankind confirms them”⁸.

Finally, he uses the argument that something is not commonly agreed to prove his own teaching:

³ Publication: *El „Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero, Pamplona 1988.

⁴ Publication: *Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, ed. L. Karfikova – S. Douglass – J. Zachhuber, Leiden – Boston 2007.

⁵ Publication: *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)*, Leuven 2014.

⁶ Cf. M. Cassin, *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Paris 2012.

⁷ Eunomius, *Liber Apologeticus* 7, ed. and transl. by R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 41.

⁸ Ibidem 10, ed. and transl. Vaggione, p. 45-47.

“If both of these are admittedly (ὁμολογουμένως) ridiculous, then the remaining possibility must be correct: that granted the effects had a start, the action is not without beginning, and granted the effects come to an end, the action is not without ending”⁹.

Gregory of Nyssa more clearly enumerates three types of evidence:

“Neither do we know any of the philosophers outside the faith who have made this mad statement, nor does such a thing agree with either divinely inspired texts or common notions (ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις)”¹⁰.

Eunomius and Gregory surely equated common notions with the commonly accepted statement which was (I will show that latter on) a normal practice at their times. Gregory, however, rarely used the expression “common notions” (αἱ κοιναὶ ἐννοιαί) and in nearly all cases when quoting Basil. His favorite term was τὸ ὁμολογούμενον; that is why I will focus on it. It is not a technical term and Gregory used the verb ὁμολογέω and the participle derived from it often in the meaning “to admit”. But I found in *Contra Eunomium* at least 36 places¹¹ where the participle τὸ ὁμολογούμενον (and less frequently the verb ὁμολογέω) undoubtedly means “commonly agreed” in a very specific, philosophical sense.

It is worth quoting at least one of those excerpts to see the way of Gregory’s argumentation:

“For who does not know that every argument takes its first principles from things manifest and generally agreed (ἐκ τῶν φανερῶν τε καὶ πᾶσιν ἐγνωσμένων), and thereby brings assurance in matters in dispute, and no unknown thing would ever be apprehended, if things assented to (τῶν ὁμολογουμένων) did not lead us by the hand to the understanding of the obscure? But if the things we take as first principles of arguments for the clarification of things unknown were in conflict with the apprehensions of ordinary people, they would hardly be the means to clarifying the unknown. The whole conflict and doctrinal dispute between the churchmen and the Anomeans is about whether we should consider the Son and the Spirit to be created, as our opponents say, or of the uncreated nature, as the church’s faith holds. So Eunomius asserts that very thing which everyone denies as being agreed (ὡς ὁμολογούμενον), and without seeking and evidence that the subsequent being is the work of the one that precedes, he boldly decrees that it is so, get-

⁹ Ibidem 23, ed. and transl. Vaggione, p. 65.

¹⁰ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 186, GNO I, 81, 16-18, transl. S. Hall, *A refutation of the first book of the two published by Eunomius after the decease of holy Basil*, in: *El “Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, p. 62.

¹¹ Cf. ibidem I 166; I 219-221; I 225; I 228; I 238; I 258; I 278; I 361; I 404; I 431; I 469; I 486; I 497 (here, there is a compound διωμολόγηται); I 581; I 582; I 622; II 170; II 214; II 356; II 544; II 550; II 551; II 554; II 610; III 1, 19; III 1, 23; III 1, 32; III 1, 138; III 2, 35; III 2, 58; III 2, 114; III 2, 116; III 2, 118; III 2, 150; III 2, 156; III 6, 52; III 8, 5.

ting his boldness from I know not what training or philosophy. If assent (τὴν ὁμολογίαν) should, as something uncontested and undisputed, precede every argument and demonstration, so that the unknown is shown as strictly deriving from the premiss through the intervening arguments, then the one who proposes the subject of inquiry as an argument for yet further things merely argues from ignorance to ignorance and from deceit to deceit. That is to make oneself a blind leader of the blind, as the Gospel says”¹².

We do not have the text of *Apologia apologiae* by Eunomius, so we have to believe Gregory that Eunomius as well as Gregory himself used the argument of “the commonly agreed statement” as a starting point for his teaching. My question is: why such an argument was so crucial that for both parties to the conflict it seemed to be an irrefutable proof of rightness? Why did they not use the Holy Scripture as the first and the last argument? I think the answer is quite simple. That theological dispute was strictly scientific in terms of those times. The participle ὁμολογούμενον leads us to the philosophical sources of the methodology of that debate.

1. Τὸ ὁμολογούμενον in Ancient philosophy. The verb ὁμολογέω and the participle τὸ ὁμολογούμενον were used already by Plato¹³, but in the sense *to accept*. It was Aristotle who gave that verb a specific philosophical meaning. According to Aristotle a deictic proof starts with the commonly agreed statements:

“Proof per impossible differs from ostensive proof in that the former posits that which it intends to refute by reducing it to an admitted fallacy, whereas the latter proceeds from admitted positions (ἡ δὲ δεικτική [ἀπόδειξις] ἄπξεται ἐξ ὁμολογουμένων θέσεων)”¹⁴.

“How then can the person who is trying to define prove the essence or definition? He cannot exhibit deductively from admitted facts (ἐξ ὁμολογουμένων) that, given these facts, a conclusion distinct from them must follow – that is demonstration (ἀπόδειξις)”¹⁵.

Demonstration (ἀπόδειξις) is a type of syllogism, but a very specific one. Mario Mignucci stresses that the difference between ἀπόδειξις and any other syllogism does not consist in the form, but only in the content – the premiss must be true as true derives only from true¹⁶. According to Aristotle, scientific proofs are *sensu stricto* deictic syllogisms. Tadeusz Kwiatkowski explains that

¹² Ibidem I 219-221, GNO 1, 90, 11 - 91, 9, transl. Hall, p. 67.

¹³ Cf. Plato, *Cratylus* 387a-d; idem, *Philebus* 28e.

¹⁴ Aristoteles, *Analytica priora* II 14, 62b, ed. and transl. H. Tredennick, in: Aristotle, *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, LCL 325, London 1962, 472-473.

¹⁵ Idem, *Analytica posteriora* II 7, 92a, ed. and transl. H. Tredennick, in: Aristotle, *Posterior Analytics, Topica*, LCL 391, London 1960, 194-195.

¹⁶ Cf. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, 110-111.

a syllogistic form is an obligate condition of the strictly scientific demonstration, but it is not sufficient. Informal elements decide about the scientific character of the demonstration and those elements are the specific character of the premisses¹⁷. We have just read the excerpts where Aristotle stated that it is τὸ ὁμολογούμενον that constitutes the premiss of true syllogism that provides absolute knowledge. In another place of *Analytica posteriora* he described the premiss demonstrative syllogism without using the participle ὁμολογούμενον:

“Our contention now is that we do at any rate obtain knowledge by demonstration. By demonstration I mean a syllogism which produces scientific knowledge, in other words one which enables us to know by the mere fact that we grasp it. Now if knowledge is such as we have assumed, demonstrative knowledge must proceed from premisses which are true, primary, immediate, better known than, prior to, and causative of the conclusion (ἐξ ἀληθῶν τ’ εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσμενος)”¹⁸.

So it is not enough to say that for Aristotle τὸ ὁμολογούμενον means “a commonly accepted statement”, it means much more: a statement (premiss) that is “true, primary, immediate, better known than, prior to, and causative of the conclusion”.

We do find very similar definition of demonstration in Chrysippus; he defines a demonstration as a reasoning that uncovers an unproved thing through deduction from the commonly accepted premisses (ἀπόδειξις ἐστὶ λόγος δι’ ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον)¹⁹. As only fragments of his works have been preserved we can only assume that he could mean the same as Aristotle did.

2. Terms and ideas. Many scholars think that another term used more frequently by Aristotle i.e. ἔνδοξον means “commonly accepted”²⁰ (it was translated as such by Hugh Tredennick), although there are some suggestions that ἔνδοξον means probable²¹, “reputable” or “respectable”²².

Let’s take a careful look at the very text by Aristotle where he defines ἔνδοξον:

“Reasoning is dialectical which reasons from generally accepted opinions (ἐξ ἐνδόξων). Things are true and primary which command belief through

¹⁷ Cf. T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa 1969, 94.

¹⁸ Aristoteles, *Analytica posteriora* II 2, 71b, ed. and transl Tredennick, p. 30-31.

¹⁹ Chrysippus, fr. 266, in: Sextus, *Adversus Mathematicos* VIII 310, SVF II 314.

²⁰ Cf. T. Irwin, *Aristotle’s first principles*, Oxford 1990, 494, note 42.

²¹ Cf. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, p. 25; P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris 1966, 258-259.

²² Cf. J. Barnes – M. Bonelli, *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 2011, 166.

themselves and not through anything else; for regarding the first principles of science it is unnecessary to ask any further question as to «why», but each principle should of itself command belief. Generally accepted opinions (ἐνδοξα δέ), on the other hand, are those which commend themselves to all or to the majority or to the wise – that is, to all of the wise or to the majority or to the most famous and distinguished of them”²³.

I am sure (on the basis of above-quoted texts) that τὸ ὁμολογούμενον hides here behind the adjectives “true and primary” (διὰ τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν) and the conjunction δέ (translated by Edward Seymour Forster with the expression “on the other hand”) points out the difference between ὁμολογούμενον and ἐνδοξον. That interpretation is confirmed by Alexander of Aphrodisias who commented on that excerpt as follows:

“After speaking about demonstration he next speaks about the dialectical syllogism. He says that it is the syllogism which proceeds through approved (premisses). After saying this, he next explains which are those true and primary (premisses) through which he has said the demonstrative syllogism proceeds, and which are the approved ones through which he has said the dialectical syllogism proceeds, and points out the difference between them. True and primary, he says, are things «which have their credibility not through others but from themselves». The things which are immediate are of this sort. For he affirms that the principles which yield knowledge should of themselves have credibility, and one should not be looking for the cause of their being so: if they had other principles and causes, they would no longer be principles in their own right. Definitions are of this kind, for the things assumed in definitional accounts are not obtained through demonstration; and what are called the «natural» and «common» notions (αἱ φυσικαὶ καὶ κοιναὶ ἔννοιαι), to which the axioms belong, are also of this kind”²⁴.

In the above-quoted excerpt we can see a very interesting connection of the Aristotelian and Stoic tradition. In the commentary to the Aristotle’s treatise on logic Alexander uses one of the basic Stoic expressions κοινὰ ἔννοιαι, evidently in the same meaning as he would have used ὁμολογούμενα²⁵. So we have a proof that at least in the 3rd century those terms were considered synonymous. Dirk Obbink argues that κοινὴ indicated universal agreement in

²³ Aristoteles, *Topica* I 1, 100ab, ed. and transl. H. Tredennick, in: Aristotle, *Posterior Analytics*, *Topica*, LCL 391, 272-273.

²⁴ Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Berlin 1891, 18, transl. J.M. van Ophuijsen, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle’s Topics*, New York 2001, 20.

²⁵ D. Obbink (*What All Men Believe – Must Be True: Common Conceptions and Consensus Omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy” 10:1992, 227) thinks that the Stoics assimilate common conceptions with Aristotle’s appeal to ἐνδοξα, but it is important to notice that he thought that ἐνδοξον means “universal agreement”.

the later Hellenistic period, possibly even within the Stoa itself²⁶. These are not the only terms that were used with the same meaning as τὸ ὁμολογούμενον. Already Chrisippus equated πρόληψις, κοινὴ ἔννοια and φυσικὴ ἔννοια. He regarded both prolepsis and common conception as criteria of truth²⁷.

Anyway, the question is where the commonly agreed statements come from and what is their value in scientific research.

3. The commonly accepted statement (τὸ ὁμολογούμενον) in science. Aristotle believes that the commonly accepted statement (τὸ ὁμολογούμενον) is the premiss for demonstration that gives us absolute and perfect knowledge. We do not really know whether it is innate or has been achieved and if the latter is true – whether it has been achieved intuitively or deliberately.

It is commonly assumed that when the Stoics refer to κοινὰ ἔννοιαι or κοινὰ προλήψεις (that I am sure are synonyms of τὸ ὁμολογούμενον) they mean conceptions that are possessed by all humans²⁸. Chrysippus probably thought of prolepses as merely providing pretheoretical conceptions of the corresponding qualities and nominal definitions of the corresponding terms²⁹. Henry Dyson explains: “The prolepses that are essential for natural functioning and the development of virtue are possessed by all humans; these are the common prolepses (κοινὰ προλήψεις) or common conceptions (κοινὰ ἔννοιαι). The universal possession of the common prolepses is evidenced by certain common tendencies (κοινὰ φοραί) in human behavior and speech. The common conceptions in the specific sense are the articulations of common prolepses that result from philosophical analysis”³⁰.

Of course these are theoretical considerations. In practice, Aristotle used τὸ ὁμολογούμενον as a starting point for his ethics as he stated that everyone agrees that happiness is the highest good and it is only necessary to state what the happiness actually is³¹. He used the argument that there is no ὁμολογούμενον in his teaching to discredit Empedocles³².

It is very interesting to take a look at the frequency of the term τὸ ὁμολογούμενον in the Ancient rhetoric. We can find the argument that something is relevant/true because it is ὁμολογούμενον in the orations of Isocrates and his student Isaeus, Demosthenes, Hermogenes of Tarsus, Dio Chrysostomus, Sopater and even more frequently in Ancient scholia to their orations. There is no doubt that such argument was crucial in philosophical

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 224-31.

²⁷ Cf. H. Dyson, *Prolepsis and Epinoia in the Early Stoa*, Berlin – New York 2009, 8.

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 48.

²⁹ Cf. F.H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, CQ 24 (1930) 46.

³⁰ Cf. Dyson, *Prolepsis and Epinoia in the Early Stoa*, p. 72.

³¹ Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1097b: “τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενον τι φαίνεται”, ed. I. Bywater, Oxonii 1890, 10.

³² Cf. *idem*, *Metaphysica* 985a.

demonstrations, but it was as well used with no (conscious) philosophical background just as a strong and convincing argument.

Gregory of Nyssa straightforwardly claims that that sort of deduction should be applied to every doubtful question:

“On every doubtful matter conclusions are reached by starting with acknowledged truths (παντὸς γάρ πράγματος ἀμφιβαλλομένου διὰ τῶν ὁμολογουμένων αἱ ἀποδείξεις γίνονται)”³³.

It is of no importance whether Eunomius and Gregory took that sort of argumentation directly from Aristotle, indirectly from Chrisippus³⁴, or from well-known orators; it is important that the commonly accepted sentence (τὸ ὁμολογούμενον) was at that time the main strictly scientific premiss of scientific demonstration. The methods used by Eunomius and Gregory of Nyssa show that their dispute was not what we would today call a religious issue, but a truly scientific/philosophical debate conducted in accordance with the commonly accepted (*nomen omen!*) rules.

The goal of my research has been to find out whether the argumentation that something is or is not commonly accepted (τὸ ὁμολογούμενον) often used by both parties of the Eunomian controversy has any deeper than rhetorical and slanderous meaning. I am convinced that that method of proving has its roots in the Aristotle's theory of absolute knowledge, possible when starting from commonly accepted premisses. The same type of premiss was used by the Stoics, and at least in the 3rd century the expression “commonly accepted statement” (τὸ ὁμολογούμενον) was considered synonymous to one of the main stoic ideas – the idea of “common notions” (κοινὰ ἔννοιαι). The grand personages of Ancient rhetoric widely applied that kind of argumentation not without – I am sure – its philosophical connections. That entire heritage allowed both Eunomius and Gregory to use the “commonly accepted statement” (τὸ ὁμολογούμενον) as a proof of their own rightness.

(Summary)

During the debate between Eunomius and Gregory of Nyssa as a basic and irrefutable argument both parties to the conflict used the statement that the theses they promoted were commonly accepted. Both of them defined the commonly accepted statement with the Greek term τὸ ὁμολογούμενον which in the philo-

³³ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 431, GNO 1, 152, 14-15, transl. Hall, p. 98.

³⁴ Gregory of Nazianzus (*De moderatione in disputando* (*Oratio* 32), PG 36, 201C) and Basil (*Adversus Eunomium* I 5, PG 29, 516C) invoke syllogisms of both Aristotle and Chrysippus.

sophical tradition derived from Aristotle meant true and reliable premiss that led to absolute knowledge. In such a meaning that term – interchangeably with the expression κοινὰ ἔννοιαι – was used not only in philosophy but also in rhetoric. The methods used by Eunomius and Gregory of Nyssa show that their dispute was not what we would today call a religious issue, but a truly scientific/philosophical debate conducted in accordance with the commonly accepted (*nomen omen!*) rules.

TWIERDZENIE POWSZECHNIE PRZYJĘTE (TO OMOΛΟΓΟΥΜΕΝΟΝ)
JAKO PUNKT WYJŚCIA DYSKUSJI TEOLOGICZNEJ
– EUNOMIUSZ I GRZEGORZ Z NYSSY

(Streszczenie)

W debacie Eunomiusza z Grzegorzem z Nyssy obie strony konfliktu używały jako podstawowego i nieodpartego argumentu stwierdzenia, że głoszone przez nich tezy są powszechnie przyjęte. Obaj stosowali na określenie twierdzenia powszechnie przyjętego termin τὸ ὁμολογούμενον, który w tradycji filozoficznej wywodzącej się od Arystotelesa oznaczał prawdziwą i pewną przesłankę prowadzącą do wiedzy absolutnej. W takim znaczeniu termin ten był szeroko stosowany nie tylko w filozofii – zamiennie z wyrażeniem κοινὰ ἔννοιαι – ale także w retoryce. Ta właśnie argumentacja używana zarówno przez Eunomiusza, jak i przez Grzegorza z Nyssy, dowodzi, że ich dyskusja nie była czymś, co dzisiaj nazwalibyśmy kwestią religijną, ale prawdziwą naukową/filozoficzną debatą, prowadzoną zgodnie z powszechnie przyjętymi (*nomen omen!*) zasadami.

Key words: Gregory of Nyssa, Eunomius, Aristotle, Chrysippus, syllogism, demonstration, commonly accepted statement, common notions.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nyssy, Eunomiusz, Arystoteles, Chryzyp, syllogizm, dowodzenie, twierdzenie powszechnie przyjęte, wspólne pojęcia.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Berlin 1891, transl. J.M. van Ophuijsen, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Topics*, New York 2001.
- ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, ed. and transl. H. Tredennick, in: Aristotle, *Posterior Analytics, Topica*, LCL 391, London 1960, 24-264.
- ARISTOTELES, *Analytica priora*, ed. and transl. H. Tredennick, in: Aristotle, *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, LCL 325, London 1962, 198-532.
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxonii 1890.
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, vol. 1-2, Oxford 1924.
- ARISTOTELES, *Topica*, ed. and transl. E.S. Forster, in: Aristotle, *Posterior Analytics, Topica*, LCL 391, London 1960, 272-740.

- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, PG 25, 95-198.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes contra arianos*, PG 26, 12-525.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, PG 29, 469-773.
 EUNOMIUS, *Liber Apologeticus*, ed. and transl. by R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987.
 GREGORIUS NAZIANZENSUS, *De moderatione in disputando (Oratio 32)*, PG 36, 173-212.
 GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1-2, Leiden 1960, transl. S. Hall, *A refutation of the first book of the two published by Eunomius after the de-cease of holy Basil*, in: *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero, Pamplona 1988, 35-135.
 NEMESIUS EMESENUS, *De natura hominis*, PG 40, 483-846.
 PLATO, *Cratylus*, ed. J. Burnet, Oxford 1900.
 PLATO, *Philebus*, ed. J. Burnet, Oxford 1901.
 SEXTUS, *Adversus Mathematicos*, ed. J. von Arnim, in: *Stoicorum veterum fragmenta*, II, Leipzig 1903, 1-82.

Literature

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966.
 BARNES J. – BONELLI M., *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 2011.
 CASSIN M., *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le „Contre Eunome”*, Paris 2012.
 DYSON H., *Prolepsis and Epinoia in the Early Stoa*, Berlin – New York 2009.
 IRWIN T., *Aristotle's first principles*, Oxford 1990.
 KWIATKOWSKI T., *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa 1969.
 MIGNUCCI M., *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.
 OBBINK D., *What All Men Believe – Must Be True: Common Conceptions and Consensus Omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 10 (1992) 189-231.
 SANDBACH F.H., *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, CQ 24 (1930) 44-51.

Johannes Aakjær STEENBUCH*

FROM ABSTRACTION TO UNSAYING: HOW THE EUNOMIAN CONTROVERSY CHANGED GREGORY OF NYSSA'S APHAIRETIC ETHICS TO AN APOPHATIC ETHICS**

In early Christian thinking negative theology was often applied for primarily polemical purposes, as Christian thinkers engaged critically with Hellenic philosophy and religion. The fundamental purpose of applying negative theology in these polemical contexts was to assert the distinction between God and everything else¹. Often this polemical aspect of negative theology has been overlooked. David Palmer rightly noted that modern scholars have too often attempted to fit the negative theology of the apologetic fathers into a systematic framework “which is not in keeping with the method and purpose of the apologists themselves”².

A good example of a study that did emphasize the polemical aspect in Patristic thinking was Ronald Heine's work on Gregory of Nyssa. According to Heine the polemics against Eunomius on the one hand and sorts of Origenism on the other shaped Gregory's later thinking, especially his negative theology and ethics³. Heine argued, however, that the changes from the early *On the Inscriptions of the Psalms* (c. 377) to the late *The Life of Moses* (c. 390-394) are

* Johannes Aakjær Steenbuch – Ph.D., Cand. mag. and BA in philosophy, alumnus of the Department of Media, Cognition and Communication of the University of Copenhagen (DK); e-mail: johannesas@gmail.com.

** This article was presented as a shorter paper at the The International Patristic Conference *Fathers of the Church in the Polemics Against Heresies* at the Catholic University of Lublin, Poland, May 2016. I participated in the conference with the support of the Danish Ecumenical Study Grant (Det økumeniske studielegat).

¹ Cf. R. Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Washington D.C. 1995, 32.

² Cf. D.W. Palmer, *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, VigCh 37/3 (1983) 236.

³ Cf. R. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A study of the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's "De Vita Moysis"*, Cambridge (MA) 1975. Heine argued that Gregory's discussion of the two first theophanies in *On the Life of Moses* reflects an anti-Eunomian emphasis, while the third theophany and Gregory's notion of spiritual ascent expresses an anti-Origenist argument. See ibidem, p. 194-195; see also H. Langerbeck, *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, ThL 82 (1957) 81-90.

not of a radical kind, but rather a change in emphasis⁴. In the following I will discuss to what degree this characteristic should be taken for granted.

In *On the Inscriptions of the Psalms* some sort of negative theology does only seem to be a stage before a final likeness to God, which can be described partly in positive terms, for example by using metaphors of light. This has changed in *On the Life of Moses* as the final stage is now conceived of in terms of darkness and ineffability. This also has consequences for Gregory's ability to make an adequate account of the virtuous life, as Gregory admits of being incapable of capturing the virtues of Moses in his treatise. The result is that imitation of God must now consist in following Christ in the sense of imitating his works in history, rather than imitating the divine form or nature itself.

Between these two treatises is the Eunomian controversy, in which Gregory's polemical thought played a significant role in developing his negative theology. The application of this polemical aspect of negative theology helped change Gregory's thinking from a negative theology based on abstraction to one based on unsaying or apophasis. My claim is that these changes also resulted in changes in Gregory's ethics, his moral epistemology in particular. It was, to a large degree, the Eunomian controversy, which helped Gregory to develop his aphairctic moral epistemology into an apophatic moral epistemology. The link between apophatic theology and moral epistemology is Gregory's theory of ἐπίνοια or conception which can be considered the epistemological equivalent of so-called ἐπέκτασις. Finally, the result of this connection is, that imitation of God is conceived of in terms of following rather than of likeness.

1. Negative theology? Negative theology can fundamentally be defined as the practice of using negative definitions for describing and referring to God. In Middle- and Neo-Platonism negative theology was applied as abstraction or removal in order to gain a clear conception of the One. This method was taken over by Christian Neo-Platonists such as Clement of Alexandria⁵.

Negative theology is often understood as an intellectual or ethical method, a "way" or *via negativa*. But in early Christian thinking it was not so much a philosophical way in the later sense. Rather, for the early apologists, negative theology was a polemical tool for dismantling the claims of especially Pagan philosophy and religion. By emphasizing the incomprehensibility of God and the difference between creator and creation, apologists could demonstrate the absurdity of, e.g., Greek religion as well as Greek philosophy⁶.

The terms "apophatic" theology and "negative" theology are often used as synonyms. But it would be more precise to understand apophatic theology as a subgenre of negative theology. Negative theology includes the way of

⁴ Cf. Heine, *Perfection in the Virtuous Life*, p. 2.

⁵ Cf. H.F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006.

⁶ Cf., e.g., Aristides, *Apologia*.

removal, or the *via remotionis* on the one hand, as well as the way of negation, or the *via negationis* on the other. As Raoul Mortley and others have pointed out, the distinction can be traced back to Aristotle's distinction between ἀφαίρεσις and ἀπόφασις⁷.

By ἀφαίρεσις should be understood removal or abstraction in the sense that certain properties are abstracted from an object, in order to distinguish it more clearly from other objects⁸. An example of an apophatic negative theology can be found in the one criticized by Gregory of Nazianzus. Gregory notes that defining God solely through negations is like saying what two times five is by counting all the numbers besides ten⁹. This approach, it could be argued, is abstractive, since it ends up confirming the positive value of the number by negation. But the result of this process is not itself a negative definition.

By ἀπόφασις should be understood unsaying or negation in the more general sense that a claim about an object is negated. While abstraction results in more definite knowledge about the object in question, negation in the sense of ἀπόφασις does not¹⁰. It should be noted that negation is not the same as opposition. As Mortley notes "common-sense often extends negation into opposition, though a coherent logical account would scarcely do"¹¹. The claim that God is not, for example, material does not make him belong to a class that is opposite to what is material, but only gives us an indefinite conception about what God is not.

Though the precise distinction between the terms ἀφαίρεσις and ἀπόφασις was often not preserved in later philosophy, the distinction can be used to describe different approaches to negative theology. As abstraction, negative theology searches for distinct and definite notions about the divine by distinguishing the divine from other things. But as negation or unsaying, negative

⁷ Mortley rightly emphasizes the distinction between ἀφαίρεσις and ἀπόφασις. But Mortley does not always put enough weight on the polemical aspect of early negative theology, I believe. Cf. R. Mortley, *From Word to Silence*, II: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn 1986, 261; Aristoteles, *Ethica nicomachea* 1145a; idem, *Metaphysica* 1061a 29. Aristotle argues that God and the brutes have that in common that they are not virtuous. This is not a common privative property. It does not mean that they could have been virtuous but are not. The lack of virtue in this case only means that God and the brutes are common in not being describable in terms of virtue or vice.

⁸ In Thomas, the *via remotionis* is a way of clearly distinguishing between Creator, as the first cause, and creature. See Thomas, *Summa Contra Gentiles* 1.10-102. Celsus (2nd c.) uses ἀνάλυσις instead of ἀφαίρεσις, but it has the same function of clearly distinguishing between what belongs to a subject and what not. Cf. J. Daniélou, *Gospel message and Hellenistic culture*, Westminster 1973, 340-341.

⁹ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28 (*De theologia*), 9.

¹⁰ Mortley suggests that it was such indefiniteness that made the apophatic method unattractive to Aristotle. Cf. R. Mortley, *What is Negative Theology? The Western Origins*, "Prudentia" supplementary number: *Via Negativa Conference – University of Sydney* (1981) 10.

¹¹ Ibidem, p. 9.

theology points to the ultimate indefiniteness and incomprehensibility of the divine by unsaying every known thing¹².

The distinction can also be applied to moral epistemology. By moral epistemology I mean our theory of how we can obtain moral knowledge, for example by describing the character or life of virtuous persons. When applied to moral epistemology, the distinction between abstraction or removal on the one hand and negation or unsaying on the other results in different moral epistemologies. In the first case, ethics will often be taken to consist in descriptions of virtuous persons who have separated (or “abstracted”) themselves from material things while in the latter case, ethics will often be taken to consist in continuous negations of definite descriptions of what virtue is in order to make it clear that virtue cannot be achieved in any final way.

That there is a connection between negative theology and ethics is obvious in the case of Gregory of Nyssa¹³. For Gregory, the polemical use of negative theology seems to have changed his theology to a more radically apophatic one¹⁴. This change is also reflected in his moral epistemology. A good way of exemplifying this is a comparison of his early treatise *On the Inscription of the Psalms* and his late treatise *On the Life of Moses*. In both treatises Moses is used as an example of a virtuous person. But Gregory’s reflections on the possibility of giving an adequate description of the life of virtuous persons differ much in the two treatises.

There are quite a few examples of diachronic readings of the developments in Gregory of Nyssa’s thinking. As noted in the introduction, Ronald Heine discussed how Gregory’s thinking had developed from his early treatise *On the Inscriptions of the Psalms* to a more apophatic one in his *On the Life of Moses*. Jean Danielou has also noted how Gregory’s thinking became less Platonic as it developed¹⁵. This is obvious in how Gregory reshaped the Platonic allegory of the cave. It is not possible for human beings to exit the cave, but as Christ has himself been incarnated in our world it is now possible to gaze at the infinity of God without exiting the cave. As Anthony Meredith notes, “for Gregory knowledge of the reality, incomprehensibility and infinity of God are

¹² The purpose of apophatic theology is not just saying that God is different from other things but that God is “differently different”. Cf. Sokolowski, *The God of Faith and Reason*, passim; J. Wissink, *Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas*, in: *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, ed. I.N. Bulhof – L. ten Kate, Fordham 2000, passim.

¹³ Cf. J. Steenbuch, *Doing the Unthinkable: Theology and Moral Epistemology in Three Early Christian Thinkers*, Copenhagen 2014, passim.

¹⁴ Giulio Maspero has characterized Gregory’s negative theology as consisting in four fundamental elements. The elements are “(1) the division between created and uncreated, (2) the theory of language, (3) the οὐσία-ἐνέργεια distinction and (4) the argument concerning the goodness and power of God”. To this I think could be added a fifth, namely the polemical function of negative theology. Cf. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Brill 2009, 73.

¹⁵ Cf. J. Daniélou, *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, in: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, 43–51.

not arrived at by abstraction from the facts of nature and history, but by knowledge of and immersion in them”¹⁶.

Though this is well-known, I will make a short comparison before introducing the Eunomian controversy and finally a discussion on how this controversy might have led to the changes in Gregory’s negative theology and consequently his moral epistemology. An important link is Gregory’s theory on conception or ἐπίνοια, which, I will argue, is the epistemological parallel to the idea of continuous or never-ending progress in virtue, so-called ἐπέκτασις, which Gregory in particular develops in the treatise *On the Life of Moses*.

2. Moses according to the early Gregory. In *On the Inscriptions of the Psalms* Gregory argues that the headings of the biblical Psalms contain certain ethical teachings. Gregory argues that the inscriptions of the Psalms present a subtle teaching intended to direct the hearer to the virtuous way of life by certain “suggestions and bits of advice” (ὑποθήκαις τιςὶν καὶ συμβουλαῖς)¹⁷.

There is a certain sequence in these suggestions, which Gregory later in the treatise describes as the “logic of virtue” (τὸν λόγον τῆς ἀρετῆς)¹⁸. The goal of “the economy of the Holy Spirit”, says Gregory, is “to set forth the previous accomplishments of holy men for guidance”, so that by this representation we can be led to that good which is “equal and similar”.

One of these holy men is Moses. In the treatise Gregory attempts to give a “description of what that sublime Moses” was like¹⁹. Moses, says Gregory, willingly “shook of his royal dignity” and “banished himself from human society”. He focused “steadfastly in undistracted solitude on the contemplation of invisible things” and after this he was “illuminated by the inexpressible light”. Moses had a “keen vision in the divine darkness, and beheld the One who is invisible in it”, says Gregory.

After his vision Moses “bore upon his face the tokens” (τὰ σύμβολα) of “the divine power” (θείας δυνάμεως). The idea expressed here can also be found in Gregory’s interpretation of Psalm 4:7, “The light of your face has been imprinted on us, Lord” (Ps 4:7). This is taken to mean that “the face of God” (τοῦ θείου προσώπου) can be contemplated “in certain imprints” (ἐν χαρακτηρισί τισι θεωρούμενον)²⁰. These imprints are the virtues in the human soul, in which “the divine form is imprinted” (θεῖον εἶδος χαρακτηρίζεται).

Virtue is hidden to immediate sense-perception, but it is possible “to find virtue separated from evil” (διακεκριμένην ἔστιν εὐρεῖν τὴν ἀρετὴν ἐκ

¹⁶ A. Meredith, *Plato’s Cave (“Republic” VII 514a-517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa*, *StPatr* 27 (1991) 60.

¹⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *In inscriptiones Psalmorum*, ed. J. Donough, GNO 5, Leiden 1962, 28.

¹⁸ Cf. *ibidem*, GNO 5, 151.

¹⁹ Cf. *ibidem*, GNO 5, 51.

²⁰ Cf. *ibidem*, GNO 5, 35.

τῆς κακίας) by “obvious indications” (φανεροῖς σημείοις), says Gregory²¹. The difference between virtue and evil is something distinct (διαφοράν), says Gregory, and in this case he talks of different kinds of joy or well-being (εὐφροσύνη), which belongs to evil and virtue respectively.

Early in the treatise Gregory describes the telos of the virtuous life as beatitude or, the Platonic-sounding, likeness to God (τὸ θεῖον ὁμοίωσις)²². The inscriptions of the Psalms teaches, according to Gregory, that this is developed in three stages: First, the separation from evil, then, the meditation on sublime things, and finally, the actual likeness to God²³.

The final stage in spiritual progress is illumination, as is clear from the example of Moses who ends up shining with the divine tokens. Gregory hardly asserts the theme of “divine darkness” at all in *On the Inscriptions*, as he will in his later works, even if he does mention it once in his description of Moses²⁴. Rather Gregory uses light-metaphors, as when he notes that we are united with the divine when “the brightness of God” shines in our conduct²⁵. By changing to the good “one receives a radiant and snowy expression instead of a black and murky one”.

Gregory’s moral epistemology is in this context primarily a positive or a kataphatic one, with the negative, abstractive element being instrumental in attaining positive insight. Gregory’s descriptions of Man as a microcosm, representing the music of the universe in the banquet of the virtues, does also suggest a positive moral epistemology²⁶.

Even if Gregory in *On the Inscription of the Psalms* talks about the “inexpressible light” and the One who is “invisible” in the divine darkness, this does not amount to a truly apophatic theology, since it does not depend on a continuous negation in the sense of unsaying that which is contrary to the good.

Gregory does, however, use somewhat apophatic formulations in the treatise: By noting that the goal of virtue is peace and rest, the author of the Psalms points out what is contrary to virtue by means of silence, says Gregory²⁷. In this way evil is described by means of negative statements. But this is not the same as defining the good in negative terms. It may be that evil already at

²¹ Cf. *ibidem*, GNO 5, 34.

²² Cf. *ibidem*, GNO 5, 26; Plato, *Theaetetus* 176b.

²³ This three-stage notion of the virtuous life has been proposed as a basic key to Gregory’s spiritual teachings in general, for example by the early Jean Daniélou. He eventually changed his views and argued that Gregory’s notion of ἐπέκτασις is not compatible with this notion. It does seem, however, that at least Gregory’s early ethics is based upon this three-stage notion.

²⁴ Heine noted that Rondeau is wrong in claiming that Gregory does not assert the theme of “divine darkness” at all in *On the Inscriptions*. Cf. Heine, *Perfection in the Virtuous Life*, p. 53-54; M.J. Rondeau, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, in: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 517.

²⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *In inscriptiones Psalmorum*, GNO 5, 51.

²⁶ This is basically Pythagorean. Cf. *ibidem*, GNO 5, 30-34.

²⁷ Cf. *ibidem*, GNO 5, 37.

this point for Gregory could be defined as privation (στέρησις), but it is not something that he develops in any comprehensive way. The need for a double negation, so to speak, as a manner of affirming the good by negating evil, does not seem to be the primary focus.

Negative definitions of evil have a highly aphairctic or abstractive function. Spiritual progress consists in separation from evil. When the Word transforms us into “the divine likeness” it proceeds “methodically and orderly” as it first separates us from evil, then trims off the excess of matter and then strips off the things which hinder the representation of the divine in the human soul. Finally “it forms Christ in us” by means of the “forms of virtue”.

Gregory initially notes that spiritual progress (“entrance to the good”) starts with “the departure from those things which are opposite to it” and that the “participation in what is superior occurs by means of this entrance”²⁸. But this does not amount to an apophatic definition of the good or virtue. It is only at the lower levels that negations are relevant, and the purpose of these negations are to affirm definiteness, not indefiniteness. The third, highest level, actual likeness to God, is not described in negative definitions, but in terms of a positive likeness to the divine form.

This idea, that the divine form is imprinted in the virtues of the human soul, suggests a rather positive moral epistemology. What we are dealing with here is, in other words, an abstractive or aphairctic ethics, rather than an apophatic one.

3. Moses according to the later Gregory. Gregory’s later treatise *On the Life of Moses* seems to have been written as a reply to a Caesarius, who had asked for advice on how to lead a life fitting for a priest. In the treatise, the life of Moses is presented as an allegory for the ideal priesthood.

In the introduction to *On the Life of Moses*, Gregory sets out to obtain “suggestions of virtue” (ἀρετῆς ὑποθήκην) from Scripture, much as in *On the Inscriptions of the Psalms*, where Gregory searches the Psalms for “suggestions and bits of advice” (ὑποθήκαις τισὶν καὶ συμβουλαῖς) about the attainment of virtue²⁹.

The history of the life of Moses is as a beacon, which brings “our soul to the sheltered harbor of virtue”, says Gregory³⁰. The purpose of Gregory’s treatise is to bring out “the spiritual understanding which corresponds to the history”³¹. This idea seems similar to the idea in *On the Inscriptions of the Psalms* that the “economy of the Holy Spirit” presents “the previous accomplishments of holy men for guidance”. But where Gregory had in his early treatise *On the*

²⁸ Cf. ibidem, GNO 5, 39.

²⁹ Cf. idem, *De vita Moysis*, Praefatio 15, ed. J. Daniélou, SCH 1bis, Paris 1987, 54; idem, *In inscripciones Psalmorum*, GNO 5, 28.

³⁰ Cf. idem, *De vita Moysis*, Praefatio 13, SCH 1bis, 52.

³¹ Cf. ibidem, Praefatio 15, SCH 1bis, 54.

Inscriptions of the Psalms “enthusiastically” welcomed the invitation to investigate the spiritual meaning of the inscriptions, he is much more reluctant in the work on Moses: “It is beyond my power to encompass perfection in my treatise or to show in my life the insights of the treatise”, says Gregory³².

But the most striking difference between the introductions to the two treatises is the reasoning that immediately follows Gregory’s reservations in *On the Life of Moses*. Gregory notes that where the perfection of “everything that can be measured by the senses” is marked off by definite boundaries, the perfection of virtue knows no limit, since “no good has a limit in its own nature”³³. The good is, in other words, infinite, which means that everything that is marked off by boundaries is not perfect virtue.

From this follows that it is “undoubtedly impossible to attain perfection” (τοῦ τελείου), says Gregory³⁴. Gregory then introduces the idea of never-ending progress in virtue (so-called ἐπέκτασις): “the perfection of human nature consists perhaps in its very growth in goodness”, says Gregory³⁵. What we are dealing with here is, in other words, a truly apophatic account of virtue, where it is precisely the indefiniteness of virtue that characterizes its perfection. This seems to be the reason why Gregory must admit that he is not able to encompass perfection in his treatise *On the Life of Moses*. *On the Life of Moses*.

Throughout the treatise Gregory discusses Moses’ three theophanies. Gregory takes the first theophany, that of the burning bush, to symbolize a spiritual experience, where “the eyes of our soul” are illuminated with the rays of God³⁶. God’s commandment, that Moses take off his sandals, means that for this illumination to take place, we must purify “our opinion concerning non-being”³⁷. Moses learns that by separating himself from worldly or material things, he draws near to God.

In the second theophany, the theme of light is replaced by a theme of darkness. Gregory himself notes that “[w]hat is now recounted seems somehow to be contradictory to the first theophany”³⁸. Knowledge about God comes at first as light and is as such perceived as contrary to darkness. But where truth was first defined as “not to have a mistaken apprehension of Being”, now knowledge of the divine is defined as “the seeing that consists in not seeing”.

The main theme of Gregory’s interpretation of the third theophany is that of never-ending progress in virtue. When God walks by Moses who had wished to see God, Moses is only allowed to see God’s back, and not his face. This does not mean that Moses’ request to see God was not granted, but only

³² Cf. *ibidem*, Praefatio 3, SCh 1bis, 46.

³³ Cf. *ibidem*, Praefatio 5, SCh 1bis, 48.

³⁴ Cf. *ibidem*, Praefatio 8, SCh 1bis, 50.

³⁵ Cf. *ibidem*, Praefatio 10, SCh 1bis, 50.

³⁶ Cf. *ibidem* II 19, SCh 1bis, 116.

³⁷ Cf. *ibidem* II 22, SCh 1bis, 118.

³⁸ Cf. *ibidem* II 162, SCh 1bis, 210.

that “[t]he divine voice granted what was requested in what was denied”³⁹. Gregory connects this to a theme of hope: “Hope always draws the soul from the beauty which is seen to what is beyond, always kindles the desire for the hidden through what is constantly perceived”.

The first part of Gregory’s treatment of Moses’ theophanies in *On the Life of Moses* is compatible with his treatment in *On the Inscriptions*, where Moses is depicted as one who has gone through the three levels of spiritual progress. The second part is more likely to be incompatible with *On the Inscriptions*, though Gregory does mention the divine darkness in the early treatise. What is even more obviously incompatible with the early account is the claim that Moses never attains a final vision of the divine nature.

Moses does not end up representing the divine form in his face and Gregory does not attempt to present an adequate account of Moses’ virtue. Neither are there any notions of the virtuous soul as a microcosm reflecting the music of the universe. The virtue of Moses seems to be completely ineffable, just as the divine nature, that he reflects.

4. The effects of the Eunomian controversy. The Neo-Arian Eunomius of Cyzicus and other Anomœans argued that the Son was of a different nature (οὐσία) from the Father. Against (neo-)Arianism Gregory affirmed that “all hope of salvation should be placed in Christ”, and thus defended a Christocentrism that made it crucial to ensure the theological or ontological as well as epistemological status of the Son⁴⁰. Christ is himself divine, and it is only through him that we know God.

Eunomius claimed that the Father and the Son must have essentially different natures or essences, since the Father is ungenerate (ἀγέννητος), while the Son is generate (γεννητός). Eunomius maintained that the term “ungenerate” is derived from the very essence of God, about which we can have a direct knowledge. God, the Father, is first of all to be defined as ungenerate essence⁴¹. Eunomius claimed that since God’s ungeneracy is an essential property, the term ἀγέννητος is not an invention (ἐπίνοια) of human thought and speech. Neither is it a privative definition (in terms of στέρησις), nor is it a relational property⁴².

In Gregory’s defense of orthodox trinitarianism, the notion of divine infinity became central. Gregory, against Eunomius, argued that since the divine nature is infinite and unlimited (ἄπειρον and ἄοριστος) it is also completely incomprehensible and unknowable for created and limited beings. This should be understood in strictly apophatic terms. Saying that God is infinite is simply

³⁹ Cf. *ibidem* II 232, SCh 1bis, 266.

⁴⁰ Cf. *idem*, *Contra Eunomium* II 50.

⁴¹ Cf. Eunomius, *Apologia* 30, 841.

⁴² Cf. *ibidem* 30, 844.

a way of saying that God is not like any finite thing which can be known⁴³. Terms such as ὀγεννητος says nothing about God's essence, and so Eunomius' arguments against trinitarianism must be wrong.

For this argument to work Gregory had to come up with an alternative to Eunomius' idea that our names for God are derived positively from the divine nature. Gregory defended the legitimacy of inventing new names for God: "men are masters" (εἶναι κυρίους) of such "word-building" (ὀνοματοποιίας), "adapting their appellations to their subject, each man according to his judgment"⁴⁴. There is no absurdity in having to invent names for the ineffable divine nature, such as Eunomius had claimed. We are, says Gregory, fully justified in applying new words in respect to God himself.

It turns out that apophatic theology in the Eunomian controversy was much more useful for Gregory's polemical purposes than aphairctic theology was. We do not now gain an idea of God by removing that which is not God from our ideas in order to gain a direct insight into the essence of God, but rather make up names for the incomprehensible divine nature by negation. We can have no directly comprehensive idea of the good, but we can have an indirect notion through what could be called an ontological-epistemological double negation – the epistemological unsaying or ἀπόφασις of evil, understood as the ontological privation or στέρησις of goodness.

But because we are not here dealing with a simple logical double-negation, the unsaying of privation does not give us a direct, positive account of the good. Though the divine nature is of course ontologically independent of evil, evil has in this sense an epistemological primacy before the good⁴⁵. Evil can be comprehended because it is limited, while the good can only be comprehended as the negation or unsaying of limitations. But unsaying does not help us to gain a more definite idea of the good by separating it from evil, as abstraction or removal does, but only gives us a still more indefinite idea of the good by denying that which ontologically lacks goodness.

From Gregory's polemics against Eunomius followed a growing conviction that language works conceptually and that talk about the divine essence is possible in spite of its infinity, though only in apophatic terms. When applied to the divine nature, conception uses negative definitions by saying what God is not. Negative definitions are not a way of reaching a more comprehensive positive definition of the divine nature, but of unsaying language altogether as a way of pointing beyond language to that which cannot be named.

Making up new names from negative definitions of God is not something which can finished at once, but a continuous process. Gregory defines conception as the method by which we discover things that are unknown, going on

⁴³ Cf. R.S. Brightman, *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, GOTR 18 (1973) 111.

⁴⁴ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 148.

⁴⁵ Cf. Steenbuch, *Doing the Unthinkable*, p. 159.

to further discoveries by means of what adjoins to and follows from our first perception with regard to the thing studied⁴⁶. As we invent new names for things we gain the possibility of going still further. This is true in particular for theological language, it seems.

Even seemingly positive definitions for God are implicitly apophatic definitions in so far as they refer to the divine nature. Saying that God is just is equivalent to saying that he is not unjust, while saying that he is good is equivalent of saying that he is not evil⁴⁷. What we can know is God's activity and works in history. God's mercy is something immanent (πρόχειρος), not an abstract property of the divine nature⁴⁸.

That there is also a contemplative and spiritual aspect of conception becomes clear as Gregory during the polemics against Eunomius discusses Abraham's journey out of Chaldea. Abraham desired to behold the archetype of all beauty and he raised his thoughts as far as possible above the common boundaries of nature⁴⁹. This is by Gregory interpreted as a gradual negation of every prejudice about the divine nature, resulting in an ecstasy the moment where Abraham recognizes that God is greater than any token by which He may be known⁵⁰. This "ecstasy" is, however, not the final goal of Abraham's journey. Rather it becomes the presupposition of faith, which Gregory, by paraphrasing Heb 11:1, interprets as related to hope rather than knowledge.

What should be noticed is how Gregory's idea of conception as a continuous process resembles his claim in the introduction to *On the Life of Moses*, where the perfection of human nature consists in its continuous growth in goodness. The reason for the endlessness of conception and human perfection is divine infinity.

It is this divine infinity, which makes it impossible to make a final, adequate description of what virtue looks like. Virtue can be described continuously through conception, it seems, but we can never make a final or adequate description of what it means to imitate the divine nature.

5. So, did this really change Gregory's moral epistemology? Though there are obvious changes in Gregory's thinking, it is far from obvious that Gregory did not have an apophatic theology and a corresponding moral epistemology from early on. In *On Virginity* (ca. 368) virginity is described by Gregory as "an actual representation (εἰκὼν) of the blessedness in the world to come, showing as it does in itself so many signs (φέρων) of the presence of those expected blessings which are reserved for us there"⁵¹. But virginity,

⁴⁶ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 182.

⁴⁷ Cf. *ibidem* II 132.

⁴⁸ Cf. *ibidem* II 149.

⁴⁹ Cf. *ibidem* II 86.

⁵⁰ Cf. *ibidem* II 89.

⁵¹ *Idem, De virginitate* XIV 4, ed. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966, 440.

notes Gregory, is quite incapable of being described. The only sufficient way of praising virginity is “to show that virtue is above praise, and to evince our admiration of it by our lives rather than by our words”⁵². Hence Gregory from early on expresses what could be called a rather non-cognitive view on moral perfection, which might be considered partly apophatic.

But even if Gregory expresses a somewhat non-cognitive view on moral perfection in the early works, it is not obvious that he at this point believes moral perfection to be absolutely ineffable. Gregory describes himself as one who cannot attain or even describe the virgin’s perfection. But this does not mean that moral perfection is absolutely ineffable and can only be defined in apophatic terms, but only that it is ineffable for the uninitiated⁵³. The man whose thoughts are fixed upon the invisible is necessarily separated from all the ordinary events of life, says Gregory, but it is not obvious that the virtuous man can only understand himself in apophatic terms. Rather, in this early treatise, negations seems to be instruments for reaching a final higher stage, which is reached by separating oneself from evil⁵⁴. This is abstraction, not unsaying.

It could also be argued that there are good examples of what could be called an aphairctic or abstractive moral epistemology in Gregory’s later works, where moral perfection can be described in terms of learning to distinguish between oneself and one’s surroundings⁵⁵. But in the case of the later examples of an abstractive ethics, this does not preclude a truly apophatic ethics. Abstractive ethics only works as an early stage on the way to ἐπέκτασις, as when Moses takes off his shoes in the first theophany.

Hope as a means of anticipating future perfection is central to the treatise *On the Life of Moses*. But it was also a theme in the early work *On the Inscriptions of the Psalms*. But in this treatise such anticipation seems to have a much more definite character. The one “who adheres to God through hope” (διὰ τῶν ἐλπίδων) becomes united with God, says Gregory in the first part *On the Inscriptions of the Psalms*⁵⁶. Later in the treatise Gregory notes that the virtuous person “makes day for himself by hoping in the light, by means of which the

⁵² Ibidem I, Sch 119, 260.

⁵³ If so, this would be reminiscent of Plato’s claim that the good is hard to describe to all, a claim which is also quoted by Clement of Alexandria. Clement, however, reinterprets it as referring to absolute ineffability, something which Origen rightly criticizes, as Origen points out that Plato’s meaning was properly only that only a few are capable of grasping the good, not that the good is in itself incapable of being grasped. In his early moral epistemology, I think that Gregory is closer to Origen than to Clement, in this respect.

⁵⁴ Cf. Gregorius Nyssenus, *De virginitate* XVIII 4, Sch 119, 474-476.

⁵⁵ For example in *On the Song of Songs*: “Our greatest safeguard is not to be ignorant of oneself and not to suppose that one is looking at oneself when in fact one is viewing something else, something that hangs about the outer edges of oneself” (idem, *In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 63).

⁵⁶ Cf. idem, *In inscriptiones Psalmorum*, GNO 5, 43.

darkness utterly disappears”⁵⁷. Again we see the metaphors of light being more ultimate than those of darkness in *On the Inscriptions of the Psalms*.

My point is that the development in Gregory’s thinking does not only mean a shift in emphasis. Heine’s claim, that Gregory’s discussion of the two first theophanies in *On the Life of Moses* reflects an anti-Eunomian emphasis, while the third expresses an anti-Origenist argument, is well-argued⁵⁸. But my claim is that Gregory’s interpretation of the third theophany to a large degree also expresses the epistemology and philosophy of language developed in the controversy against Eunomius and that this is what distinguishes Gregory’s later ethics from his earlier ethics.

This is clear from what Gregory says early in his treatise *On the Life of Moses* about the infinity of the good and virtue as being indescribable because of the endless character of ethical progress. Gregory later notes that when God passes by Moses, this signifies that Moses cannot see God’s face, since “good does not look good in the face, but follows it”⁵⁹. He who follows sees the back, says Gregory and “to follow God wherever he might lead is to behold God”. If “the face of God” can still be contemplated “in certain imprints” in the human soul, it can only be as negative imprints in the follower of Christ.

Much more could be said about this “ethics of following”, as it could be called. Here it is enough to be aware that in the early treatise *On the Inscriptions of the Psalms*, the term ἀκολουθία is mostly used to denote the logical or ontological sequence of virtue⁶⁰. Though a similar understanding of ἀκολουθία as a certain order or τάξις of the soul can be found in the later treatise *On the Song of Songs*⁶¹, we also find an understanding in *On the Life of Moses* which is much more likely to reflect the idea of conception, as developed in the Eunomian controversy. In *On the Life of Moses*, the idea of an endless progress in virtue is the ethical counterpart of conception, which in practice is expressed as following Christ by imitating his works.

It may also be asked what it means for Gregory to imitate the virtues of God if the virtues in the human soul no longer can be said to reflect the “divine form” in any positive way, as it could in *On the Inscriptions of the Psalms*. In his sermons on the Beatitudes Gregory argues that it is not possible for human beings to imitate the divine nature⁶². Instead human beings should be humble, as Christ became humble as he incarnated himself. Christians should imitate the works of Jesus Christ as known in the economy of salvation. Participation in the Godhead (or rather, the divine activities) must as such mean imitation

⁵⁷ Ibidem, GNO 5, 149.

⁵⁸ Cf. Heine, *Perfection in the Virtuous Life*, p. 194-195.

⁵⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II 253, Sch 1bis, 280.

⁶⁰ Cf. e.g. idem, *In inscriptiones Psalmorum*, GNO 5, 117-118.

⁶¹ Cf. idem, *In Canticum canticorum*, GNO 6, 148.

⁶² Cf. idem, *De beatitudinibus* 1, 4.

of the concrete historical works of God in the world⁶³. Participation in God means participation in his philanthropy (φιλανθρωπία). A similar claim is made in *On the Life of Moses*, which Gregory concludes by talking of virtue in terms of “friendship” with God⁶⁴.

To sum up, not only did the Eunomian controversy affect Gregory’s trinitarian theology and his notions of language. It also had immense consequences for his view on moral epistemology. Where aphairctic theology was before used to gain an idea of what it means to imitate God, apophatic theology was later used as a means of pointing to the fact, that virtue can only be realized continuously, not statically, in following Christ, something to which there can be no final end. To be sure, the point is that conception is the epistemological correspondent to epektasis, and that this is what connects apophatic theology with ethics through epistemology.

Gregory’s apophatic claim is made both in the polemical context and in the moral philosophical context in order to point at the need for imitating that which can actually be known, namely the concrete works of Christ in history rather than the transcendent divine nature. Again, apophaticism is a way of affirming a Christocentric approach to human language as well as ethics. The heightened priority of Christology was the real effect of the Eunomian controversy, and the apophatic theology developed in order to ensure Christocentrism is what results in the new approach to epistemology and virtue in the later treatises of Gregory of Nyssa.

(Summary)

In early Christian thinking negative theology was often applied for polemical purposes, as a means of asserting the Christian distinction between God and everything else. Only later did negative theology develop into a philosophical and contemplative method. But even then it often kept a polemical function. This was the case for Gregory of Nyssa who applied forms of negative theology in his spiritual and exegetical works as well as in his polemical works, especially those against Eunomius. Using a distinction between aphairctic and apophatic kinds of negative theology, it can be argued that Gregory’s theology, epistemology and philosophy of language, as developed during the Eunomian controversy, changed his negative theology in a fundamental way from an aphairctic theology, based on abstraction, to a thoroughly apophatic theology, based on negation in the sense of unsaying. It can further be argued that the results of this development influenced Gregory’s ethical theories, his moral epistemology in particular. The main texts in question, besides Gregory’s writings against Eunomius, are his early work on the inscriptions of the Psalms and his later work on the life of Moses. Both contain

⁶³ A well known theme. See D.L. Balás, *Metousia Theou – Man’s participation in God’s Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966, passim.

⁶⁴ Cf. Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II 320, Sch 1bis, 326.

reflections on Moses' spiritual development, but while the former uses mostly affirmative language, the latter involves a much higher degree of apophatic theology. This change is likely to have occurred during the Eunomian controversy where such things as God's infinity and the inability of human beings to grasp the divine essence became fundamental in such a way that apophatic, rather than apohairctic, language and thinking gained a central role in Gregory's theology as well as ethics.

OD ABSTRAKCJI DO NIEWYPOWIEDZIANEGO.
JAK KONTROWERSJA EUNOMIAŃSKA ZMIENIŁA ETYKĘ
GRZEGORZA Z NYSSY Z AFAIRETYCZNEJ NA APOFATYCZNĄ

(Streszczenie)

Teologia negatywna we wczesnochrześcijańskiej myśli była często stosowana w celach polemicznych jako sposób na rozróżnienie między Bogiem a wszystkim innym. Dopiero później rozwinęła się ona jako metoda filozoficzna i kontemplacyjna. Ale nawet wówczas często pełniła funkcję polemiczną. Tak było w przypadku Grzegorza z Nyssy, który stosował elementy teologii negatywnej w swych dziełach ascetycznych, egzegetycznych, a także polemicznych, zwłaszcza skierowanych przeciw Eunomiuszowi. Stosując rozróżnienie negatywnej teologii na afairetyczną i apofatyczną, autor dowodzi, że teologia, epistemologia i filozofia języka Grzegorza, wypracowane podczas sporów z Eunomiuszem, fundamentalnie zmieniły jego negatywną teologię z afairetycznej, bazującej na abstrakcji, na apofatyczną, opartą na negacji – w sensie niemożliwego do wypowiedzenia. Wykazuje też, że rezultaty tego rozwoju wpłynęły na etyczne teorie Grzegorza, zwłaszcza na jego epistemologię moralną.

Głównymi tekstami, dotyczącymi tej problematyki, oprócz dzieł Grzegorza przeciw Eunomiuszowi, są: wczesne pismo *O tytułach Psalmów* i jego późniejszy traktat *O życiu Mojżesza*. Oba zawierają refleksje na temat duchowego rozwoju Mojżesza, z tym że w pierwszym Grzegorz używa głównie języka afirmatywnego, w drugim zaś stosuje zaawansowaną teologię apofatyczną. Ta zmiana nastąpiła prawdopodobnie podczas kontrowersji eunomiańskiej, w której takie elementy jak nieskończoność Boga i niemożność dotarcia przez człowieka do Boskiej istoty stały się fundamentalne do tego stopnia, że apofatyczny, a nie afairetyczny język i myślenie odegrały kluczową rolę w teologii, jak również w etyce Grzegorza.

Key words: Gregory of Nyssa, Eunomius, ethics.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nyssy, Eunomiusz, etyka.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- EUNOMIUS, *Apologia*, ed. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 43-75.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio 28 (De theologia)*, ed. P. Gallay – M. Jourjon, SCH 250, Paris 1978, 100-174.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1-2, Leiden 1960.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De virginitate*, ed. M. Aubineau, SCH 119, Paris 1966.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, ed. J. Daniélou, SCH 1bis, Paris 1987.
- GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960.
- GREGORIUS NYSSENUS, *In inscriptiones Psalmorum*, ed. J. Donough, GNO 5, Leiden 1962.

Literature

- BALÁS D.L., *Metousia Theou – Man's participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966.
- BRIGHTMAN R.S., *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, GOTR 18 (1973) 97-114.
- DANIÉLOU J., *Gospel message and Hellenistic culture*, Westminster 1973.
- DANIÉLOU J., *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, in: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, 43-51.
- HÄGG H.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006.
- HEINE R., *Perfection in the Virtuous Life: A study of the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's "De Vita Moysis"*, Cambridge (MA) 1975.
- LANGERBECK H., *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, ThL 82 (1957) 81-90.
- MEREDITH A., *Plato's Cave ("Republic" VII 514a-517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa*, StPatr 27 (1991) 49-61.
- MORTLEY R., *From Word to Silence, II: The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn 1986.
- MORTLEY R., *What is Negative Theology? The Western Origins*, "Prudentia" supplementary number: *Via Negativa Conference – University of Sydney*, (1981) 5-12.
- PALMER D.W., *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, VigCh 37/3 (1983) 234-259.
- RONDEAU M.J., *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, in: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 517-531.
- SOKOLOWSKI R., *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Washington D.C. 1995.
- STEENBUCH J., *Doing the Unthinkable: Theology and Moral Epistemology in Three Early Christian Thinkers*, Copenhagen 2014.
- The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Brill 2009.
- WISSINK J., *Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas*, in: *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, ed. I.N. Bulhof – L. ten Kate, Fordham 2000, 100-120.

Ilaria VIGORELLI*

ΣΧΕΣΙΣ AND ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ IN GREGORY OF NYSSA'S *CONTRA EUNOMIUM*: METAPHYSICAL CONTEST AND GAINS TO TRINITARIAN THOUGHT

1. G.C. Stead and the Accusation of Tritheism Made against the Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa. A scholar as George Christopher Stead was capable of reinserting the theme of the philosophical sources of the Fathers into the much broader problem that the Fathers had to contend with for at least four centuries, namely, the fact of having to understand the new conception of God that was ushered in by the experience of Christ. With this event, a kind of “metaphysical revolution” occurs for believers, which would bring an entire civilization from the conception of a unique and transcendent divinity shared by Greek philosophy and Judaism, toward the assimilation of the ontological consequences that come from faith in the immanent communion between Father, Son and Holy Spirit.

Consequently also anthropology had to change and there had to be a movement from the deification of man – “insofar as is possible” – according to the necessary and dialectical mode of ascension proposed from within a dualistic and graduated conception of being proper to the Platonic ontologies of the late antiquity, toward a conception of a gratuitous deification and gift of divine filiation proper to the logic of creation through Love and of salvation in the Logos incarnate.

Therefore, in his article *The Significance of the Homoousios*, published in “*Studia Patristica*” in 1961, Stead emphasizes how it would not make sense to seek to understand the Athanasius’ meaning of divine οὐσία and ὁμοούσιος, starting from the definitions of the logic of the Academy. This Father never had the knowledge or the pretense to enter into the debates of the commentators concerning Aristotle’s *Categories*, but rather he wanted to explain, through metaphors and parallelisms, the novelty of the knowledge of the divine being revealed by Jesus of Nazareth and kept by the apostolic tradition. Stead therefore writes:

* Dr. Ilaria Vigorelli – Higher Institute of Religious Studies “all’Apollinare” at Pontifical University of the Holy Cross, Rome; vigorelli@pusc.it.

“The question, whether the οὐσία that is common to Father and Son is πρώτη οὐσία or δευτέρα οὐσία, is misleading and should be avoided. For this antithesis, as we now understand it on the basis of Aristotle’s *Categories*, was neither familiar to Athanasius, nor even applicable to the theological debates of his time”¹.

A little further on, the Cambridge professor specifies this unsuitability of such a move even better:

“The relationship which Athanasius posits between Father and Son cannot be expressed in terms of a logic which was only constructed to deal with ordinary individual objects, the classes into which they fall, and the essential and accidental resemblances between them”².

Thus, the statement about Gregory of Nyssa in the article that Stead dedicated to the terminology of the Cappadocian a few years later, becomes particularly intriguing. In *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa*³ he seems to have not forgotten what he affirmed with regard to Athanasius, (“it was more important to consider what was believed than to insist on a precise terminology”⁴) while he traces the Trinitarian thought of the Cappadocian Father, since he shows how even for the work of Gregory of Nyssa a detailed assessment of philosophical distinctions can become deeply inadequate. However, focusing on the problem of what he believes is lacking in the articulation between the divine simplicity of essence and the identification of the three persons, Stead seems to run the risk of losing the extraordinary wealth of the theological – and thus, metaphysical – contribution of Gregory. Let us proceed, then, to read what directly follows the 1976 article – its conclusions:

„I would add that in his doctrine of the three hypostases Gregory uses two arguments which have no connection with the logic of universals and particulars. The first is that the names Father, Son and Spirit must each have a real «hypostasis», they must not be empty names. The second is that each person must have his own distinct «hypostasis», i.e. his own distinct manner of origination; this is of course contrary to what is normally found in the members of a species.

But does this interpretation of the three persons as individual members of a species give us an adequate theological picture of the Trinity? It has of course been frequently criticized as giving too little emphasis to the unity of the three persons; and I have tried to show that it rests upon a philological myth. But

¹ C.G. Stead, *The Significance of the Homoousios* (1961), in: idem, *Substance and illusion in the Christian Fathers*, London 1985, 411.

² Ibidem.

³ Cf. idem, *Ontology and terminology in Gregory of Nyssa* (1976), in: idem, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, p. 107-127.

⁴ Idem, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, 162. This concept was already formulated in 1961 and subsequently recovered many times from the same author.

I will end by submitting a rather different point. I think that we cannot do justice even to human individuality if we think of several individuals as possessing a common character, with certain distinguishing marks simply added to it; human individuality is rather the particular blend and proportion of common characteristics. A fortiori, any adequate doctrine of the three divine persons must somehow do justice to the doctrine of divine simplicity; it must not represent each person as a compound entity, composed of a common «ousia» plus distinguishing characteristics; it must seek to integrate these two facts, and show that the distinct persons represent distinct ways in which the one common «ousia» is developed and manifested. Gregory fails at this point because his philosophical equipment is not handled with the seriousness which is needed in order to do justice to his theological and Christian intuitions”⁵.

We want to attempt to engage with this last statement by retrieving certain passages of Gregory from within the context of his theological debate with Eunomius; we will do this in order to see how the individuation of the divine Persons does not negate the cogency of the affirmation of the divine simplicity thanks to a common sense, somewhat pre-philosophical observation: the observation of the reciprocal dimension of the relation that is made known by the divine names that are revealed. We then see that it is precisely this relational character of reciprocity that allows for the interpretation of the difference of hypostases: not as being caused by characteristics that are added to the common essence, but rather as different ways in which the total self-giving of the same οὐσία is in the reciprocal relation of the loving subjects.

2. *Contra Eunomium* I 496-507: The πρὸς ἄλληλα σχέσις in the Ambit of Its Trinitarian Ontological Valence. It may help to first recall how Gregory of Nyssa, in the school of Basil, reiterates the importance of tracing the debate about the value of the ὁμοούσιος back to the revealed names (Father, Son) and not, as did Eunomius, to semantic reductions. These reductions were quite common in the post-Nicene Trinitarian debate, the divine names were converted into the notions of Unbegotten (ἀγέννητος) and begotten (γέννημα). As is well-known, the argument already advanced by Basil with Eunomius was that the latter was changing the referent as modifying the notion was to neglect the very relationship present in the revelation of Christ, who calls God his “Father”⁶.

Gregory, like Basil, appoints to biblical text. The passage that is perhaps the most incisive and concise regarding the question that interests us here, is found in the first book of *Contra Eunomium*. There Gregory focuses on the explanation of the otherness of the intra-Trinitarian communion:

⁵ Idem, *Ontology and terminology in Gregory of Nyssa*, p. 119.

⁶ Cf. Basilios Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 5, 63-69, ed. B. Sesboué – G.M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 299, Paris 1982, 174-176.

“By having heard from the truth «Father» and «Son» we learned that in the two subjects [or in the two significants? – ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις?] there is a unity of nature (τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως), being this naturally indicated by the names for the reciprocal relationship (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως) and by the voice of the Lord. What could the one who in fact said «the Father and I are one», have meant (σημαίνει) but to express (τί ἄλλο ἢ τό τε [...] παρίστησιν) that he himself is not without a principle of his being (μὴ ἄναρχον ἑαυτοῦ) through conformity with the nature⁷ of the Father (διὰ τῆς τοῦ πατρὸς ὁμολογίας) [first sense], and [to express] the communion of nature (τὸ κοινὸν [...] τῆς φύσεως) through the union/unity with the Father (διὰ τῆς πρὸς τὸν πατέρα ἐνότητος) [second sense]?”⁸

As is well-known, the argument of Gregory refocuses the believer’s attention onto the revelation of the filiation of the Word, and onto the eternity of this relation: this is in perfect continuity with the letter of Basil to Maximus of Ephesus.

Let us briefly recall this letter. In it, Basil would trace the source of the Anomean bishops’ unorthodox definition back to the doctrine of Dionysius of Alexandria – the Bishop of Alexandria in the middle years of the third century (c. 248-260). This was the inspiration, after Nicaea, for a portion of the episcopate that had not accepted the formula according to which the Son is ὁμοούσιος with respect to the Father. This error was not due to immoral judgment, wrote Basil, but it was due to an emphasis that was placed in opposition to Sabellius, and this was in order to sustain that the Father and the Son “are not the same subject” (οὐ ταυτὸν τῷ ὑποκειμένῳ)⁹. Dionysius had distinguished the Father and the Son not only according to their hypostases (οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεως)¹⁰ but also according to their essence (ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφοράν)¹¹, introducing a subordination of power and glory, and losing the correct doctrine (τῆς δὲ ὀρθότητος τοῦ λόγου διαμαρτεῖν)¹².

Basil explained to Marcellus that Dionysius did not want to accept the term ὁμοούσιος because his opponents adopted it in the sense of denying the reality of the three hypostases¹³. The bishop of Caesarea then expresses the proper position after having shed great light on the meanings attributed to the

⁷ ‘Ὁμολογία, in the sense of stoic philosophy. See also Cicero, *De finibus bonorum et malorum* III 6, 21, ed. H. Rackham, London – New York 1914, 238: “quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellamus convenientiam”.

⁸ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 498, 1 - 499, 5, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 170, our translation.

⁹ Basilius Caesariensis, *Epistula* IX 2, 16-17, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, I, Paris 1957, 38.

¹⁰ Ibidem IX 2, 19-20, ed. Courtonne, I, p. 38.

¹¹ Ibidem IX 2, 20, ed. Courtonne, I, p. 38.

¹² Ibidem IX 2, 21-23, ed. Courtonne, I, p. 38.

¹³ Cf. ibidem IX 2, 23-27, ed. Courtonne, I, p. 38.

same words prior to him, very cautious of the danger of equivocal words. Basil thus states that his opinion was that of accepting that the Son is called ὁμοιον κατ' οὐσίαν with respect to the Father, but “only if this is understood in the sense of the invariability of the divine essence”: the divine essence, he writes, is immutable (ἀπαράλλάκτος)¹⁴. Basil thus explains the sense with which the term ὁμοούσιος had been introduced at Nicaea, interpreting it in the sense also affirmed by other appositive formulae attributed to the Son: light from light, true God from true God. With these it is understood – he explains to Marcellus – that the Unbegotten has no less glory or power than the Father, because it is not possible to conceive of any variation in light in relation to light or of truth in relation to truth¹⁵.

This argument by Basil was brought to light with great clarity by André Tuilier – calling attention to *Epistle 52* – in the same years in which Stead published the study on the divine substance in Athanasius. The two are essentially in agreement on the fact that one could not attribute *sensu stricto* the Aristotelian use of the term οὐσία to the Trinitarian arguments, because God clearly was not to be treated like composed substances. But not even Tuilier seemed to take the knowledge of reciprocity as a new and fundamental metaphysical knowledge:

“Dans l'esprit même de saint Athanase, il [Basile] rappelle que l'ousie divine n'a rien de commun avec les essences matérielles. Elle est indivisible dans le Père comme dans le Fils. Au reste, en refusant d'admettre une essence unique commune aux trois personnes, on attribuait naturellement, qu'on le veuille ou non, une ousie particulière à chacune d'entre elles”¹⁶.

Returning to Gregory: he therefore never calls into question the unity of the divine οὐσία but articulates the meaning of the relational names in a new way, introducing and tracing the consequences of the reciprocal relation (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως).

We then see what the consequences are on the level of the unity of the divine substance, when this is taken into account starting from the reciprocity of the relation of the Father and the Son.

3. Reciprocity. The point which is in our interest to consider here – responding to Stead's critique of Gregory in light of the semantics of σχέσις – is that Eunomius' theology ends up being aporetic in that it is incapable of maintaining the reality of what has been revealed, which consists of the reciprocity of relation between the Father and the Son. Indeed, to introduce gradation means

¹⁴ Cf. *ibidem* IX 3, 1-2, ed. Courtonne, I, p. 39.

¹⁵ Cf. *ibidem* IX 3, 4-7, ed. Courtonne, I, p. 39: “Ὅπερ καὶ τοὺς ἐν Νικαίᾳ νοήσαντας, Φῶς ἐκ Φωτὸς καὶ Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα τὸν Μονογενῆ προσειπόντας, ἐπαγαγεῖν ἀκολουθῶς τὸ ὁμοούσιον”.

¹⁶ A. Tuilier, *Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'Ecole d'Antioque*, StPatr 3 (1961) 425.

to deny to relation the characteristic of reciprocity in God, Who is eternal, and this was precisely the great speculative contribution of Basil. This is one point on which Gregory vehemently presses Eunomius: Father, when referring to God, signifies the name of a relation in eternity; and thus it is without separation (ἀδιαστάτος)¹⁷. The ontological indication in this – provided by the relation implicit in the name Father – denies any difference in substance between unbegotten and begotten on the basis of the reciprocity of the σχέσις, which is implied in the very notion of Father. This all becomes very clear when Gregory recalls how Christian tradition has desired to conserve the names Father, Son, and Spirit because:

„All men when they hear the titles «father» and «son» immediately recognize from the very names their «intimate and natural relation to each other» (τὴν οἰκείαν αὐτῶν καὶ φυσικὴν πρὸς ἀλλήλα σχέσιν). Community of nature is inevitably suggested by these titles”¹⁸.

4. Simplicity. Σχέσις as understood in its reciprocity is the pivoting point around which moves a further difficulty that is expressed in the first book of *Contra Eunomium*. It has to do with the argument regarding the simplicity of God's substance, where σχέσις appears in the passage that is focused on the infinite nature of God:

“In cases where the existent by its nature does not admit of the worse, no limit is applicable to goodness; the infinite is not such by its relation to something else (τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει), but itself by definition evades limitation”¹⁹.

One gathers from this how Gregory understands relation in infinity to be the reciprocation of oneself (αὐτὸ καθ' ἑαυτό). Hence, it is through reciprocity recognized in light of the revealed and relative name that Gregory defends divine simplicity:

“But if he [Eunomius] detaches and alienates the beings from each other (ἀπ' ἀλλήλων), envisaging another being of the Onlybegotten alongside the Father, and yet another of the Spirit alongside the Onlybegotten, and applies to them concepts of greater and less, let it be noted that, while he appears to delight in what is simple, in reality he argues for the composite”²⁰.

¹⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii* 6, 1-10, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960², 314, 26 - 315, 6.

¹⁸ Idem, *Contra Eunomium* I 159, 3-5, GNO 1, 75, 3-5: “πάντες ἄνθρωποι πατὴρ καὶ υἱὸς προσηγορίαν ἀκούσαντες εὐθὺς τὴν οἰκείαν αὐτῶν καὶ φυσικὴν πρὸς ἀλλήλα σχέσιν ὑπ' αὐτῶν τῶν ὀνομάτων ἐπιγινώσκουσι”.

¹⁹ Ibidem I 236, 1-4, GNO 1, 95, 25 - 96, 2: “ἐφ' ᾧ δὲ ἡ φύσις ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χειρόνος, ὅρος οὐκ ἐπινοεῖται τῆς ἀγαθότητος: τὸ δὲ ἀόριστον οὐ τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει τοιοῦτόν ἐστιν, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ νοούμενον ἐκφεύγει τὸν ὅρον”.

²⁰ Ibidem I 237, 3-10, GNO 1, 96, 6-12: “εἰ δὲ διῆστησι καὶ ἀποξενοῖ τὰς οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων, ἄλλην τοῦ μονογενοῦς παρὰ τὸν πατέρα, ἑτέραν δὲ τοῦ πνεύματος παρὰ τὴν τοῦ

Observing in which texts σχέσις appears within the progression of Gregory's argument allows one to draw upon certain considerations which are inherent to the placement of πρὸς together with the term σχέσις.

As is known, σχέσις is inserted into philosophical and theological discourse with a meaning that is very close to that of πρὸς τι. This expression has a preposition that is used to indicate that several terms are being placed in relation with one another²¹: in Gregory we thus find this characterization of σχέσις, assuming this preposition, in the passage πρὸς ἄλληλα σχέσις, πρὸς ἕτερον σχέσις, πρὸς τὸν υἱὸν σχέσις, πρὸς σὲ σχέσις, πρὸς τινα σχέσις²². Relation is thereby set up like a reality together with its proper name, which is accompanied by a preposition that grants it a certain definition with respect to what one means to indicate. The name „relation” in and of itself does not indicate anything concrete, since what specifies relation is the series of terms placed in relation or connection to each other.

So what happens with Gregory? In the exposition of his theory of relative names – he will return to this at length in the *Contra Eunomium* II and III – it is made explicit that relation is within the names themselves, showing how the relative name itself can have more meanings according to what is the second term of the relation appointed by the name. This is what occupies sections 569-575 of the *Contra Eunomium* I, wherein Gregory argues the meanings of the term “Father” so as to show how in that term there is also the meaning of relation to the Son as much as there is the meaning of being unbegotten.

This distinction of gnoseological relativity facilitates the display of how the revealed name “Father” can be – on the level of ontology – the bearer of an immanent and relational disposition in the divine essence, even beyond its being said to be a property of God (as unbegotten)²³. Furthermore, he who

μονογενοῦς ἐννοῶν, καὶ τὸ πλεον καὶ τὸ ἔλαττον ἐπ' αὐτῶν λέγει, μὴ λανθανέτω τῷ μὲν δοκεῖν τὸ ἀπλοῦν χαριζόμενος, τῇ δὲ ἀληθείᾳ κατασκευάζων τὸ σύνθετον”.

²¹ This is seen in what has been defined by the Grammarians (Dionysius Trace), who on the basis of πρὸς τι distinguish relative names from absolute names. On this topic, the notes in Moreschini are quite useful. See Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria, Contro Eunomio, Confutazione della professione di fede di Eunomio*, ed. C. Moreschini, Milano 1984, 168, note 317. On the influence of the Grammarians in competing cultures, see J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 420.

²² Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 569, GNO 1, 188. There are examples of this when Gregory tackles the argument regarding relative names. In total there are 75 places in which σχέσις appears with πρὸς, out of around 180 times that σχέσις appears in any form in Gregory's work.

²³ The relativity of names is found in book two as well, wherein Gregory explains that thought is an operation of the mind and depends on the decisions of the speaker. It does not subsist in and of itself, rather, it has its subsistence in the choice of those who are in dialogue (ibidem II 334, 10 - 335, 1, GNO 1, 323, 31 - 324, 1: “οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα, ἀλλ' ἐν τῇ τῶν διαλεγομένων ὁρμῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα”). For Gregory, the freedom of one in dialogue, who makes the decision to use certain meanings which are then placed in dialogue, might give a relational significance or meaning to the relativity, or conventionality, of names.

pronounces the name „Father” can do so “independently of the particular relationship”, or otherwise taking on the relational meaning²⁴.

5. Freedom. Hence, in the commentary on the Lord’s prayer (Mt 6:9) or the Abba Father (Rom 8:15), Gregory makes explicit his moving from one relative name that indicates something of the knowledge that one has of God to a name that places in relation and expresses a relation, which is something accomplished on the level of existence and not simply that of knowledge²⁵. Progress with respect to Basil is seen precisely in his explicating the theory of names that is already present in the second book of Basil’s *Adversus Eunomium*²⁶, where Gregory ultimately specifies the content of the relative name insofar as it touches upon the names of God and purposefully includes the fact of existence into the body of our knowledge.

On the fixedness of the reciprocal relationship between the Father and the Son, Gregory comes into conflict with Eunomius in multiple places, for, on account of the infinitude of God’s nature, relation in God cannot be subject to any law that is not reciprocity of the relation itself, which itself cannot be subordinated to law. Furthermore, contrary to Eunomius’ position²⁷, there cannot be any necessity in the analogy of proportional correspondence between activities and God’s substance. And this is what is read in passages that include occurrences of *σχέσις* that provide a revisiting of Eunomius’ formula of the *εἰρμόν*²⁸. This is seen in the places where Gregory comments on that kind of “bond” that is rightly thought of in God²⁹.

The Bishop of Nyssa connects the bond (*τὸν εἰρμόν*) to what Eunomius means by innate ordering (*συμφυῆ τάξις*). Indeed, for Gregory innate ordering might be that which maintains an “invariable bond fixed to the reciprocal relationship” only if there is not separation of substance between Father and Son, and only if a distinction of hypostasis is allowed³⁰.

²⁴ Cf. *ibidem* I 572-573, GNO 1, 191, 14 - 192, 2.

²⁵ Cf. *ibidem* I 573, 1, GNO 1, 191, 21. Cf. also *ibidem* II 373, 2, GNO 1, 335, 11; *ibidem* II 459, 6, GNO 1, 360, 22; *ibidem* II 559, 1, GNO 1, 389, 29.

²⁶ Cf. Basilios Caesariensis, *Adversus Eunomium* II 9.

²⁷ Here we are talking about the second way, as illustrated in the *Apologia*. Cf. Eunomius, *Apologia* 20, ed. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 58.

²⁸ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 406, 1-11, GNO 1, 145, 10-20. The same formulation, recalling substance, invariable bond and fixedness (*τῇ πρὸς ἀλλήλα σχέσει τὸν εἰρμόν ἀπαράβατον*) occurs in *ibidem* I 154, 1-13, GNO 1, 73, 3-15.

²⁹ One might theorize that the theology used to elaborate the response to *Contra Eunomium* regarding the fixed and invariable bond (*τὸν εἰρμόν ἀπαράβατον*), might have helped Gregory formulate, or distinguish, the formula *τῆς σχετικῆς ἀκολουθίας τὸν λόγον* of *Refutatio confessionis Eunomii* 98, 5: the only place in the debate with Eunomius in which Gregory delineates the order of processions, bestowing upon “bond” (*ἀκολουθία* instead of *εἰρμός*) the character of a hierarchy of relational notions. This questions has been taken up by others. Cf. J. Daniélou, *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 36-37.

³⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 412-413, GNO 1, 146, 23 - 147, 13, where in

The relational distinction that Gregory recognizes in the very same οὐσία allows him to consider the ordering of distinction between the Father and the Son, not on the ontological plane of the essence, but in the realm of a logic – that is, not dividing, but distinguishing them according to causality in a manner of relation (in this sense the logical and the relational coincide). But this is true for the reverse as well: the relational distinction of the Father and the Son in the very οὐσία of God safeguards the immutability of the divine essence and the impossibility of knowing God's substance through notions which are derived from activities³¹.

In this sense, admitting the value of σχέσις in God thereby preserves apophaticism for three reasons: 1) the names of Father and Son are not identical to activities (ἐνεργεῖαι), for *in* God there is no change; 2) the relative names of Father and Son do not merely speak of a notion, but of a relational reciprocity; 3) this is not reducible to noetic content but suggests a true and proper alterity, or otherness, in one single essence, which nevertheless remains unknowable and unspeakable in itself³².

We thus find that Gregory works conceptually with regard to innate ordering and the distinction of relational reciprocity, beginning with the immutability of the divine οὐσία and the σχέσις revealed by the divine names. One can thereby trace, though it will be formulated differently, the attention that Basil lends back to the claims of the immutability of the divine substance (ἀπαράλλάκτως)³³ and the natural conjunction (φυσικὴ συνάφεια) of the relation implied in the name Father.

A further question that is tied to this present discussion – by way of the occurrences of σχέσις – is therefore that of the relationship between a name and its notion (ἔννοια). It is with respect to this aspect as well that Gregory's thought takes a noteworthy turn. Whereas in the *Apologia Apologiae* Eunomius remains tied to a one-to-one relationship between the notion, name, and divine substance – while accepting Basil's argument on the centrality of the name of the Father instead of the attribute of unbegotten³⁴ – Gregory expounds

an alternative form Eunomius considers the substance of the Father and the Son as two, separate, one apart from the other for reasons of their difference (ἀνομιότητος), according to nature (κατὰ τὴν φύσιν), and contrasts being untied through substance (ἢ γὰρ ἥνωται διὰ τῆς οὐσίας), so that the bond of reciprocal relation remains unaltered.

³¹ Cf. *ibidem* I 419-422, GNO 1, 148, 26 - 149, 26.

³² The fact that it remains unknowable does not mean that for Gregory man is not included in this same relation. Cf. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum* 1, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 22, 9 - 23, 1.

³³ Cf. Basiliius Caesariensis, *Epistula* IX 3, 1-2, ed. Courtonne, I, p. 39.

³⁴ In the section *Contra Eunomium* I 552ff. Gregory reproduces a passage from the *Apologia Apologiae* in which Eunomius cites Basil, but he omits the passage on the σχέσις, thereby completely passing over the reference to the introduction of the notion of the Son by way of the relation implicit in the name of the Father, and hence passing over any treatment of Basil regarding relative names (cf. Basiliius Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 5, 68-69, Sch 299, 176). Gregory reintroduces

on his thought on the Trinity as deeply centered on the σχέσις of the Father and the Son, which leads him – integrating Basil’s theory of names – to consider the relationship as existence and the unity of nature in two subjects (ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως)³⁵.

6. Unity. Gregory of Nyssa thus establishes that the unity of nature – distinct in the two subjects – is also a unity of the will, characterizing “the natural bond” in a completely different way than does Eunomius³⁶. The natural conjunction defended by Basil is spoken of by Gregory as well, as unity of nature (κατὰ τὴν φύσιν) and communion of wills (καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας)³⁷. Eunomius, interpreting it incorrectly, traces it to a relationship of generation and subordination in the structure of ordering (τάξις) in created nature, thereby attributing two different substances to the Father and the Son³⁸.

Previously, Gregory marks the commonality of nature – indicated by the word “son” in the expression “son of man” – with the pericope τὸ κατὰ τὴν φύσιν οἰκεῖον³⁹, where the affinity (οἰκεῖον) indicates both commonality between natures as well as an intimate relation. With this Gregory distinguishes, within relation, unity that is such by nature and what is such by will. He does this not so as to introduce a twofold or dual principle of unity, but rather to point out that the relational nature of God is different than that which is made necessary in the term τάξις, something that we come across in created realities. The polemical context around the origin of all this as driven by Eunomius, actually gives the expression a particular relevance and one which emphasizes the actual reciprocity of relation between Father and Son in the divine nature.

That the will in immanent relation also emerges in a final appearance of σχέσις is worth noting here. It is a quite poetic passage, in which Gregory defines the honor that man must render unto God as a relation of love (ἡ ἀγαπητικὴ σχέσις)⁴⁰. The passages that precede this occurrence are dedicated to a description of the relationship between the Father and the Son, from

duces this in the debate taking up once again the complete citation of Basil in the passage of *Contra Eunomium* I 559, 3-5, GNO 1, 188, 3-5: “καὶ τὴν περὶ τοῦ υἱοῦ ἔννοιαν συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν”.

³⁵ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 498, 1-2, GNO 1, 170, 13-14.

³⁶ Cf. *ibidem* I 502, GNO 1, 171, 15-23. Eunomius maintains that knowledge of Being through works of creation would be by acts of the will and not through the essence (cf. Eunomius, *Apologia* 23-24). The difference in Gregory of Nyssa’s vision is that, according to Mülberg, for him the will is not inferior to, but rather is part of the essence. See E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, 71-72.

³⁷ The Father and the Son are also one, the community of being and of purpose coalescing into unity (Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 502, 4-6, GNO 1, 171, 18-20: “καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς ἐν εἰσι, τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας εἰς τὸ ἐν συνδραμούσης”.

³⁸ Cf. *ibidem* I 483, 1-5, GNO 1, 166, 13-18.

³⁹ *Ibidem* I 298, 6-7, GNO 1, 114, 16-17.

⁴⁰ *Ibidem* I 337, 3-4, GNO 1, 127, 4-5.

which it is gathered that, being Son in a relationship of love with the Father, He must also receive the same honor that is given in tribute to the Father.

In *Contra Eunomium* I the Cappodocian consideration of the revealed names affirms the reality of the reciprocal distinction of the Father and the Son as being immanent to the divine essence, and this also becomes the vehicle for the dogmatic definition of the unity and unknowable, and hence unspeakable, nature of the substance of God. The distinction between the Father and the Son is acknowledged as real, and – instead of introducing multiplicity and separation, and thereby a subsequent duality of substance as Eunomius intended with the subordination of the Son to the Father – it becomes the foundation of unity and simplicity precisely because of this consideration of the divine nature. The response to Stead can therefore be placed on this level: the reciprocal relationality of the hypostases does not entail the loss of the unity of nature, because the revelation of the God who is Love allows Gregory to overcome the fixedness of Greek metaphysics, which is governed by the logic of necessity, and to extend the reality of the communion of essence to the will – and therefore to freedom. This divine essence must not be thought of as a sort of substratum that precedes and is opposed to the Persons that are in relation, but rather as being in the reciprocity of eternal and infinite love.

This logical passage is made possible by Gregory's firm adhesion to Sacred Scripture as well as his philosophical competency, which he himself must overcome in order to describe a new unity as it is in God: the reality of community within essence is introduced on account of the consideration of relation. And this relation is understood as being implied by the revealed names, but thought of in the context of the characteristics of divine nature – including the characteristics of eternity and infinitude already elaborated upon by theological reflection.

The unity of the divine essence, in the plurality of God's hypostaseis, is therefore indicated not merely through a reference to the metaphysics of essence (communion of nature), but also through reference to the metaphysics of love (communion according to will; τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας). Unity is thereby configured as a reciprocal and infinite – hence unspeakable – disposition of love of the Father for the Son and of the Son for the Father. As we have seen, this is achieved through a resemantization of the immanent schesis.

Perhaps it was at this that Stead's dissatisfaction was directed: the need to express the individuation of the hypostasis not through juxtaposition but through relation and reciprocity; these latter considerations constituting a reality which always, existentially, escapes a precise and definitive definition, in addition to the demands of verbal objectification.

(Summary)

The development of Trinitarian thought that occurred in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* has led some to think that in his debate with Eunomius Gregory introduced a tritheist mode of thinking (G.C. Stead). In having recourse to the σχέσις of the Father and of the Son in his polemic with Eunomius, he actually facilitates a recovery of the sense of ὁμοούσιος in continuity with the doctrine of the two natures as introduced by Athanasius and Basil in the latter's initial response to Eunomius. However, this simultaneously marks a difference in the notion of φύσις, which is at the level of divinity and has repercussions even in created nature. This paper seeks to show the substance of this variation, something that on account of Eunomian heresy has been introduced by Gregory of Nyssa.

ΣΧΕΣΙΣ Ι ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ W *CONTRA EUNOMIUM* GRZEGORZA Z NYSSY:
METAFIZYCZNY SPÓR I POSTĘP W MYŚLI TRYNITARNEJ

(Streszczenie)

Ewolucja myśli trynitarnej, która dokonała się za sprawą traktatu *Contra Eunomium* Grzegorza z Nyssy, doprowadziła niektórych naukowców do poglądu, że Grzegorz w swej polemice przeciw Eunomiuszowi wprowadził tryteistyczny sposób myślenia (G.C. Stead). Odwołując się do σχέσις Ojca i Syna w swojej polemice z Eunomiuszem, Grzegorz rzeczywiście ułatwił właściwe rozumienie pojęcia ὁμοούσιος w ciągłości z doktryną o dwóch naturach, którą wypracowali Atanazy i Bazyli w swych wcześniejszych wystąpieniach przeciw Eunomiuszowi. Jednak równocześnie zaznaczył też różnicę w pojęciu φύσις, która jest boska, ale ma skutki nawet w stworzonej naturze. Niniejsza praca ma na celu przedstawić istotę tych zmian dokonanych przez Grzegorza z Nyssy, które wynikły na skutek herezji eunomiańskiej.

Key words: σχέσις, ὁμοούσιος, Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, metaphysics, Trinitarian theology.

Słowa kluczowe: σχέσις, ὁμοούσιος, Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, metafizyka, teologia trynitarzna.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboué – G.M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 299, Paris 1982.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, I, Paris 1957.
 EUNOMIUS, *Apologia*, ed. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 43-75.

- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1-2, Leiden 1960.
GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960.
GREGORIUS NYSSENUS, *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960², 312-410.

Literature

- CAVALCANTI E., *Studi Eunomiani*, Roma 1976.
DANIÉLOU J. , *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 412-432.
DANIÉLOU J. , *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
STEAD C.G., *Ontology and terminology in Gregory of Nyssa* (1976), in: idem, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, 107-127.
STEAD C.G., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994.
STEAD C.G., *The Significance of the Homousios* (1961), in: idem, *Substance and illusion in the Christian Fathers*, London 1985, 397-412.
TUILIER A., *Le sens du term ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'Ecole d'Antioque*, StPatr 3 (1961) 421-430.

Eirini ARTEMI*

THE DIVINE PERSONHOOD OF THE HOLY SPIRIT IN THE TEACHING OF GREGORY NAZIANZEN

1. The question of the deity of the Holy Spirit after the post-Nicene debate for Logos. A major heresy that arose in the fourth century and denied the divinity of Jesus Christ was Arianism. Arius (256-336), a priest of Alexandria, denied that there were three distinct divine Persons in God. For Arius, there was only one Person, the Father. According to Arius's theory, the Son was created:

“If the Father begot the Son, he that was begotten had a beginning of existence: and from this it is evident, that there was a time when the Son was not. It therefore necessarily follows, that he had his substance from nothing”¹.

Christ was thus a son of God, not by nature, but only by grace and adoption². This theory logically emptied the doctrine of the Incarnation of God in Christ of all meaning: if God did not become man, then the world has not been redeemed and the faith itself eventually dissolves. Arianism was formally condemned in 325 by the first ecumenical Council of Nicaea, which formulated and promulgated the original version of the Nicene Creed; but Arianism and Semi-Arianism nevertheless continued to prevail in its original form in many areas for more than a century. Arianism was combated by the great St. Athanasius of Alexandria (296-373) among others; but the heresy nevertheless persisted, especially among the barbarians, for several centuries³.

* 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, email: eartemi@theol.uoa.gr.

¹ Cf. Socrates, HE I 5, 6, PG 67, 41B, transl. A.C. Zenos, NPNF Series II, vol. 2, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1890, 3.

² Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes adversus Arianos* I 5, 6, PG 26, 41B.

³ Among the barbarians, Arianism took on a life of its own. Christianity in its Arian form became somewhat unique, distinct even from native Roman Arianism. The new kingdoms also became religiously-layered, with the Germanic aristocracy being Arian with the majority Roman population being Catholic (with a minority of Arians among the Romans). This chagrined the Catholic hierarchy, and they feared repression. But generally the barbarian kings tolerated the Catholics in their lands; they did, however, intervene when the Catholics targeted Arianism. The kings often sheltered outspoken Arians, giving this heresy something of a haven and allowing it to persist even in places they did not control. Cf. Ch.J. Nofziger, *Reign of heretics: Arianism and political power in*

Some years later after the First Ecumenical Council, the heresy of Pneumatomachians, “fighters against the Spirit” appeared who denied the consubstantiality of the Holy Spirit with the Father in the divine Trinity. Generally, although Arius’ argument for the uniqueness of the Father’s ousia implied that the Spirit, like the Son, was not the Father’s ontological equal, the real dispute was between pro-Nicenes and a faction of Homoeousians called Pneumatomachians who were followers of Macedonius of Constantinople⁴.

He and his followers denied the divinity of the Holy Spirit: the Spirit was declared by them not to proceed from the Father but to be a creation of the Son. The Holy Spirit is a divine energy diffused throughout the universe, and not a person distinct from the Father and the Son. So he underlined with emphasis that the Holy Spirit is not consubstantial with the Father and the Son in divinity. If the Holy Spirit proceeded from the Father and was sent by the Father and the Son, and was a messenger, He is not equal with Them. Therefore, He is subordinate to Them⁵.

Since this heresy had spread throughout the Eastern Churches, 150 Bishops were assembled in Constantinople in 381. At this great Council, the Holy Fathers quoting from the Old and New Testaments officially proclaimed, that even though the Holy Spirit proceeded from the Father, He is equal with the Father and the Son in nature, divinity and glory⁶. After explaining this at great length, they ascertained the divinity of the Holy Spirit and they vehemently condemned Macedonius and his heretical teaching⁷. The defence of the deity of the Spirit was based mostly on the theology of Gregory Nazianzen.

2. Gregory Nazianzen drew attention to the opinions that existed for the Holy Spirit. A formal doctrine of the Holy Spirit was not articulated until the early third century. On this point, there was scriptural silence. In his forty first oration *On Pentecost*⁸, Gregory Nazianzen dealt with the same subject of his Fifth Theological Oration, the question of the Deity of the Holy Ghost, but proceeded to establish the point by quite a different set of arguments from those adopted in the former discourse⁹.

He drew attention to some groups of “Christians” who rejected the personhood as well as the divinity of the Holy Spirit are. To them the Holy Spirit was

the Vandal and Ostrogothic kingdoms, Western Washington University, Masters Thesis Collection, Washington 2012.

⁴ Cf. Socrates, HE II 45, 1-23, PG 67, 357B-360B.

⁵ Cf. *ibidem*.

⁶ Cf. J. Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church*, vol. 1, Athens 1960, 242. Cf. Ps 33:6, Is 6:3, Acts 28:25.

⁷ Cf. S. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 2, Athens 1990, 536-537; V. Feidas, *Ecclesiastic History*, vol. 1, Athens 1992, 520-521.

⁸ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41 (*In Pentecosten*), PG 36, 428-452.

⁹ Cf. *ibidem*.

not God¹⁰. The Holy Spirit is spoken of as a “force”, or as “power” emanating from God, rather than as God himself¹¹. He was thought of as a creature¹². He was denied not only by the Arians but also by those referred to as “Spirit-fighters (Pneumatomachoi)”, who accepted the deity of the Son but denied the deity of the Spirit. The Arians and the Pneumatomachoi influenced by Origen, were the major opponents Gregory had to face in proclaiming that the Holy Spirit was none other than God himself¹³. Origen, an Alexandrian theologian had a conflicted view of the Holy Spirit. On the one hand he taught that the Spirit “was made by the Word, and that the Word is the elder of the two”¹⁴, and on the other hand he supported that the Holy Spirit is part of the Trinity¹⁵. He also recognized that the apostolic teaching did not detail how the Holy Spirit is a full member of the Trinity¹⁶, as an individual substantial entity and not an abstraction. The Spirit is not the energy, or wisdom, of God, but an active and real substance, represented in the Holy Bible as acting personally¹⁷. Origen stated that:

“The God and Father, who holds the universe together, is superior to every being that exists, for he imparts to each one from his own existence that which each one is; the Son, being less than the Father, is superior to rational creatures alone (for he is second to the Father); the Holy Spirit is still less, and dwells within the saints alone. So that in this way the power of the Father is greater than that of the Son and of the Holy Spirit, and that of the Son is more

¹⁰ Cf. idem, *Oratio 31 (Theologica Quinta – De Spiritu Sancto)*, 5, PG 36, 137C.

¹¹ Cf. ibidem.

¹² Cf. idem, *Oratio 41 (In Pentecosten)*, 6, PG 36, 437A, transl. C.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Series II, vol. 7, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1894, 381: “They who reduce the Holy Spirit to the rank of a creature are blasphemers and wicked servants, and worst of the wicked. For it is the part of wicked servants to despise Lordship, and to rebel against dominion, and to make That which is free their fellow-servant”.

¹³ Cf. idem, *Oratio 31 (Theologica Quinta – De Spiritu Sancto)*, 5, PG 36, 137C.

¹⁴ Cf. C.F. Lo, *Gregory Nazianzen's Pneumatology completes the 4th century trinitarian theology*, The Johns Hopkins University, Charlotte, North Carolina 2011, 4; H.B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, London 1912, 127.

¹⁵ Cf. Origenes, *De principiis* I 3, 7-8, ed. P. Koetschau, transl. G.W. Butterworth: Origen, *On First Principles*, New York 1973, 34.

¹⁶ Cf. ibidem, *Praefatio* I 4, transl. Butterworth, p. 4: “Then again, the apostles delivered this doctrine, that the Holy Spirit is united in honor and dignity with the Father and the Son. In regard to him it is not yet clearly known whether he is to be thought of as begotten or unbegotten, or as being himself also a Son of God or not; but these are matters which we must investigate to the best of our power from holy scripture, inquiring with wisdom and diligence. It is, however, certainly taught with the utmost clearness in the Church, that the Spirit inspired each of the saints, both the prophets and the apostles, and that there was not one Spirit in the men of old and another in those who were inspired at the coming of Christ”.

¹⁷ Cf. ibidem I 3, 1-5, transl. Butterworth, p. 33.

than that of the Holy Spirit, and in turn the power of the Holy Spirit exceeds that of every other holy being¹⁸.

On the other hand he attributed the work of creation and sanctification to the Spirit, as well as placing the Spirit in the realm of the divine rather than in the realm of the creation. Therefore, the Holy Spirit is worthy of equal honor to the Son and the Father¹⁹. Taken to its logical conclusion, the Spirit cannot be co-equal with the Father since He also had a beginning. So from this part of his writing, Arians would teach that it was the Son who created the Holy Spirit, borrowing from Origen's concept of subordinationism²⁰.

Others thought that the Spirit belonged to a "third-thing" that is neither God nor a creature, but a composite or a mixture²¹. Of course, some Christians supported that the third Person of the Triune God was God, but few of them expressed it in public. Gregory belonged to the group who were willing to champion the position that the Holy Spirit is God²². For him, the Holy Spirit is fully God, just as the Son is fully God²³. This hesitancy and ambiguity in the early church about the deity of the Spirit made it easy for the Pneumatomachians to continue their quest to depreciate the Holy Spirit. To Gregory, the deity of the Holy Spirit needed to be openly and forcefully confessed, since the doctrine and the life of the Church depended on it²⁴.

But, there was another group of "Christians" who neither honored the Holy Spirit as God, because something like that wasn't referred in Scripture, nor thought of Him as a creature. They preferred to stay silent in regards to the deity of Spirit²⁵. So they repeated words of Eustathius Bishop of Sebastia: "I can neither admit that the Holy Spirit is God, nor can I dare affirm him to be a creature"²⁶.

Generally, it could be said that there were many and different opinions about the Holy Spirit, mainly in the third and fourth century because as some trinita-

¹⁸ Cf. *ibidem* I 3, 5, transl. Butterworth, p. 33-34. This passage is omitted in the Latin translation of Rufinus.

¹⁹ Cf. Lo, *Gregory Nazianzen's Pneumatology*, p. 4; Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, p. 127.

²⁰ Cf. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, p. 165; B. Cash, *Origen's Trinitarian Theology*, New York 2010, 10: "Subordinationism is the belief that the Father was the Supreme Being, from which all other things derived their existence, including the Son and the Spirit. It proposed that the Son and Spirit were subordinate to the Father in nature and being".

²¹ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*), 5, PG 36, 137C-D; *idem*, *Oratio* 13 (*Habita in consecratione Eulalii Doarensium episcopi*) 4, PG 35, 856B.

²² Cf. Socrates, HE II 45, 1-23, PG 67, 357B - 360B.

²³ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 58, PG 37, 113-117, NPNF Series, vol. 7, 453.

²⁴ Cf. S. Papadopoulos, *Gregory the theologian and the presuppositions of his pneumatology*, vol. 2, Athens 1989³, 73-74; Lo, *Gregory Nazianzen's Pneumatology*, p. 18.

²⁵ Cf. Lo, *Gregory Nazianzen's Pneumatology*, p. 18.

²⁶ Cf. Socrates, HE II 45, 12, PG 67, 357B-C.

rian scholars argued, the biblical koine Greek language of the New Testament allowed the Holy Spirit to be understood as an impersonal force or influence more readily than it does the Son²⁷. Of course it should not be ignored that the usage of the word “paraclete” (παράκλητος) for the Holy Spirit (cf. Jn 14:16. 26; 15:26; 16:7) which can be translated as advocate, intercessor, counsellor or protector, and the Holy Spirit’s essence and action was characterized by truth, as all three persons of the Trinity are linked with truth, are seen as arguments that the Holy Spirit is a divine person; especially that Jesus calls Him another counselor, in this way expressing that the Holy Spirit is similar to Himself in regard to our counselor. This form of the word is unquestionably passive and properly means “one called to the side of another”; the word carries a secondary notion concerning the purpose of the calling alongside: to counsel or support the one who needs it. This Counselor, or Paraclete, is God the Holy Spirit, the third Person of the Trinity who has been “called to our side”. He is a personal being, and He indwells every believer.

Also there were some other reasons that delayed the development of the dogmatic teaching of the Holy Spirit. In particular, a teaching about the deity of the Holy Spirit was not widely accepted until the fourth century, for the following reasons: 1. the deeds of the Holy Spirit could be attributed to an impersonal force from God²⁸, 2. second-century heretics were associated with treating the Holy Spirit as a person, 3. early Church writers, such as Irenaeus of Lyon²⁹ and the apologist Athenagoras³⁰, made statements contradicting the current trinitarian view of the Holy Spirit. Generally, in fact they were making an arduous effort to draw a real and absolute distinction between “Logos” and

²⁷ Cf. H.O.J. Brown, *Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*, Peabody 1988, 140.

²⁸ Cf. Gregorius Nyssenus, *Epistula* 189, 4, PG 32, 688D - 689A, transl. H.A. Wilson, NPNF Series II, vol. 5, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1893, 327: “But they reveal more clearly the aim of their argument. As regards the Father, they admit the fact that He is God, and that the Son likewise is honoured with the attribute of Godhead; but the Spirit, Who is reckoned with the Father and the Son, they cannot include in their conception of Godhead, but hold that the power of the Godhead, issuing from the Father to the Son, and there halting, separates the nature of the Spirit from the Divine glory”.

²⁹ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* IV, Praefatio 4, PG 7, 975C, transl. A. Roberts – W. Rambaut, ANF I, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe, Buffalo – New York 1885, 463: “there is none other called God by the Scriptures except the Father of all, and the Son, and those who possess the adoption”.

³⁰ Cf. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 10, PG 6, 908B - 909B, transl. B.P. Pratten, ANF 2, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe, Buffalo – New York 1885, 133: “And, the Son being in the Father and the Father in the Son, in oneness and power of spirit, the understanding and reason (νοῦς καὶ λόγος) of the Father is the Son of God [...] The Holy Spirit [...] which operates in the prophets, we assert to be an effluence (ἁπόρροια) of God, flowing from Him, and returning back again like a beam of the sun [...] Who, then, would not be astonished to hear men who speak of God the Father, and of God the Son, and of the Holy Spirit and who declare both their power in union and their distinction in order, called atheists? [...] the Spirit an effluence, as light from fire”.

“Spirit”, because of the very extensive use which was made of the concept of “Logos”³¹.

Harold O.J. Brown explained that: “The attempt to develop an understanding of the Holy Spirit consistent with the trinitarian passages came to fruition at Constantinople in 381. There were a number of reasons why the personhood of the Holy Spirit took longer to acknowledge than the Son: i) the term *pneuma*, breath, is neuter in general and impersonal in ordinary meaning³²; ii) the distinctive work of the Holy Spirit, influencing the believer, does not necessarily seem as personal as that of the Father and in addition, those who saw the Holy Spirit as a Person, were often heretical, for example, the Montanists³³; iii) many of the early theologians attributed to the Logos or Word, the revelatory activity later theologians saw as the special, personal work of the Holy Spirit”³⁴.

3. The pneumatology of Gregory Nazianzen. Gregory is a saint in both Eastern and Western Christianity. In the Roman Catholic Church he is numbered among the Doctors of the Church³⁵; in Eastern Orthodoxy and the Eastern Catholic Churches he is revered as one of the Three Holy Hierarchs,

³¹ Cf. G.H. Lampe, *Christian Theology in Patristic Period*, in: *A History of Christian Doctrine*, ed. H. Cunliffe-Jones – B. Drewery, Edinburgh 1978, 21-180, 37.

³² Of course, the word “Spirit” in Greek is a neuter term. But this does not necessarily mean the Holy Spirit is impersonal. In Greek language the grammatical gender is often different from the natural gender.

³³ Cf. Ch. Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996; S. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, Athens 1992, 256- 259. The professor B. Stefanides writes that Montanism was not a heresy but a schismatic movement, because its teaching had nothing to do with the dogmatic teaching of the Church. Montanus wanted to maintain the enthusiastic actions of Christians that began to be disappeared. Cf. B. Stefanides, *Church History*, Athens 1959, 79-80.

³⁴ Cf. Brown, *Heresies: Heresy and Orthodoxy*, p. 140.

³⁵ Cf. S. Reynolds, *Introduction*, in: Gregory of Nazianzus, *Five Theological Orations*, Translated with an introduction and notes by S. Reynolds, Toronto 2011, V [= <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/36303/1/Gregory%20of%20Nazianzus%20Theological%20Orations.pdf> (access 15.03.2017)]: “The western Catholic tradition has ranked him among «the Four Doctors of the Eastern Church» and honoured him on May 9th. The other three are Basil the Great, John Chrysostom, and Cyril of Alexandria. «The Four Doctors of the Western Church» are Ambrose of Milan, Augustine of Hippo, Jerome, and Gregory the Great. Doctor, of course, is the Latin word for «teacher» – as in the BAS designation, «Teacher of the Faith». When the Roman Catholic church revised its Calendar in 1969, Gregory was joined with Basil the Great in a single memorial on January 2nd. In the Calendar of the Anglican Church of Canada’s Book of Common Prayer (1962), Gregory is to be commemorated on the traditional western date, May 9th. The Calendar of the church’s Book of Alternative Services (1985) adopted the new Roman usage and appoints Gregory’s memorial, with Basil the Great, on January 2nd. Basil died on January 1st in 379; the Orthodox continue to honour him, alone, on that date. In the Roman Calendar of 1969, however, January 1st is now the Solemnity of Mary the Mother of God; the BAS Calendar made the same date the festival of the Baptism of the Lord. Since feasts of our Lord (and, in the mentalité of Roman Catholicism, any feast of our Lady is tantamount to a feast of our Lord) take precedence over all other festivals, the memorial of Basil and Gregory had to be postponed by one day”.

along with Basil the Great and John Chrysostom³⁶. He is also one of only three men in the life of the Orthodox Church who have been officially designated “Theologian” by epithet, the other two being St. John the Theologian (the Evangelist), and St. Symeon the New Theologian³⁷. Gregory’s most significant theological contributions arose from his defense of the doctrine of the Trinity. He is especially noted for his contributions to the field of pneumatology – that is, theology concerning the nature of the Holy Spirit³⁸.

Gregory was one of the first theologians who supported the position that the Holy Spirit is a distinct person of the Triune God, so He is God. In 372, he emphasized that we should worship God the Father, God the Son and God the Holy Spirit, three hypostases, but in one essence, glory and light³⁹.

Gregory realized that the term “God” was not reserved for the Holy Spirit in the Scriptures in a clear manner, but this was not cause for the refusal of the deity of the Holy Spirit because he insisted that Holy Spirit was God:

“Over and over again you turn upon us the silence of Scripture. But that it is not a strange doctrine, nor an afterthought, but acknowledged and plainly set forth both by the ancients and many of our own day, is already demonstrated by many persons who have treated of this subject, and who have handled the Holy Scriptures, not with indifference or as a mere pastime, but have gone beneath the letter and looked into the inner meaning, and have been deemed worthy to see the hidden beauty, and have been irradiated by the light of knowledge. We, however in our turn will briefly prove it as far as may be, in order not to seem to be over-curious or improperly ambitious, building on another’s foundation. But since the fact, that Scripture does not very clearly or very often write Him God in express words (as it does first the Father and afterwards the Son), becomes to you an occasion of blasphemy and of this excessive wordiness and impiety, we will release you from this inconvenience by a short discussion of things and names, and especially of their use in Holy Scripture”⁴⁰.

We should not forget that in Nicene dogmatic theology there are the words “Trinity” and “homousios” which are not in the Holy Bible as the terms themselves, but we can find them periphrastically in Scriptures. By this way Gregory answered to the argument of the believers in the refusal of the Holy

³⁶ Cf. J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood – New York 2001, 17.

³⁷ Cf. E. Artemi, *Gregory Nazianzen’s trinitarian teaching based on his Twentieth Theological Oration*, “De Medio Aevo” 4 (2013) fasc. 2, 127.

³⁸ Cf. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, p. 20.

³⁹ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 13 (*Habita in consecratione Eulalii Doarensium episcopi*), 4, PG 35, 856B.

⁴⁰ Idem, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*), 21, PG 36, 156C - 157A, NPNF Series II, vol. 7, 324.

Spirit's deity: "Where did you get this strange, unscriptural «God» you are bringing in?"⁴¹.

He explained that the Holy Spirit is equal with the Son and the Father, and they are called with one name as God. On the other hand the essence of these three persons, who are not separable from one another as to be neither divided in nature, nor so contracted as to be circumscribed by a single person, is creative, and originating, and unchangeable. Only was the essence of the creatures created, and subject and changing⁴². This is the great difference between the Creator and creation. And of course the God Spirit as real God has all the common characteristics of the other two persons of the Holy Trinity, the Father's causality and the word's Sonship⁴³. But Gregory underlined that the Holy Spirit is not God's creature nor unequal to the Father, because this was something that Arians⁴⁴ said about the Son and, by extension, to the Spirit. Additionally the Cappadocian father explained that it should not be regarded the Spirit as another way for the presentation of God Father as Sabellian⁴⁵ taught⁴⁶.

In his Homily for the celebration of the Feast of Pentecost, he found the chance to speak again for the deity of the Holy Spirit. He invoked the assistance of the Spirit for his preaching, he immediately picked up on the distinction between dominion and servitude that he introduced in Oratio 34 *On the Arrival of the Egyptians*. By this way, he unquestionably highlighted the deity of the Holy Spirit:

"As to the things of the Spirit, may the Spirit be with me, and grant me speech as much as I desire; or if not that, yet as is in due proportion to the season. Anyhow He will be with me as my Lord; not in servile guise, nor awaiting a command, as some think. For He bloweth where He wills and on whom He wills, and to what extent He wills. Thus we are inspired both to think and to speak of the Spirit"⁴⁷.

⁴¹ Ibidem 31, 1, PG 36, 133B, NPNF Series II, vol. 7, 318, my own translation.

⁴² Cf. idem, *Oratio 34 (In Aegyptiorum Adventum)*, 8, PG 36, 249A.

⁴³ Cf. ibidem 10, PG 36, 252A.

⁴⁴ P. Schaff (*History of the Christian Church. Third Period the church in union with the Roman Empire from Constantine the Great to Gregory the Great, A.D. 311–590*, vol. 3, New York 1997, 663–664) holds that: "The Arians made the Holy [Spirit] the first creature of the Son, and as subordinate to the Son as the Son to the Father. The Arian trinity was therefore not a trinity immanent and eternal, but arising in time and in descending grades, consisting of the uncreated God and two created demi-gods. The Semi-Arians here, as elsewhere, approached the orthodox doctrine, but rejected the consubstantiality, and asserted the creation of the Spirit".

⁴⁵ Sabellius evidently taught that the Godhead is a monad, expressing itself in three operations: as Father, in creation; as Son, in redemption; and as Holy Spirit, in sanctification. Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, p. 383–384; P. Christou, *Patrologia*, vol. 1, Thessaloniki 2005, 842–844.

⁴⁶ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 34 (In Aegyptiorum Adventum)*, 8, PG 36, 249A.

⁴⁷ Idem, *Oratio 41 (In Pentecosten)*, 5, PG 36, 436C – 437A, NPNF Series II, vol. 7, 381.

Also Gregory explained that the Holy Spirit is real God and if someone tried to cheat Him, he would blaspheme against the divine essence of the Spirit. This blasphemy was made manifest to Ananias by the apostle Peter in Acts⁴⁸. In this passage of the Acts, Ananias and his wife Sapphira lied about their proceeds from the sale of their land. So Peter rebuked him for his lies and stated that Ananias had lied not to men, but to God⁴⁹. If the Holy Spirit was not God, homoousios with the God Father, He could not be named as God in the above passage of Acts.

For Gregory, the Holy Spirit was beyond human comprehension. He always was and is and will be, without beginning, without end, but is always ranked and numbered with the Father and the Son. He is in a mutual relationship with the Father and the Son⁵⁰. For it was not at any time fitting that the Son be lacking to the Father, or the Spirit to the Son⁵¹. According to Gregory's pneumatology, the Spirit, as God, is always the same as himself and as those with whom he is ranked, invisible, eternal, uncontainable, unchanging, without quality, without quantity, without form, intangible, self-moving, ever-moving, self-determining, self-powered and all-powerful⁵². Also, he clearly put forward his position regarding the deity of the Holy Spirit by stating that all attributes belonging to God the Father – and for that matter the Son – could equally apply to the Holy Spirit⁵³. At the same time if one person of the Triune God existed from the beginning, so did all three⁵⁴.

Finally, Gregory underlined with great emphasis and without a doubt that Spirit was God as Father and Son. We can realize God only in His revelation to us. It is only in God and through God that we can know God. It is only in

⁴⁸ Cf. Acts 5:1-10 [according to the King James Bible]: "But a certain man named Ananias, with Sapphira his wife, sold a possession and kept back part of the price, his wife also being privy to it, and brought a certain part of it and laid it at the apostles' feet. But Peter said, «Ananias, why hath Satan filled thine heart to lie to the Holy Ghost and to keep back part of the price of the land? While it remained, was it not thine own? And after it was sold, was it not in thine own power? Why hast thou conceived this thing in thine heart? Thou hast not lied unto men, but unto God». And Ananias, hearing these words, fell down and gave up the ghost. And great fear came on all those who heard these things. And the young men arose and wrapped him up, and carried him out and buried him. And it was about the space of three hours later when his wife, not knowing what was done, came in. And Peter said unto her, «Tell me whether ye sold the land for so much?» And she said, «Yea, for so much». Then Peter said unto her, «How is it that ye have agreed together to tempt the Spirit of the Lord? Behold, the feet of those who have buried thy husband are at the door and shall carry thee out». Then she fell down straightway at his feet and yielded up the ghost. And the young men came in and found her dead and, carrying her forth, buried her by her husband".

⁴⁹ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*), 30, PG 36, 168B-C; idem, *Oratio* 34 (*In Aegyptiorum Adventum*), 14, PG 36, 253C-D.

⁵⁰ Cf. idem, *Oratio* 41 (*In Pentecosten*), 9, PG 36, 144A.

⁵¹ Cf. idem, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*), 9, PG 36, 141C.

⁵² Cf. idem, *Oratio* 41 (*In Pentecosten*), 9, PG 36, 441B-C.

⁵³ Cf. idem, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*), 3, PG 36, 136B.

⁵⁴ Cf. ibidem 31, 4, PG 36, 137A.

the divine light that we can see the divine light. Our knowledge of God enjoys a trinitarian structure: the Father is revealed through the incarnate Son in and by the illumination and transformative presence of the Holy Spirit⁵⁵.

4. The use of Bible by Gregory Nazianzen as proof for the deity if the Holy Spirit. Although the word God is not referred to the Holy Spirit in the Bible, there are many passages that declare both directly and indirectly that the Holy Spirit is real God, homoousios with the other two persons of the Triune God, Father and Son. The indirect references for the divinity of the Holy Spirit are quite clear in the Scripture, so they can be thought of as direct testimony for the deity of Spirit.

It is without doubt that the Holy Spirit had a significant role in the creation of the world, in the salvation of man and in the universe generally. He had certain modes of presence in rational creatures. God revealed and reveals to us in His Word that the Holy Spirit's work has a far wider scope than this. We are taught in the Bible that the Holy Spirit has threefold work in the material universe. The creation of the latter and of man is effected through the agency of the Holy Spirit. First the Spirit acted in the angels, says Gregory:

“For from no other source flows their perfection and their brightness, and the difficulty or impossibility of moving them to sin, but from the Holy Ghost”⁵⁶.

Then the Spirit acted in the patriarchs and prophets. To them he gave knowledge of God. To some he also gave foreknowledge of the future, allowing them to experience “future events as if they were present”⁵⁷. Finally the Spirit acted in the disciples of Christ, in three progressive stages: first, before Christ was glorified by the passion, the Holy Spirit distributed specific gifts of supernatural ministry, e.g., healing of the sick and exorcism of demons. In this mode the Spirit was manifested only indistinctly. Second, after Christ's resurrection from the dead, He appeared to his disciples and breathed upon them (cf. Jn 20:1-31.) Gregory does not tell us how he interprets the significance of this inbreathing, but it is plainly a “more divine inspiration”⁵⁸. Finally, the Spirit came down upon the disciples in fiery tongues on the day of Pentecost⁵⁹. The Pentecostal outpouring represents the Spirit coming to dwell in his Church, in his very being and personhood⁶⁰.

Generally, Gregory used many verses from the Bible to prove that the deity of the Holy Spirit was not based on “the silence of Scripture”⁶¹. The

⁵⁵ Cf. J. Zurab, *Theologia and oikonomia: the soteriological ground of Gregory of Nazianzus trinitarian theology*, Durham 2010, 58-109.

⁵⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41 (*In Pentecosten*), 11, PG 36, 444A, NPNF Series II, vol. 7, 383.

⁵⁷ Ibidem, PG 36, 444A-B, NPNF Series II, vol. 7, 383.

⁵⁸ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41 (*In Pentecosten*), 11, PG 36, 444C.

⁵⁹ Cf. ibidem.

⁶⁰ Cf. ibidem.

⁶¹ Idem, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*), 21, PG 36, 156C, NPNF Series II, vol. 7, 324.

Pneumatomachoi insisted on the letter of the Scripture. So they stayed in the written text and left the essence of the real meaning of the text of the Bible⁶², “their love for the letter is but a cloak for their impiety”⁶³. But the real interpretation of Bible gave us the ability to handle the Holy Scriptures, not with indifference or as a mere pastime, but to go beneath the letter and look into the inner meaning, and have to be deemed worthy to see the hidden beauty, and to have been irradiated by the light of knowledge⁶⁴.

Gregory argued that the Spirit is God, although this is not testimony based on specific words of the Scriptures, but on the meaning of the text of the Bible. In order to prove his thought, he explained that many hypostatical attributes of Father and Son don’t exist as words in the Scripture’s text, but they used for the dogmatic theology as regard Father and Son by the Fathers of the First Ecumenical Council (325):

“Again, where do you get your Unbegotten and Unoriginate, those two citadels of your position, or we our Immortal? Show me these in so many words, or we shall either set them aside, or erase them as not contained in Scripture; and you are slain by your own principle, the names you rely on being overthrown, and therewith the wall of refuge in which you trusted. Is it not evident that they are due to passages which imply them, though the words do not actually occur?”⁶⁵

Finally, in Gregory’s mind everyone was guilty of blasphemy in the rejection of the Spirit’s divinity, and hence, spiritually incapable of reading Scripture rightly. Christopher Beeley explained:

“Gregory realizes that the Bible does not call the Spirit «God» in plain terms, and he certainly believes that the doctrine of the Spirit must be based on Scripture. But in his mind the question is not whether or not one’s doctrine is biblical, but *how* it is so, and what exactly this involves hermeneutically, theologically, and ecclesiastically”⁶⁶.

The Holy Spirit is God. As God, He is homoousios with the Father and the Son. He is beyond place and time. He is the Spirit of adoption, of truth, of wisdom, of understanding, of knowledge, of piety, of counsel, of strength, of fear, through whom the Father is known and the Son glorified, and by whom alone He is known.

⁶² Cf. *ibidem* 31, 24, PG 36, 160B.

⁶³ *Ibidem* 31, 3, PG 36, 136A, NPNF Series II, vol. 7, 318.

⁶⁴ Cf. *ibidem* 31, 21, PG 36, 156C.

⁶⁵ Cf. *ibidem* 31, 23, PG 36, 157C.

⁶⁶ Ch. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford 2008, 165.

Gregory accused the Pneumatomachoi of being slaves to the letter of the Scriptures as far as the deity of the Holy Spirit was concerned, and he explained that the terms of Nicene dogmatic theology which expressed the consubstantiality of the Father and the Son, or their co-eternity, or their attributive characteristics were accepted by them, although these terms were not included in the letter of the Scriptures.

He was aware of the different opinions for the Holy Spirit, which were supported by the Christians of his era, but he chose to characterize the Spirit as God. He stayed confident that if Christians asserted the divinity of the Spirit, they would eventually be led by the Spirit to proclaim Him as consubstantial with the Father. He fought for the recognition of the deity of Holy Spirit and he was named as theologian, because he had the dynamic purpose to spell out the clearest Neo-Nicene theology of the divine theology of the Spirit of God⁶⁷. And he concludes that "If the Holy Spirit is not God, then the baptized do not participate by grace in the divine life of the Holy Trinity"⁶⁸.

(Summary)

Gregory of Nazianzus had to confront with courage the heretical teaching about the divine nature of Holy Spirit. Through his works, he identifies The Holy Spirit as the third Person of the Triune God. One can see that the Bible clearly teaches that the Spirit is God. The Holy Spirit just as the Son, originates from the Father, is coeternal with the Father and illuminates the whole creation. The third Person of Trinity deserves to be worshipped as God and deifies people in their baptism. Gregory wonders: "For if He is not to be worshipped, how can He deify me by Baptism? But if He is to be worshipped, surely He is an Object of adoration, and if an Object of adoration He must be God; the one is linked to the other, a truly golden and saving chain. And indeed from the Spirit comes our New Birth, and from the New Birth our new creation, and from the new creation our deeper knowledge of the dignity of Him from Whom it is derived" (*Oratio* 31, 28). Gregory underlined the divinity of Holy Spirit and also explained the soteriological goal of this teaching, because: "If he has the same rank as I have, how can he make me God, or how can he join me with deity" (*Oratio* 31, 4).

⁶⁷ Cf. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, p. 92.

⁶⁸ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31 (*Theologica Quinta – De Spiritu Sancto*) 4, PG 36, 137A.

BÓSTWO OSOBY DUCHA ŚWIĘTEGO W NAUCZANIU GRZEGORZA Z NAZJANZU

(Streszczenie)

Grzegorz z Nazjanzu musiał zmierzyć się z odwagą heretyckich twierdzeń dotyczących Boskiej natury Ducha Świętego. W swoich dziełach utożsamia on Ducha Świętego z trzecią osobą Trójcy Świętej. Zwraca uwagę, że Biblia wyraźnie naucza, iż Duch jest Bogiem. Duch Święty, tak jak Syn, pochodzi od Ojca, jest współwieczny z Ojcem i oświeca całe stworzenie. Trzecia Osoba Trójcy zasługuje na to, by być czczona jako Bóg i przebóstwia ludzi w momencie chrztu. Grzegorz rozważa: „Jeśli nie należy Mu oddawać czci, to jak może On przebóstwiać mnie przez chrzest? Ale jeśli należy oddawać mu cześć, to rzeczywiście staje się przedmiotem uwielbienia, a jeśli jest przedmiotem uwielbienia, to musi być Bogiem; jedno zależy od drugiego, prawdziwie złoty i zbawczy łańcuch. I rzeczywiście od Ducha pochodzą nasze nowe narodziny, a od nowego narodzenia nasze nowe stworzenie, a od nowego stworzenia nasze głębsze poznanie godności Tego, od którego to pochodzi” (*Oratio* 31, 28). Grzegorz podkreślał boskość Ducha Świętego, a także wyjaśnił soteriologiczny cel tej nauki: „Jeżeli jest w jednym szeregu ze mną, to jak może uczynić mnie Bogiem, albo jak złączyć z Bóstwem „ (*Oratio* 31, 4).

Key words: Gregory Nazianzen, Holy Spirit, Triune God, Bible, Baptism, Second Ecumenical Council, Pneumatology.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nazjanzu, Duch Święty, Trójjedyny Bóg, Biblia, chrzest, II Sobór Ekumeniczny, pneumatologia.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes adversus Arianos*, PG 26, 12-523.
ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis*, PG 6, 870-974, transl. B.P. Pratten, ANF 2, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe, Buffalo – New York 1885, 129-148.
IRENAEUS, *Adversus haereses*, PG 7, 9-1225, transl. A. Roberts – W. Rambaut, ANF 1, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe, Buffalo – New York 1885, 315-567.
GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae* 58, PG 37, 21-388, transl. C.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Series II, vol. 7, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1894, 437-482.
GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes*, PG 36, 12-664, transl. C.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Series II, vol. 7, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1894, 203-434.
GREGORIUS NYSSENUS, *Epistula* 189, PG 32, 684-694, transl. H.A. Wilson, NPNF Series II, vol. 5, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1893, 326-330.
ORIGENES, *De Principiis*, ed. P. Koetschau, transl. G.W. Butterworth: Origen, *On First Principles*, New York 1973.
SOCRATES, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 30A - 841B, transl. A.C. Zenos, NPNF Series II, vol. 2, ed. P. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1890, 1-178.

Literature

- ARTEMI E., *Gregory Nazianzen's trinitarian teaching based on his Twentieth Theological Oration*, "De Medio Aevo" 4 (2013) fasc. 2, 127-146.
- BEELEY Ch., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford 2008.
- BROWN H.O.J., *Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*, Peabody 1988.
- CASH B., *Origen's Trinitarian Theology*, New York 2010.
- CHRISTOU P., *Patrologia*, vol. 1, Thessaloniki 2005.
- FEIDAS V., *Ecclesiastic History*, vol. 1, Athens 1992.
- LAMPE G.H., *Christian Theology in Patristic Period*, in: *A History of Christian Doctrine*, ed. H. Cunliffe-Jones – B. Drewery, Edinburgh 1978, 21-180.
- LO C.F. *Gregory Nazianzen's Pneumatology completes the 4th century trinitarian theology*, The Johns Hopkins University, Charlotte, North Carolina 2011.
- MCGUCKIN J.A., *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood – New York 2001.
- NOFZIGER Ch.J., *Reign of heretics: Arianism and political power in the Vandal and Ostrogothic kingdoms*, Western Washington University, Masters Thesis Collection, Washington 2012.
- PAPADOPOULOS S., *Patrologia*, vol. 1-2, Athens 1990-1992.
- PAPADOPOULOS S., *Gregory the theologian and the presuppositions of his pneumatology*, vol. 2, Athens 1989³.
- REYNOLDS S., *Introduction*, in: *Gregory of Nazianzus, Five Theological Orations*, Translated with an introduction and notes by S. Reynolds, Toronto 2011, V-VI [= <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/36303/1/Gregory%20of%20Nazianzus%20Theological%20Orations.pdf> (access 15.03.2017)].
- ROMANIDES J., *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church*, vol. 1, Athens 1960.
- SCHAFF P., *History of the Christian Church: Nicene and post-Nicene Christianity from Constantine the Great to Gregory the Great, A.D. 311–600*, vol. 3, New York 1997.
- STEFANIDES B., *Church History*, Athens 1959.
- SWETE H.B., *The Holy Spirit in the Ancient Church*, London 1912.
- TREVETT C., *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
- ZURAB J., *Theologia and oikonomia: the soteriological ground of Gregory of Nazianzus trinitarian theology*, Durham 2010.

Giulio MASPERO*

DIFFERENT STRATEGIES OF THE GREEK FATHERS AGAINST THE PNEUMATOMACHIANS

The question of the origin of the pneumatomachian heresy and of its link with Macedonius, Bishop of Constantinople, is still open. This historical uncertainty is also reflected from the perspective of the history of dogma, and especially in the evaluation of the relationship between the Τροπικοί of whom Athanasius speaks, the opponents of the ὁμοσιμία to which Basil responds¹, and the Macedonians, of which there are records from the end of the fourth century. It is not clear why it was only in 380 that the latter began to be called by this name², when Macedonius had died in 360 and there was no lack of discussions about the Holy Spirit in the previous years³. However, most important from the theological point of view is the clarification of their relationship with the homoiousians⁴.

This question was especially well explored in the German world in reference to the presumed binitarianism of Eusebius and to the role of Marcellus. The pneumatomatic heresy would be connected to Eusebian ambits⁵, where the Origen's legacy had been received only in part with regard to the third Person⁶. The theology of the Λόγος which characterizes the thought of Eusebius would obscure the role of the Spirit, which was presented by Origen in his Trinitarian construction with some uncertainty. In a very brief summary, Georg Kretschmar and Wolf-Dieter Hauschild have highlighted the binitarianism of

* Prof. Giulio Maspero – Extraordinary Professor of Dogmatic Theology (Chair: “The mystery of one and triune God”) at the Pontifical University of the Holy Cross – Rome (Italy); e-mail: maspero@pusc.it.

¹ Cf. M.J. Larson, *A Re-examination of De Spiritu Sancto: Saint Basil's Bold Defence of the Spirit's Deity*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 19 (2001) 65-84.

² Cf. Hieronymus, *Chronicon*, ed. R. Helm, GCS 47, Eusebius Werke 7, Berlin 1956, 235.

³ One of the best studies of this period is found in M.A.G. Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Leiden 1994.

⁴ On the complexity of the relationship between the Pneumatomachians, Macedonians, and Homoiousians, see P. Meinhold, *Pneumatomachoi*, RACH XXI 1066-1087.

⁵ Cf. D.M. Gwynn, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the “Arian Controversy”*, Oxford 2007.

⁶ Cf. V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, 140.

Eusebius, with the former attributing its cause to the very Bishop of Caesarea⁷, and the latter emphasizing its continuity with Origen through a more severe judgment concerning the Trinitarian insufficiency of the Alexandrian⁸. Holger Strutwolf subsequently criticized such positions, highlighting the presence of an authentic pneumatology in Eusebius, insufficient though it is⁹. Volker Henning Drecoll, finally, has shown the role that Marcellus plays in spurring Eusebius to develop an outline of pneumatology¹⁰.

This discussion reveals a remarkable wealth from the standpoint of the history of dogma and provokes interest in studying the different strategies that various authors had developed in order to respond to criticisms by the Pneumatomachians in the second half of the fourth century. This is a time far removed from the discussion between Marcellus and Eusebius, but fundamental for the role of the Council of Constantinople in the definition of the divinity of the third Person. The perspective of the present paper is essentially dogmatic, which is why the most common arguments of the Pneumatomachians alongside the responses of the Orthodox in three texts that are explicitly dedicated to the refutation of this heresy will be presented together and analyzed.

1. Epiphanius of Salamis. An early example of the strategies of responding to the Pneumatomachians in this period is that of Epiphanius of Salamis, who wrote around 375 in Palestine, where his monastery was a Nicaean stronghold. In *Panarion*, at no. 54 (74), he deals with these heretics, defining them as monstrous beings, who are only half-formed and of a dual nature (τεράστιοι διφυεῖς καὶ ἡμίπλαστοι), similar to centaurs, pan-like beings, and the sirens¹¹. The central point in the description of the heresy is the equating of the Spirit to a creature, while the Son is considered coeternal with the Father¹².

The body of Epiphanius' disproof consists of his insertion into the *Panarion* of a long, more directly pneumatological section, from *Ancoratus*¹³. This has the Word as its proper starting point, bearing witness to the connection with Semi-Arianism. Clearly the argumentative strategy, which is always essentially scriptural in the Bishop of Salamis, aims to put the second and third Person of the Trinity on the same level. That is why he emphasizes how they

⁷ Cf. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, 2-14.

⁸ Cf. W.-D. Hauschild, *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Hamburg 1967 (PhD thesis), 131-140 and 151-152.

⁹ Cf. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999.

¹⁰ Cf. V.H. Drecoll, *How Binitarian/Trinitarian was Eusebius?*, in: *Eusebius of Caesarea. Tradition and Innovations*, ed. A. Johnson – J. Schott, Cambridge 2013, 289-305.

¹¹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 74, 1, 1, ed. K. Holl, GCS 37, Berlin 1985, 313, 12-13.

¹² Cf. *ibidem* 74, 1, 2-4, GCS 37, 313, 19-24.

¹³ Cf. *idem*, *Ancoratus* 65, 1 - 73, 9.

both (ἀμφοτέρα) dwell in the righteous¹⁴. Thus, in reference to Jn 15:26 and 16:14, Epiphanius immediately adds:

“And if one believes that Christ is of the Father as God from God (θεὸς ἐκ θεοῦ), the Spirit is from Christ, indeed from both (παρ’ ἀμφοτέρων)”¹⁵.

Thus, salvation comes from the entire Trinity, in such a way that from the soteriological and economic perspective one may ascend to the immanent perspective:

“Three Holy Ones who are altogether one holinesses, three existences (ὑπαρκτά) that are altogether one single existence, three subjects (ἔμμορφα) who are altogether one single subject, three agents (ἐνεργά) who are altogether one single agent, three subsistences (ἐνυπόστατα) who are altogether one single subsistence, in reciprocal union (ἀλλήλοις συνόντα). And this is called the Holy Trinity, because the three are a single divinity inasmuch as they are a single harmony (συμφωνία) of the same substance, of the same divinity, of the same subsistence (ὑποστάσεως), like from like (ὁμοία ἐξ ὁμοίου). In fact, identical is the grace of the Father, of the Son, and of the Holy Spirit that is operative, and it is up to them to teach it”¹⁶.

Note how even the Holy Spirit is denoted by the term ἐνυπόστατον¹⁷, which seems to perform a specific role in this area of discussion. Epiphanius emphasizes the relational unity of the three divine Persons, each of whom is perfectly identified with the unique divine substance and is present in the unique action, while the personal distinction is formulated on a prepositional level that expresses reciprocal relations: “because they are three as *from*, *for*, and *toward* (ταῦτα τρία ὄντα ἢ ἐξ αὐτοῦ ἢ παρ’ αὐτοῦ ἢ πρὸς αὐτόν)”¹⁸.

The Son and the Spirit are both sent by the Father, in such a way that, if the former made Himself a servant (διάκονον), the latter made Himself a servant alongside Him (συνδιακονεῖν), which is why Scripture teaches that both Persons speak in the saints, heal, sanctify, and baptize¹⁹. The text is full of citations, which range from the Trisagion in Is 6:3 to the command to not grieve the Spirit of Eph 4:30, up to the deception of Ananias in Acts 5:3-4, on which Epiphanius comments with a significant expression:

“So also the Holy Spirit is God as God from God (θεὸς ἐκ θεοῦ), inasmuch as those who had kept a part of the earnings for themselves lied to God himself”²⁰.

¹⁴ Cf. *ibidem* 66, 12, 3-5.

¹⁵ *Ibidem* 67, 1, 1-2, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 81, transl. by the author.

¹⁶ *Ibidem* 67, 4, 3 - 67, 5, 1, GCS 25, 82, transl. by the author.

¹⁷ On the history of this key term, see B. Gleede, *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Leuven 2012.

¹⁸ Epiphanius, *Ancoratus* 67, 6, 1-2, GCS 25, 82.

¹⁹ Cf. *ibidem*, 68, 1-2.

²⁰ *Ibidem* 69, 8, 17-18, GCS 25, 86.

We therefore arrive at the dogmatic core of Epiphanius' theological demonstration, which from the unity of action of the three divine Persons goes back to their distinction and mutual immanent relation. Ps 32(33):6, an especially important verse in the pneumatomatic dispute²¹, is cited as proof of the *synergy* of the Father, of the Son, and of the Holy Spirit, by virtue of the dual reference to the creative act and to the distinction with respect to the angels. This citation is immediately linked to Jn 4:24 as an indication of the necessity of also adoring the third Person²². In fact, it is precisely the creative act that radically differentiates the Father, the Son, and the Spirit from any creature:

"But if [the Spirit] makes together these things, a creature does not produce a creature, nor does the divinity become created, nor is He known as God according to a limited and partial sense. In fact, the divinity is without limits, infinite and unknowable (ἀπερίγραφος ἀχώρητος ἀπερινόητος), but it embraces all that God has made"²³.

Therefore, not adoring the third Person would be equivalent to a violation of the first commandment of Deut 6:4. The reasoning is at the same time deeply biblical and authentically ontological. The presence of these metaphysical inclusions are particularly surprising in the discourse of Epiphanius, who does not work in more philosophically sophisticated areas as Gregory of Nyssa does. However, the line of reasoning is similar and clear: "If God and Father is light, the Son will also be light from light (εἰ δὲ φῶς ὁ θεὸς καὶ πατήρ, φῶς ἄρα ἐκ φωτός ὁ υἱός)"²⁴. In the same way, given that God is Wisdom, the Son is "Wisdom from Wisdom (σοφία ὁ υἱὸς ἐκ σοφίας)"²⁵, and given that God is Life, the Son is "Life from Life (ζωὴ ἐκ ζωῆς)"²⁶, as Jn 14:3 confirms²⁷. In the same way, applying the fundamental principle of his refutation, Epiphanius adds, with regard to the third Person in His relation to the Father and the Son: "And the Spirit, being from both, is Spirit from Spirit (τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα παρὰ ἀμφοτέρων, πνεῦμα ἐκ πνεύματος)"²⁸.

Note how in the reasoning proposed by the Bishop of Salamis, the third Person's relation of origin to *both* the first two Persons is the basis for his

²¹ Cf. G. Maspero, *Dallo Spirito vivificatore allo Spirito Creatore: l'esegesi cappadoce di Sal 32(33),6*, in: *Creazione e salvezza nella Bibbia: atti dell'XI Convegno internazionale della Facoltà di teologia, Roma, 8-9 marzo 2007*, ed. M.V. Fabbri – M. Tábet, Roma 2009, 407-426.

²² Cf. Epiphanius, *Ancoratus* 70, 1-2.

²³ Ibidem 70, 2, 1 - 70, 3, 1, GCS 25, 87.

²⁴ Ibidem 70, 5, 2 - 70, 6, 1, GCS 25, 87.

²⁵ Ibidem 70, 6, 3, GCS 25, 88.

²⁶ Ibidem 70, 7, 1, GCS 25, 88.

²⁷ Cf. G. Maspero, *Life from Life: The Procession of the Son and the Divine Attributes in Ch. VIII of Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, in: *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III. Proceedings of the Twelfth International Gregory of Nyssa Colloquium (Leuven, 14-17 September 2010)*, ed. J. Leemans – M. Cassin, Leuven 2014, 423-427.

²⁸ Epiphanius, *Ancoratus* 70, 7, 1-2, GCS 25, 88.

affirmation that *both* the Son and the Spirit are God. From the perspective of his opponents the divinity of the second Person is acceptable, even if this is not affirmed with the same strength as the Nicaeans do. Epiphanius' response thus presents the second procession alongside the first, in such a way that the fact of the Father and the Son being only one substance implies *per se* that the Spirit proceeds from both, because the latter proceeds as Spirit from Spirit. In this way the affirmation of the perfection of the first procession is the basis for the full formulation of the second procession.

From here the necessity of distinguishing the two processions clearly emerges. Thus, Epiphanius responds immediately to a fundamental objection that recurs in his debate with the pneumatomachians:

“But one may object: therefore we say that there are two sons, but then how is [the Son] Unbegotten? «But who indeed are you, a human being, to talk back to God?» (Rom 9:20) In fact, if he calls the Son the one who is from Him, he also calls the Holy Spirit the one who is from both (παρ' ἀμφοτέρων). These two Persons, who are known by the saints only through faith, are light and they communicate light, and their operation is illuminating and carrying out harmony (συμφωνίαν) with the Father of light. Listen, therefore, with faith, that the Father, who is all Light, is the Father of the true Son, and the Son is Son of the true Father, as Light from Light, not just nominally like what is made or created. And the Holy Spirit is Spirit of Truth, third Light that is from the Father and from the Son (παρὰ πατρός καὶ υἱοῦ)”²⁹.

Thus, just as the Father neither began to be nor ceases to be Father, unlike the patriarchs and human fathers who in turn are someone's son³⁰, so also the Holy Spirit was not created as were the angels and other spirits, even though Isaiah calls Him “Angel of the Great Council” (Is 9:6; LXX). In fact, His spiration neither has a beginning nor an end, and it is incomprehensible, unlike what occurs on the level of creatures, which are in time but depend on Him who is outside of time itself (οὐκ ἐν χρόνῳ τυγχάνει)³¹. Therefore, once again in parallel, just as all generally come to be called children of God, but their generation is essentially different from that of the Son, insofar as it is limited, in the same way Scripture uses the term *spirits* with diverse meanings, but the Holy Spirit alone is Spirit of the Father and of the Son³².

The entire demonstrative strategy culminates in the theological affirmation that the Holy Spirit is a *subsistent subject*, through the term ἐνυπόστατον³³, and the expression used is typical of the vocabulary of Epiphanius. This point is essential because the divine nature is all spirit and all holy, and this is revealed

²⁹ Ibidem 71, 1, 1 - 71, 3, 1, GCS 25, 88.

³⁰ Cf. ibidem 71, 4, 1 - 71, 6, 1.

³¹ Cf. ibidem 71, 7, 1 - 71, 8, 3.

³² Cf. ibidem 72, 6, 1-5.

³³ Cf. ibidem 72, 8, 3-4.

in God's own activity, but here we are dealing with the recognition of the third divine Person as God starting from His relations with the other two. In a concise formula, Epiphanius affirms in *Panarion*, taking back up the discussion after the long insertion of *Ancoratus*, that "As God is one, and one alone is the Only Begotten Son of God, so also the Holy Spirit of God is one alone: of God and in God (ἀπὸ δὲ Θεοῦ καὶ ἐν Θεῷ)"³⁴. The genitive is understood here in the purely immanent sense, so as to state the divine attributes for each divine Person and to conclude that "the Trinity is eternally Trinity and does not receive any addition (Ἀεὶ γὰρ ἡ τριάς τριάς, [...] καὶ οὐδέποτε προσθήκην λαμβάνει)"³⁵.

In summary, this work seeks to address the heart of the pneumatological question, that is, it affirms not only that God is spirit, but also that the Spirit is God, understood here as a divine Person and not as divine attribute. The strategy of Epiphanius follows the derivative way, in order to show that the third Person of the Trinity is Spirit from Spirit, because in the divine immanence He proceeds from both of the first two Persons. The synergy and distinction of the two processions are the main dogmatic elements that are in play in this debate. However, other possibilities are added to this responsive strategy.

2. Pseudo-Athanasius. a) First Part. The two Pseudo-Athanasian treatises against the Macedonians (CPG 2285), recorded in PG 28, 1291-1338, have a complex history, both from a redactional standpoint and from a theological standpoint³⁶. Elena Cavalcanti, in her edition of the text and in the analyses that accompany it³⁷, emphasizes how the two works can be read in a unitarian way from the point of view of the intention of the redactor. At the same time the presence of a first section in the first dialogue (cc. 1-8), consisting of earlier material than the final drafting, is quite evident. According to the analysis by Loofs this first section would present an anti-Macedonian *dossier* dating back to the years between 381 and 390³⁸. This is why it seems appropriate to distinguish the arguments of the two parts of the first treatise. As mentioned, the aim of the present paper is laying out the dogmatic arguments advanced by the Pneumatomachians and also the responses from the Orthodox side, without advancing in a detailed historical and philological analysis.

³⁴ Idem, *Panarion* 74, 11, 5, GCS 37, 329, 11-13.

³⁵ Ibidem 74, 12, 1, GCS 37, 329, 27-28.

³⁶ Cf. Ch. Bizer, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aëtios*, Bonn 1970; A. Segovia, *Contribucion al estudio de la tradicion manuscrita dei pseudoatanasiano. "Dialogo I contra un Macedoniano o pneumatomaco"*, "Archivio Teológico Granadino" 1 (1938) 87-107; and A. Günthör, *Die 7 pseudoathanasianischen Dialogen ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien*, Dissertation, Pontifical Atheneum of St. Anselm, Roma 1940.

³⁷ Cf. Pseudo-Atanasio, *Dialoghi contro i Macedoniani*, Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici a cura di E. Cavalcanti, Corona Patrum 10, Torino 1983.

³⁸ Cf. ibidem, p. 17.

From this standpoint, the first argument of the doctrinal file (σχεδόν)³⁹ of the heretical part is the clear affirmation that “If the Holy Spirit is God, either He is the Father or He is the Son, otherwise He does not exist”⁴⁰. This either-or is put in crisis – in the etymological sense of judgment – by the Orthodox response, which distinguishes the ontological dimension of nature from that of person: the Father is not God because He is Father, otherwise the Son could not be God because as the Son He is not Father, and vice versa. Therefore, the Holy Spirit is also God and not because He is Father or Son⁴¹. The underlying dogmatic and ontological reason is as follows:

“God in fact indicates a nature (φύσεως) that contemplates and fills the entire universe; Father, rather, is the name of a relation (σχετικόν), as is Son. The name of the relation (τὸ τῆς σχέσεως ὄνομα) does not signify the nature that fills and contemplates, nor does the name of the nature that fills and contemplates introduce the relation (σχέσιν) of the Father to the Son”⁴².

Here the Macedonian critique to the doxology makes its appearance, translating the previous exchange in terms of worship (προσκυνητέον)⁴³. The response follows, therefore, in the line begun, distinguishing the plane of nature and that of the person:

“If this is the reason why you worship the Father, that is, because He is Father, and the Son, that is, because He is Son, then you worship every father and every son”⁴⁴.

Rather, one must adore the first two Persons of the Trinity because they have the same nature (δι’ αὐτὴν τὴν φύσιν), in such a way that even the third Person will be adored, if He is of the same nature⁴⁵.

On the Macedonian side the counter-argument to the Orthodox response is that even when Jn 4:24 says that God is Spirit, it is not interpreted to mean that every spirit is God, suggesting in an analogous way that every father and every son are not God⁴⁶. The scriptural standpoint of the counter-argument is advanced by the Orthodox to observe that not even all of what is called God is spirit, as Moses is called god in Ex 7:1. In the same way as in the New Testament, Jn 10:35 attributes to Christ the statement that the saints are gods. Such

³⁹ The term appears three times in the dialogue, in 1, 4; 6, 30 and 9, 4, but it is rather rare. It is found, for example, two times in the *Anacephalaeosis*, which is a work of uncertain attribution to Epiphanius (*De fide* 25, 3, GCS 37, 526, 5 and 8) and one time in *De eleemosyna* of the Pseudo-Chrysostomus (PG 60, 710B).

⁴⁰ Pseudo-Athanasius, *Dialogi contra Macedonianos* I 1, 1, ed. Cavalcanti, p. 50.

⁴¹ Cf. *ibidem* I 1, 2-9.

⁴² *Ibidem* I 1, 10-14, ed. Cavalcanti, p. 52.

⁴³ Cf. *ibidem* I 1, 16.

⁴⁴ *Ibidem* I 2, 1-3, ed. Cavalcanti, p. 52.

⁴⁵ Cf. *ibidem* I 2, 5-8.

⁴⁶ Cf. *ibidem* I 2, 10-11.

citations are many, from Ps 49:1 to Ps 83:8 and Ps 81:1 up to Ex 22:27. The conclusion is that not all of what is called god is also spirit and not all of what is called spirit is god. Also introduced here is the paradoxical example of demons, which are spirits but are not God⁴⁷.

In light of all this, the discussion shifts to the identification of the Spirit with the Lord, taking 2Cor 3:13 as the starting point. The Macedonian objection here is that the third Person is not God, but the Lord⁴⁸. This also introduces the Christological theme, which in the final redaction is developed in the last part of the first treatise and the body of the second, because of the necessity of determining the ontological relationship between the Spirit and Christ. In fact, if the Latter is Lord and the third Person is the Spirit of the Lord, then the Spirit must be Lord.

However, the fundamental objection by the Pneumatomachians continues to reappear, with the denial of the possibility of worshiping Him since it is not written (οὐδὲ γὰρ γέγραπται) that it must be done⁴⁹. The commandment to worship the Lord God in 1 Kings 1:23 would therefore be limited to the Son, toward whom the Spirit would lead, as Mt 4:10 seems to state. Here is present in the background an ontological principle that appears fundamental to the Macedonian conception: “Indeed it is necessary that those who approach God do so through another (Δεῖ γὰρ ἀληθῶς τὸν προσαγόμενον Θεῷ, δι’ ἑτέρου τῷ ἁγίῳ Πνεύματι προσάγεσθαι)”⁵⁰. This is why even if the third Person were to be worshiped, we would not understand from this perspective how one would approach the Spirit himself. The example of Nathan who worshiped David serves in the Orthodox response to show how the prophet did not himself violate the commandment in Deut 6:13, which is re-proposed by Jesus in Mt 4:10, to worship God alone, because the Prophet worshiping the Anointed of the Lord worshiped the power of the Spirit⁵¹.

Therefore, the response continues with the affirmation that the commandment in Deut 6:13 refers to the divine nature and therefore includes the Father, the Son, and the Holy Spirit:

“If, therefore, it is proved that the Spirit who proceeds (ἐκχυθὲν) from the Father himself through the Son (διὰ τοῦ Υἱοῦ) is of the same nature as the Father and of the Son, it is also concluded that He must be worshiped and revered”⁵².

This point is central to the argument, because the Macedonian ontological principle that was first enunciated seems to imply that the relation of worship with a divine Person must always be mediated by an intermediate being, that is, by

⁴⁷ Cf. *ibidem* I 2, 27-30.

⁴⁸ Cf. *ibidem* I 3, 1-4.

⁴⁹ Cf. *ibidem* I 4, 2-3.

⁵⁰ *Ibidem* I 4, 12-13, ed. Cavalcanti, p. 56.

⁵¹ Cf. *ibidem* I 4, 15-25.

⁵² *Ibidem* I 5, 11-14, ed. Cavalcanti, p. 56-58.

an ontological mediator. The procession of the Spirit of the Father through the Son in the divine immanence shows, then, that this metaphysical graduality is excluded. Thus, the impossibility of recognizing Jesus as Lord, affirmed in 1Cor 12:3, is reread in light of the commandment of Jn 4:24 to worship God in Spirit and Truth. The text is interpreted in a Trinitarian way, identifying the Truth with the second Person and the Spirit with the third. Thus, if worshipping God the Father in Spirit and Truth does not imply the exclusion of the worship of Truth itself (that is, the Son), then in the same way worshipping the Father and the Son does not exclude the Spirit. In fact, including the second Person in worship does not diminish the greatness of the first Person, inasmuch as, as is said in Jn 6:44, no one can come to the Son if they are not drawn by the Father who is in Heaven⁵³. Ontologically, this means that the condition for being able to approach God is not external to God himself, but is the attraction of the highest principle and not an intermediate being. The possibility of the relation is thus placed not in the divine economy, but in the divine immanence, i.e. in the eternal relations of the three divine Persons. The conclusion of the argument is very clear in this regard:

“And if we are called to the Son through the Father (διὰ τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν Υἱόν), but as a result the Father is no less dignified, then we are also called to the Son through the Spirit (διὰ τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Υἱόν): and the latter does not lose anything of His dignity, because you know that we are led to the Spirit by someone and in someone (διὰ τίνος ἢ ἐν τίνι). Read the scriptures and learn that as we are led by the Father to the Son, also through the Son we are led to the Father; in fact, as was mentioned (προαποδέδοται), they are reciprocal relations (ἀντιστρέφει). Therefore, just as through the Father we are led to the Son, so by the Father and the Son we are led to the Spirit (διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα)”⁵⁴.

This dogmatic strategy seeks to show the reversibility of the immanent relations, according to a scheme that would be reprised by Gregory of Nyssa, as will be seen later.

Consistently, the argument goes on to discuss Baptism, imparted in the name of the Father, of the Son, and of the Spirit. The issue is framed on the basis of the question of whether Baptism itself or worship is more important. The superiority of the first over the second is proved by the fact that catechumens worship the first two divine Persons, but they do not reach the fullness of Christian life if they do not receive the third through the sacrament⁵⁵. Linked to Baptism is the interpretation of the connumeration (συναριθμεῖται), which according to the Macedonian reading is reduced to the nominal level: the Spirit

⁵³ Cf. *ibidem* I 5, 17-27.

⁵⁴ *Ibidem* I 5, 31-38, ed. Cavalcanti, p. 58.

⁵⁵ Cf. *ibidem* I 6, 2-8.

would be conumerated as Spirit alone, and not at the same level as Father, Son, and God⁵⁶.

It is noteworthy that the dispute over the divinity of the third Person revolves around the identification of the difference between the spirituality and the personal characteristic of the Spirit himself as distinct, in a perfect identity of nature, from the Father and the Son. The orthodox response takes up Ps 81:6 again, rereading it from an angelological perspective, in order to show the absurdity of the heretical position, which puts the angels alongside God but excludes the Spirit. All of this is designed to highlight the force of the affirmation of the uniqueness of nature:

“We, rather, do not conumerate on the basis of name, since this is not anything great, but on the basis of the nature itself”⁵⁷.

The underlying ontological issue is that nothing can be added to or subtracted from the Father, the Son, and the Spirit, because they are perfect in their unique nature⁵⁸.

The penultimate Pneumatomachian objection concerns ὁμοτιμία. If one were to admit that the Spirit can be worshiped, then the honor rendered to Him could not be the same as that rendered to the Father and to the Son, because this is not written (ἐπειδὴ οὐδὲ γέγραπται)⁵⁹. The response touches upon a theological summit, because it rereads Baptism in the name of the three divine Persons as a supreme act of adoration that also involves one’s own body, according to what is said in Rom 12:1⁶⁰.

Finally, the last and definitive Pneumatomachian objection regards the creaturalty of the Spirit, which is always discussed on the basis of the principle of the what is or is not written, and therefore in reference to the exegesis of Jn 1:3.10. The orthodox response compares the equivocal nature of this position with the duplicity of the Pharisees who are questioned about the baptism of John the Baptist (cf. Mt 21:26). The Macedonian attempt consists in affirming the creaturalty of the Spirit, while simultaneously separating Him from all the other creatures. The set of different scriptural passages cited to demonstrate the intimate relation between the Father and the Spirit, from Mt 10:20 to Acts 2:17, converges on the fundamental criticism that the Father could not anoint the Son, who is actually God, with a creature.

From this it follows that the argument of the first and oldest part of the treatise is intended to short-circuit the relationship between the Father and the Son through the Holy Spirit. The affirmation of the divinity of the second Person is utilized to show *ad absurdum* that only the uniqueness of nature is a sound

⁵⁶ Cf. *ibidem* I 6, 16-18.

⁵⁷ *Ibidem* I 6, 27-29, ed. Cavalcanti, p. 60.

⁵⁸ Cf. *ibidem* I 6, 34-36.

⁵⁹ Cf. *ibidem* I 7, 2-3.

⁶⁰ Cf. *ibidem* I 7, 8-18.

basis for the Pneumatomachian reasoning itself, in such a way that the divinity of the Holy Spirit can be affirmed starting from the doxological dimension that characterizes the life and liturgy of the Church. In this process, the relational dimension of the divine immanence is perfectly recognized and highlighted, together with the role of the Son in the procession of the third Person. The issue is genuinely metaphysical, inasmuch as the Trinitarian revelation excludes the necessity of an ontological mediator in the adoration of the divine Person. The scheme of the Macedonian objections could be the following:

1. It is not written that one needs to worship the Spirit;
2. He is Lord but not God: Christological connection;
3. Ontological core: If He were such, there would be no mediator to approach Him;
4. This is why He is connumerated in name only: the Baptismal discourse;
5. Not even ὁμοτιμία can be prescribed;
6. Therefore, the Spirit is created but superior to the creatures.

In the response of the Orthodox the essential element is the distinction between the personal dimension and the substantial dimension, founded on the attribution of the names of the three divine Persons to the relational ambit. The basis of this is the denial, based on scripture, of the ontological principle of the necessity of an ontological mediator between the faithful and He who is the object of worship. This is deeply coherent, because the traces of a graduated metaphysical vision exclude the possibility of direct relational contact between God and man, while the relational rereading of the divine immanence introduces a new possibility of expressing the relationship between the creature and the Creator. From this perspective, the mediation of the Son in the procession of the Spirit appears as an intrinsic element to the Trinitarian immanence's personal dynamic, and as an element that is intimately connected to the response to the Pneumatomachian heresy.

b) Second Part. The second part of the first treatise develops arguments with more sophisticated theological tools, in which the influence of the pneumatology of Gregory of Nyssa can be clearly seen. The redactional linking between the first and the second part of the treatise⁶¹ shows from the beginning the intention of extending the proof of the oneness of nature. The dialogical *fictio* is proposed as an element of continuity with respect to the refutation of the *σχεδάριον* in the first part. Thus, the initiative passes to the Orthodox side.

The outline of the proof *ad absurdum* is subsequently repeated: a. Only God is immortal; b. But the angels are immortal as well; c. And both sides converge on the fact that the angels are immortal due to participation (μετοχή); d. So, the Orthodox leads the Macedonian to recognize that the Son is immortal

⁶¹ Cf. *ibidem* I 9, 1-5.

like the Father and not because of participation; e. In the end the issue about the Holy Spirit is repeated – that His immortality is recognized by the Macedonian as being like that of the Father and of the Son and not because of participation like the angels; f. In this way one gets to the nonsense that God is not the only one to be perfectly immortal, at least if it is not accepted that the Father, the Son, and the Spirit are a single nature⁶².

Different theological elements recall in particular the *Ad Ablabium* of Gregory of Nyssa, such as the discussion about tritheism, which immediately follows the demonstration of immortality. This treatise by Gregory most likely dates back to the 490's A.D. and likely follows the first part of the Pseudo-Athanasian treatise but comes before the second. The Father, the Son, and the Spirit are identified with the one immortal nature while being three distinct hypostases. The example of Paul, Peter, and Timothy is analogous to this⁶³. The Pneumatomachian response seeks to undermine the parallelism by highlighting how the men cited have originated from other men, while the Orthodox argument concludes by affirming that there was nothing prior to three divine Persons, but that their origin is immanent and is linked to the processions (ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς γεγέννηται, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται)⁶⁴.

At this point the reasoning about immortality is repeated with regard to holiness, always proceeding by means of a comparison with the angels, to conclude with the Holy Spirit's activity as a sanctifier⁶⁵. The discussion shifts to activity, that is, ἐνέργεια, which is the central theme also in the *Ad Ablabium*. It is in this direction that the following section seems to go, and it applies the demonstration that was already seen with immortality to the fact of the Holy Spirit's being a *guide*. Here is repeated the Orthodox ontological principle that where there is identity of action, there must also be identity of nature – which was already present at the close of no. 11 (ὧν γὰρ ἡ αὐτὴ ἐνέργεια καὶ ἡ αὐτὴ φύσις)⁶⁶.

The equality of the Spirit with regard to the Father and to the Son is put in terms of the identity between gold and gold⁶⁷. Immediately following, the classic Pneumatomachian objections reappear, that is, the statement that if the Spirit were God, then He and the Son would be brothers⁶⁸. The Orthodox response rests on the difference between these two processions (Ἀλλ' ὁ μὲν Υἱὸς γεγέννηται, τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκπορεύεται)⁶⁹. Here the Spirit as ἐνυπόστατον comes into play. The reasoning springs from the fact that a living being that is

⁶² Cf. *ibidem* I 9, 6-34.

⁶³ Cf. *ibidem* I 10, 4-7.

⁶⁴ Cf. *ibidem* I 10, 13-17, ed. Cavalcanti, p. 68.

⁶⁵ Cf. *ibidem* I 11, 1-77.

⁶⁶ Cf. *ibidem* I 12, 14-15, ed. Cavalcanti, p. 74. The expression is repeated in I 12, 35-36, ed. Cavalcanti, p. 76; I 13, 24, ed. Cavalcanti, p. 80; and I 16, 8-9, ed. Cavalcanti, p. 86.

⁶⁷ Cf. *ibidem* I 12, 57-62.

⁶⁸ Cf. *ibidem* I 14, 21.

⁶⁹ Cf. *ibidem* I 14, 25, ed. Cavalcanti, p. 82.

also characterized by rational activity and that is mortal is evidently a human. In the same way, if the Spirit is hypostatic, sanctifying, and uncreated then He must necessarily be God (ὥς γὰρ ἐὰν ὁμολογηθῇ Πνεῦμα ἐνυπόστατον, ἁγιαστικὸν, ἄκτιστον, Θεός ἐστι)⁷⁰.

At this point there is interjected the Pneumatomachian objection that aims to distinguish the fact of being God from that of being divine⁷¹. The response passes through the unity of action of the three divine Persons, expressed as *συνέργεια*, up to the question about the regality of the Spirit posed by the Orthodox to the Macedonian: with the latter recognizing the regality only of the first two divine Persons, while considering the Spirit as a mere minister (*ὑπηρέτης*)⁷².

In the following section the tritheistic objection returns, where the essential point of distance is the orthodox identification between the *συμφωνία* and the identity of nature of the three divine Persons. The Macedonian side, on the other hand, welcomes the first and denies the second⁷³. Nevertheless, the identity of the attributes that were already proven should lead to the conclusion that the third Person should not be subordinate to the first two⁷⁴. The discussion about the different ways of understanding being placed beneath another and being greater than another in Scripture leads to the Macedonian affirmation that the Spirit is not created but is made⁷⁵. The scriptural reference is evidently the Johannine prologue and the affirmation that all things were made through the Son (cf. Jn 1:3.10). Here, we see the literalist principle that characterizes the Pneumatomachian heresy in action. From the Orthodox side it is argued that based on the distinction between being made and being created (which the opposition supports) they would need to deduce from the verse that not everything has been created. The Macedonian reveals that the scope of his dogmatic position is to recognize a difference of dignity between different creatures. For the Spirit this difference concerning the Father and the Son would be based on coming to be by means of the Son (*ἐκ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ ἔχει τὸ εἶναι*)⁷⁶. Once again a graduated metaphysical conception makes its appearance. This also explains the importance of the role of the Son in the procession of the Spirit emphasized by the first part of the treatise. All of the orthodox reasoning aims to show, on one hand the equivalence between being made and being a creature, and, on the other hand, the affirmation that only the three divine Persons are not creatures and are not made, but that they are distinguished from each other in the immanence, as the Spirit is *ἀγέννητον*

⁷⁰ Cf. *ibidem* I 15, 6-10, ed. Cavalcanti, p. 84.

⁷¹ Cf. *ibidem* I 15, 22.

⁷² Cf. *ibidem* I 17, 15-20.

⁷³ Cf. *ibidem* I 18, 27-29.

⁷⁴ Cf. *ibidem* I 18, 37-40.

⁷⁵ Cf. *ibidem* I 20, 2.

⁷⁶ Cf. *ibidem* I 20, 19, ed. Cavalcanti, p. 104.

but not ἀνάιτιον, while the Son is still ἀγέννητος but not ἀπάτωρ. Only the first Person, however, can be characterized by all three adjectives⁷⁷.

The treatise concludes with a discussion of the exegesis of the Baptism of Jesus in Jn 1:33 where the Spirit is placed by the Father over the Son. The Macedonian reading is that here the reference is to God as Spirit, while the Orthodox response proceeds by identifying the Spirit who appears in this moment with the third Person as Spirit ἐνυπόστατον⁷⁸.

The second treatise seems important for determining the relationship between the Macedonians and the Homoiousians, in addition to the role of apollinarism, but its analysis is beyond the scope of the current work⁷⁹.

In a very brief summary, the strategy of response contained in the pneumatology of these treatises apparently aims at discerning the role of the Son in the procession of the Spirit, which the Macedonian reading places at the economical level and the Orthodox at the immanent one.

3. Gregory of Nyssa's *Adversus Macedonianos*. The treatise *Adversus Macedonianos* presents a completely different situation with respect to the other works analyzed, both from a philological standpoint and an historical standpoint⁸⁰. It is transmitted only in a single thirteenth century codex⁸¹. The datings of the work all converge around the years 380-381, therefore, in the context of the discussions for responding to the Pneumatomachian heresy in the ambit of the Council of Constantinople⁸².

After a brief rhetorical introduction (89, 1-15), the treatise can be divided into three main parts, based on different passages of theological argumentation, which are marked by partial conclusions concerning the necessity of worshipping the Holy Spirit.

The first part, dedicated to the *formulation of the question*, goes from 89, 16 to 92, 9. Here is presented the accusation of sacrilege hurled by the Macedonians against the Orthodox, based on the argument that the Spirit would not create because Scripture does not affirm it. Gregory's response affirms the identity between the divine being and the full possession of every good. He writes: "*divine* has perfection according to every meaning of Goodness

⁷⁷ Cf. ibidem I 20, 25-36, ed. Cavalcanti, p. 104.

⁷⁸ Cf. ibidem I 20, 59.

⁷⁹ Cf. ibidem II 157-166.

⁸⁰ On this work, see: V.H. Drecoll, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leuven 2009, 466-468; E.D. Moutsoulas, Γρηγόριος Νύσσης, Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία, Athens 1997, 189-193.

⁸¹ Cf. F. Mueller, *Praefatio*, in: Gregorius Nyssenus, *Opera dogmatica minora*, GNO 3/1, Leiden 1958, XLVIII.

⁸² Cf. J. Daniélou, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 163; G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. M. Harl, Leiden 1971, 59.

(τὸ γὰρ θεῖον ἐν παντὶ τῷ κατὰ τὸ ἀγαθὸν λόγῳ τὸ τέλειον ἔχει)⁸³. The principle is fundamental and this is why it is repeated in 95, 21. This is illustrated though the material examples of fire, water, and air; all of which are elements that are symbolically connected to the third divine Person, to conclude with the identity of nature. This immediately follows the principle enunciated, as these examples illustrate how one cannot preach the increase or decrease of what is perfect:

“When we confess, according to the teaching of Scripture and from the common concepts, that the Spirit is of divine nature, we think of no difference, such that the divine and transcendental nature, distributing itself to itself, would change itself into itself by tension or relaxation in greater and lesser degrees”⁸⁴.

What is essential here is to find at the same time a double reference to Scripture and to common notions, that is, to the ordinary metaphysical conception. In fact, the Pneumatomachian position refers exclusively to the reading of the biblical text, prescindendo from the value of its interpretation and, therefore, from the search for a sense that is open to the rational comprehension of each person. However, if the Holy Spirit creates, it immediately follows from this that the cosmic dimension, and therefore the object of philosophical study, has a positive value and is a valid path in search of the truth.

The second section, which revolves around the theological consideration of the *divine attributes*, goes from 92, 10 to 97, 10. The Spirit is perfectly identified with all of the attributes themselves, beyond any participation. This shows, also through the parallel with three torches and with the human being, that order does not necessarily imply participation (ἐκ μετουσίᾳς). For this reason, if the Spirit is perfect then He must necessarily be God. This is applied to the attribute *glorious*, which is understood in a perfect way as infinite and eternal: “for a being that is not perfectly honorable is conceived to partake of its opposite to some degree (τὸ γὰρ μὴ τελείως τίμιον, μέρει τινὶ τοῦ ἐναντίου μετέχειν ὑπονοεῖται)”⁸⁵. Thus, the possibility of comparisons is in fact excluded. Therefore, the same honor that is attributed to the first two Persons is due to the third, and this implies that man cannot render this honor to Him in a way that is worthy:

“How will you honor the divine? How will you exalt the most exalted? How will you glorify what is above all glory? How will you praise the incomprehensible?”⁸⁶.

⁸³ Gregorius Nyssenus, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, 91, 7-8.

⁸⁴ Ibidem, GNO 3/1, 90, 27 - 91, 2.

⁸⁵ Ibidem, GNO 3/1, 94, 29-30.

⁸⁶ Ibidem, GNO 3/1, 96, 23-25.

The line of reasoning follows from the preceding section, because if what is ontologically perfect does not know levels⁸⁷ then the Holy Spirit, inasmuch as He is divine and consequently perfect, not only possesses every divine attribute, but is identified with it (91, 10 - 94, 2). However, if this is applied to the glorious being, it can be deduced that the third Person must be such in an infinite and eternal way (94, 2 - 95, 26). From here we reach the conclusion of the necessity of rendering unto Him an infinite worship that *per se* is beyond human capacities (95, 27 - 97, 20). To think of being able to give homage to the third Person in an adequate way would be like trying to add light to the rays of the sun with a small candle⁸⁸.

The third part, which consists of 97, 21 and 113, 23 and is dedicated to the connection between the economy and the immanence, returns to the Pneumatomachian objection that Scripture does not affirm anywhere that the Spirit has created. This objection is confronted with a question: what was the Holy Spirit then doing at the moment of creation? This is a rhetorical question which introduces the reader to the core of Gregory's response, by introducing the unity of action:

"We therefore know that both sequentially and in connection (ἀκολουθῶς τε καὶ συνημμένως) the Father, the Son and the Holy Spirit are always revealed with each other in a perfect triad, and before all creation, before all the ages and before any conceptual apprehension the Father is always Father, the Son is in the Father and the Holy Spirit is with the Son"⁸⁹.

The direction of Gregory's argumentation is from name to action and from action to being. The starting point is once again the logical passage formulated in the preceding part, because now the connection between perfection and glory is extended in the sense of eternity. From action one can pass to being, showing how the one divine action springs from within the Trinity itself:

"every nature substantiated (ὑποστᾶσαν) through creation could reasonably be said to be a movement of will, excitement of purpose and transmission of power, that originates from the Father, proceeds through the Son and is perfected in the Holy Spirit"⁹⁰.

The resulting necessity to worship the Creator leads to the recognition that without Him we cannot be called Christians. This demonstration joins the economy and the immanence, rising up from the anointing of Christ to the identification of the personal *proprium* of the Spirit⁹¹ as the royal power that

⁸⁷ Cf. *ibidem*, GNO 3/1, 95, 22-26.

⁸⁸ Cf. *ibidem*, GNO 3/1, 97, 1-7.

⁸⁹ *Ibidem*, GNO 3/1, 98, 28 - 99, 1.

⁹⁰ *Ibidem* GNO 3/1, 100, 7-11.

⁹¹ Cf. *ibidem* GNO 3/1, 90, 1-4.

the Father and the Son eternally exchange, and Who without any ontological intermediary constitutes the kingship of each of the first two divine Persons:

“So if the Son is king by nature, and the chrism is a symbol of his kingship, then what does the logic of the reasoning mean to you? That the chrism is not something foreign to the natural king, and we do not classify the Spirit with the Holy Trinity as a stranger and foreigner. Indeed the Son is king. But the Holy Spirit is the living, substantial and subsistent kingship (ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος). Since he has been anointed with this kingship, the only-begotten Christ is also king of all existing things. So if the Father is king and the Only-begotten is king and the Holy Spirit is kingship, the reason for kingship in the case of the Trinity is absolutely the same”⁹².

Here, we are at one of the summits of Greek pneumatology, inasmuch as the denial of the divinity of the Holy Spirit on the part of those who, rather, accept the Son’s divinity, are answered by Gregory through the location of the third Person among the first and the second. The solution is facilitated by the knowledge of the Syriac version of the Lucan text of the Our Father, where the “Your Kingdom come” becomes “May your Spirit come upon us and purify us”⁹³. As we have seen in the previous section, the argument of the kingship of the third Person reappears in the discussions with the Macedonians.

The solution is very effective because it respects the monarchy of the Father, who is the unique source of the Regality, and the identity of nature with the Son, who in His turn is King, insofar as the two eternally and perfectly exchange the royal power that is the Spirit Himself. The strategy that, after Athanasius, had always been followed to demonstrate the divinity of the Son through the correlativity of the names of the first two divine Persons is extended here to the third Person, reinterpreting His name in a sense that is correlative to the Father and the Son.

Underpinning this theological rereading of the scriptural texts concerning regality is the formulation of an ontological principle that undermines the metaphysical hierarchy that is typical of Greek philosophy:

“Reason recognizes nothing intermediary (μέσον), so that some special border (ἐν μεθορίῳ) nature be thought to exist between (μεταξύ) the created and the uncreated, so that it partakes of both and is neither perfectly”⁹⁴.

The perfection of the divine nature implies that there cannot be an intermediate level between the Creator and creation. For this reason, from here the text

⁹² Ibidem GNO 3/1, 102, 22-31.

⁹³ Cf. idem, *De oratione dominica*, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln 1992, 39, 15-19. See, in this regard: M. Alexandre, *La variante de Lc 11, 2 dans la Troisième Homélie sur l’Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques*, in: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007*, ed. M. Cassin et alii, Paris 2008, 163-189.

⁹⁴ Gregorius Nyssenus, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, GNO 3/1, 104, 8-12.

passes immediately to the reformulation of the argument concerning Regality in terms of ontological glory, with a presentation of the divine immanence through the dynamic of mutual gift that characterizes the three. The journey can be summarized in three passages. First, the Spirit himself is identified with the glory of the Son:

“One who reverently accepts the Spirit sees the glory of the Only-begotten in the Spirit, and when he sees the Son he sees the image of the unlimited, and the archetype is impressed in his mind through the image”⁹⁵.

To this distinction between glory, referring to the third Person, and image, applying to the second, corresponds the distinction between the two eternal processions⁹⁶. Therefore, the relationships between the third Person and both of the first two are reformulated in terms of glory itself, highlighting the reciprocity:

“So the Spirit glorifies the Father and the Son. But he is not a liar who says, I glorify those who glorify me (1Sam 2:30). I glorified you (Jn 17:4) says the Lord to the Father. And again, Glorify me with the glory that I had with you from the beginning before the world existed (Jn 17:5). The divine voice responds, I glorified you and will glorify you again (Jn 12:28)”⁹⁷.

The text develops a strict parallelism between the reciprocity in the exchange of glory between the Spirit, on the one hand, and the Father and the Son, on the other, and the reciprocity of the mutual exchange of glory between the latter two. Therefore, the first two divine Persons glorify the third, in that same eternal exchange of glory that characterizes their relationship. The use of prepositions emphasizes the dynamic of this perfect Latreutical act, which here is read in a purely ontological lens in the immanence of the first principle:

“Do you see the cyclical revolution of glory through the same actions? The Son is glorified by (ὑπό) the Spirit. The Father is glorified by (ὑπό) the Son. Again, the Son has glory from (παρά) the Father, and the only-begotten becomes the glory of the Spirit. In what will the Father be glorified if not in the true glory of the Only-begotten One? In what again will the Son be glorified if not in the grandeur of the Spirit? So, entering this circular movement, reason (ὁ λόγος) glorifies the Son through (διὰ) the Spirit, and the Father through (διὰ) the Son”⁹⁸.

This has immediate repercussions on worship, which is presented in its metaphysical dimension. Thus, negatively, blasphemy against the Holy Spirit proves the divinity of the third Person⁹⁹, while positively, His worship must

⁹⁵ Ibidem, GNO 3/1, 107, 10-13.

⁹⁶ Cf. Athanasius, *Epistula ad Serapionem* III 1, 2.

⁹⁷ Gregorius Nyssenus, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, GNO 3/1, 109, 2-7.

⁹⁸ Ibidem, GNO 3/1, 109, 7-15.

⁹⁹ Cf. ibidem, GNO 3/1, 106, 30 - 107, 2.

essentially be configured as supplication, due to the infinite ontological distance that separates humans from Him.

The conclusion, which can be assigned to the text in 114, 5-21, introduces what could be defined as a form of liturgical apophatism, due to the affirmation that nobody can offer adequate worship to the third Person, inasmuch as God always remains beyond the possibilities of man, infinitely more than the distance between our bodies and the stars¹⁰⁰. The third Person Himself has no need of His own glory since His divine nature consists of the eternal exchange of ontological glory in the Trinitarian immanence. Thus, man radically does not possess anything that can be worthy of God, which is why the only way to pay homage to the Trinity is by offering everything, that is, one's own freedom, like in the example of the widow in Mk 12:42¹⁰¹.

At the end of the proposed journey it can be concluded that all three of the anti-Macedonian treatises analyzed respond to the same accusation by the Pneumatomachians: the Holy Spirit is not to be worshiped because He is not God, in that He does not create, as is deduced from the fact that it is not written in any passage in Scripture. The strategies for refuting these positions must avoid allowing that the second and the third Person of the Trinity could be read as if they were two sons. In the same way, one should emphasize the distinction between the procession of the Spirit *ad intra* and the production *ad extra* of the creatures, for which reason the climb proceeding to the origin must stop at the Father, without extending the generation into another generation, as is the case for man. At the base of the response, of course, one can see the inspiration of Athanasius who rereads Jn 4:24 in an immanent and personal sense, identifying the πνεῦμα cited there with the Holy Spirit and the ἀλήθεια with the Son¹⁰².

The more scriptural strategy used by Epiphanius of Salamis reconnects the affirmation of the divinity of the third Person to that of the first two through derivative formulae. This is why he emphasizes how the Spirit proceeds both from the Father and from the Son, inasmuch as He is God as Spirit from Spirit. Like in Origen, the fundamental exegetical reference is the affirmation that God is πνεῦμα always in Jn 4:24, which now, however, is reread in personal terms, concluding that the πνεῦμα itself is God.

The theology that underpins *Dialogus I contra Macedonianum* runs, rather, in a more refined way from an ontological perspective, distinguishing the level of nature from that of the Persons, on the basis of relation. This implies that for the worship of a divine Person an intermediate metaphysical level is not necessary: a level which, like substance, separates the worshiper from

¹⁰⁰ Cf. *ibidem*, GNO 3/1, 115, 3-4.

¹⁰¹ Cf. *ibidem*, GNO 3/1, 114, 5-21.

¹⁰² Cf. Athanasius, *Contra gentes* 46, 17-21.

the deity worshiped. This explains the importance of Christological reflection and a deepening of the relationship between the economy and the immanence through analysis of divine action. At different points, especially in the second part, there is noticeable consonance with the pneumatology of Gregory of Nyssa, especially as it appears in his most mature formulation in *Ad Ablabium*, at the end of his life. In fact, here emerges the center of the question of the role of the Son in the procession of the Holy Spirit: if based on Jn 1:3.10 everything was created by means of the Word, then it is necessary to determine whether the third Person is from Him and therefore is a creature, as the Pneumatomachians tend to affirm, or if the origin through the Son of the Spirit is immanent. This is why the two previous works have been compared to Gregory's treatise *Adversos Macedonianos*, written nearly fifteen years before the *Ad Ablabium*. In *Adversos Macedonianos*, the two prior approaches find an integration, inasmuch as the Spirit is presented as regal Power and hypostatic Glory that the Father and the Son eternally exchange. The reciprocity of the relationship between the Father and the Son, on the one hand, and the Spirit, on the other, which seems to be the center of Epiphanius' approach, becomes united to a more linear conception of the relationship between the divine Persons, in such a way that the giving of glory from one Person to another is always present in the reciprocity. Thus, if the Father renders glory to the Son and the Son to the Father, the Spirit is also glorified, inasmuch as He receives glory from the Father and Son together. The reciprocity of the relationship between the first two divine Persons – an ontological translation of their numerical identity of nature from the correlativity of their personal identity as the eternal Father and Son – is extended to the relationship between the second and the third divine Person, through a rereading of the personal characteristic of the Spirit Himself as correlative to the Father and to the Son. Thus, what unites the three strategies is the search for the affirmation of the divinity of the third Person by tracing it back to the relationship between the first two. Gregory succeeds in formulating in a complete way the insertion of the Spirit among the Father and the Son, without violating the monarchy and by presenting Him in relative terms to the Divinity that they perfectly, eternally, and reciprocally communicate to one another. Such a result would then be developed in the affirmation of the immanent role of the Son in the procession of the Spirit in *Ad Ablabium*.

The proximity of the theologies that have been presented is emphasized by the application of the term ἐνυπόστατον to the Spirit, which is found almost exclusively in Gregory, Epiphanius, and the Pseudo-Athanasius of the *Dialogi* and *De Trinitate*¹⁰³. It is precisely this point of arrival that reveals how the Pneumatomachian criticisms have forced the deepening of the understanding

¹⁰³ The phenomenon is also present in the Pseudo-Didymus of *De Trinitate* (PG 39, 648A). It later it appears in the Theodoret (cf. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio* II 110, 4) and in the Damascene (cf. Joannes Damascenus, *Sacra parallela*, PG 95, 1076B and *Contra Manichaeos* 28, 41) here in immediate reference to the controversy concerning the *Filioque*.

of the distinction between the two processions to clarify the difference between the spirit as substantial attribute of God and the Spirit as third divine Person, that is, as hypostasis.

(Summary)

Different sources describe the theology of the Pneumatomachians or Macedonians in the 4th century. They shared with the Arians the negation of the divinity of the Holy Spirit but were in disagreement with them about the Son. Different Greek Fathers wrote different answers and the study of their strategies seems of interest to better understand the heresy itself and its varieties. Epiphanius of Salamis, both in *Ancoratus* 65, 1 - 73, 9 and in *Panarion* 54 (74), presents a description of the Pneumatomachian heresy with a series of arguments to counter it. Equally important seem the *Dialogi duo contra Macedonianos* (PG 28, 1291-1338), transmitted in Athanasius' Corpus, later attributed to Didymus, and still of discussed authorship. The comparison of these different works on the background of Cappadocian pneumatology, in particular Basil's *De Spiritu Sancto* and Gregory of Nyssa's *Adversus Macedonianos*, may offer interesting insights from both the historical and theological perspective.

RÓŻNE STRATEGIE GRECKICH OJCÓW WOBEC DUCHOBURCÓW

(Streszczenie)

Różnorodne źródła prezentują teologię duchoburców (macedonian, pneumatomachów) w IV wieku, którzy wraz z arianami negowali bóstwo Ducha Świętego, ale w przeciwieństwie do nich nie kwestionowali tego odnośnie do Syna. Ojcowie greccy toczyli z nimi różne dysputy, a badanie ich strategii wydaje się być interesujące, by lepiej zrozumieć samą herezję i jej odmiany. Epifaniusz z Salaminy, zarówno w *Ancoratus* 65, 1 - 73, 9, jak i w *Panarionie* 54 (74), opisuje herezję duchoburców, a także przedstawia szereg argumentów przeciw nim. Równie ważny wydaje się być traktat *Dialogi duo contra Macedonianos* (PG 28, 1291-1338), przekazany w korpusie pism Atanazego, później przypisywany Dydydymowi Aleksandryjskiemu, o którego autorstwo nadal jeszcze toczą się dyskusje. Porównanie tych różnych dzieł na tle pneumatologii Ojców Kapadockich, zwłaszcza *De Spiritu Sancto* Bazylego z Cezarei i *Adversus Macedonianos* Grzegorza z Nyssy, może przynieść ciekawe wnioski, zarówno z perspektywy historycznej, jak i teologicznej.

Key words: Greek Fathers of the Church, Pneumatomachians, Pneumatology.

Słowa kluczowe: greccy Ojcowie Kościoła, duchoburcy, pneumatologia.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ATHANASIUS, *Contra gentes*, ed. R.W. Thomson, Oxford 1971.
 ATHANASIUS, *Epistulae ad Serapionem*, PG 26, 529-648.
 EPIPHANIUS, *Ancoratus*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 1-149.
 EPIPHANIUS, *Panarion*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; GCS 31, Leipzig 1922; GCS 37, Leipzig 1933.
 GREGORIUS NYSSENUS, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, ed. F. Mueller, in: Gregorius Nyssenus, *Opera dogmatica minora*, GNO 3/1, Leiden 1958, 87-115.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De oratione dominica*, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln 1992.
 HIERONYMUS, *Chronicon*, ed. R. Helm, GCS 47, Eusebius Werke 7, Berlin 1956.
 JOANNES DAMASCENUS, *Contra Manichaeos*, PG 94, 1505-1584.
 JOANNES DAMASCENUS, *Sacra parallela*, PG 95 - 96, 9-466.
 PSEUDO-ATHANASIUS, *Dialogi contra Macedonianos*, ed. E. Cavalcanti, Corona Patrum 10, Torino 1983.
 PSEUDO-EPIPHANIUS, *Anacephalaeosis*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 162-168 and 234-237; GCS 31, Leipzig 1922, 1-4, and 211-214; GCS 37, Leipzig 1933, 1-2, 230-232 and 415.
 PSEUDO-JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De eleemosyna*, PG 60, 707-712.
 THEODORETUS, *Graecarum affectionum curatio*, ed. P. Canivet, SCH 57, Paris 1958.

Literature

- ALEXANDRE M., *La variante de Lc 11, 2 dans la Troisième Homélie sur l'Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques*, in: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007*, ed. M. Cassin et alii, Paris 2008, 163-189.
 BIZER Ch., *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aëtios*, Bonn 1970.
 DANIELOU J., *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 159-169.
 DRECOLL V.H., *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leuven 2009, 466-468.
 DRECOLL V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996.
 DRECOLL V.H., *How Binitarian/Trinitarian was Eusebius?*, in: *Eusebius of Caesarea. Tradition and Innovations*, ed. A. Johnson – J. Schott, Cambridge 2013, 289-305.
 GLEED B., *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Leuven 2012.
 GÜNTHER A., *Die 7 pseudoathanasianischen Dialogen ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien*, Dissertation, Pontifical Athenaeum of St. Anselm, Roma 1940.
 GWYNN D.M., *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, Oxford 2007.
 HAUSCHILD W.-D., *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Hamburg 1967 (PhD thesis).
 HAYKIN M.A.G., *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Leiden 1994.
 KRETSCHMAR G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.

- LARSON M.J., *A Re-examination of De Spiritu Sancto: Saint Basil's Bold Defence of the Spirit's Deity*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 19 (2001) 65-84.
- MASPERO G., *Dallo Spirito vivificatore allo Spirito Creatore: l'esegesi cappadoce di Sal 32(33),6*, in: *Creazione e salvezza nella Bibbia: atti dell'XI Convegno internazionale della Facoltà di teologia, Roma, 8-9 marzo 2007*, ed. M.V. Fabbri – M. Tábet, Roma 2009, 407-426.
- MASPERO G., *Life from Life: The Procession of the Son and the Divine Attributes in Ch. VIII of Gregory of Nyssa 'a Contra Eunomium III*, in: *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III. Proceedings of the Twelfth International Gregory of Nyssa Colloquium (Leuven, 14-17 September 2010)*, ed. J. Leemans – M. Cassin, Leuven 2014, 401-428.
- MAY G., *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. M. Harl, Leiden 1971, 51-66.
- MEINHOLD P., *Pneumatomachoi*, RACH XXI 1066-1087.
- MOUTSOULAS E.D., Γρηγόριος Νύσσης. Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία, Athens 1997.
- MUELLER F., *Praefatio*, in: Gregorius Nyssenus, *Opera dogmatica minora*, GNO 3/1, Leiden 1958, IX-LXI.
- SEGOVIA A., *Contribucion al estudio de la tradicion manuscrita dei pseudoatanasiano. "Dialogo I contra un Macedoniano o pneumatomaco"*, „Archivio Teológico Granadino” 1 (1938) 87-107.
- STRUTWOLF H., *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999.

Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM*

BIBLIA I FILOZOFIA W KONFRONTACJI BAZYLEGO WIELKIEGO Z APOLINARYZMEM

W połowie IV w. coraz szersze kręgi zataczała doktryna Apolinarego, biskupa Laodycei, gorącego zwolennika nurtu aleksandryjskiego w chrystologii i obrońcy nicejskiego wyznania wiary, w szczególności jego kluczowego określenia *ὁμοούσιος*. W ten sposób znalazł się on w sytuacji otwartego konfliktu doktrynalnego w Kościele, który stawiał wyzwania natury apologetycznej. W przypadku Laodycejczyka ma się także do czynienia z mistrzem egzegezy, chociaż trudno o niej coś bliższego powiedzieć ze względu na fragmentaryczność zachowanych jego dzieł poruszających kwestie biblijne¹. Natomiast jeśli chodzi o pisma teologiczne Apolinarego, kwestia przedstawia się nieco inaczej. W związku z falsyfikacjami dokonanymi przez uczniów Laodycejczyka, pozostało więcej materiału pochodzącego z jego dzieł². Interpretacja Apolinarego charakteryzuje się zwięzłością formy i oszczędnym komentarzem najważniejszych punktów tekstu biblijnego. Pod względem metodologii egzegetycznej nie miano mu nic do zarzucenia. Mimo to jego przeciwnicy określali niektóre jego poglądy dotyczące eschatologii jako „judaizm heretycki”³. To jakby uboczny skutek polemik doktrynalnych, wskazujący na swoistą „schizofrenię” jego myśli teologicznej⁴.

* Dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl.

¹ Lista fragmentów dzieł egzegetycznych Apolinarego: CPG 3680-3695.

² Dzieła Apolinarego przechowano nawet pod imieniem papieża Juliusza i Atanazego.

³ Por. Hieronimus, *Commentariorum in Daniele* III 9, 24, 126-617, ed. F. Glorie, CCL 75A, Turnhout 1964, 865-889. Bazyl opisuje niektóre elementy doktryny apolinarystycznej, stanowiące dowód na powrót do judaizmu: „O zmartwychwstaniu napisał on wymyśły trącający brednią, czy raczej judaizmem, bo orzeka w nich, że winniśmy znów nawrócić do tego prawowitego kultu, znów poddawać się obrzezaniu, przestrzegać szabatu, zachowywać wstrzemięźliwość od pewnych potraw, składać Bogu ofiary ze zwierząt, oddawać Mu cześć w jerozolimskiej świątyni, a w ogóle z chrześcijan stać się Żydami. Czyż od tych pomysłów może być coś bardziej śmiesznego, a raczej coś bardziej obcego ewangelicznemu dogmatowi?” (Basilus Caesariensis, *Epistula* 263, 4, ed. Y. Courtonne, III, Paris 1966, 124-125, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 331. Por. tenże, *Epistula* 265, 2.

⁴ Wydaje się, że to przede wszystkim wydarzenia historyczne skłoniły Apolinarego do tego typu refleksji, bowiem próba odbudowy świątyni w Jerozolimie przez Juliana Apostatę obudziła nadzieje

Apolinary poświęcił się bez reszty sprawie zwalczania tez ariańskich. Sprowokowany przez błędowierców, odmawiających pełnego bóstwa Chrystusowi, stworzył koncepcję osoby Zbawiciela, poważnie naruszającą jego człowieczeństwo⁵. Zbyt jednostronny akcent położony przez Laodycejczyka na jedność w Chrystusie sprawił, że w chrystologii przekroczył on granice ortodoksji, prowokując energiczną reakcję różnych środowisk, która ostatecznie doprowadziła do jego potępienia⁶. Bazyli twierdził, że błąd Apolinarego bazował na „sofistycznych wypowiedziach” i powoływaniu się „jakoby na świadectwo Pisma [Świętego]”⁷.

1. Ogólny kontekst sporu. Kryzys związany z postulatami Apolinarego wybuchł w latach 70. IV w. i to wtedy Bazyli Wielki podjął polemikę z biskupem Laodycei. Kapadocczyk zmierzył się z kwestią apolinarystyczną w ostatnich trzech latach swego życia (pomiędzy 375 a 378). Wtedy niewiele już pisał. W listach Bazylego można jednak dostrzec poszczególne fazy jego polemiki⁸.

Bazyli nie rzuca wiele światła na problem pochodzenia apolinaryzmu⁹, lecz bardzo ogólnie krytykuje jego błędne założenia¹⁰. Kapadocczyk ociagał się z otwartym potępieniem Apolinarego. Chodziło przecież o doktrynę będącą wynikiem przemyśleń cenionego egzegety, uznanego wówczas znawcy kwestii teologicznych. Biskup Cezarei uzasadniał konieczność polemiki stwierdzeniem: „Jego wywody teologiczne nie opierają się na dowodach z Pisma Świętego, ale biorą się z ludzkich urojeń”¹¹.

Jako biskup Apolinary nie omieszkiał uczynić oficjalnymi swoich twierdzeń. To właśnie czyniło jego doktrynę jeszcze bardziej niebezpieczną¹². Korespondencja Bazylego pośrednio o tym świadczy. W *Listach* 260, 261 i 262 (kolejno do: biskupa Optymusa, mieszkańców Sozopolis i mnicha Urbicjusza), datowanych na 377 r., Kapadocczyk konfrontuje się z błędami apolinarystycznymi. W świetle wzmianek epistolarnych zawierają się one w trzech zasadach:

rychłego nastania okresu pomyślności i odnowy Izraela. Por. J.-N. Guinot, *Théodore et le millénarisme d'Apollinaire*, ASE 15 (1998) fasc. 1, 177.

⁵ Na temat doktryny apolinarystycznej zob. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, transl. J. Bowden, London 1965, 220-233; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 217-221; Ch.A. Beeley, *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, VigCh 65 (2011) 378-395; M. Pyc, *Apolinaryzm w kontekście sporu o integralność człowieczeństwa Jezusa Chrystusa*, „Teologia w Polsce” 6 (2012) fasc. 2, 5-16.

⁶ Potępiły go synody rzymskie w 377 i 382 r. oraz Sobór Konstantynopolitański I (381).

⁷ Basilus Caesariensis, *Epistula* 261, 1, ed. Courtonne, III, s. 115-116, tłum. Krzyżaniak, s. 323.

⁸ Por. A. Capone, *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, ZCh 17 (2013) 315-319.

⁹ Kwestia ta nie została jeszcze w pełni rozwiązana.

¹⁰ Por. głównie *Epistulae* 263 i 265.

¹¹ Basilus Caesariensis, *Epistula* 263, 4, ed. Courtonne, III, s. 124, tłum. Krzyżaniak, s. 331.

¹² Na temat geograficznego zasięgu sporu zob. A. Capone, *Apollinarismo e geografia ecclesiastica*, w: *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, a cura di M. Marin – M. Veronese, Auctores Nostri 9, Bari 2012, 466-467.

Chrystus jest określany mianem „człowieka niebieskiego”, bowiem przyjął niebiańskie ciało¹³, dlatego z powodu wcielenia natura Boska jakoby „zmieniła się”, a w osobie wcielonego Syna Bożego nie można mówić o integralności Jego ludzkiej natury. To dyskusje *au rebours* polemik z arianami. Spory o wcielenie i sposób istnienia Zbawiciela Kapadoccyk ujął w szerszym kontekście.

„Ludzie nie ustają w sporach, co do wcielenia Pana, bo jedni przesądza, że przybrał On ciało, a drudzy obstają, że przyjście Jego nastąpiło bezcieleśnie, jedni głoszą, że miał On ciało podległe cierpieniom, a drudzy znów, że spełnił swoje zadanie pozornie, jedni, że miał On ciało ziemskie, a inni znów, że ciało niebiańskie¹⁴, jedni, że istnieje On odwiecznie, a inni znów, że wziął początek od Maryi, «na znak, któremu sprzeciwić się będą» (Łk 2, 34)”¹⁵.

Bazyli zdawał sobie sprawę, że kwestia chrystologiczna była o wiele bardziej kompleksowa, niż mogłoby się wydawać pobieżnemu obserwatorowi. Przecież wcześniej Laodycejszyk podjął zadanie obrony egzystencjalnej i dynamicznej jedności w Jezusie Chrystusie. Czynił to dokładnie i ze znanstwem. Wiele z tez Apolinarego ze względu na szczupłość zachowanego materiału może być tylko hipotyzowanych. Zachowane fragmenty o charakterze teologicznym mają w większości charakter ortodoksyjny. Chodzi rzecz jasna o 2. poł. IV w., a nie okres późniejszy. Biskup Laodycei podkreślał jedność pomiędzy bóstwem a człowieczeństwem poprzez ideę „jednej natury” wcielonego Słowa. Te formuły chrystologiczne stały się z czasem niezwykle kontrowersyjne, nie tylko ze względu na osobę ich autora. Bazyli, tak silnie podkreślający konkretne aspekty wcielenia Słowa, nie mógł zignorować tez Apolinarego, bowiem wprowadził on „ryzykowne i niejasne spekulacje dotyczące wcielenia”¹⁶. Prawda o obecności Logosu w ludzkim ciele stała się „znakiem sprzeciwu”.

Wcześniej Euzebiusz z Cezarei w polemice z Marcelim z Ancyry odrzucał myśl o istnieniu duszy ludzkiej w Chrystusie. Przekonania Marcelego wskazywały na to, że Chrystus był zwykłym człowiekiem, złożonym z duszy i ciała, nie różniącym się pod żadnym względem od innych ludzi, jeśli chodzi o „wspólną dla wszystkich naturę”¹⁷. Należy nadmienić, że palestyński biskup nie był prekursorem apolinaryzmu, bowiem starał się wykazać rozróżnienie

¹³ Por. Apollinarius, *Recapitulatio (Anakephalaiosis)* 4, ed. H. Lietzmann, w: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU, Tübingen 1904, 243, tłum. własne: „Każdy człowiek jest ziemski. Lecz Chrystus nie jest ziemski, lecz niebieski. Tak więc nie jest [On] [...] człowiekiem, jeśli pod określeniem «człowiek» nie rozumie się samej rzeczywistości [niebieskiej]”.

¹⁴ To Fotyn, powołujący się na 1Kor 15, 47, głosił tezę o niebieskim ciele Chrystusa. Por. Epiphanius, *Panarion* III 71, 3, 1-5, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985, 258, 6 - 259, 4.

¹⁵ Basilius Caesariensis, *Epistula* 260, 8, ed. Courtonne, III, s. 114, tłum. Krzyżaniak, s. 321.

¹⁶ Tenże, *Epistula* 265, 2, ed. Courtonne, III, s. 130. Słowa te biskup kapadocki kieruje do biskupów Egiptu na wygnaniu.

¹⁷ Por. Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia* I 20, 43, ed. E. Klostermann, GCS 14, Leipzig 1906, 88.

natur w osobie Zbawiciela, używając jednak terminologii sugerującej ich pomieszanie. Był to typowy błąd apolinarystów¹⁸, a później monofizytów¹⁹.

Nieprzypadkowo jednak Bazyli w swoich *Listach* nie od razu wymienia z imienia Apolinarego lub któregoś z jego uczniów. W grę wchodził nie tylko charakter Kapadoccyka, czy uczucie wdzięczności, ale swego rodzaju zobowiązanie związane ze wspólnymi refleksjami i przyjaźnią. Fakt odkrycia, że oto Apolinary stał się przeciwnikiem musiał być dla Bazylego bardzo bolesny. Póki więc można było zachować milczenie, nasz autor to robił, podobnie jak w przypadku błędów Eustacjusza z Sebaste czy hierarchów niezdecydowanych w kwestiach pneumatologicznych. Z czasem, głównie z powodów pastoralnych i doktrynalnych, stało się to niemożliwe. Apolinary „spowodował tym większe nasze cierpienie, ponieważ na początku wydawało się, że należał do nas”²⁰. Laodycejszy zostaje nazwany

„siewcą zamętu [...], [który] sprawia Kościołom utrapienia. Dzięki bowiem łatwości wypowiadania się na piśmie, obdarzony swadą w podejmowaniu każdego zagadnienia, zasypał on kraj swymi dziełami, puszczając koło uszu przestrożę tego, który mówi: «Strzeż się spisywać wiele ksiąg» (por. Koh 12, 12). W bezliku bowiem słów wiele też, oczywiście, musi być grzechów. Bo: «W wielomówności nie obejdzie się bez grzechu» (Prz 10, 19)”²¹.

Kapadocczyk miał początkowo pewne trudności, aby zdefiniować nowy błąd doktrynalny i chciał go zdyskredytować podporządkowując go zasadom dawnych herezji. Biskup Cezarei korzystał z argumentów długiej polemiki przeciwko doketom i gnostykom, ukazując, że Słowo przyjęło realne ciało ludzkie²². Z tą świadomością nie obawia się ukazywać paradoksalnych

¹⁸ Chrystus w ujęciu Apolinarego, ponieważ jest jedną osobą, ma także jedną naturę: „Ona nie dzieli się na dwoje, ponieważ ani ciało nie jest jedną osobną naturą, ani też bóstwo nie jest oddzielną naturą we wcieleniu. Jako człowiek także Chrystus, który stał się podobny do ludzi, jest jedną naturą” (Apollinarius, *Epistula ad Dionysium* I 2, ed. Lietzmann, w: *Apollinaris von Laodicea*, s. 257, tłum. własne).

¹⁹ Por. L. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „*Liber Annuus Studii Biblici Francescani*” 49 (1999) 372.

²⁰ Basilius Caesariensis, *Epistula* 265, 2, ed. Courtonne, III, s. 129, tłum. własne.

²¹ Tenże, *Epistula* 263, 4, ed. Courtonne, III, s. 124, tłum. Krzyżaniak, s. 331.

²² Por. tenże, *De Spiritu Sancto* V 12, 1-30, éd. B. Pruche, Sch 17bis, Paris 1968, 282-285, tłum. A. Brzóstkowska: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, wstęp J. Naumowicz, Warszawa 1999, 95-96. Antydoketystyczny wydźwięk miało wyznanie wiary zrehabilitowane przez Bazylego i podpisane przez Eustacjusza z Sebaste: „Wierzimy [...] w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Jednorodzonego [...], który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił [na ziemię] i przybrał ciało; stał się człowiekiem, cierpiał, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, który ponownie przyjdzie sądzić żywych i umarłych [...]. Odnosnie do tych, którzy [...] uważają, że Syn Boży podlega zmianom czy odmianie, tych wszystkich Kościoł katolicki i apostołski piętnuje anatemą” (tenże, *Epistula* 125, 2, ed. Courtonne, II, s. 32-33, tłum. Krzyżaniak, s. 155-156).

aspektów wcielenia, mówiąc iż poprzez swoje cierpienie Zbawiciel uwolnił ludzi od cierpienia²³.

Herezja apolinarystów była bardziej wyrafinowana niż dawne błędne nauki i nie wystarczało tylko jej odrzucenie i twierdzenie, że nie zasługiwała na uwagę²⁴. Przywołanie gnozy przez Bazylego wydaje się kluczowe. To „dawno już przebrzmiały pogląd Walentyna [...] [To on] wyrwawszy kilka wypowiedzi Apostoła, ukuł na swój użytek wymysł bezecny. Orzekł on mianowicie u Chrystusa formę niewolną, a nie, że przybrał On postać niewolnika, i orzekł ponadto, że Pan zrodził się tylko na podobieństwo człowieka, ale postaci człowieka nie przybrał. Pewni ludzie u was rozgłaszają właśnie poglądy do tych podobne”²⁵.

Bazyli wyczuł niebezpieczeństwo związane ze spekulacjami na temat wcielenia w prologu *De fide* i w niektórych homiliach. W tych tekstach Kapadocczyk przeciwstawiał się jeszcze niektórym tezom ariańskim²⁶, lecz wzmiankował, choć nie *expressis verbis*, dyskusyjne wątki apolinaryzmu. Bazyli był oskarżony nie tylko od tryteizm, ale także o nierozróżnianie Osób Boskich i modalizm. Anonimowe pismo, wypowiadające się w tym duchu, wielu przypisywało Kapadocczykowi. On sam, rzecz jasna, chciał oddalić tego typu podejrzenia od siebie i zdemaskować heretyków. Podejrzenie padło jednak na Apolinarego, który miał sprzyjać tezom zbliżonym do błędu Sabeliusza²⁷. Na prośbę Bazylego o wyjaśnienia Laodycejszyk odpowiedział dwukrotnie: jedną z odpowiedzi zawiera *Epistula* 362. w zbiorze korespondencji biskupa Cezarei²⁸, a druga to tzw. *Epistula Sebastiani*²⁹, która znalazła się w rękach Eustacjusza z Sebaste. Jednak Kapadocczyk oprócz tego, że musiał stawić czoła krańcowym opiniom arian, dostrzegł w pewnym momencie, że to błąd apolinarystów zaczął stanowić większe zagrożenie. Jego refleksja egzegetyczna i teologiczna miała wskazać na pełne człowieczeństwo Zbawiciela. Tego typu wątki znajdujemy w korespondencji bazylikańskiej³⁰. To właśnie tam, obok problemów konkretnych osób i wspólnot, pojawiają się wątki dotyczące kontrowersji doktrynalnych.

²³ Por. tenże, *De Spiritu Sancto* VIII 18, 17-19, Sch 17bis, 308, tłum. Brzóstkowska, s. 106.

²⁴ Por. tenże, *Epistula* 263, 4, ed. Courtonne, III, s. 125, tłum. Krzyżaniak, s. 331: „Pisma [Apolinarego] o Wcieleniu taki zamęt spowodowały wśród wspólnoty braterskiej, że odtąd niewielu tylko z tych, którzy się z nimi spotkali, zachowało cechy dawnej pobożności, a większość, nastawiając uszu na nowinkarstwo, zesła z właściwej drogi, aby zgłębiać i zuchwale wynajdywać te bezużyteczne wypowiedzi”.

²⁵ Tenże, *Epistula* 261, 2, ed. Courtonne, III, s. 117, tłum. Krzyżaniak, s. 324.

²⁶ Kazanie *De fide* należy uważać za swego rodzaju kompendium doktryny wyrażonej w sposób bardziej szczegółowy przez Bazylego w *Adversus Eunomium*.

²⁷ Por. tenże, *Epistula* 129, 1, ed. Courtonne, II, s. 39-40. W tym *Liście*, napisanym w 373 r., Kapadocczyk po raz pierwszy łączy z imieniem Apolinarego kwestię sabeliańską. Duet Apolinary – Sabeliusz pojawia się w *Liście* 224 i 265.

²⁸ Ed. Courtonne, III, s. 222-224.

²⁹ Nazwana tak od nowożytnego wydawcy. Por. V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 66, Göttingen 1996, 29-31.

³⁰ Por. Capone, *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, s. 316.

2. Filozoficzne podwaliny sporu. W polemice z błędnowiercami nie przebiegano w środkach, a sztuka oratorska odgrywała w tym kontekście znaczną rolę. Heretycy byli zwykle przedstawiani w najczarniejszych barwach³¹. Nie ustrzegł się tego sam Bazyli, gdy wzmiankował apolinarystów. Topos literacki stanowiło posądzenie o brak rozsądku i brak zrozumienia w kwestiach wiary. Kapadocczyk wskazywał, że tezy apolinarystów cechowały się „nieporadnością przemyśleń”, a z drugiej strony „zobojętnienie wobec prawd objawionych odbiera nam możliwość wypowiedzania się o Chrystusie”³².

Podobnie jak inne herezje apolinaryzm jest określany jako wprowadzanie innowacji „przeciwko dogmatowi apostołskiemu”³³. Owo nowinkarstwo „sieje niepokój we wspólnocie braterskiej”³⁴. Nie jest to nowy wątek, ale sięga do mentalności późnoantycznych filozofów, którzy byli przede wszystkim komentatorami dawnych tekstów. Istniało przekonanie, że prawdziwi myśliciele są ze sobą zgodni i że w ich refleksjach istnieje harmonia. Zadaniem komentatora tekstu filozoficznego było ukazanie owej zgodności³⁵. Nawet, gdy pojawiały się rozbieżności, doświadczony erudyta dostrzegał, że są one powierzchowne, a w istocie poglądy współbrzmiały w swoich treściach³⁶. Odrzucano tylko absurdalne teorie, tak samo jak i nieuzasadnione nowości. Dla Bazylego pierwszorzędne znaczenie miała Tradycja Kościoła, do której nawiązywali Atanazy i zwolennicy prawowierności nicejskiej. Wraz z argumentami z Tradycji wzrastał również autorytet tekstów natchnionych. Jednakże specyficzny element metodologii filozoficznej miał swoją wagę i znaczenie.

W dyskusji o charakterze merytorycznym pojawiały się tego typu argumenty. Nie tylko Bazyli Wielki, ale także inni polemici zakładali, że apolinaryści w sposób bezkrytyczny wprowadzali spekulacje filozoficzne do teologii. Głównie chodziło o rozróżnienia i podziały typu neoplatonistycznego³⁷. Jak wiadomo, dla Kapadoczyka droga wyłącznie racjonalna była niewystarczająca, bowiem pierwszeństwo miały treści wywodzące się bezpośrednio z objawienia

³¹ Polemiści pierwszych wieków nie odróżniali osoby heretyka od głoszonego przez niego błędu. Tak więc na podstawie głoszonej herezji przypisywali i samym heretykom najgorsze przywary ludzkie. Eunomiusz zostaje przedstawiony jako „kłamliwy, ignorant, gwałtowny, małostkowy i bluźnierca” (Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium* I 1, éd. B. Sesboüé – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCH 299, Paris 1982, 146-147, tłum. własne).

³² Por. tenże, *Epistula* 262, 2, ed. Courtonne, III, s. 120, tłum. Krzyżaniak, s. 327.

³³ Tenże, *Epistula* 265, 2, ed. Courtonne, III, s. 128, tłum. własne.

³⁴ Tenże, *Epistula* 261, 1, ed. Courtonne, III, s. 115, tłum. Krzyżaniak, s. 323.

³⁵ Por. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* 2^o55 - 2^o8, ed. C. Kalbfleisch, w: Simplicius, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 8, Berolini 1907, 23-32.

³⁶ W sposób szczególny zbieżność ta dotyczyła prawd wyrażonych przez Platona, który „tłumaczył prawdę”, por. Simplicius, *In Aristotelis De caelo commentaria* 60a 14, ed. I.L. Heiberg, w: Simplicius, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 7, Berolini 1894, 131, 1.

³⁷ Por. A. Tuilier, *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle*, StPatr 13 (1975) 305; H.A. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*, DOP 12 (1958) 3-28.

biblijnego. Biskup Kapadocji przedstawił jednak doktrynę Boskiej substancji w sposób bardziej filozoficzny. Zastąpił określenie używane przez Apolinarego tj. *πρόσωπον* bardziej filozoficznym pojęciem *υπόστασις*. W kwestiach chrystologicznych zasady filozoficzne miały jednak ograniczone zastosowanie.

W homilii *In Christi generationem* ma się wrażenie, że w swojej refleksji Bazyle Wielki przeniósł problem judaistyczno-hellenistyczny dotyczący niezmienności Boga i wolności od zmysłowych reakcji³⁸, na osobę Logosu. Ta zasada, która okazała się niezwykle pomocna w polemice antyapolinarystycznej, bazowała na formacji intelektualnej naszego autora³⁹. Można doszukać się tam przywołania koncepcji *λόγος τρεπτός*, która pozwalała Ariuszowi na przypisywanie Słowu odruchów i ludzkich uczuć wspomnianych w Ewangelii. W ten sposób heretyk i jego późniejsi zwolennicy mogli zakładać niższy poziom bóstwa w Synu, różniącym się pod tym względem od Ojca. Kapadocy odrzuca jednak każdy typ takiej insynuacji. Wyjaśniał niestrudzenie, że odwieczny *Λόγος*, w pełni będąc Bogiem, nie mógł być zmienny w swej naturze, jak byty stworzone. Bazyle dał przy tym jasną wykładnię rzeczywistości i natury prób, które dotknęły Chrystusa w Jego ziemskim życiu. To Zbawiciel przyjął na siebie naturalną *πάθη*, która jest niezbędną częścią trwania ludzkiej istoty, ukazując w ten sposób rzeczywistość swego wcielenia.

Apolinary miał świadomość, że jedność w Jezusie Chrystusie wykracza poza pobieżne i uproszczone pojmowanie zamieszkiwania Boga w człowieku. Fakt, iż odwieczne Słowo staje się rzeczywiście ciałem, oznacza, że bóstwo i człowieczeństwo wchodzi w istotową jedność. Tu jednak biskup z Laodycei natrafił na niełatwy do rozwikłania problem, filozoficzny i teologiczny zarazem, który miał też charakter metafizyczny i był związany z konstytucją bytu Jezusa Chrystusa. Nawiązując do słynnego filozoficznego aksjomatu, iż dwa doskonałe, kompletne byty nie mogą stać się jednym, Apolinary zastanawia się nad bytową strukturą Boga – Człowieka. Dwa podmioty – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek – nie mogą stanowić ontologicznej jedności. Nie do pomyślenia jest współlistnienie pełni bóstwa z pełnią człowieczeństwa w jednym bycie. Gdyby Bóg zjednoczył się z człowiekiem, nieskończenie doskonały z bytem cielesnym, to w efekcie istniałyby dwa podmioty: odwieczny Syn Boży i człowiek – Jezus. Trudno byłoby więc mówić o prawdziwym wcieleniu, a tym samym o jedności⁴⁰. Apolinary głosił te tezy przywołując niektóre wyrażenia biblijne. „Każdy człowiek jest ziemski” – wyjaśniał Laodycejczyk.

³⁸ Ta prawda miała swój fundament w Biblii, co uzasadnia przywołana homilia. Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in sanctam Christi generationem* 2, PG 31, 1460B - 1461C.

³⁹ Por. Plato, *Respublica* II 20, 381 B-C, ed. C.F. Hermann, Lipsiae 1911, 63, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo*, t. 1, Warszawa 1958, 126-127; Philo Alexandrinus, *De Cherubim* VI 18-20, ed. F.H. Colson and G.H. Whitaker, w: Philo, *[Works]*, with an English translation, vol. 2, LCL 227, Cambridge MA – London 1958, 18-20.

⁴⁰ Jest to argument przeciwko modalistom oraz Pawłowi z Samosaty, mówiących o dwóch podmiotach w Chrystusie.

„Chrystus nie jest «ziemski», lecz «niebiański». Tak więc już nie jest człowiekiem, jeśli pod określeniem człowiek nie rozumie się tej samej rzeczywistości niebiańskiej. Jeśli natura Chrystusa jest jak nasza, On jest «starym człowiekiem» i «duszą żyjącą», czyli nie duchem ożywiającym. Człowiek uczyniony w ten sposób nie daje życia. Chrystus jednak ożywia i jest duchem ożywicielem [...]. Tak więc nie jest takiej samej natury [jak] nasza”⁴¹.

Chociaż Apolinary negował obecność duszy racjonalnej w osobie Chrystusa, podkreślał jednak jedność pomiędzy Bogiem i człowiekiem, według zasady „jedna natura wcielonego Logosu”. Podobnie jak inni Ojcowie Kościoła także i on, idąc śladem antycznych filozofów, rozróżniał popędy duszy i ciała.

Dla Bazylego konieczne odruchy ludzkie Pana⁴² były utrzymywane według miary i określonej granicy⁴³. Mówi się o „cierpieniach ciała [...] ożywionego”, jak i doznaniach duszy w postaci „smutków, niepokojów [...], trosk i wszelkich innych tego rodzaju uczuć”⁴⁴. Kapadocczyk powtarzał za Orygenesem prawdę o „duszy posługującej się ciałem”⁴⁵. Było to pójście śladem starożytnych myślicieli, którzy na czele z Platonem, rozróżniali odruchy ciała i duszy⁴⁶.

Przemyślenia filozofów odnoszące się do antropologii są wykorzystywane w lekturze tekstów biblijnych. W przypadku, gdy u Bazylego brak zainteresowań polemicznych, uczucia i ludzkie reakcje Chrystusa były rozpatrywane jako przykłady dla ludzi i nauka dla nich (aspekt dydaktyczny). Dotyczą tego opisy płaczu Jezusa czy Jego wzruszenia.

„Do tego, co dotyczy faktu, iż Pan oplakiwał Łazarza (por. J 11, 35), płakał nad miastem [świętym] (por. Łk 19, 41) powinniśmy dopowiedzieć: On także jadł i pił. Nie dlatego, iżby tego potrzebował, ale aby pozostawić tobie miarę i granicę koniecznych odruchów duszy”⁴⁷.

⁴¹ Apollinarius, *Recapitulatio (Anakephalaiosis)* 23, ed. Lietzmann, s. 244-245, tłum. własne.

⁴² Epifaniusz z Salaminę rozróżnia obecność „dobrych” albo „rozumnych” odruchów oraz „nierozumnych”. Po tym wyjaśnieniu biskup Salaminę mógł stwierdzić, że Słowo, stając się ciałem, przyjęło tylko naturalne odruchy. W rzeczywistości „rozumny głód, pragnienie, zmęczenie [...], sen, smutek, płacz i trwoga” (Epiphanius, *Panarion* III 77, 26, 1-4, GCS 37, 438, 25 - 439, 22, tłum. własne).

⁴³ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia IV: De gratiarum actione* 5, PG 31, 228B-229B. Bazyli dostrzega w postępowaniu Chrystusa zasadę umiaru. Sformułował ją w odniesieniu do życia chrześcijan Klemens Aleksandryjski (*Paedagogus* II 1, 5, 1-4, ed. O. Stählin – U. Treu, GCS 12, Berlin 1972, 156, 27 - 157, 14, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, 85-86).

⁴⁴ Basilius Caesariensis, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 117, tłum. Krzyżaniak, s. 323 i 325.

⁴⁵ Tamże, tłum. Krzyżaniak, s. 324. Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 38, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 188, 24, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17/2, Warszawa 1977, 178; tenże, *De principiis* IV 2, 7, 223-224, éd. H. Crouzel – M. Simonetti, SCH 268, Paris 1980, s. 328, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979, 307. Por. nota 49.

⁴⁶ Por. A. Vögtle, *Affekt*, RACH I 162 i 167.

⁴⁷ Basilius Caesariensis, *Homilia IV: De gratiarum actione* 5, PG 31, 228B, tłum. własne.

Bazyli miał jasno określoną wizję antropologiczną, lecz wyłożył ją w sposób jasny i systematyczny dopiero w swoich listach chrystologicznych. Kapadocczyk uważał, że nie każdy odruch lub popęd jest prawdziwie ludzki. Staje się takowym, gdy dotyczy duszy. W przeciwnym razie należy mówić o odruchach wyłącznie cielesnych.

„Czym innym są doznania ciała w ogóle, czym innym doznania ciałażywionego, a czym innym wreszcie doznania duszy posługującej się ciałem⁴⁸. Cechą swoistą ciała w ogóle jest to, że można je pociąć, zmiażdżyć i rozetrwać, ciała natomiast żywionego, że doznaje utrudzenia i bólu, odczuwa głód i pragnienie i daje się zmorzyć snem, gdy natomiast cechą swoistą duszy, posługującej się ciałem⁴⁹, jest doznawanie smutków, niepokojów i trosk, i wszelkich innych tego rodzaju uczuć. Jedne z nich są naturalne i od żywej istoty nieodłączne, inne natomiast biorą się z niegodziwego wyboru i sadowią się obok pierwszych w następstwie życia nieuporządkowanego i niezaprawionego w cnocie⁵⁰.

Refleksje Kapadoczyka były nie tylko teoretyczne. Sięgnął on także po niektóre elementy ówczesnej wiedzy medycznej. Tego typu odnośniki okazywały się bardzo przydatne w nauczaniu moralnym⁵¹, ale także w polemikach. „Pan przyjął głód, gdy [z organizmu] zniknął pokarm stały i przyjął pragnienie, gdy został zużyty płynny humor w ciele⁵², jak również zmęczył się, gdyż z powodu chodzenia zbyt były napięte mięśnie i nerwy⁵³.

Mówiąc o uczuciach naturalnych i koniecznych biskup Cezarei zdystansował się od twierdzeń Epifaniasza z Salaminy, który wyróżnił w człowieku obecność dobrych (racjonalnych) odruchów i nierozumnych pobudek. Tylko rozumne odruchy są dobre i godne człowieka. Kapadocki polemista nie oceniał odruchów pod względem racjonalnym, lecz etycznym. Terminologia bazylińska odnosiła się do zasad Epikteta. Z kolei język pojęciowy Epifaniasza był bliski określeniom stoickim Zenona i Chryzypa. Ten ostatni, przyjmując teorie

⁴⁸ To Arystoteles dostrzegał w naturze racjonalność i harmonię: od ciał nieożywionych przechodzi się do żywionych ciał organicznych (rośliny i zwierzęta) i wreszcie do obdarzonego myślącą duszą ciała człowieka.

⁴⁹ Bazyli przywołuje Orygenesową definicję człowieka jako „duszy posługującej się ciałem” (tenże, *Contra Celsum* VII 38, GCS 3, 188, 24, PSP 17/2, 178). Zob. także: tenże, *De principiis* IV 2, 7, 223-224, Sch 268, 328, PSP 23, 307. Por. nota 45.

⁵⁰ Basilius Caesariensis, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 117-118, tłum. Krzyżaniak, s. 324-325. Bazyli ostrzega, że szatan wykorzystuje „wrodzone skłonności natury albo zakazane namietności” (tenże, *Regulae brevius tractatae* 75, PG 31, 1136A, tłum. J. Naumowicz, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, ŻM 6, Kraków – Tyniec 2011², 300).

⁵¹ Niektóre przykłady w: tenże, *Homilia IX: Quod Deus non est factor malorum* 3, PG 31, 333B-C; tenże, *Regulae fusius tractatae* 55, 2, PG 31, 1120B.

⁵² To Galen, opierając się na nauce Hippokratesa i Arystotelesa, propagował w medycynie koncepcję humoralną.

⁵³ Tenże, *Homilia IV: De gratiarum actione* 5, PG 31, 228C-D, tłum. własne.

Zenona i przeciwstawiając się założeniom akademicko-patetycznym, definiuje pragnienie jako nierozumne. Określenie to jest obecne u Arystotelesa⁵⁴.

Dla Bazylego dobro i zło opierają się na wyborze racjonalnej istoty, a ocena moralna uczuć jest decydująca. Idąc śladami Epikteta⁵⁵ biskup Cezarei Kapadockiej przeciwstawia się hipotezie apolinarystycznej, dostrzegającej w ludzkiej naturze coś wyłącznie zmiennego, więc grzesznego. Tak więc zjednoczenie Logosu z ludzkim ciałem dla Laodycejczyka mogło nastąpić tylko na poziomie fizycznym, wyłączając możliwości woli ludzkiej w osobie Zbawiciela.

„Pan miewał doznania naturalne dla potwierdzenia swego prawdziwego, a nie tylko pozornego wcielenia się w człowieka, ale wszelkie doznania grzeszne, brukające czystość naszego życia, odrzucił On od siebie jako niegodne Jego nieskażonego Bóstwa. Dlatego orzeka się, że narodził się On «w podobieństwie ciała grzesznego» (Rz 8, 3)»⁵⁶.

Apolinary manipulował przywołanym tekstem Rz 8, 3. W oparciu o terminologię biblijną („podobieństwo”) negował rzeczywiste i doskonałe człowieczeństwo w Chrystusie. Bazyli postawił pod pręgierzem swojej krytyki także kolejną, nieuniknioną konsekwencję kwestionowanego systemu chrystologicznego. Kiedy zostało zredukowane człowieczeństwo Chrystusa, apolinaryzm, który nie odróżniał elementu etycznego i konstytutywnego, siłą rzeczy musiał odnieść ludzkie popędy także do podmiotu Boskiego. Tylko poprzez rozróżnienie elementów konstytutywnego i moralnego można uniknąć odniesienia do boskości Chrystusa negatywnych uczuć. Jednocześnie Kapadocczyk z całą konsekwencją uznaje obecność ludzkich odruchów w Chrystusie, które są integralną częścią natury każdej osoby ludzkiej. Poprzez te uściślenia Bazyli sprzeciwia się niektórym tezom Apolinarego, które zostały przytoczone przez Grzegorza z Nyssy⁵⁷.

Kapadocczyk kontynuuje: „[Chrystus] przybrał wprawdzie nasze ludzkie ciało wraz z jego naturalnymi doznaniem, ale grzechu żadnego nie popełnił (por. 1P 2, 22)»⁵⁸. Nie można wykluczać wpływu Plotyna, który mówił o duszy posługującej się ciałem i odruchach cielesnych⁵⁹. Pomimo znacznego wpływu,

⁵⁴ Por. Aristoteles, *Ars Rhetorica* I 10, 1369a 2-7. Zob. Chrysippus, *Vitae agenda praecepta*, fragm. 768, SVF I 191. Inne pouczenia tego typu tamże, s. 194 i 196.

⁵⁵ W ludzkiej mocy jest wybór dobra lub zła, pragnienia i popędy. Por. Epictetus, *Diatriba* II 16, ed. W.A. Oldfather, I, LCL 131, Cambridge MA – London, 1959, 320-336, tłum. L. Joachimowicz: Epiktet, *Diatryby*, Warszawa 1961, 155-162. Zob. A.A. Long, *A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, 220-223.

⁵⁶ Basilius Caesariensis, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 118, tłum. Krzyżaniak, s. 325.

⁵⁷ Por. *Apollinare, Epifanio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa e altri su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, testi originali, introduzione, note e traduzione a cura di E. Bellini, Di Fronte e Attraverso 35, Milano 1978, 480.

⁵⁸ Basilius Caesariensis, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 118, tłum. Krzyżaniak, s. 325.

⁵⁹ Por. Plotinus, *Enneades* I 1, 3, ed. R. Volkmann, vol. 1, Lipsiae 1883, 40-41, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady*, t. 1, Warszawa 2000, 91-92.

jaki wywarła myśl plotyńska na wczesne chrześcijaństwo, należy podkreślić fakt, iż Plotyn odrzucił naukę o możliwości wcielenia Boga⁶⁰. Kapadoccyk na pierwszym miejscu odwołuje się do nauki Pisma Świętego, którego nie można stawiać na równi z dziełami filozofów, ponieważ każda stronica Biblii została napisana „dla zbudowania i zbawienia dusz”⁶¹. Według Bazylego natchniony tekst, w konkretnym przypadku Rz 8, 3, wyraża się w taki sposób, nie dlatego aby definiować strukturę ontologiczną Chrystusa, ale by ukazać brak w Nim wszelkiego grzechu, jak to przypomina 1P 2, 22.

Na potrzeby polemiki antyapolinarystycznej Bazyli dokonał dokładnego i elementarnego rozróżnienia pomiędzy różnymi odruchami. Odwieczne Słowo nie podlegające cierpieniu⁶², przyjęło odruchy związane z ograniczonością ludzkiej natury. Tak więc, „kto orzeka, że ludzkie cierpienia przenoszą się zarazem na samą Boską naturę, postępuje obyczajem tych, którzy nie uchwali w sobie szczypty poprawnego rozumowania”⁶³. Co prawda Chryzyp głosił, że z powodu zaburzeń funkcjonowania ciała (czyli cierpienia), nawet mędrzec może utracić wewnętrzną równowagę⁶⁴, to przenoszenie tej zasady na naturę boską było w najwyższym stopniu niedorzeczne. Prostując podobnego typu błędy Bazyli wskazał, że „ludzkie ciało Pana stało się uczestnikiem bóstwa, ale nie uczyniło [Go] uczestnikiem właściwej [ciału] słabości”⁶⁵.

Bazyli wskazuje ponadto na dobroć ludzkiej natury. Ta pozytywna perspektywa rozważań pozwala na skonstatowanie, że natura człowieka otrzymała od Boga zdolność, aby kierować się ku dobru. Ono jest jej fundamentem.

„Gdy chcemy, nie jest trudno umiłować sprawiedliwości znienawidzić nieprawości”⁶⁶. Bóg bowiem dał wszelką pomoc na korzyść duszy rozumnej, zarówno możliwość miłości jak i nienawiści, abyśmy kierowani przez rozum miłowali cnotę i nienawidzili zła”⁶⁷.

Z przekonaniem biskup Cezarei mówił ponadto:

„Wraz z kształtowaniem się istoty żyjącej (chodzi o człowieka) została wszczepiona jakaś moc zarodkowa, zawierająca w sobie zdolność i skłonność do mi-

⁶⁰ Por. tamże III 6, 6, ed. Volkmann, vol. 1, s. 288-291, tłum. Krokiewicz, s. 307-310. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 4, Lublin 2005, 588.

⁶¹ Basilus Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron* IX 1, éd. S. Giet, SCh 26bis, Paris 1968, 482, tłum. własne.

⁶² W myśl filozofii greckiej niepodleganie cierpieniu to jeden z najważniejszych przymiotów Boga. Na temat tej cechy Logosu por. tenże, *Homilia XVI: In illud: „In principium erat Verbum”* 3, PG 31, 476C - 480A.

⁶³ Tenże, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 118, tłum. Krzyżaniak, s. 324.

⁶⁴ Por. T. Tielman, *Chrisippus' On affections: Reconstruction and Interpretation*, Boston 2003, 164-165.

⁶⁵ Basilus Caesariensis, *Homilia in sanctam Christi generationem* 2, PG 31, 1461A, tłum. własne.

⁶⁶ Nawiązanie do Ps 44, 8, którego egzegezą Bazyli się zajmował w cytowanej homilii.

⁶⁷ Tenże, *Homilia in Psalmum* XLIV 7-8, PG 29, 405B, tłum. własne.

lowania. Szkoła przykazań Bożych przyjmując to ziarno, troskliwie je uprawia, umiejętnie pielęgnuje i za łaską Bożą doprowadza do doskonałości⁶⁸.

To dowód typowo stoickiego optymizmu względem człowieka, który jest zdolny do dobra i praktykowania cnoty⁶⁹. „To, co czynimy dobrze z wolnej woli, stanowi wrodzoną cechę naszej natury, jeśli tylko nie jesteśmy w naszych myślach zepsuci złem”⁷⁰. Dla biskupa-mnicha celem dążeń ludzkich jest wyłącznie Bóg⁷¹.

Sposobu rozumowania Apolinarego można zaledwie się domyślać. Laodycejszy za punkt wyjścia przyjął koncepcje platońskie i elementy antropologii biblijnej. Wcielony Syn Boży ma ludzkie ciało (σάρξ) i duszę zmysłową (ψυχή), nie przyjął zaś duszy rozumnej (νοῦς), bo jej miejsce zajął w Nim Λόγος⁷². W oparciu o 1 Tes 5, 23 nauczał, że Boskie Słowo zastąpiło w Chrystusie normalną, ludzką sferę psychiczną. Rolę, jaką w każdym innym człowieku spełnia rozumna i wolna ludzka dusza (νοῦς), przejmuje w Nim boski Duch (πνεῦμα)⁷³. Dyskutuje się, czy Apolinary był dychotomistą, uznającym, że ludzka natura składa się z ciała i duszy, czy też trychotomistą, przekonującym, że tworzą ją ciało, dusza zmysłowa i dusza rozumna⁷⁴. Być może pod wpływem narastającej krytyki ze strony przedstawicieli nurtu antiocheńskiego w teologii, dokonał pewnej korekty koncepcji dychotomicznej, próbując rozwiązać problem jedności za pomocą platońskiej trychotomii. W myśl tej trychotomicznej koncepcji wcielone Słowo, zachowując duszę zmysłową, byłoby pozbawione duszy rozumnej. Obydwie koncepcje są zgodne w zanegowaniu w Chrystusie najwyższego elementu ludzkiego bytu, zastąpionego przez boski Λόγος.

⁶⁸ Tenze, *Regulae fusius tractatae* 2, 1, PG 31, 908C, ŻM 6, 63.

⁶⁹ Por. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992, 123.

⁷⁰ Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae* 2, 1, 2, PG 31, 912A, ŻM 6, 66.

⁷¹ Por. tamże: „Z natury swej ludzie łakną rzeczy pięknych [...]. Godne miłości jest to, co dobre. I Bóg jest dobrem. Wszystko pożąda Dobra, wszystko więc pragnie Boga”. Grzegorz z Nyssy wyraża się podobnie. Zob. Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano*, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden 1952, 40, 1-9.

⁷² Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 219.

⁷³ Apolinaryści wprowadzali terminologię dotyczącą „ducha” w kontekstach egzegetycznych i sakramentalnych. Por. Basilio di Cesarea, *Testi cristologici*, a cura di G. Mazzanti, Cultura Cristiana Antica. Testi, Roma 1991, 80, nota. 16.

⁷⁴ Już apologeta Justyn (*Apologia* II 10, 3, ed. J.C.Th. Otto, w: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, I/1, Wiesbaden 1969, 226, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, 2 *Apologia*, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 97) opisywał Chrystusa jako ciało, Logos i duszę. W tych niejasnych określeniach może chodzić o prawdziwość ludzkiej natury Zbawiciela (ciało i dusza) przy jednoczesnym wyodrębnieniu elementu utożsamianego z drugą z natur – Boską (*Logos*). Można się tu doszukać twierdzeń skierowanych przeciwko doketom, chociaż nie jest wykluczone, że apologeticie chodzi przede wszystkim o podkreślenie ożywiającej mocy Chrystusa, gdyż słowo „dusza” jest synonimem „życia”. Tak pojęty Logos osobowy i wcielony jest pośrednikiem stworzenia i objawienia oraz źródłem poznania prawdy.

Trychotomia: duch, dusza i ciało w osobie Chrystusa miała według Apolinariego szczególną postać. Negowanie obecności duszy racjonalnej (νοῦς), oznaczało wykluczenie elementu implikującego wybór między dobrem a złem, a tym samym możliwość grzechu. Błędem Laodycejczyka było to, że nie potrafił rozróżnić pomiędzy płaszczyzną fizyczno-ontologiczną a tendencją do grzechu, która jest w człowieku. Ponadto w jego opinii skłonność do zła byłaby głęboko zakorzeniona w bycie ludzkim. W błędnej antropologii apolinarystycznej człowiek praktycznie identyfikuje się z własnym grzechem. Bazyli wykazuje podobną troskę jak Apolinary o wskazanie na bezgrzeszność Chrystusa. Konkluzja Kapadocczyka jest identyczna: Zbawiciel nie miał grzechu. Jednak motywacja była innego rodzaju: Chrystus był wolny od grzechu nie dlatego, iż nie był w pełni człowiekiem, ale dlatego, że nie wybrał grzechu⁷⁵.

3. Egzegeza antyapolinarystyczna. Egzegeza Bazylego służyła temu, by przeciwstawić ekstremizm ontologiczny opinii Pisma Świętego na temat pełnego bóstwa Chrystusa i wskazać na Jego pełne człowieczeństwo. Na tym skupiała się w wielu miejscach już refleksja w *De fide*. Została przedstawiona tam relacja Ojca do Syna: Bóg Ojciec jest początkiem Syna i z Niego został On zrodzony jako Moc, Mądrość i Obraz. Uderza przede wszystkim biblijność analizowanej homilii, która wydaje się niczym innym jak wyznaniem wiary. Bazyli wprowadza J 1, 1 i Ba 3, 38, harmonizując oba teksty tak, aby stanowiły one całość. „„[On] był na początku u Boga, i Bogiem był [Λόγος]» (J 1, 1), a «potem» według Pisma «ukazał się on na ziemi i zaczął przebywać wśród ludzi» (Ba 3, 38)»⁷⁶.

Dzięki J 1, 1 biskup Cezarei odwołuje się do preegzystencji Słowa, natomiast wcielenie zostaje przypomniane nie za pomocą J 1, 14 ale Ba 3, 38⁷⁷. Akcentując potem człowieczeństwo Zbawcy, Kapadocczyk cytuje Flp 2, 6. 8. Jednak zamiast wersetu 7 wprowadza wyrażenie „przez narodzenie z Dziewicy”, odwołując się tym samym do Ga 4, 4⁷⁸. Znaczenie tej operacji egzegetycznej staje się ewidentne, gdy bierze się pod uwagę fakt, że szkoła apolinarystyczna opierała się na J 1, 14 i Flp 2, 7⁷⁹, by udowodnić, że Chrystus nie posiadał człowieczeństwa we wszystkim podobnego do naszego⁸⁰.

⁷⁵ Do analogicznych konkluzji doszedł Sofroniusz z Jerozolimy (*Epistula Synodica ad Sergium*, PG 87/3, 3173C; *Encomium in sanctum Joannem Baptistam* 4, PG 87/3, 3328C).

⁷⁶ Basilius Caesariensis, *De fide*, PG 31, 685A, tłum. własne.

⁷⁷ Por. tenże, *Homilia V: In martyrem Iulittam*, PG 31, 253C, gdzie Bazyli łączy Ba 3, 38 i J 1, 14. Elena Cavalcanti błędnie twierdzi, że „Bazyli nigdy nie używa cytatu z Ba 3, 36-38” (taż, *Osservazioni sull'uso di Baruch 3, 36-38*, w: *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, SEA 27, Roma 1988, 155, nota 33).

⁷⁸ Por. Basilius Caesariensis, *De fide*, PG 31, 685A.

⁷⁹ Podobne zestawienie w: Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium* II 3, 1-30, éd. B. Sesboüé – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 305, Paris 1983, 16-19.

⁸⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 102, 12, PG 37, 196A, tłum. J. Stahr: Grzegorz z Nazjanzu. *Listy*, POK 15, Poznań 1933, 147.

Sformułowania z Flp 2, 6-8 były bardzo wygodne dla apolinarystów i służyły jako podstawa dla chrystologii apolinarystycznej. Bazyli celowo pozostawia na uboczu wyrażenie Pawłowe, ponieważ mogło ono stać się pretekstem szerzenia wątpliwości na temat przybranego przez Chrystusa człowieczeństwa. To powód zamiennego użycia Ga 4, 4.

Także w swojej korespondencji Kapadocczyk odbiera błędnowiercom argumenty biblijne. Swoją interpretację uczynił przekąźnikiem właściwej koncepcji chrystologicznej. Bazyli wskazuje na nieprawidłowości egzegezy apolinarystów i w tonie polemicznym wypowiada twierdzenia chrystologiczne bardzo bliskie założeniom antiocheńskim: Λόγος nie tylko przyjął ciało, ale wziął na siebie całego człowieka⁸¹.

O znaczeniu tego typu wyjaśnień przekonuje sam Bazyli, gdy wspomina o pewnych błędnowiercach, którzy „nie ustają w sporach co do wcielenia Pana”⁸². Sam fakt konfliktów nie wydawał się w tym momencie kluczowy. O wiele większe znaczenie miały argumenty używane w tej kontrowersji. Ponadto dyskusje dotyczyły kwestii egzegetycznych, tak więc refleksja teologiczna nie bazowała wyłącznie na spekulacji intelektualnej, ale należało zaproponować alternatywną i ortodoksyjną interpretację tekstów biblijnych.

„Gdyby Bóg przeobraził się, to zarazem stałby się inny. Otóż byłoby niepodobieństwem tak orzekać i głosić, jako że Bóg powiedział: «Jam jest i nie odmieniam się» (Ml 3, 6). A dalej, jakąż to korzyść z wcielenia mogłaby przejść na nas, gdyby nasze ciało nie zespoliło się z bóstwem, które przewyciężyło władztwo śmierci? Ten bowiem, który przemienił się, przybrał sobie własne ciało, istniejące razem ze skupionym w nim bóstwem. Jakże jednak nie dające się ogarnąć bóstwo mogłoby być sprowadzone do rozmiarów znikomego ciała, gdyby przemieniła się cała natura Jednorodzonego Syna Bożego? Otóż sądzę, że nikt, kto przy zdrowych zmysłach i kogo stać na bojaźń Boga, nie cierpi na takie zamroczenie”⁸³.

Celem odparcia argumentów heretyckich dotyczących interpretacji wcielenia Logosu (por. J 1, 14), nasz autor za pomocą terminologii biblijnej, filozoficznej i ściśle teologicznej przywołuje ideę zbawczego przyjścia Chrystusa w cieło. Jako Bóg „byłby bowiem niedosięgly z powodu wielkości swego bóstwa, gdyby nie uniżył się do fizycznej nędzy człowieka”⁸⁴. Człowiek potrzebował Zbawcy, który przewyższałby jego naturę, czyli Boga-człowieka. Jest nim wcielony Syn Boży, który jako jedyny może ofiarować Ojcu zadośćuczynienie za wszystkich⁸⁵.

⁸¹ Por. Basilio di Cesarea, *Testi cristologici*, s. 101, nota. 9.

⁸² Por. tenże, *Epistula* 260, 8, ed. Courtonne, III, s. 114-115, tłum. Krzyżaniak, s. 321.

⁸³ Por. tenże, *Epistula* 262, 2, ed. Courtonne, III, s. 120, tłum. Krzyżaniak, s. 327.

⁸⁴ Tenże, *Homilia I: De ieiunio* 9, PG 31, 177D, tłum. własne.

⁸⁵ Por. tenże, *Homilia in Psalmum XLVIII* 4, PG 29, 440B - 441C.

Jednak oprócz bezwarunkowego przyjęcia prawdy o wcieleniu, należało ten dogmat wyjaśnić. Był on przecież podstawą wszelkiej refleksji chrystologicznej. Polemika antyheretycka odnosząca się do J 1, 14 spowodowała pewną ewolucję jeśli chodzi o egzegezę. Początkowo Kapadocczyk nie przywiązywał specjalnej wagi do jego interpretacji, ani zbyt często go nie przywoływał. Jednak z chwilą, gdy pozycje apolinarystyczne zaczęły przybierać wyraźne kontury odstępstwa od wiary, biskup Cezarei stał się ostrożny, jeśli chodzi o użycie wyrażenia „Słowo stało się ciałem”. Bazyli zaczął cytować werse-ty Janowe już przetworzone egzegetycznie i teologicznie, zastępując słowo *σῶρξ* określeniem *ἄνθρωπος*⁸⁶. Jednak polemizując z Apolinarem, nigdy nie zagłębiał się w problematykę związaną z pojęciem *σῶρξ*, lecz preferował rozwiązywanie sedna problemu.

To pozwala na wskazanie, że Słowo przyjęło w całej pełni i ze wszystkimi konsekwencjami człowieczeństwo, nie tracąc jednak tego, co „należy do bóstwa”⁸⁷. Stwierdzenie Janowe ujawnia się więc jako podstawowy element chrystologii. Chociaż sposób dowodzenia Bazylego wydaje się naginaniem tekstu biblijnego, to jednak było to postępowanie standardowe wśród ówczesnych egzegetów. Ze względu na kontrowersje wywołane przez zwolenników apolinaryzmu, Kapadocczyk systematycznie i konsekwentnie mówi o „stawaniu się człowiekiem”, a nie wyłącznie o wcieleniu Logosu. Biskup Cezarei był świadomy faktu, że sformułowania Janowe mogły być wykorzystane z powodzeniem przez tych, którzy zaprzeczali skutkom przyjęcia człowieczeństwa przez Zbawiciela. Konsekwentnie używa więc określenia *ἐνανθρώπησις*, które wcześniej pojawiło się u Atanazego z Aleksandrii⁸⁸.

Bazyli podąża śladem biskupa Aleksandrii, wskazując, że wcielenie Słowa oznacza w praktyce zjednoczenie Słowa z człowiekiem⁸⁹. Ciało pojmowane jest jako cały człowiek⁹⁰. W innych kontekstach *σῶρξ* jest miejscem i narzędziem

⁸⁶ Teodor z Mopsuestii ciągle podkreślał człowieczeństwo Chrystusa obok obecności boskiego Logosu w Jego osobie. Czyni przy tym tak wyraźnie rozróżnienie, że przedstawia jakby dwa oddzielne podmioty, które chociaż nierozłączne, są jednak jasno wyodrębnione. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, 180.

⁸⁷ Basilius Caesariensis, *Homilia XVI: In illud: „In principium erat Verbum”* 3, PG 31, 477B, tłum. własne.

⁸⁸ Michał Wojciechowski proponuje polski odpowiednik „wczłowieczenie”, będący wierniejszym i głębszym określeniem niż „wcielenie”. *Enathropesis* oznacza stawanie się człowiekiem, a więc nie ogranicza się tylko do przyjęcia ludzkiego ciała, ale całej natury człowieka. Por. M. Wojciechowski, *Wprowadzenie*, w: Atanazy z Aleksandrii, *O Wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, PSP 61, Warszawa 1998, 14-15.

⁸⁹ Filon Aleksandryjski (*De specialibus legibus* III 36, 204, ed. Colson, vol. 7, LCL 320, Cambridge MA – London 1958, 599) mówił o Logosie, zamieszkującym ludzki intelekt, który stawał się nauczycielem rozumnego bytu.

⁹⁰ Logos, będący jednocześnie doskonałym i prawdziwym Bogiem, przyjmuje pełne człowieczeństwo do tego stopnia, że Jego ciało jest współlistotne z ciałem człowieka. Por. P.M. Szew-

objawienia się Boga. W liście do biskupów Paraploris Bazyli zsyntetyzował kwestię wcielenia, mówiąc, że „Bóg zechciał żyć wśród nas w ciele”⁹¹.

Zbawienie człowieka i kierowanie nim przez boski Λόγος oznacza zbudowanie całkowicie nowej relacji ze stworzeniem, a wcielenie doprowadziło do zaistnienia ludzkiej natury w Logosie. Człowieczeństwo Logosu jest zupełnie nowe, nieśmiertelne i całkowicie wolne od zniszczalności⁹². Biskup Aleksandrii utożsamiał zwrot „ciało Logosu”⁹³ z wyrażeniem „człowiek Logosu”. Ziemskie życie wcielonego Słowa było w pełni ludzkim życiem⁹⁴, a jego głównym zamiarem było zbawienie ludzi. Słowo Boże „stało się człowiekiem, byśmy stali się Bogiem; On stał się widzialny w ciele, abyśmy mieli wyobrażenie o Ojcu niewidzialnym. [On] zniósł od ludzi przemoc, abyśmy odziedziczyli niezniszczalność”⁹⁵. Tego typu sformułowania nie występują często u Kapadoccyka, chociaż tak wiele mówił on o wcieleniu i jego znaczeniu. Przy innej okazji wspominał natomiast o problemie niektórych wiernych zastanawiających się, „w jaki sposób podległa zepsuciu natura [ludzka], dzięki swojemu zjednoczeniu z Bogiem, stała się niezniszczalna”⁹⁶.

W *Liście 261.*, dzięki przywołaniu Rz 5, 17 i 8, 3, pojawia się powód, by Bazyli mógł jednak nawiązać do fundamentalnej zasady soteriologicznej wyrażonej przez Atanazego. Odrzucenie jej w praktyce, tak jak w przypadku Apolinarego, prowadziło do zanegowania dzieła zbawczego. Laodycejszyk twierdząc, że przy wcieleniu Logos przyjął ciało niebieskie, wskazał na ciało odmienne niż ludzkie⁹⁷. Mówiąc w ten sposób apolinaryzm wyrażał słuszną troskę, aby wykluczyć z osoby Chrystusa wszelki ślad grzechu ludzkiego, a więc także związków ze starym człowiekiem, grzesznym Adamem. Ponadto apolinaryści starali się pokazać, że zbawienie jest dziełem Boga, a nie człowieka.

Mimo najlepszych chęci Apolinary schodzi na bezdroża, ponieważ przez swoje supozycje odłącza Chrystusa i Jego dzieło od pełnego człowieczeństwa, które potrzebowało odkupienia. Kapadoccyk trzeźwo ocenia konsekwencje idei apolinarystycznych. Na sposób oratorski ukazuje dobrodziejstwa, których

czyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Myśl Teologiczna 65, Kraków 2010, 239-240.

⁹¹ Basilius Caesariensis, *Epistula* 203, 1, ed. Courtonne, II, s. 167, tłum. własne. Jest to synteza Ba 3, 38 i 1Tm 3, 16. Wydawca wskazuje na J 1,14..

⁹² Por. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu*, s. 240-241.

⁹³ Atanazy pojmował „ciało” w sensie biblijnym jako fundament człowieczeństwa. Ono, dzięki wcielonemu Logosowi, wprowadza „pokrewieństwo” z Bogiem, stąd całe człowieczeństwo zostaje przemienione.

⁹⁴ Por. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu*, s. 234-236 i 242.

⁹⁵ Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi* 54, 3, ed. Ch. Kannengiesser, SCh 199, Paris 1973, 458, tłum. własne. Na temat tej formuły u Atanazego por. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, WST 13 (2000) 23-25.

⁹⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia in sanctam Christi generationem* 2, PG 31, 1461A, tłum. własne.

⁹⁷ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 222-225.

udziela Pan, a które nie miałyby prawa zaistnieć, gdyby supozycje heretyckie były prawdziwe. To powód, dla którego Bazyl przywołuje postać „Świętej Dziewicy [Maryi]”, by ukazać, że „z Adamowej gliny miało być pobrane ciało, w którym Chrystus zagości”⁹⁸. Rola Bożej Rodzicielki sprowadza się tutaj do zagwarantowania pełnego człowieczeństwa Chrystusa⁹⁹.

Na potwierdzenie swych tez biskup z Laodycei odwoływał się do 1Kor 15, 45. Dodatkowe biblijne oparcie dla swojej tezy dostrzegł również we fragmencie Janowego prologu: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), gdzie użyte zostaje greckie pojęcie *σάρξ*. Interpretacja 1Kor 15, 54 ze strony Apolinarego jest problematyczna. Stąd kolejny ważny przyczynek w korespondencji Bazylego:

„Podobnie [...], jak śmiertelność co do ciała przekazana nam przez Adama, zniweczona została przez bóstwo (por. 1Kor 15, 54), tak samo grzech rozproszony został przez sprawiedliwość, jaka jest w Jezusie Chrystusie, tak że przy zmartwychwstaniu odzyskamy nasze ciało, śmierci już nie podległe i grzechowi nie poddane”¹⁰⁰.

Dzieło zbawcze Chrystusa dokonuje się przez działanie Jego boskości i człowieczeństwa. Człowiek przez grzech sprowadził na siebie śmierć na poziomie fizycznym i obumarł duchowo (poziom etyczny). Tylko bóstwo mogło dokonać zbawienia w sposób całkowity, zarówno na płaszczyźnie fizycznej, eliminując śmierć człowieka, jak i na płaszczyźnie moralnej, dokonując jego uświęcenia. Biskup Cezarei pozostaje wierny podwójnej perspektywie: fizycznej i etycznej, co ukazuje, że jego wizja antropologiczna łączy się z chrystologią. Dzieło zbawcze Syna sprawia, że człowiek powraca do swej integralności.

Na niektóre teologiczne obiekcje Bazyl odpowiada w homilii *Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos esse*¹⁰¹. Mowa ta ma charakter dogmatyczny, ponieważ Kapadocczyk chcąc uniknąć nieporozumień typu apolinarystycznego nie cytuje dosłownie J 1, 14 i niemalże z antiocheńskim wyczuleniem oświadcza:

„Słowo, Syn Boży¹⁰², stał się człowiekiem z powodu upadku człowieka Adama¹⁰³. Z powodu Adama, ten który jest bezcielesny, znalazł się w ciele. Słowo przyjęło ciało jak obłok, aby nie zniweczyć [w ogniu] rzeczy wi-

⁹⁸ Basilius Caesariensis, *Epistula* 261, 2, ed. Courtonne, III, s. 117, tłum. Krzyżaniak, s. 324.

⁹⁹ Przy innych okazjach Bazyl (*Homilia in sanctam Christi generationem* 3, PG 31, 1461C - 1464D) uważa obecność Maryi jako kluczową w dziele zbawienia, by zapewnić bezgrzeszne ciało dla Syna.

¹⁰⁰ Tenże, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 118, tłum. Krzyżaniak, s. 325.

¹⁰¹ Por. tenże, *Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos esse* 4, PG 31, 1493C - 1496A.

¹⁰² Bazyl łączy tu dwa określenia, które w innym miejscu uważa za komplementarne. *Homilia In illud: „In principium erat Verbum”* (3, PG 31, 480A) wskazuje jasno, że Ewangelista na początku swojego dzieła użył określenia „Słowo”, aby wskazać na kolejną definicję osoby Chrystusa jako Syna Bożego. Należy ową definicję rozumieć w świetle pojęcia Logosu.

¹⁰³ W refleksji Bazylego idea konieczności zbawienia po upadku Adama miała podstawowe

działnych. On przyszedł w ciełe, aby z nim także ciało zostało wywyższone. Niewidzialny z widzialnym, aby podporządkować się temu, co widzialne jako człowiek – w czasie, jako Bóg – poza czasem”¹⁰⁴.

Biskup Cezarei formułuje całą serię paralelizmów stanowiących główne wątki jego wizji chrystologicznej.

„[Syn] był Bogiem, stał się człowiekiem, według ekonomii zbawczej¹⁰⁵. Nie najpierw «stał się», a potem «był»; ale najpierw «był» a dopiero potem «stał się». To, co dokonało się ze względu na dzieło zbawienia, niech nie wyklucza bóstwa Jednorodzonego”¹⁰⁶.

Kapadocczyk wykazuje tutaj szczególne staranie o uwydatnienie kolejności i znaczenia poszczególnych czasowników występujących w prologu Janowym. Bierze pod uwagę bóstwo Chrystusa i jego istnienie *ab aeterno*, odwołując się do czasownika *en*. Daje do zrozumienia, że sformułowanie „stało się ciałem” odnosi się do ἐνανθρώπησις Logosu. Na podstawie prologu Jana Kapadocczyk ustalił różnice w terminologii, ukazując fakt preegzystencji Syna i Jego wcielenie¹⁰⁷.

Według opinii biskupa Cezarei wszyscy negujący biblijne przekazy o przyjściu Logosu w cieło¹⁰⁸, burzą Boży zamysł zbawienia i czynią bezowocną łaskę płynącą z faktu wcielenia Syna Bożego. Przyjęcie prawdy objawionej w Słowie Bożym jest niezbędną koniecznością. Przyjście Pana w cieło¹⁰⁹, opisane przez natchnione teksty jest ukazaniem się *par excellence* Boga transcendentnego i ukrytego. Tajemnica wcielenia objawia się w kontynuacji historii zbawienia i jest wypełnieniem tajemnicy „zapowiedzianej przed wiekami i oznajmionej przez proroków”¹¹⁰. Ten syntetyczny i jednocześnie głęboki opis wcielenia Zbawiciela zostaje dopełniony niektórymi znaczącymi cytami biblijnymi, które ujawniają fundamentalne aspekty tej tajemnicy.

znaczenie. Por. tenże, *Homilia in Psalmum XLVIII* 3-4, PG 29, 437B - 441C; tenże, *Regulae fusius tractatae* 2, PG 31, 908B - 916C.

¹⁰⁴ Tenże, *Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres Deos esse* 4, PG 31, 1493C, tłum. własne.

¹⁰⁵ Chodzi o działanie Boże w stosunku do świata i człowieka.

¹⁰⁶ Tenże, *Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres Deos esse* 4, PG 31, 1496A, tłum. własne.

¹⁰⁷ Podobnie Orygenes w: *Commentarii in Iohannem* II 1, 10, éd. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 212-215, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 85.

¹⁰⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 261, 2, Courtonne, III, s. 116-117, tłum. Krzyżaniak, s. 322-324.

¹⁰⁹ To określenie dzięki swemu biblijnemu wydzźwiękowi i znaczeniu tradycyjnie było stosowane jako tytuł chrystologiczny. Począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego wszyscy pisarze szkoły aleksandryjskiej używali często tego słowa. Ich śladem poszli Kapadoccyzy i inni autorzy kościoła. Bogaty wybór przykładów tego typu można znaleźć się w: Lampe, s. 520-522.

¹¹⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia in sanctam Christi Generationem* 4, PG 31, 1465B, tłum. własne.

Biskup Cezarei uważa, że to litość ku ludziom stały się powodem, iż Pan zechciał uczestniczyć w słabości ludzkiej i zniżył się aż do cielesnej nędzy¹¹¹. Dla Kapadoccyzka wcielenie Słowa to paradoksalne spotkanie i zjednoczenie rzeczywistości z sobą sprzecznych, które dzięki mocy Bożej stały się jednością¹¹². Dostrzec można także inne, bardziej precyzyjne założenie. Ciało Chrystusa i jego poddanie się ludzkim odruchom, ukazują rzeczywiste aspekty Jego wcielenia. „[Chrystus] ukazał współuczestnictwo w ludzkiej naturze i uwolnił nas od krańcowych [odruchów]: nie pozwalając poddawać się impulsom, ani nie pozostawać obojętnymi na nieszczęścia”¹¹³. Jednak Zbawcy nie dotknęły te rodzaje cierpienia, które spowodowała skażona i zraniona ludzka natura.

Bazyli wskazuje na to, że wiele Psalmów zapowiada wcielenie Chrystusa. Koncentruje swoją uwagę na wersecie Ps 45, 5 i twierdzi: „Ciało Chrystusa zostało uświęcone z powodu zjednoczenia z bóstwem. Z tego rozumiemy, że przybytkiem Najwyższego jest objawienie się Boga w ciele”¹¹⁴. Kapadocczyk zatrzymuje się na znaczeniu słowa „przybytek” (namiot). Dzieje się tak, ponieważ Apolinary w swoich refleksjach na temat J 1, 14 mówił o ciele Chrystusa jako o „przybytku – namiocie”, w którym zamieszkał Λόγος. Stosując to samo porównanie, biskup-mnich mówił o namiocie jako sanktuarium Boga Najwyższego. Jest to figura niosącego bóstwo ciała, które przyjął Λόγος¹¹⁵.

W egzegezie Psalmów biskup Cezarei Kapadockiej zwracał uwagę na łaskę i Boże błogosławieństwo dane na wieki. Ten typ refleksji w Ps 44, 3 prowadzi Bazylego do tego, by zająć się aspektami człowieczeństwa Chrystusa. Czyni to analogicznie do egzegezy innych tekstów biblijnych (por. Łk 2, 52; Ps 44, 8 i Flp 2, 8-9). Te wersety to tradycyjne teksty kontrowersji ariańskiej¹¹⁶.

„«Pobłogosławił tobie Bóg na wieki», rzecze (Ps 44, 3). Jest zrozumiałe, że należy to odnieść do człowieczeństwa, jak i [werset]: «Czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce» (Łk 2, 52). Według tego uważamy, że łaska została Mu dana jakoby [w formie] nagrody za nieskazitelne czyny. Podobny do tego

¹¹¹ Por. tenże, *De Spiritu Sancto* VIII 18, 1-45, SCh 17bis, 306-311, tłum. Brzóstkowska, s. 105-107. Odnośnie do terminologii zob. SCh 17bis, 308-309.

¹¹² Tenże, *De baptismo* I 2, éd. U. Neri – J. Ducatillon, SCh 357, Paris 1989, 100-101, tłum. własne.

¹¹³ Tenże, *Homilia IV: De gratiarum actione* 5, PG 31, 228C, tłum. własne, por. także: tenże, *Epistula* 261, 3, ed. Courtonne, III, s. 117-119, tłum. Krzyżaniak, s. 324-325.

¹¹⁴ Tenże, *Homilia in Psalmum* XLV 5, PG 29, 424A, tłum. własne.

¹¹⁵ W interpretacji J 1, 14 Apolinary mówi o ciele Chrystusa jako „namiocie”, w którym zamieszkuje Boski Logos. Por. jeden z fragmentów cytowanych przez Simonettiego w: *Il Cristo*, vol. 2: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Scrittori Greci e Latini, [Roma – Milano], 318-319 (tekst gr. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, s. 204).

¹¹⁶ Śladem Bazylego poszedł Hieronim (*Tractatus sive Homiliae in Psalmum* XV 7, 340-341, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1968, 375 [Łk 2, 52]; tamże CVIII 7, 232, CCL 78, 229 [Flp 2, 9]; tamże CXXXII 2, 58-60, CCL 78, 278 [Ps 44, 8]; tenże, *Epistula* 65, 9, 1, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae 1910, 625, 21-23. Zob. M.C. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79 (2004) 486-488.

[wersetu] jest także ten: «Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość, dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie olejkiem radości hojniej niż równych ci losem» (Ps 44, 8). Podobnie [brzmi] to, co napisał [apostoł] Paweł do Filipian: «Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył» (Flp 2, 8-9). To wszystko powiedziano o Zbawicielu jako człowieku¹¹⁷.

Bazyli w nieco nieszablony sposób nawiązuje do doskonałości moralnej Zbawiciela. Jednak paradoksy stawania się człowiekiem przez odwieczne Słowo to jakby zasypywanie przepaści pomiędzy naturą ludzką i boską. Różnica zostaje zniwelowana dzięki mocy i potędze Logosu. Sformułowania użyte przez komentatora pozwalają na złagodzenie paradoksalnych pojęć używanych wcześniej w opisie wcielenia i jego konsekwencji.

Po podsumowaniu wcześniejszego etapu swojej egzegezy Kapadocczyk kontynuuje swoje rozważania:

„Do tej pory [psalmista] brał pod uwagę wiele rzeczy, kierując wzrok na człowieczeństwo [Chrystusa]. Teraz natomiast przystępuje do opisywania wielkości chwały Jednorodzonego¹¹⁸”.

Komentator brał pod uwagę najważniejsze aspekty człowieczeństwa Zbawiciela tylko w Ps 44, 3. Jednak, podobnie jak w innych przypadkach, jego egzegeza ma charakter chrystologiczny, chociaż tekst był analizowany głównie pod kątem trynitarnym¹¹⁹.

Fakt powrotu do refleksji na temat człowieczeństwa Chrystusa z punktu widzenia metodologicznego jest uzasadniony poprzez przywołanie podstawowej zasady teologicznej dotyczącej Jego osoby i wcielenia.

„Ponieważ mowa na temat Zbawcy jest złożona z powodu natury Jego bóstwa i ekonomii wcielenia, [psalmista] skierował na nowo spojrzenie ku człowieczeństwu Boga, mówiąc: «Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość» (Ps 44, 8). Należy to [rozumieć następująco]: podczas gdy inni ludzie z trudem i przy pomocy ascezy oraz starania często zachowują skłonność do piękna [moralnego], [ale i] oddalania się od rzeczy nierozumnych, dla Ciebie¹²⁰ natomiast [właściwa] jest pewnego rodzaju fizyczna zażyłość z dobrem i pięknem oraz niechęć do nieprawości¹²¹”.

Wprowadzenie o charakterze etycznym poprzedza dyskurs soteriologiczny. Aby dokonać zbawienia grzesznych ludzi, Chrystus nie mógł być splamiony grzechem. Na podstawie Pisma Świętego Bazyli nie tylko koryguje,

¹¹⁷ Basilius Caesariensis, *Homilia in Psalmum XLIV* 3, PG 29, 397B-C, tłum. własne.

¹¹⁸ Tamże XLIV 7-8, PG 29, 404B.

¹¹⁹ Tak jest w przypadku Grzegorza z Nyssy, który analizuje Ps 44, 8 w *Antirrheticus adversus Apollinarium* 54, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, 223-226.

¹²⁰ Bazyli odwołuje się do człowieczeństwa Chrystusa, porównanego z innymi ludźmi.

¹²¹ Basilius Caesariensis, *Homilia in Psalmum XLIV* 8, PG 29, 405A-B, tłum. własne.

ale wręcz odrzuca radykalną pozycję apolinarystyczną, która nie przewidywała wymiaru etycznego działań Syna Bożego. Zamiarem Laodycejczyka było tak ściśle połączenie człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa, by wyeliminować w Nim wymiar etyczny wyboru dobra. Bazyli, mimo iż stanowczo podkreślał jedność natur w osobie Słowa wcielonego, wskazywał także na to, że w Jego ludzkiej naturze dochodziły do głosu odruchy skłaniające ku dobru, także w sensie konkretnym. Ten element wydaje się decydujący, jeśli chodzi o kompleksową ocenę chrystologii Apolinarego i Bazylego.

W dziełach Bazylego Wielkiego można dostrzec ogólny kontekst rozwijającej się kontrowersji apolinarystycznej oraz rolę, jaką w niej odgrywały filozofia i egzegeza biblijna. Paradoksalnie apolinaryzm, przez swoje zaprzeczenie pełni człowieczeństwa wcielonego Logosu, stał się odwrotnością błędu negującego pełne bóstwo Syna Bożego. W kontekście polemicznym Kapadocczyk nie tylko rozwijał własną teologię, ale także starał się spenetrować pole problematycznej refleksji chrystologicznej, gdzie znalazł się Apolinary z Laodycei. W rozwiązywaniu antropologiczno-soteriologicznego problemu integralności człowieczeństwa Chrystusa, biskup Kapadocji odwoływał się do tradycji filozofów, przede wszystkim stoików i neoplatoników. Warto także zwrócić uwagę na interpretację biblijnych perykop, które miały na celu obalenie przekonań apolinarystów. Bazyli rozpoczął od opisu przekonań biskupa Apolinarego, jako bazujących na pełnych fantazji teoriach, które nie miały oparcia w Piśmie Świętym. Generalnie jednak Kapadocczyk preferował zachowywanie dystansu. Demaskował jednak błędy swoich oponentów, na podstawie właściwej interpretacji kluczowych fragmentów natchnionych ksiąg. W swoich refleksjach i wyjaśnieniach Bazyli szczególnie podkreślał obecność duszy w Chrystusie, która była zdolna do odczuwania i cierpienia.

Jednostronna obrona jedności w Chrystusie ze strony apolinarystów prowadziła w efekcie do redukcji w Nim tego, co ludzkie, i takiej dominacji Słowa, że wiązała się z usiłowaniem uczynienia Boga wewnętrzną zasadą i częścią tego świata. Nietrudno zauważyć, że za tym ujęciem kryło się typowo hellenistyczne rozumienie relacji istoty boskiej do świata, wyrażające się w przeświadczeniu, że boski Λόγος zstępuje na ziemię i wchodzi w fizyczną symbiozę z ziemskim ciałem. Przesłanki apolinarystyczne zdradzały na wskroś mitycznie rozumiany obraz świata i atmosferę intelektualną niektórych kręgów, przesiąkniętą jeszcze pogańskimi kategoriami. W doktrynie Apolinarego doszukiwano się próby hellenizacji chrześcijańskiej wiary. Według biskupa Cezarei niektóre z antropologicznych i filozoficznych zasad, do których odwoływał się Apolinary, jak również jego niewłaściwa interpretacja tekstów biblijnych uwydatniały dwuznaczności i słabość jego argumentacji.

Bazyli wspominając osobę Apolinarego i jego zwolenników ukazuje ewolucję myśli teologicznej w 2. poł. IV w. Kapadocczyk przyczynił się do lepszego zrozumienia koncepcji, które pojawiły się za sprawą biskupa Laodycei. Rozprzestrzenianie się apolinaryzmu i ciosy zadawane głównym prawdom wiary chrystologicznej, sprawiły, że Bazyli nie mógł powstrzymać się od zabrania głosu. Jego refleksja zawiera elementy godne uwagi, przede wszystkim ze względu na wyodrębnienie tych perykop biblijnych, które najlepiej ukazywały znaczenie przyjęcia natury ludzkiej przez Boskie Słowo i pełni Jego człowieczeństwa. Kapadocczyk osiąga swój cel: uznanie w osobie Zbawcy obecności duszy ludzkiej ze wszystkimi konsekwencjami. To wydawało się w ówczesnej polemice wystarczające, gdyż było koniecznym uzupełnieniem kompleksowej refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa, Boga-człowieka.

THE COMPARISON BETWEEN BIBLE AND PHILOSOPHY IN CONTROVERSY WITH APOLLINARISM OF BASIL THE GREAT

(Summary)

This article presents the role played by philosophy and biblical exegesis in controversy with Apollinarius of Laodicea. First of all it tries to present the general context of the dispute, then to develop Basil's theological thinking and apply it to the problematic Christological field, where Apollinarius directed his challenge. Faced with the anthropological-soteriological problem relating to the defence of the integrity of Christ's human nature, Basil draws on Stoic and Neoplatonic philosophical tradition. Then, this paper focuses attention on Basil's interpretation of some biblical passages in the confutation of Apollinaris' doctrine. Basil had started the controversy by describing Apollinarius as supporter of fabulous theories, which are not based on the Scriptures, and of Judaizing ideas which concerned the eschatological renewal. Generally, the Cappadocian prefers to distance himself from Apollinaris and does not intervene in complete manner on the theological debate. The bishop – monk tries to unmask the errors of the opponents' theories starting with the correct interpretation of the scriptural passages used by Apollinarius. In some points of his works, the Cappadocian insists that the Savior had a soul capable of feeling and suffering. According to the bishop of Caesarea some of anthropological and philosophical principles used by Apollinaris, along with the distorted reading of biblical texts, revealed the ambiguities and the inconsistencies of his arguments.

Key words: Basile the Great, Apollinarius of Laodicea, Christology, Patristic, philosophy, biblical interpretation.

Słowa kluczowe: Bazyli Wielki, Apolinary z Laodycei, chrystologia, patrystyka, filozofia, interpretacja biblijna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Apollinare, Epifanio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa e altri su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, testi originali, introduzione, note e traduzione a cura di E. Bellini, Di Fronte e Attraverso 35, Milano 1978.
- APOLLINARIUS, *Epistula ad Dionysium*, ed. H. Lietzmann, w: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU, Tübingen 1904, 256-262.
- APOLLINARIUS, *Recapitulatio*, ed. H. Lietzmann, w: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU, Tübingen 1904, 242-246.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, éd. B. Sesboüé – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCH 299 i 305, Paris 1982 i 1983.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, éd. S. Giet, SCH 26bis, Paris 1968.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, I-III, Paris 1957-1966, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *De baptismo*, éd. U. Neri, SCH 357, Paris 1989.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *De fide*, PG 31, 676-692, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, Kraków – Tyniec 2011², 91-105.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, éd. B. Pruche, SCH 17bis, Paris 1968, tłum. A. Brzóstowska: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, wstęp J. Naumowicz, Warszawa 1999.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia I et II: De ieiunio*, PG 31, 163-198.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia IV: De gratiarum actione*, PG 31, 217-257.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia V: In martyrem Iulittam*, PG 31, 237-262.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia IX: Quod Deus non est auctor malorum*, PG 31, 329-353.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia XV: De fide*, PG 31, 464-472.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia XVI: In illud: „In principium erat Verbum”*, PG 31, 472-481.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos esse*, PG 31, 1488-1496.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, PG 31, 1457-1476, tłum. W. Kania: Św. Bazyli, *Homilia na Boże Narodzenie*, Głos Tradycji 25, Tarnów 1992.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-493.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1052-1305, tłum. J. Naumowicz, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, ŻM 6, Kraków – Tyniec 2011², 207-501.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, tłum. J. Naumowicz, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, ŻM 6, Kraków – Tyniec 2011², 57-203.
- BASILIO DI CESAREA, *Testi cristologici*, a cura di G. Mazzanti, Cultura Cristiana Antica. Testi, Roma 1991.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. O. Stählin – U. Treu, GCS 12, Berlin 1972, 89-292, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- EPICETUS, *Diatriba*, ed. W.A. Oldfather, LCL 131, I, Cambridge MA – London 1959, tłum. L. Joachimowicz: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Warszawa 1961.
- EPIPHANIUS, *Panarion haer. 65-80. De fide*, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De ecclesiastica theologia*, ed. E. Klostermann, GCS 14, Leipzig 1906, 59-182.

- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, PG 37, 21-388, tłum. J. Stahr: Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, 131-233.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De instituto christiano*, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden 1952, 40-89.
- HIERONYMUS, *Commentariorum in Daniele libri III (IV)*, ed. F. Glorie, CCL 75A, Turnhout 1964.
- HIERONYMUS, *Epistulae*, pars I: *Epistulae I-LXX*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae 1910, tłum. J. Czuj i M. Ożóg: Hieronim, *Listy*, t. 1 (1-50) - 2 (51-70), tekst łaciński przygotował H. Pietras, ŻMT 54-55, Kraków 2010.
- HIERONYMUS, *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, editio altera, CCL 78, Turnhout 1958.
- Il Cristo*, vol. 2: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Scrittori Greci e Latini, [Roma – Milano] 1986.
- IUSTINUS, *Apologia* II, ed. J.C.Th. Otto, w: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, I/1, Wiesbaden 1969, 194-243, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *2 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 91-100.
- ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, t. 1: *Livres I-V*, éd. C. Blanc, Sch 120, Paris 1966, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- ORIGENES, *De principiis*, t. 3: *Livres III et IV*, éd. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 268, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17/1-2, Warszawa 1977.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De Cherubim*, ed. F.H. Colson – G.H. Whitaker, w: Philo, *[Works]*, with an English translation, vol. 2, LCL 227, Cambridge MA – London 1958, 8-85.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De specialibus legibus*, ed. F.H. Colson, w: Philo, *Works*, with an English translation, vol. 7-8, LCL 320 i 341, Cambridge MA – London 1958-1960.
- PLATO, *Respublica*, ed. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. IV, Lipsiae 1911, 1-317, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. 1-2, Warszawa 1958.
- PLOTINUS, *Enneades*, ed. R. Volkmann, vol. 1-2, Lipsiae 1883-1884, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady*, t. 1-3, Warszawa 2000.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, w: Simplicius, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 8, Berolini 1907.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo commentaria*, ed. I.L. Heiberg, w: Simplicius, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 7, Berolini 1894.
- SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Encomium in sanctum Joannem Baptistam*, PG 86/3, 3321-3353.
- SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Epistula Synodica ad Sergium*, PG 87/3, 3148-3200.

Opracowania

- BEELEY Ch.A., *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, VigCh 65 (2011) 376-407.
- CAPONE A., *Apollinarismo e geografia ecclesiastica*, w: *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, a cura di M. Marin – M. Veronese, Auctores nostri 9, Bari 2012, 457-473.
- CAPONE A., *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 17 (2013) 315-331.

- CAVALCANTI E., *Osservazioni sull'uso di Baruch 3, 36-38*, w: *Mémorial Dom Jean Gribo-mont (1920-1986)*, SEA 27, Roma 1988, 145-165.
- DRECOLL V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, *Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* 66, Göttingen 1996, 29-31.
- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition*, transl. J. Bowden, London 1965.
- GUINOT J.-N., *Théodore et le millénarisme d'Apollinaire*, ASE 15 (1998) fasc. 1, 153-180.
- KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- LONG A.A., *A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002.
- NAUMOWICZ J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, WST 13 (2000) 17-30.
- PACZKOWSKI M.C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79 (2004) 473-504.
- PERRONE L., „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „Liber Annuus Studii Biblici Francescani” 49 (1999) 372.
- POHLENZ M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992.
- PYC M., *Apolinaryzm w kontekście sporu o integralność człowieczeństwa Jezusa Chrystusa*, „Teologia w Polsce” 6 (2012) fasc. 2, 5-16.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 4, Lublin 2005.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, *Myśl Teologiczna* 26, Kraków 2000.
- SZEWczyk P.M., *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, *Myśl Teologiczna* 65, Kraków 2010.
- TIELMAN T., *Chrisippus' On affections: Reconstruction and Interpretation*, Boston 2003.
- TUILIER A., *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle*, *StPatr* 13 (1975) 295-305.
- VÖGTLE A., *Affekt*, RACH I 160-173.
- WOJCIECHOWSKI M., *Wprowadzenie*, w: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, PSP 61, Warszawa 1998, 9-20.
- WOLFSON H.A., *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*, *DOP* 12 (1958) 3-28.

Robin ORTON*

STRUGGLING WITH CHRISTOLOGY: APOLINARIUS OF LAODICEA AND ST GREGORY OF NYSSA

Sometime in the 380s, St Gregory of Nyssa wrote two works against the Christological teachings of Apolinarius of Laodicea. I have recently had published an English translation, with an introduction and commentary¹, and this paper is something of a spin-off from that. It aims to look at the controversy between Gregory and Apolinarius in a specific theological context, that of the fourth century development of Christological doctrine which eventually led to the Chalcedonian definition of 451, and which established what the Western and Eastern Orthodox churches now accept as Christological orthodoxy.

Gregory's target in the more substantial of the works, the *Antirrheticus adversus Apollinarium*, is Apolinarius's book entitled "Demonstration (ἀπόδειξις) of the divine enfleshment according to the likeness of a human being" I shall refer to this henceforth as the *Apodeixis*. It has not survived independently, and cannot be firmly dated, but it was probably the most mature representation of Apolinarius's Christological teaching. Gregory's *Antirrheticus* is our main source for the surviving fragments of the text of Apolinarius's *Apodeixis*, although there is no doubt that in many cases Gregory has distorted, misrepresented or misunderstood what Apolinarius wrote.

The earlier history and development of Apolinarius's Christology² is difficult to reconstruct with any degree of certainty. Fierce arguments about Trinitarian doctrine dominated theological debate in the middle part of the fourth century, and Christological questions rarely took centre stage. Attitudes to Apolinarius's peculiar Christological doctrines, as they developed, perhaps in the 360s and 370s, were complicated by the fact that on Trinitarian doctrine Apolinarius was very firmly in the pro-Nicene, anti-Arian camp. Although a version of Apollinarianism had been condemned by Pope Damasus in Rome in 376, the position in the East, at the time Gregory composed his *Antirrheticus*, was still in flux. In particular, Apollinarian doctrines were probably not explicitly discussed at the

* Dr Robin Orton – Visiting Research Fellow in Theology, Department of Theology & Religious, King's College London; e-mail: robin.orton@kcl.ac.uk.

¹ St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, translated with an introduction, commentary and notes by R. Orton, The Fathers of the Church 131, Washington DC 2015.

² For which see St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 7-28.

Council of Constantinople in 381. Indeed, it was not until 388 that the imperial government unambiguously outlawed Apollinarianism throughout the empire, and that was almost certainly after the writing of the *Antirrheticus*, which was probably (although this remains controversial) in or around 383. So at the time of writing Gregory would have seen Apolinarius and his disciples as continuing to present a very real threat to the unity of the Church.

I believe that Apolinarius had three main concerns in the *Apodeixis*, all of which, like most Christological arguments, were primarily driven by soteriological considerations. Firstly, he wanted to make it clear that in order to save us, Jesus had to both fully divine and fully human³. He was opposed both to Arianism and to any form of docetism.

Secondly, he wanted to establish that there is nevertheless only one Christ. Again, the background is soteriological. Like Gregory and most of the earlier Eastern Fathers, Apolinarius did not usually see salvation as the Father's response to the atoning death of his Son. Instead he saw the divine Logos itself as the principal agent of our redemption: not only as teacher, law-giver and model for humanity but also as sanctifying and glorifying us by joining our human flesh to his divinity⁴ and raising us up, with him, from death to resurrection glory.

In order for this to happen, there must, Apolinarius believed, be ontic continuity between the Second Person of the Trinity and Christ in his two natures. In order to save us, the divine Logos must have "become flesh", by, to use the language of Philippians 2, "humbling" himself. He could not just have joined himself to the man Jesus; that would imply a clear separation between the human and divine natures and suggest that there are "two Christs". That is something that Christian theologians as far back as Irenaeus had been anxious to guard against⁵. Moreover, Apolinarius believed, it would have inevitably led to an "adoptionist" view of Christ as a "God-filled man" – that, he claims, is what was taught by Paul of Samosata in the third century and, more recently, by Marcellus of Ancyra and his pupil Photius of Sirmium⁶. It would have put Christ on the same level as the Old Testament prophets and could not therefore form the basis of an adequate soteriology.

Furthermore, the union between the two natures must be as close and indissoluble as can be conceived. The Chalcedonian formula was of course not yet available as a model for expressing this. In its absence, it appears that Apolinarius may have been led into some unguarded expressions about the comprehensiveness of the union and about its pre-ordained and almost metaphysically necessary nature. In what seems, so far as can be judged, an accurate citation

³ Cf. *ibidem*, p. 44-45.

⁴ Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1993⁵, 183-88.

⁵ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 16, 1 - 19, 3, PG 7, 919C - 938C.

⁶ Cf. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 138.

from the *Apodeixis*, Gregory reports Apolinarius as having said that “the man Christ pre-existed, not with the Spirit, that is God, existing separately from him”⁷. (I should explain that “Spirit” here refers to the second rather than to the third Person of the Trinity.) In other words, Apolinarius wanted to suggest that the possibility, indeed the inevitability, of the incarnation was in some sense eternally part of the Logos’s eternal nature.

As an aside, I have often wondered how fair it would be to suggest that Apolinarius may here have been anticipating what I understand Karl Barth’s view to have been, that there is no such thing as a pre-incarnate or un-incarnate Word; we must speak of a λόγος ἄσαρκος, or, at the most, of a *logos incarnandus*⁸. I have not explored this further, but what one can say is that in doing so one would need to have regard to the totally different metaphysical frameworks within which Apolinarius and Gregory on the one hand, and Barth on the other, were theologizing.

At any rate Gregory is able to point to other statements of Apolinarius in a similar vein (although some of them he almost certainly, for whatever reason, misquotes.) He interprets them in what seems to have been a rather plodding and literalistic way. If Apolinarius believed that Christ had been enfleshed from all eternity, his flesh must have originated in heaven rather than in Mary’s womb. That interpretation makes Apolinarius’s Christology look ridiculous; it is however almost certainly a misunderstanding of what Apolinarius really wanted to say. Whatever Apolinarius’s view might have been about the λόγος ἄσαρκος, he explicitly denies that “the flesh of the Lord is from above and not from the Virgin Mary” – in fact in an earlier work he had anathematized those who hold this view⁹.

Apolinarius’s third concern was to demonstrate that Jesus could not have had a human mind. This was partly because of the difficulty of there being two potentially contradictory sources of knowledge and will in a single human being. That is of course a widely recognised difficulty in classical Christology, as is demonstrated by developments after Chalcedon, up to the seventh century monothelete controversy and perhaps beyond. The other was again soteriological. As mentioned above, Apolinarius saw Christ’s saving role as one of sanctification, of restoring his and therefore our human nature to its original state of pure virtue. This, he believed, would be impossible if he had had a human mind, which is inherently, and, in his view, irredeemably, mutable and unstable¹⁰.

So his central notion, in the *Apodeixis*, is that the eternal Logos took the place of Jesus’s human mind. In the context of the development of Christology

⁷ Ibidem, GNO 3/1, 147.

⁸ My original source for this was <http://postbarthian.com/2014/08/26/logos-asarkos/> [22.10.2016]. I subsequently found a useful summary of Barth’s view (which has been further developed by Robert Jensen) in C. Gunton, *The Barth Lectures*, ed. P.H. Brazier, Edinburgh 2007, 167-170.

⁹ St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 55-58.

¹⁰ Cf. ibidem, p. 51-52 and 54-55.

in the fourth century, this may well not in itself have been a particularly revolutionary view. The great pillar of orthodoxy, Athanasius himself, may well not have believed that Jesus had a human soul¹¹, although the language of the *Tomus ad Antiochenos*, drawn up after the synod he convened at Alexandria in 361 is, perhaps intentionally, ambiguous – possibly in order to keep on board the representatives of Apollinarius who were present¹². For him, as for Apollinarius, the soteriological significance of the incarnation was that humanity should be refashioned after the model of the divine Logos, the archetype of humanity in whose image Adam and Eve were created¹³. He was not particularly interested in the precise nature of Christ's humanity, and its relationship with his divinity. But, according to Charles Raven, he was nevertheless "an Apollinarian at heart"¹⁴.

Apollinarius goes on to make what is perhaps the most ingenious of his intellectual moves. He argues that, even without a human mind, Christ was truly a complete man and, as such, a single person. The defining characteristic of human beings is, he claimed, that they should comprise three separate elements, a body, a mind or "spirit" and an animal soul. Jesus Christ met this specification. The fact that the second element, the mind, the centre of Christ's identity and consciousness as it is of ours, was identified with the Second Person of the Trinity was neither here nor there.

Gregory argues convincingly however that Apollinarius's "enfleshed mind" Christology would mean that Jesus Christ was not fully human and could not therefore save humankind. He follows the spirit although not the letter of his friend's Gregory of Nazianzus's celebrated anti-Apollinarian dictum, often rendered as *quod non est assumptum non est sanatum*¹⁵. The human mind is affected by sin just as much as the human body, and is equally in need of salvation. It is true that only a creature with a rational mind can sin, but "the mind is not sin!" says Gregory¹⁶. He rejects Apollinarius's contention that our minds are inherently incapable of becoming what they were originally intended to be, the image and likeness of God¹⁷.

On the other hand, he accuses Apollinarius of over-emphasizing the ontic continuity between the eternal Logos and Jesus of Nazareth. Apollinarius goes

¹¹ Cf. Ch.E. Raven, *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge 1923, 94; F.M. Young – A. Teal, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, London 2010², 249.

¹² Cf. St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 14, n. 36.

¹³ Cf. Young – Teal, *From Nicaea to Chalcedon*, p. 55-56; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 379.

¹⁴ Raven, *Apollinarianism*, p. 114.

¹⁵ Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, PG 37, 181C.

¹⁶ Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 141.

¹⁷ For this paragraph see St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 75. For the human mind as uniquely constituting the image and likeness of God, see Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 60C and idem, *De oratione dominica*, ed. J. Callahan, GNO VII/2, Leiden 1992, 32 or ed. J. Migne, PG 44, 1194C.

so far, he says, as to claim that, in the incarnation, God himself is somehow transformed into a complex, and therefore inherently passible being, who can die on the cross. Gregory argues that it is an absurd and blasphemous idea that God should die¹⁸; even today, with the advantage of the Chalcedonian definition of the hypostatic union, many intelligent Christians (I'm not sure how many theologians!) would agree, as a quick Google search for "Did God die on the cross?" will demonstrate. In any case, Gregory believed that it was the divine Logos, "mixed" with Christ's humanity, rather than the Father, who effected the resurrection. That would have become impossible if the Logos had died with the man Jesus¹⁹.

Gregory also argued that Apolinarius's Christological model implies that the infinite God and the finite human mind are on the same ontological level, so the former could be substituted for the latter in the anthropological constitution of the incarnate Christ²⁰. Using a contemporary analogy, it would treat God as something that could be as it were physically transplanted into the human body, or like someone claiming that God had been substituted for his left arm. This seems to me to be a fair argument so far as it goes. Nevertheless it may raise the question as to whether the same objection could not be levelled against the Chalcedonian formula. That too arguably similarly links together the infinite creator with the finite creature in a metaphysically puzzling, or at any rate mysterious, way.

But can it be said that in the face of Apolinarius's challenge Gregory is able to give an adequate alternative account of the unity of Christ's person? His main model for the relationship between the Christ's human and divine natures is that they were "mixed" in Mary's womb²¹. (Apolinarius also in fact on one occasion talks in what seem to be quite general terms of the two natures being "mixed" and Gregory commends him for doing so²².) In ancient philosophy there were a number of different understandings of how mixture worked and the extent to which the separate substances maintained their identity in the mixture²³. The concept of mixture is nevertheless in any case Christologically problematic. It is in fact open to exactly the same objection as that which Gregory raises against Apolinarius's model – it implies that God and humanity are on the same ontological level and can thus be "mixed" together like for example vinegar and water²⁴.

Gregory clearly feels however that he has not yet adequately refuted Apolinarius's charge that he is teaching "two Christs". In response to this, the final

¹⁸ Cf. St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 69.

¹⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 154.

²⁰ Cf. St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 70-71.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 77.

²² Cf. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 217.

²³ Cf. St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 208, n. 403 and references given there.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 78, n. 395.

move he makes is in effect to develop and extend the concept, or metaphor, of mixture. He proposed that the complete unity between the two “mixed” natures was postponed until after Christ’s glorification²⁵. His divinity then overwhelmed his humanity and removed all his human characteristics. In a famous analogy, he compares this with the way the water of the sea overwhelms a drop of vinegar dropped into it – in other words on the basis of the Stoic understanding of mixture that Gregory seems to be adopting here, he is saying that although Christ’s human nature was not, at the metaphysical level, obliterated at the time of his glorification, the properties associated with it were totally transformed²⁶. On this basis he has, anachronistically but not unreasonably, been accused of taking a Nestorian view of Christ before his glorification and a miaphysite one after it.

But a defence can nevertheless be made of Gregory’s Christological model, to the effect that it is oriented to soteriology rather than to metaphysics. Compared with the quasi-scientific anthropological schema offered by Apolinarius, it is fluid and dynamic – as Christ’s human nature is overwhelmed by the divinity at his glorification, so will ours be, as we share his humanity and are members of his ecclesial body²⁷. In the words of the celebrated “exchange formula”, which in its basic form goes back to Irenaeus²⁸, God became man so that man could become God.

In conclusion, the controversy between Gregory and Apolinarius demonstrates that, in the context of the history of dogma, both Gregory and Apolinarius can be seen as making significant contributions to the development of the Church’s Christological teaching. Both Apolinarius’s stress on the indivisible unity of Christ and Gregory’s on the notion that “what is not assumed is not healed” were essential elements in what emerged seventy years later in the Chalcedonian definition.

²⁵ Recently rejected on what are not, in my view, very convincing grounds by Theodoros Alexopoulos, *Die Christologie Gregors von Nyssa in Contra Eunomium III 3-4: Die Beweisführung Gregors zur Einheit der Person Christi und das Problem des Verhältnisses der zwei Naturen zueinander in Ihm. Ist der Verdacht des Monophysitismus bei Gregor berechtigt?*, in: *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)*, ed. J. Leemans – M. Cassin, Supplements to Vigiliae Christianae 124, Leiden 2014, 486-487.

²⁶ Cf. St Gregory of Nyssa, *Anti-Apollinarian Writings*, p. 208, n. 43.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 70-71. I follow Hélène Grelier, *L’argumentation de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée: Étude littéraire et doctrinale de l’Antirrheticus adversus Apollinarium et de l’Ad Theophilum adversus apollinaristas*, Lyon 2008, 82-85 [thèse en langues, histoire et civilisations des mondes anciens, sous la direction de Olivier Munnich, présentée et soutenue publiquement le 19 novembre 2008, Lyon: Université Lumière, Institut Fernand Courby et Institut des sources chrétiennes]. I consulted this invaluable monograph at <http://theses.univ-lyon2.fr/documents/get-part.php?id=1183&action=pdf> [22.10.2016].

²⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V, preface, PG7, 1120B: “qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse”.

(Summary)

The argument in the 380s between Gregory and Apolinarius, as set out Gregory's *Antirrheticus adversus Apollinarium*, can be seen as a significant step in the development of the Church's Christological teaching. Apolinarius's notion that the eternal Logos took the place of Jesus Christ's human mind is designed to establish the unity of his person, by providing a basis for the ontic continuity between the Second Person of the Trinity and Christ in his two natures. Commendably, he wants to counter any suggestion of separation between the human and divine natures ("two Christs"), which he sees as inevitably leading to an "adoptionist" view of Christ as a "God-filled man"; that would put Christ on the same level as the Old Testament prophets and could not form the basis of an adequate soteriology. Gregory argues convincingly however that Apolinarius's "enfleshed mind" Christology would mean that Jesus Christ was not fully human and could not therefore save humankind. But in the face of Apolinarius's challenge he cannot give an adequate account of Christ's unity during his earthly career. He remains open to Apolinarius's charge of a "divisive" Christology by in effect postponing the complete unity until after Christ's glorification, when his divinity overwhelmed his humanity and removed all his human characteristics, in the same way as the water of the sea overwhelms a drop of vinegar dropped into it. On this basis he has, anachronistically but not unreasonably, been accused of taking a Nestorian view of Christ before his glorification and a monophysite one after it. Both Apolinarius's stress on the unity of Christ and Gregory's on the notion that 'what is not assumed is not healed' (Nazianzen's phrase) were essential elements in what emerged seventy years later in the Chalcedonian definition.

SPORY CHRYSOLOGICZNE:
APOLINARY Z LAODYCEI I ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY

(Streszczenie)

Spór między Apolinarem z Laodycei i Grzegorzem z Nyssy, mający miejsce w 380 r. i dotyczący dzieła tego ostatniego: *Antirrheticus adversus Apollinarium*, może być postrzegany jako istotny krok w rozwoju chrystologicznego nauczania Kościoła.

Pogląd Apolinarego, że odwieczny Logos zajął miejsce ludzkiego umysłu Jezusa Chrystusa, miał na celu ustanowienie jedności Jego osoby, zapewniając podstawę bytowej ciągłości między drugą Osobą Trójcy Świętej i Chrystusem w jego dwóch naturach. Słusznie chciał on przeciwdziałać wszelkiej sugesji rozdziału między ludzką i boską naturą („dwoma Chrystusami”), którą postrzega, jako nieuchronnie prowadzącą do „adopcyjnego” ujęcia Chrystusa jako człowieka „wypełnionego Bogiem” – stawiałaby ona tym samym Chrystusa na tym samym poziomie co proroków Starego Testamentu i jako taka nie mogłaby stanowić podstawy odpowiedniej soteriologii.

Grzegorz z kolei przekonująco dowodzi, że chrystologia „wcielonego umysłu” Apolinarego oznaczałaby, że Jezus Chrystus nie był w pełni człowiekiem, a zatem nie może zbawić ludzkości. Jednak w obliczu zarzutów Apolinarego, nie może on dać odpowiedniego wyjaśnienia jedności Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia. Pozostawia bez odpowiedzi zarzuty Apolinarego odnośnie do „rozdzielającej” chrystologii, przez to, że w rezultacie przesuwając pełną jedność Chrystusa, aż do czasu po Jego uwielbieniu, kiedy to Jego boskość ogarnęła człowieczeństwo i usunęła wszystkie Jego ludzkie cechy w taki sam sposób, jak wody morza wchłaniają ocet wlane do niego. Na tej podstawie był potem oskarżany, anachronicznie, ale nie w sposób nieuzasadniony, o przyjmowanie nestoriańskiej (sformułowanej później przez Nestoriusza) wizji Chrystusa przed jego uwielbieniem i o pogląd monofizytyzmu po nim.

Zarówno, troska Apolinarego o jedność Chrystusa, jak i Grzegorza z Nyssy o sformułowanie: „to, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione” (wyrażenie Grzegorza z Nazjanzu), stały się istotnymi elementami, w oparciu o które siedemdziesiąt lat później powstała definicja chalcedońska.

Key words: Christology, Gregory of Nyssa, Apollinarius of Laodicea.

Słowa kluczowe: chrystologia, Grzegorz z Nyssy, Apolinary z Laodycei.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, PG 37, 21-388.
 GREGORIUS NYSSENUS, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 131-233.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De oratione dominica*, ed. J. Callahan, GNO VII/2, Leiden 1992, 5-74.
 GREGORIUS NYSSENUS, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 11-160.
 GREGORY OF NYSSA, *Anti-Apollinarian Writings*, translated with an introduction, commentary and notes by R. Orton, The Fathers of the Church 131, Washington DC 2015.
 IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, PG 7, 437-1224.

Literature

- ALEXOPOULOS T., *Die Christologie Gregors von Nyssa in Contra Eunomium III 3-4: Die Beweisführung Gregors zur Einheit der Person Christi und das Problem des Verhältnisses der zwei Naturen zueinander in Ihm. Ist der Verdacht des Monophysitismus bei Gregor berechtigt?*, in: *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)*, ed. J. Leemans – M. Cassin, Supplements to Vigiliae Christianae 124, Leiden 2014, 477-488.
 GRELIER H., *L'argumentation de Grégoire de Nyse contre Apollinaire de Laodicée: Étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apollinarium et de l'Ad Theophilum adversus apollinaristas*, Lyon 2008; thèse en langues, histoire et civilisations des mondes anciens, sous la direction de Olivier Munnich, présentée et soutenue publiquement le 19 novembre 2008, Lyon: Université Lumière, Institut Fernand Courby

- et Institut des sources chrétiennes (<http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=1183&action=pdf> [22.10.2016]).
- GUNTON C., *The Barth Lectures*, ed. P.H. Brazier, Edinburgh 2007.
- KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1993⁵.
- RAVEN Ch.E., *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge 1923.
- YOUNG F.M. – TEAL A., *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, London 2010².

Roland Marcin PANCERZ OFM*

OBRONA INTEGRALNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSTUSA PRZECIW APOLINARYZMOWI W DZIELACH EPIFANIUSZA Z SALAMINY

Św. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403)¹ jest jednym z tych Ojców Kościoła, którzy stanowczo zareagowali na błędną doktrynę chrystologiczną Apolinarego z Laodycei (ok. 310-390), który ok. roku 352 zaczął głosić, że Boski Logos zajął w Chrystusie miejsce umysłu ludzkiego². Doktryna Apolinarego była już w jego czasach różnie interpretowana i przedstawiana, jednak – jak słusznie wykazał Ekkehard Mühlenberg – pierwotna idea biskupa Laodycei mówiła o zastąpieniu umysłu ludzkiego Chrystusa umysłem (Logosem) boskim, przede wszystkim ze względu na obronę przyjętego paradygmatu soteriologii, według którego Ten, który przyszedł na świat dokonać dzieła zbawczego, musi być ze swej istoty Wcielonym Bogiem (Θεὸς ἐνσαρκος), a nie człowiekiem natchnionym przez Boga (ἄνθρωπος ἐνθεος)³. Punkt wyjścia tej chrystologii jest więc zasadniczo poprawny, jednak sposób rozwiązania problemu i końcowy rezultat – błędne⁴. Apolinary uderzył bowiem w integralne

* Dr Roland Marcin Pancerz OFM – wykładowca patrologii i języków klasycznych w WSD OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej; e-mail: rolandpan@tlen.pl.

¹ Na temat biografii pisarza por. C. Riggi, *Epifanio di Salamina*, NDPAC I 1670-1673; G. Aragoni, *Una «storia» universale dell'eresia. Il «Panarion» di Epifanio*, w: Epifanio di Salamina, *Panarion. Libro primo*, a cura di G. Pini, Brescia 2010, 5-19; R.M. Pancerz, *Św. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403), wielki obrońca ortodoksji w IV w. Rys biograficzny (w 1700 rocznicę urodzin)*, „Przegląd Kalwaryjski” 19 (2015) 9-19.

² Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 102, 22, ed. P. Gallay, SCh 208, Paris 1974, 80. Zob. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim – New York 1970, 5 i 33-35.

³ Por. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, 114-116, 130-132, 147-152 i 156.

⁴ Pierwszy błąd Apolinary popelnia właściwie wtedy, gdy Jezusa Chrystusa, Wcielonego Boga (Θεὸς ἐνσαρκος), definiuje ontologicznie jako νοῦς ἐνσαρκος – wcielony (Boski) umysł (por. Apollinaris Laodiceus, *Demonstratio de divina incarnatione (Apodeixis)*, fr. 48 i 69, ed. H. Lietzmann, w tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 215 i 220), przy czym biskup Laodycei łączy element boski i ludzki Chrystusa, umiejscawiając je na tej samej płaszczyźnie, a jest to płaszczyzna vitalna: to, co boskie, i to, co ludzkie, tworzą w Chrystusie μία φύσις (jedną żyjącą naturę), czyli – można by rzec – jeden organizm (por. Apollinaris Laodiceus, *Ad Dionysium* I 2, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 257; tenże, *Ad Flavianum*, fr. 148, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 247; zob. A. Grilmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1/1: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia*

człowieczeństwo Chrystusa, w które Kościół wierzył właściwie już od I wieku. Epifaniusz odpowiedział na ów błąd najpierw w 374 r., w rozdziałach 75-81 dzieła *Ancoratus*, a następnie nieco szerzej w 77 rozdziale ogromnego dzieła *Panarion omnium haeresium*, napisanego w latach 374-377⁵.

1. Ludzkie ciało Chrystusa. Na początku swej polemiki biskup Salaminy zajmuje się problemem ludzkiego ciała Chrystusa, gdyż – jak sam relacjonuje – uczniowie Apolinarego, którzy dotarli na Cypr (ok. 370), głosili między innymi błędną naukę o ciele Zbawiciela. Otóż niektórzy z nich twierdzili, iż Chrystus przyniósł ciało „z wysokości” (ἄνωθεν)⁶. Inni mówili, że ciało (σῶμα) Zbawiciela jest współlistotne (ὁμοούσιον) Jego bóstwu⁷. Jeszcze inni nauczali, że Chrystus przyjął ciało inne niż nasze, niepodobne do naszego⁸. Zostawimy na razie na boku pytanie, czy nauka ta odpowiada autentycznym ideom Apolinarego, przyjrzymy się natomiast, jak Epifaniusz odniósł się do doktryny, która dotarła do niego w takiej a nie innej formie.

Otóż według biskupa Salaminy nauka ta jest powrotem do błędów gnozy walentyniańskiej, marcjonizmu i manicheizmu⁹. Wielki obrońca ortodoksji oskarża zatem apolinarystów o chrystologiczny doketyzm, czyli najogólniej mówiąc o przypisywanie Chrystusowi ciała innego co do natury niż ciało ludzkie, ciała niematerialnego, a tylko pozornie wyglądającego jak ludzkie¹⁰. Dlatego też, mając przed oczyma to ponowne „wcielenie” doketyzmu, Epifaniusz powraca do wyrażen bliskich tym, za pomocą których z owym błędem walczyli wcześniej Ojcowie Apostolscy i pierwsi Apologeci. Biskup Salaminy podkreśla na przykład, że Syn Boży urodził się w ciele i stał się człowiekiem

(451), Brescia 1982, 616-617 i 622-626). W tej optyce, życia ludzkiego doświadcza nie tylko sam boski podmiot Wcielonego Słowa, ale także Jego boski umysł jako taki. Już tu pojawia się zatem problem natury filozoficznej: Jak umysł boski, doskonały i niezmienny, może stać się ośrodkiem życia psychicznego Jezusa, który jest przecież poddany ziemskim uwarunkowaniom? Jest z kolei rzeczą naturalną, że w tak określonej i tak rozumianej ontologii Wcielonego Słowa zabrakło miejsca dla ludzkiego intelektu Chrystusa. Stało się tak również dlatego, że Apolinary uważał istnienie dwóch umysłów (a zatem – jak mawiał – dwóch kompletnych natur) w jednej hipostazie za niemożliwe (por. Apollinaris Laodicensis, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 81 i 92, ed. Lietzmann, s. 224 i 228); ponadto umysł ludzki, jako z natury zmienny, uważał za niezdolny do pokierowania człowieka do zbawienia (por. tamże, fr. 76, ed. Lietzmann, s. 222); i wreszcie jako niemożliwe określał połączenie umysłu niezmiennego ze zmiennym (por. Apollinaris Laodicensis, *Ad Iulianum*, fr. 151, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 248).

⁵ Odnośnie do problemu datacji dzieł por. W.A. Löhr, *Epiphanius von Salamis*, LACHL 226.

⁶ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 2, 4, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985², 417.

⁷ Por. tamże 77, 2, 5, GCS 37, 417; 77, 25, 5, GCS 37, 438.

⁸ Por. tamże 77, 14, 4, GCS 37, 428; 77, 15, 4, GCS 37, 429.

⁹ Por. tamże 77, 15, 2-3, GCS 37, 428-429.

¹⁰ Różne herezje przyjmujące doketyzm rozmaicie definiowały naturę ciała Chrystusa, por. B. Studer, *Docetismo*, NDPAC I 1465-1466.

prawdziwie (ἀληθεία), a nie w sposób pozorny (οὐ δοκήσει)¹¹. W innych ustępach nasz autor, mówiąc o ciele przyjętym przez Zbawiciela, wzmacnia to wyrażenie dodając zaimek „nasze” (ἡμετέρα σάρξ¹², ἡμέτερον σῶμα¹³) lub przymiotnik „prawdziwie” (σάρξ ἀληθινή¹⁴). Odnosząc do Chrystusa wyrażenie „nasze ciało”, Epifaniusz wyjaśnia w jednej wypowiedzi, iż nie implikuje ono obecności charakterystycznego dla nas zepsucia grzechu w ciele Zbawiciela. Mówiąc, że przyjął On „nasze ciało”, rozumie się jednocześnie, że to samo co do natury ludzkie ciało zostało u Niego zachowane bez skazy, u nas natomiast doznało wtórnego skażenia na skutek grzechu¹⁵.

Obronie prawdziwego ciała Chrystusa służy również sformułowanie mówiące, że przyjął On ciało czy też człowieczeństwo z Maryi (ἐκ Μαρίας)¹⁶, bądź od Maryi (ἀπὸ Μαρίας)¹⁷. Zwrot ten nabył znaczenia antydoketycznego począwszy od II w., gdy Ojcowie walczyli z gnostyckimi ideami, według których Zbawiciel utworzył sobie ciało nie z (ἐκ) Maryi, lecz jedynie w (ἐν) Maryi, i przyszedł na świat przez (διὰ) Maryję. Taki sposób mówienia oznaczał, że ciało Pana nie zostało utworzone z ciała Maryi, lecz z innej (niematerialnej) substancji¹⁸. Epifaniusz dla jeszcze mocniejszego podkreślenia realizmu ludzkiego ciała Chrystusa porównuje Jego cielesne zrodzenie z Maryi (ἀπὸ Μαρίας) do zrodzenia Odwiecznego Słowa z Ojca (ἀπὸ Πατρός)¹⁹. Nie chodzi tu oczywiście o analogię między samym sposobem zrodzenia, ale o fakt, że rodzący „przekazuje” zrodzonemu swoją, a nie jakąś inną naturę. Z kolei na zarzut, jakoby ciało powstało bez udziału nasienia męskiego, a więc ciało Zbawiciela nie było ciałem ludzkim, Epifaniusz odpowiada, że wystarczającym gwarantem prawdziwości Jezusowego ciała jest prawdziwe ludzkie ciało Maryi. Z niego bowiem ciało Pana zostało utworzone. Ponadto autor odwołuje się do przykładu pierwszego człowieka, który też powstał bez udziału ludzkiego nasienia, a jednak miał prawdziwe ludzkie ciało²⁰. Dla wykluczenia jakichkolwiek idei doketycznych wielki herezjolog podkreśla również, że

¹¹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 18, 4, GCS 37, 431; tenże, *Ancoratus* 75, 6, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 94-95.

¹² Por. tenże, *Panarion* 77, 14, 4, GCS 37, 428.

¹³ Por. tamże 77, 15, 3, GCS 37, 429.

¹⁴ Por. tenże, *Ancoratus* 80, 2, GCS 25, 100.

¹⁵ Por. tenże, *Panarion* 77, 14, 6-7, GCS 37, 428. Zob. E. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1978, 195.

¹⁶ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 75, 5, GCS 25, 94; 80, 2, GCS 25, 100.

¹⁷ Por. tamże 75, 6, GCS 25, 95; tenże, *Panarion* 77, 18, 3, GCS 37, 431; 77, 26, 1, GCS 37, 438.

¹⁸ Por. A. Orbe, *Introduzione*, w: *Il Cristo*, vol. 1: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Introduzione e scelta di A. Orbe, commento di A. Orbe – M. Simonetti, Vicenza 2005, XXVIII-XXXV; Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 532-533.

¹⁹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 80, 4, GCS 25, 100.

²⁰ Por. tenże, *Panarion* 77, 18, 13-14, GCS 37, 432.

Chrystus przyszedł na świat przez drogi rodne (διὰ τῶν τοκετικῶν πόρων) Maryi Dziewicy²¹.

Epifaniusz podkreśla także pełny realizm tego, czego Chrystus doświadczył w swym ludzkim ciele, przy czym wiele z tych doświadczeń wskazuje zarazem na Jego integralne człowieczeństwo. A zatem Zbawiciel prawdziwie cierpiał w ciele (ἔπασχε σαρκί) i rzeczywiście umarł (ἀπέθανε)²², prawdziwie się zmęczył²³ oraz odczuwał głód i pragnienie²⁴. Jego doświadczeniami były także: sen, płacz i drżenie ciała²⁵. Jednym słowem, Zbawiciel miał udział w godziwych potrzebach (τῶν εὐλόγων χρειῶν) człowieka²⁶. Autor, chcąc ogólnie wyrazić pełny realizm wszystkiego, co Jezus czynił i czego doświadczył w swym ciele, mówi, że w Jego prawdziwym cielesnym przyjściu (ἔνσαρκος παρουσία)²⁷ wypełniły się słowa Pisma: „lecz [mamy arcykapłana] doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15)²⁸. Wyrażenie „z wyjątkiem grzechu” wydaje się jednak znajdować u Epifaniasza nieco szerszą interpretację. Otóż – jak wynika z wypowiedzi pisarza – Chrystusowi obcy był nie tylko sam grzech, ale mógł On także nie czynić rzeczy, które wydają się nam banalne czy też bez znaczenia (τὰ εὐτελῆ). Krótko mówiąc, dzięki swej Boskiej mocy mógł On uchylać się od niektórych ludzkich doświadczeń²⁹.

O jakie doświadczenia chodzi, można wywnioskować z innego fragmentu. W tymże biskup Salaminy oskarża apolinarystów o próżne i sofistyczne rozumowanie typu: jeśli przyjmimy, że ciało Pana posiadało wszystkie właściwości ludzkiego ciała, to będziemy musieli powiedzieć, że załatwiał On także potrzeby fizjologiczne³⁰. Podejmowanie takich rozważań Epifaniusz ocenia w ogóle jako pozbawione sensu. Zresztą byłoby bezsensowne, gdyby mówiło o tym Pismo Święte, które w odniesieniu do świętych postaci opisuje raczej rzeczy wznioślejsze³¹. Biskup Salaminy nie odpowiada jednak wprost na postawiony problem. Z jego dalszej, nieco zawilej wypowiedzi wynika natomiast, że Chrystus mógł nie mieć konieczności załatwiania potrzeb fizjologicznych,

²¹ Por. tamże 77, 35, 4, GCS 37, 447.

²² Por. tamże 77, 32, 5-7, GCS 37, 444-445.

²³ Por. tamże 77, 18, 7, GCS 37, 431; 77, 26, 7, GCS 37, 439; zob. tenże, *Ancoratus* 33, 6-7, GCS 25, 42-43.

²⁴ Por. tenże, *Panarion* 77, 18, 10-11, GCS 37, 432; 77, 26, 7, GCS 37, 439; 77, 30, 3, GCS 27, 443; tenże, *Ancoratus* 33, 6-7, GCS 25, 42-43.

²⁵ Por. tenże, *Panarion* 77, 26, 7, GCS 37, 439.

²⁶ Por. tamże 77, 18, 10, GCS 37, 432; 77, 26, 6, GCS 37, 439.

²⁷ Terminem tym Ojciec z Salaminy bardzo często określa tajemnicę wcielenia Bożego Słowa, por. tamże 77, 18, 10, GCS 37, 432; 77, 19, 1, GCS 37, 433; 77, 24, 2, GCS 27, 437; 77, 32, 3, GCS 37, 444.

²⁸ Por. tamże 77, 17, 2, GCS 37, 430.

²⁹ Por. tamże 77, 17, 3, GCS 37, 430.

³⁰ Por. tamże 77, 15, 4-6, GCS 37, 429.

³¹ Por. tamże 77, 15, 7 - 77, 16, 3, GCS 37, 429.

gdyż posiadał cudowną, boską moc³². Oczywiście teoretycznie możliwości takiej zaprzeczyć nie można. Nasuwa się jednak pytanie, czy przez tego rodzaju ograniczanie ludzkich doświadczeń Jezusa nie zaciemnia się prawdy o Jego kenozie i prawdziwym człowieczeństwie.

Na koniec tego paragrafu powrócimy jeszcze do postawionego wcześniej pytania, czy doktryna apolinarystyczna o niebiańskim czy też boskim ciele Chrystusa, którą Epifaniusz spotkał na Cyprze, rzeczywiście odpowiada ideom głoszonym przez samego Apolinarego. Odpowiadając na to pytanie, akceptujemy tezy współczesnej krytyki, która za najbardziej oryginalne dzieło Apolinarego uważa *Demonstratio de divina incarnatione* (*Apodeixis*)³³. W dziele tym autor rzeczywiście mówi o odwiecznym zjednoczeniu Syna Bożego z ciałem³⁴. Ideę tę trzeba jednak rozumieć przenośnie. Biskup Laodycei chce przez to najprawdopodobniej wyrazić, że Boskie Słowo jest odwiecznie przeznaczone i ukierunkowane na przyjęcie ciała³⁵; że królewska konsekracja Boskiego Logosu jest przedwieczna, jest On zatem od zawsze Chrystusem, i w tym sensie jest zjednoczony z ciałem³⁶. Nie można też przypisywać Apolinaremu nauki o ciele Chrystusa z natury współistotnym bóstwu. Używając bowiem wyrażen typu: „ἡ σὰρξ τῇ θεότητι συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος”³⁷, teolog z Laodycei opisywał swój model chrystologiczny, według którego Boski Logos i Jego ciało żyją jednym życiem, tzn. tworzą „jedną (żyjącą) naturę” (μία φύσις)³⁸, co wcale nie oznacza, że są tej samej natury (istoty) w abstrakcyjnym znaczeniu tegoż słowa. Zresztą sam Apolinary, słysząc o stawianych mu zarzutach, odpowiedział jednoznacznie, że ciało Chrystusa jest boskie nie z natury (φύσει), lecz przez zjednoczenie (ἐνώσει) z Odwiecznym Słowem; z natury natomiast Jego ciało jest współistotne naszemu³⁹. W świetle współczesnych badań można zatem powiedzieć, że obecności doketyzmu w apolinaryzmie nie należy zawdzięczać bynajmniej samemu Apolinaremu, lecz idea ta wynika ze złego zrozumienia jego nauki ze strony jego uczniów bądź polemizujących z nim przeciwników⁴⁰.

³² Por. tamże 77, 16, 4-6, GCS 37, 429-430.

³³ Por. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 83; Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, s. 109-111.

³⁴ Por. Apollinaris Laodicens, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 50 i 53, ed. Lietzmann, s. 216.

³⁵ Por. E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Kempten 1925, 9-10.

³⁶ Por. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 11.

³⁷ Apollinaris Laodicens, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 36, ed. Lietzmann, s. 212.

³⁸ Por. nota 4.

³⁹ Por. Apollinaris Laodicens, *Ad Serapionem*, fr. 159-161, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 253-254.

⁴⁰ Por. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 531; G. Voisin, *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des*

2. Ludzka dusza i umysł Chrystusa. Jak już zaznaczyliśmy na początku, oryginalna myśl Apolinarego mówiła o wykluczeniu ludzkiego umysłu Chrystusa i zastąpieniu go umysłem boskim. Tymczasem Epifaniusz dwukrotnie donosi, że niektórzy z uczniów biskupa Laodycei zaprzeczali w ogóle obecności ludzkiej duszy (ψυχή) we Wcielonym Słowie⁴¹. Z pewnością i w tym przypadku relację Epifaniasza trzeba poddać krytyce. Po przestudiowaniu najpewniejszego dzieła Apolinarego można dojść do wniosku, że nie zaprzecza on istnieniu niższej (zmysłowej) części ludzkiej duszy w Chrystusie, co więcej, otwarcie o niej mówi⁴². Można zatem przypuszczać, że idea zastąpienia przez Boski Logos nie tylko umysłu, ale i całej ludzkiej duszy w Chrystusie, to – podobnie jak idea „niebieskiego ciała” Zbawiciela – efekt nieprecyzyjnej interpretacji oryginalnej doktryny teologa z Laodycei⁴³.

Epifaniusz polemizuje jednak z taką formą apolinaryzmu, jaka dotarła do jego uszu. Dlatego często broni jednocześnie ludzkiego umysłu, duszy i ciała Chrystusa. Typowym sformułowaniem biskupa Salaminy jest zdanie mówiące, iż Logos przyjął we Wcieleniu „ciało, duszę, umysł i wszystko to, czym człowiek jest, z wyjątkiem grzechu (σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, χωρὶς ἁμαρτίας)”⁴⁴. Trzeba w ogóle zaznaczyć, że antropologiczna trychotomia tej formuły jest związana nie tyle z własnym modelem Epifaniasza, co raczej z modelem przyjętym przez apolinarystów. Ci bowiem z reguły uważali umysł za osobną hipostazę, natomiast biskup Salaminy zasadniczo pojmował człowieka jako jedną hipostazę (złożoną z substancji ciała i substancji duszy), umysł zaś określał jedynie jako „czynność”, „zdolność” (ἐνέργεια) czy też „ruch” (κίνησις) całej ludzkiej hipostazy⁴⁵. W innym miejscu porównuje z kolei istnienie umysłu w duszy człowieka do istnienia

controverses christologiques au IV^e siècle, Louvain – Paris 1901, 333-334 i 339-344. Jest faktem wymownym, że już za życia Apolinarego istniały podziały między jego uczniami oraz różne interpretacje jego doktryny, por. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius*, s. 13-18; Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 40-41.

⁴¹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 2, 4, GCS 37, 417; 77, 23, 4, GCS 37, 436.

⁴² Por. Apollinaris Laodicensis, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 22; 25 i 88-89, ed. Lietzmann, s. 209, 210 i 226-227.

⁴³ Por. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, s. 110. Mało prawdopodobna wydaje się natomiast hipoteza mówiąca o dwóch następujących po sobie formach doktryny Apolinarego. Pierwsza miałaby wykluczać ludzką duszę Chrystusa, druga – już tylko ludzki umysł Chrystusa. Druga forma miałaby stanowić owoc głębszej refleksji jej autora pod wpływem krytyki przeciwników oraz rezultat bardziej znaczącego uwzględnienia antropologii biblijnej czy też świadectw biblijnych mówiących o duszy Chrystusa, zob. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 18-19; Voisin, *L'Apollinarisme*, s. 76-80.

⁴⁴ Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 27, 2, GCS 37, 439, tłum. własne. Por. też tamże 77, 27, 1, GCS 37, 439; 77, 29, 1, GCS 37, 441; 77, 35, 3, GCS 37, 447; tenże, *Ancoratus* 76, 2, GCS 25, 95; 78, 5-6, GCS 25, 98; 80, 2, GCS 25, 100; 119, 5, GCS 25, 148.

⁴⁵ Por. tenże, *Panarion* 77, 23, 4-6, GCS 37, 436; 77, 24, 1-2, GCS 37, 437; 77, 34, 5, GCS 37, 446; tenże, *Ancoratus* 77, 4-5, GCS 25, 96-97.

oczu w ludzkim ciele⁴⁶. Warto tu ponadto zwrócić uwagę na wyrażenie: πάντα εἴ τι ἐστὶν ἀνθρώπος. Przez słowa te, dodane jakby „na wyrost”, Epifaniusz chce powiedzieć, że jakiegokolwiek elementy wyróżnilibyśmy jeszcze w naturze ludzkiej, to należałoby je przyjąć także w człowieczeństwie Chrystusa. Konkretnie mogłoby tu chodzić np. o ludzkiego ducha (πνεῦμα). W rzeczywistości owa *facultas* była uznawana przez wielu Ojców za element konstytutywny człowieka. O elemencie tym mówi także sam Epifaniusz, jednak nie umieszcza go *explicite* w formułach chrystologicznych prawdopodobnie dlatego, że z jednej strony uważa, iż ludzki duch nie jest osobną hipostazą, lecz znajduje bytowe oparcie w duszy, z drugiej strony, w polemice z apolinarystami nie było konieczności akcentowania tego elementu zważywszy na to, że ci utożsamiali ducha z umysłem⁴⁷.

Mocnym argumentem za istnieniem ludzkiej duszy i umysłu Chrystusa są dla Epifaniasza fragmenty Pisma Świętego mówiące o ludzkich uczuciach Zbawiciela. Nie mogło ich bowiem doświadczyć ani samo bóstwo w ciele, ani dusza pozbawiona ludzkiego umysłu. Wśród takich doświadczeń psychiczno-duchowych Jezusa biskup Salaminy wymienia: pragnienie (ἐπιθυμία) spożycia Paschy z uczniami⁴⁸, smutek (λύπη), zmartwienie (ἄθυμία)⁴⁹, niepokój (ταραχή)⁵⁰ i wewnętrzną udrękę (ἀγωνία)⁵¹. Epifaniusz przyjmuje ogólną zasadę głoszącą, iż Chrystus doświadczył wszystkiego, co było godziwe (εὐλογον) dla ludzkiego ciała, duszy i umysłu⁵².

Dlatego, zważywszy na fakt, iż wspomniane wyżej uczucia smutku i niepokoju nasz autor odnosił z reguły do Jezusowej agonii w Getsemani lub do czasu bezpośrednio poprzedzającego Jego mękę, nieco zaskakuje nas Epifaniaszowa interpretacja Chrystusowej modlitwy o oddalenie kielicha męki w Ogrójcu. Biskup Salaminy stwierdza najpierw, że Zbawiciel nie bał się (οὐκ ἐφοβήθη) śmierci⁵³. Owszem, w tym miejscu nie można mu jeszcze nic zarzucić, przynajmniej na płaszczyźnie frazeologicznej. Żaden z Ewangelistów nie opisuje bowiem Jezusowych przeżyć terminem φόβος. Niemniej jednak w Ewangeliach, w tym kontekście spotykamy inne określenia mówiące o niepokoju Chrystusa (por. Mt 26, 37; Mk 14, 33; Łk 22, 44). Tymczasem Epifaniusz nie bierze ich pod uwagę przy interpretacji modlitwy Chrystusa: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech mnie ominie ten kielich!” (Mt 26, 39). Biskup Salaminy uważa, że Jezus, który przyszedł na świat właśnie po to, by umrzeć, i przepowiedział swoją śmierć, nie mógł wypowiedzieć owych słów w sensie

⁴⁶ Por. tamże 78, 4, GCS 25, 98.

⁴⁷ Por. tenże, *Panarion* 77, 23, 6, GCS 37, 436; 77, 24, 1, GCS 37, 437; tenże, *Ancoratus* 77, 5, GCS 25, 96-97; 81, 5-6, GCS 25, 102.

⁴⁸ Por. tenże, *Panarion* 77, 27, 1-2, GCS 37, 439.

⁴⁹ Por. tamże 77, 26, 7, GCS 37, 439; 77, 30, 4, GCS 37, 443.

⁵⁰ Por. tenże, *Ancoratus* 34, 3-4, GCS 25, 43.

⁵¹ Por. tamże 31, 4-6, GCS 25, 40; 37, 1-3, GCS 25, 46-47.

⁵² Por. tenże, *Panarion* 77, 26, 6-7, GCS 37, 439.

⁵³ Por. tenże, *Ancoratus* 34, 6, GCS 25, 44.

właściwym. Toteż interpretuje je, uciekając się do teorii oszukania diabła: Zbawiciel modlił się tak, by wzbudzić u szatana podejrzenie, jakoby faktycznie bał się śmierci. W ten sposób diabeł miał ignorować fakt, iż zostanie pokonany właśnie przez śmierć Jezusa⁵⁴. Wprawdzie wspomniana teoria była pod wieloma postaciami bardzo rozpowszechniona w pierwszych wiekach⁵⁵, niemniej jednak dziwi nas, że ucieka się do niej autor, który z wielkim naciskiem podkreśla integralne człowieczeństwo Chrystusa przeciw apolinaryzmowi.

Ważnym fragmentem Pisma w polemice z Apolinarym jest dla Epifaniusza ustęp Łk 2, 52: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości i w latach”. Również i w tym wypadku biskup Salaminy stwierdza, że doświadczeń jakiegokolwiek wzrostu nie można przypisać bóstwu, które jest absolutną Mądrością. Dlatego wzrost w latach należy odnieść do Chrystusowego ciała i duszy, natomiast postęp w mądrości – wyłącznie do Jego ludzkiego umysłu, gdyż nie mogły postępować w niej dusza i ciało⁵⁶. Passus Łk 2, 52 może być zatem potwierdzeniem integralnej natury ludzkiej Zbawiciela, niemniej jednak można jeszcze postawić kolejne pytanie: jak Epifaniusz rozumie ów postęp w mądrości ludzkiego umysłu Chrystusa? Może tu bowiem chodzić zarówno o pomnażanie wiedzy w oparciu o doświadczenie, jak i o stopniowe objawianie Mądrości Bożej ludzkiemu umysłowi Pana, czyli stopniowe przekazywanie wiedzy wlanej. Interpretację zbliżoną do tej ostatniej spotykamy wcześniej np. u Atanazego Wielkiego⁵⁷. Biskup Salaminy zdaje się dawać wyraźną odpowiedź w innym fragmencie. Otóż mówi o postępach Jezusa w latach i mądrości w kontekście innych Jego ludzkich doświadczeń, zaś ustęp ten podsumowuje stwierdzeniem, iż Chrystus poddał się temu wszystkiemu, wypełniając cały porządek (a więc konsekwencje) stania się człowiekiem (ἀκολουθία τῆς ἐνανθρωπήσεως)⁵⁸. Wynika z tego, że również postępowanie w mądrości, o którym tu mowa, odbywało się według porządku obejmującego ogół ludzi, a zatem na drodze doświadczenia.

Fakt dostrzeżenia przez Epifaniusza również wiedzy nabytej Chrystusa jest godny podkreślenia, gdyż jest to rzadkość w epoce Ojców Kościoła. Jednym z nielicznych obok niego pisarzy, którzy podkreślili tę prawdę, był współczesny mu Grzegorz z Nyssy⁵⁹. Tymczasem wielu innych Ojców odnosi świadectwo Łk 2, 52 jedynie do mądrości (wiedzy) boskiej Chrystusa. Obok wspomnianej

⁵⁴ Por. tamże 34, 7-8, GCS 25, 44.

⁵⁵ Por. H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 87-89.

⁵⁶ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 78, 9, GCS 25, 98; tenże, *Panarion* 77, 26, 3-4, GCS 37, 438-439; 77, 30, 1-2, GCS 37, 442.

⁵⁷ Ujmując dokładnie, Atanazy (*Contra Arianos* 3, 53, PG 26, 436A) mówi o stopniowym przebóstwianiu natury ludzkiej Chrystusa przez Bożą Mądrość.

⁵⁸ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 31, 6-8, GCS 25, 40-41.

⁵⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 175. Zob. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 535-536.

już interpretacji Atanazego spotykamy jeszcze bardziej alegoryczne próby wyjaśnienia tegoż ustępu Pisma. Grzegorz z Nazjanzu⁶⁰ i Dydim Ślepy⁶¹ rozumieją Jezusowy postęp w mądrości w sensie stopniowego objawiania przez Niego mądrości Bożej słuchającym Go ludziom. Co ciekawe, obydwaj pisarze bardzo mocno podkreślali integralne człowieczeństwo Chrystusa przeciw apolinaryzmowi. Najwyraźniej *passus* Łk 2, 52 nie stał się jeszcze powszechnie używanym orężem Ojców przeciw tej herezji. Zresztą u samego Epifaniusza, we fragmencie, w którym nie polemizuje on z Apolinarym, również znajdujemy taką alternatywną interpretację Łk 2, 52. Otóż biskup Salaminy tak wyjaśnia to miejsce: Syn, Boża Mądrość, stając się człowiekiem, przelał mądrość z niebios w swe człowieczeństwo, a następnie rozprzestrzenił swą moc na cały świat, by napełnić go łaską. W tym sensie postępował w latach i mądrości⁶². Nie jest łatwo zrozumieć, dlaczego Epifaniusz zamieszcza w tym samym dziele dwie zupełnie odmienne interpretacje tego samego fragmentu. Być może nasz autor chciał dać do zrozumienia, że Chrystus niektóre prawdy znał przez wiedzę nabytą, a inne przez boską (wlaną), tak jak to przyjmuje także teologia współczesna. Może to być jednak i efekt tego, że biskup Salaminy korzysta często z innych autorów i łączy odmienne tradycje, zaniedbując jednak systematyczne ułożenie materiału i jego spójność.

Fakt ten jest jeszcze bardziej widoczny przy Epifaniuszowej interpretacji pytań Jezusa, które spotykamy w Ewangelii. Owszem, zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, Jezus mógł się rzeczywiście dowiadywać o niektóre rzeczy poprzez pytania, tymczasem inne poznawał wewnętrznie, przez wiedzę boską, dlatego nie wszystkie Jego pytania muszą być rozumiane w sensie właściwym. U naszego autora spotykamy jednak ten problem, że niektóre z pytań Chrystusa interpretuje on w jednym miejscu jako oznaki Jego pełnego człowieczeństwa, innym razem uważa, iż Zbawiciel pytał o to samo nie z powodu niewiedzy, ale chcąc doprowadzić zapytanych ludzi do pewnego (nadprzyrodzonego) celu. Dotyczy to trzech pytań: o to, gdzie położono Łazarza (por. J 11, 33-34), kto się Go dotknął (por. Łk 8, 45), oraz za kogo ludzie uważali Syna Człowieczego (por. Mt 16, 13)⁶³. Powyższy problem jest potwierdzeniem tradycyjnej opinii mówiącej, iż pisma Epifaniusza są w wielu miejscach niejasne i słabo zredagowane.

Mówiąc o zagadnieniu wiedzy Chrystusa, warto jeszcze dodać, że biskup Salaminy interpretuje Jezusową niewiedzę co do dnia sądu jednoznacznie jako

⁶⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 24, SCh 208, 46; zob. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904, 194.

⁶¹ Por. Didymus Caecus, *Commentarius in Ecclesiasten* 221, 23 - 222, 6, ed. J. Kramer – B. Krebber: *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes*, pt. 4, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 16, Bonn 1972, 82. Zob. R.M. Pancierz, *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)*, Romae 2007, 68-69; tenże, *Zarys doktryny Dydyka Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 86-87.

⁶² Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 40, 2-6, GCS 25, 50.

⁶³ Por. tamże 31, 6-8, GCS 25, 40-41; 38, 3-7, GCS 25, 48; 39, 7-8, GCS 25, 49.

pozorną. Jego wypowiedź: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32) ma znaczenie duchowe, a oznacza, że Ojciec zna dzień sądu zarówno w sensie teoretycznej znajomości faktu (κατὰ εἶδυσιν), jak i w sensie praktycznym (κατὰ πρᾶξιν), gdyż dokonał już sądu, przekazując go Synowi (por. J 5, 22). Syn natomiast zna teoretycznie godzinę sądu, lecz jeszcze go nie dokonał, a zatem nie poznał go κατὰ πρᾶξιν. Fakt teoretycznej znajomości dnia sądu ze strony Syna Bożego Epifaniusz opiera na świadectwie Mt 11, 27: „Nikt też nie zna Syna tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn”. Jeśli więc Syn zna Ojca, to jakże mógłby nie znać godziny sądu – rzeczy o wiele niższego rzędu? Jednym słowem, poznanie Syna i Ojca są jednakowe, bo jednakowe jest ich bóstwo⁶⁴. Czytając ten długi fragment, od razu rozumiemy, dlaczego Epifaniusz nie włączył ustępu Mk 13, 32 do walki z Apolinarym. Otóż w tym miejscu biskup Salaminy polemizuje z herezją Ariusza, dla którego nieznajomość dnia sądu ze strony Syna była dowodem Jego ontycznej niższości względem Ojca. W tym kontekście Epifaniusz broni przede wszystkim boskości Syna, i dlatego patrzy na Wcielonego w perspektywie Jego natury boskiej, pomijając w ogóle Jego umysł ludzki. Tymczasem właśnie temu można było przypisać niewiedzę co do dnia sądu, jak to uczynił np. Grzegorz z Nyssy⁶⁵. Interpretacja Epifaniasza pokazuje, jak często Ojcom Kościoła brakuje jeszcze myślenia komplementarnego w teologii.

Na końcu tego punktu zwrócimy jeszcze uwagę na argument pozabiblijny, który dla wielkiego herezjologa jest przesłanką za istnieniem ludzkiej duszy i umysłu Chrystusa. Jest to argument soteriologiczny, tradycyjnie zwany *Quod non assumptum, non sanatum*, głoszący, że to, co nie zostało przyjęte przez Odwieczne Słowo we Wcieleniu, nie zostało też uleczone (zbawione). Aksjomat ten stosowali już pisarze chrześcijańscy II w., broniąc istnienia prawdziwego ciała Zbawiciela przeciw tendencjom doketycznym gnostyków⁶⁶. Oczywiście w IV w., w polemice z apolinaryzmem należało szczególnie zaakcentować duszę i umysł Chrystusa. Już przed Epifaniszem, w latach 362-370, argumentu soteriologicznego przeciw chrystologii Apolinarego użył Atanazy⁶⁷. Biskup Salaminy, przywołując aksjomat *Quod non assumptum*, nie jest jednak zależny od Aleksandryjczyka, lecz używa typowych dla siebie sformułowań. Mówi mianowicie o konieczności przyjęcia przez Wcielone Słowo ludzkiego ciała, duszy, umysłu i wszelkich innych elementów natury ludzkiej, lub też „doskonałego człowieka”, tzn. integralnego człowieczeństwa⁶⁸.

⁶⁴ Por. tamże 17, 1-6, GCS 25, 25-26; 19, 6-8, GCS 25, 28; 21, 1-5, GCS 25, 29-30.

⁶⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 167-168.

⁶⁶ Por. A. Grillmeier, *Quod non assumptum – non sanatum*, LThK VIII 954-955.

⁶⁷ Por. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804B; zob. tenże, *Ad Epictetum* 8, PG 26, 1061.

⁶⁸ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 19, 1, GCS 37, 433; tenże, *Ancoratus* 75, 7-8, GCS 25, 95; 78, 3. 5-6, GCS 25, 97-98.

3. Wyrażenia oznaczające pełnię człowieczeństwa. Oprócz wyraźnego wymieniania komponentów ludzkiej natury Chrystusa (ciało, dusza, umysł), Epifaniusz wyznaje prawdę o pełnym człowieczeństwie Zbawiciela także przez używanie odpowiedniej terminologii w wywodach chrystologicznych. Na oznaczenie faktu Wcielenia Słowa biskup Salaminy bardzo często używa rzeczownika ἐνανθρώπησις (dosł. „wczłowieczenie”) czy też czasownika ἐνανθρωπέω („stać się człowiekiem”, „przyjąć naturę ludzką”), przy czym są one często wzmocnione przymiotnikami „prawdziwe”, „doskonałe” czy też przysłówkami „prawdziwie”, „doskonale”⁶⁹. Nie ulega wątpliwości, że terminologia ta jest uwarunkowana polemiką z Apolinarym. W tym kontekście termin ἐνανθρώπησις (i jemu pokrewne) był bardziej ściśły i jednoznaczny, niż słowo (ἐν)σάρκωσις (i jemu pokrewne). Podobną funkcję pełni u Epifaniusza określenie τέλειος ἄνθρωπος (doskonały człowiek) względem Chrystusa⁷⁰. Przymiotnik τέλειος wskazuje tu oczywiście na doskonałość ontyczną a nie moralną. Określenie to zostało później użyte na obronę integralnej natury ludzkiej Zbawiciela przez Sobór Konstantynopolitański I (381)⁷¹. U biskupa Salaminy spotykamy też określenie Jezusa wyrażeniem ἄνθρωπος φυσικός (człowiek naturalny, prawdziwy)⁷².

Ponadto na uwagę zasługuje fakt określania Chrystusa przez Epifaniusza wyrażeniem κυριακὸς ἄνθρωπος⁷³. Trzeba zaznaczyć, że przymiotnik κυριακός nie oznacza tu cechy, lecz ma znaczenie dzierżawcze, dlatego całe wyrażenie należy tłumaczyć jako „człowiek Pański (należący do Pana)” albo – parafrazując – „Pan jako człowiek”. Za terminem tym kryje się z jednej strony świadomość autora, że w przypadku Chrystusa nie mamy do czynienia z odrębnym (osobowo) człowiekiem, ale, że człowieczeństwo to należy do Pana (Syna Bożego); z drugiej strony – przekonanie o integralnym człowieczeństwie Zbawiciela oraz o tym, że człowieczeństwo, a nie bóstwo, jest ośrodkiem ziemskich przeżyć i doznań Wcielnego Słowa. Zatem wyrażenie to pełni u Epifaniusza również funkcję antyapolinarystyczną⁷⁴.

⁶⁹ Por. tenże, *Panarion* 77, 18, 6-7, GCS 37, 431; 77, 18, 10-12, GCS 37, 432; 77, 19, 2, GCS 37, 433; 77, 27, 1, GCS 37, 439; 77, 28, 5, GCS 37, 441; 77, 29, 4-5, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 75, 6, GCS 25, 94-95; 77, 2, GCS 25, 96; 119, 6, GCS 25, 148.

⁷⁰ Por. tenże, *Panarion* 77, 1, 5, GCS 37, 416; 77, 19, 1, GCS 37, 433; 77, 29, 1, GCS 37, 441; zob. tenże, *Ancoratus* 75, 6-8, GCS 25, 95; 80, 1, GCS 25, 99; 117, 2, GCS 25, 145; 119, 5, GCS 25, 148.

⁷¹ Por. Concilium Constantinopolitanum I (381), *Epistula ad papam Damasum et occidentales episcopos* 6, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 = DSP 1, 82.

⁷² Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 44, 6, GCS 25, 55.

⁷³ Por. tamże 34, 1, GCS 25, 43; 37, 3, GCS 25, 46; 44, 2, GCS 25, 54; 78, 7, GCS 25, 98; 93, 6-8, GCS 125, 114-115. Obszernie na temat zastosowania tego wyrażenia w tradycji patrystycznej zob. A. Grillmeier, 'Ο κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, „Traditio” 33 (1977) 1-63.

⁷⁴ Por. C. Riggi, *Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina*, w: tenże, *Epistrophe. Tensione*

4. Integralne człowieczeństwo Chrystusa a problem Jego jedności i bezgrzeszności. Jak zaznaczyliśmy na początku, Apolinary wykluczył ludzki umysł we Wcielonym Słowie także dlatego, że jego istnienie postrzegał jako zagrożenie dla jedności i świętości Chrystusa. Analizując zatem doktrynę autora, który polemizuje z apolinaryzmem, musimy zapytać również o to, jak on rozwiązał ten podwójny problem. Najpierw zajmiemy się zagadnieniem bytowej jedności Chrystusa. W rzeczywistości niektórzy pisarze pierwszych wieków, zwłaszcza przedstawiciele teologii antiocheńskiej, którzy mocno akcentowali integralne człowieczeństwo Zbawiciela, zostawili niejasny a często nawet błędny obraz jedności Wcielonego Słowa. To właśnie model chrystologii „rozdzielającej” był powodem reakcji Apolinarego.

Epifaniusz był najwyraźniej świadomy problemu, który został zaakcentowany przez biskupa Laodycei. Dlatego broniąc kompletnej natury ludzkiej Chrystusa, czyni częste dygresje na temat Jego ontycznej jedności. Oczywiście u biskupa Salaminy nie znajdujemy jeszcze terminów technicznych na określenie jednej osoby Słowa czy też hipostatycznego zjednoczenia dwóch natur, bo wyrażenia te zostały zaaprobowane dopiero w V w. Wspomniane prawdy są jednak bardzo mocno przez niego podkreślane w sposób opisowy. Epifaniusz wyjaśnia na przykład, że mówienie o doskonałym człowieczeństwie Pana nie oznacza wyznawania dwóch Chrystusów, czy też dwóch Bożych Synów, bo w rzeczywistości ten sam (ὁ αὐτός) jest Bogiem i ten sam człowiekiem⁷⁵. Zdanie to pokrywa się ideowo ze znaną formułą Ireneusza: εἷς καὶ ὁ αὐτός⁷⁶. W innym miejscu czytamy, że Syn Boży ukształtował sobie ciało i utworzył z nim jedną, świętą jedność (μία ἁγία ἐνότης)⁷⁷.

Wyjaśniając z kolei werset „A Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) na płaszczyźnie ontologicznej, biskup Salaminy mówi, iż należy go rozumieć w takim sensie, że Bóg-Słowo do swej własnej (boskiej) hipostazy (τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει) przyjął „bycie człowiekiem”⁷⁸; albo że obok bóstwa przyjął swe własne człowieczeństwo (τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ἐνανθρώπησιν)⁷⁹. W sformułowaniach tych na uwagę zasługuje to, iż natura ludzka Chrystusa zostaje tu określona jako należąca do Syna Bożego, oraz że jest ona wyrażona w formie abstrakcyjnej („człowieczeństwo” czy też „bycie człowiekiem”), co wyraźnie wskazuje na jeden (boski) podmiot we Wcielonym Słowie. Nie ulega wątpliwości, że sformułowania te są o wiele bardziej jednoznaczne, niż używane często w epoce patrystycznej wyrażenie „przyjął człowieka” (ἄνθρωπον ἔλαβεν), które może

verso la Divina Armonia. Scritti di filologia patristica raccolti in occasione del LXX Genetliaco, a cura di Biagio Amata, Roma 1985, 850- 851.

⁷⁵ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 29, 5, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 117, 3, GCS 25, 145; 119, 7, GCS 25, 148.

⁷⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: Livre III, Sch 211, Paris 2002, 290.

⁷⁷ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 119, 6, GCS 25, 148.

⁷⁸ Por. tamże 75, 7, GCS 25, 95.

⁷⁹ Por. tenże, *Panarion* 77, 29, 8, GCS 37, 442.

sugerować, że Słowo zjednoczyło się z istniejącym odrębnie człowiekiem. W tym kontekście trzeba jeszcze dodać, że Epifaniusz absolutnie nie akceptuje w teologii wcielenia mało przejrzystego określenia „zamieszkać (οἰκῆσαι) w człowieku”⁸⁰.

Wielki herezjolog wskazuje na jeden podmiot we Wcielonym Słowie także przez stosowanie reguły *communicatio idiomatum*. Nawiązując w *Panarionie* do biblijnych słów o ukrzyżowaniu Pana chwały (por. 1Kor 2, 8) i o Chrystusie cierpiącym za nas w ciele (por. 1P 4, 1), wyjaśnia, iż słów tych nie należy rozumieć tak, jakoby bóstwo (θεότης) cierpiało samo w sobie, albo – z drugiej strony – jakoby kimś innym (ἄλλος) był Pan i kimś innym ten, który cierpiał; lecz wyrażenia te mówią, że bóstwo samo pozostając niezmiennie (ἀτρέπτος) i niecierpiętliwe (ἀπαθής), cierpiało w ciele, ponieważ bóstwo i człowieczeństwo były razem (συνῆν), gdy Chrystus cierpiał na krzyżu⁸¹. Oczywiście język teologiczny Epifaniasza jest jeszcze niedoskonały, gdyż cierpienia w ciele należałoby przypisać Boskiemu Słowu (jako podmiotowi, osobie), a nie bóstwu (czyli boskiej naturze). Epifaniusz mówi ponadto, że takie rozumienie kwestii cierpienia Chrystusa jest konieczne, gdyż nasze zbawienie musi pochodzić zarówno od bóstwa jak i od „ciała”⁸². Biskup Salaminy wydaje się tu zatem zgadzać z fundamentalnym postulatem Apolinarego, dla którego prawda o „cierpiącym Bogu” była punktem wyjścia soteriologii i chrystologii.

Podobne refleksje autor snuje w dziele *Ancoratus*. Tu, w jednym miejscu spotykamy już dopracowane teologicznie i precyzyjne sformułowanie: „Bóg cierpiał w ciele, jakkolwiek nie cierpiało Jego bóstwo”⁸³, lecz nieco dalej i jeszcze w innym miejscu znów pojawiają się słowa obarczone wspomnianym wyżej brakiem precyzji. Mówią one mianowicie, że cierpienie ciała zostało policzone bóstwu (ἐλογίσθη εἰς τὴν θεότητα), które było nosicielem ciała⁸⁴. Oceniając całościowo stosowanie reguły *communicatio idiomatum* przez Epifaniasza, trzeba oczywiście przyznać, że pomimo niedoskonałej formy językowej, bardzo wyraźna jest troska naszego autora, by zbawcze cierpienie przypisać Synowi Bożemu jako ostatecznemu podmiotowi. W ogóle prawda o bytowej jedności Wcielonego Słowa jest przedstawiona przez biskupa Salaminy z jednakowo mocnym naciskiem, jak prawda o Jego integralnej naturze ludzkiej. Epifaniusz ukazuje ową jedność znacznie lepiej, niż liczni pisarze IV-V w., związani z tradycją antiocheńską, i – co warto szczególnie podkreślić – o wiele lepiej, niż współczesny mu Dydim Ślepy, związany notabene z tradycją aleksandryjską⁸⁵. Słuszne jest zatem spostrzeżenie Calogero Riggì, który zwraca uwagę, że nasz autor, choć działa w środowisku syropalestyńskim,

⁸⁰ Por. tamże 77, 29, 5, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 75, 7, GCS 25, 95; 80, 4, GCS 25, 100.

⁸¹ Por. tenże, *Panarion* 77, 32, 3-7, GCS 37, 444-445.

⁸² Por. tamże 77, 32, 7-8, GCS 37, 445.

⁸³ Tenże, *Ancoratus* 36, 6, GCS 25, 46, tłum. własne. Por. Voisin, *L'Apollinarisme*, s. 370.

⁸⁴ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 36, 6, GCS 25, 46; 93, 4. 7-8, GCS 25, 114-115.

⁸⁵ Por. Pancerz, *Christi anima*, s. 110-114; tenże, *Zarys doktryny Dydyma*, s. 87-88.

reprezentuje w rzeczywistości pozycję pośrednią między tendencjami teologicznymi antiocheńskimi i aleksandryjskimi⁸⁶.

Na koniec przyjrzymy się, jak Epifaniusz rozwiązuje drugi z dylematów Apolinarego, tzn. kwestię nieskazitelności moralnej Chrystusa⁸⁷. Sam biskup Salaminy formułuje dylemat swego przeciwnika w następujący sposób: Zbawiciel nie mógł przyjąć ludzkiego umysłu, ponieważ w tym wypadku byłby poddany – podobnie jak wszyscy ludzie – takim doznaniom, jak pożądanie czy złość. Odpowiadając na tak postawiony problem, Epifaniusz zarzuca biskupowi Laodycei przede wszystkim brak konsekwencji w myśleniu teologicznym. Otóż jeśli przyjęcie przez Zbawiciela prawdziwego ludzkiego ciała (co akceptował również Apolinariusz) nie spowodowało tego, że został On zwyciężony przez niegodziwe cielesne namiętności, to tym bardziej przyjęcie przez Niego ludzkiego umysłu nie skutkowało nieuporządkowanymi myślami⁸⁸. A przecież – argumentuje Epifaniusz – Biblia zawsze przedstawia w negatywnym świetle nie to, co pochodzi od umysłu, ale właśnie to, co pochodzi od ciała, czyli jego pożądliwość, rozwiązłość, przyjemności zmysłowe, pragnienia przeciwne duchowi czy też złe uczynki⁸⁹. Ponadto wielki obrońca ortodoksji podkreśla, iż nie można patrzeć na ludzki umysł fatalistycznie, jakoby był on z góry skazany na grzeszenie. Umysł posiada bowiem zdolność rozróżniania pomiędzy dobrem i złem, a także możliwość wyboru⁹⁰.

Prezentując natomiast pewnego rodzaju *pars construens*, nasz autor zwraca uwagę na następującą prawdę: Skoro Boski Logos jest zdolny, by czynić świętymi zwykłych ludzi, którzy uczestniczą w Jego darach jedynie „z zewnątrz”, wznosząc się ponad swój ludzki umysł dzięki Bożej łasce, to tym bardziej swą Boską mocą, którą posiadał w pełni, panował On w sposób doskonały nad swoim własnym umysłem i całą ludzką naturą, udzielając jej doskonałości i pozwalając spełniać jedynie to, co było godziwe i odpowiednie dla bóstwa⁹¹. Nie istnieje zresztą – dodaje Epifaniusz – żadna rzecz stworzona, która mogłaby ograniczyć moc i działanie bóstwa Zbawiciela. Świadczy o tym całe Jego życie, a szczególnie cuda, których dokonał⁹². Biskup Salaminy widzi zatem ostateczną gwarancję bezgrzeszności Chrystusa w ścisłym zjednoczeniu Jego natury ludzkiej z naturą Boską, której owa ludzka jest absolutnie podporządkowana.

⁸⁶ Por. Riggi, *Questioni cristologiche in Epifanio*, s. 846.

⁸⁷ Bezgrzeszność Chrystusa zostaje przyjęta przez biskupa Salaminy jako pewnik w oparciu o świadectwo 1P 2, 22: „On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępu” (por. Epiphanius, *Ancoratus* 80, 1, GCS 25, 99).

⁸⁸ Por. Epiphanius, *Panarion* 77, 26, 4-6, GCS 37, 439; 77, 29, 4, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 76, 3, GCS 25, 95; 79, 1-2, GCS 25, 98-99.

⁸⁹ Por. tenże, *Panarion* 77, 27, 5-9, GCS 37, 440; tenże, *Ancoratus* 76, 4-5, GCS 25, 95-96.

⁹⁰ Por. tenże, *Panarion* 77, 27, 4, GCS 37, 440; tenże, *Ancoratus* 76, 6, GCS 25, 96.

⁹¹ Por. tenże, *Ancoratus* 79, 3-4, GCS 25, 99; 80, 1-2, GCS 25, 99-100; tenże, *Panarion* 77, 35, 1-2, GCS 37, 447.

⁹² Por. tenże, *Panarion* 77, 28, 1-5, GCS 37, 440-441.

Rozwiązanie problemu ze strony naszego autora jest więc zasadniczo zgodne z rozwiązaniem przyjętym przez późniejszych Ojców Kościoła.

Podsumowując trzeba powiedzieć, że polemika Epifaniasza z Apolinarym jest w swej strukturze nieco chaotyczna, niemniej jednak zawiera cenne elementy⁹³. Ponieważ biskup Salamina spotkał na Cyprze różne formy apolinaryzmu, jego odpowiedź na ten błąd obejmuje obronę wszystkich komponentów człowieczeństwa Zbawiciela: ciała, duszy i umysłu. Argumentem za integralnością Jego natury ludzkiej były dla naszego autora nie tylko Chrystusowe uczucia, o których mówi Ewangelia, ale także fakt zdobywania przez Niego wiedzy na drodze doświadczenia (por. Łk 2, 52), na co zwrócili uwagę tylko nieliczni Ojcowie Kościoła. Z kolei spośród argumentów pozabiblijnych Epifaniusz przywołuje jedynie tradycyjny aksjomat *Quod non assumptum, non sanatum*, nie dostrzega natomiast aktywnej roli ludzkiej duszy Chrystusa w dziele zbawczym. Mocnym punktem chrystologii Epifaniasza jest bardzo wyraźne podkreślenie i prawidłowe rozumienie jedności Wcielonego Słowa, co w tradycji Ojców nie zawsze szło w parze z modelem chrystologicznym „Logos-człowiek”, oraz poprawne rozwiązanie problemu Jezusowej bezgrzeszności. Natomiast ciemnymi punktami na ogólnie przejrzystym obrazie ludzkiej natury Chrystusa są w doktrynie Epifaniasza: dopuszczenie możliwości uchylania się Zbawiciela od niektórych ludzkich doświadczeń (np. potrzeby fizjologiczne), niejasna interpretacja Jego pytań zawartych w Ewangelii, a także tłumaczenie modlitwy w Ogrójcu przy użyciu prymitywnej teorii oszukania szatana.

DEFENCE OF THE INTEGRITY OF CHRIST'S HUMAN NATURE AGAINST APOLLINARISM IN THE WRITINGS OF EPIPHANIUS OF SALAMIS

(Summary)

Epiphanius of Salamis was one of the Church Fathers, who reacted resolutely against incorrect Christology of Apollinaris of Laodicea. The latter asserted that the divine Logos took the place of Christ's human mind (νοῦς). In the beginning, the bishop of Salamis tackled the problem of Christ's human body, since – as he told himself – followers of Apollinaris, that arrived in Cyprus, put about incorrect doctrine on the Saviour's body. Among other things, they asserted it was consubstantial with his godhead. Beyond doubt, this idea constituted a deformation of the original thought of Apollinaris. Anyway, Epiphanius opposing that error took up

⁹³ Por. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 9.

again expressions, which had been employed before by the Apostolic Fathers and Apologists in the fight against Docetism.

Besides, Epiphanius told that some followers of Apollinaris denied the existence of Christ's human soul (ψυχή). Also in this matter, in all probability, we come across a deformation of the original doctrine of the bishop of Laodicea. A real controversy with Apollinaris was the defence of the human mind of the Saviour. Epiphanius emphasized that He becoming man took all components of human nature: "body, soul, mind and everything that man is", in accordance with the axiom "What is not assumed is not saved" (*Quod non assumptum, non sanatum*). A proof of the integrity of human nature was the reasonable human feelings the Saviour experienced (hunger, tiredness, sorrow, anxiety) as well as knowledge he had to gain partly from experience, which was witnessed by Luke 2, 52. In the latter question, the bishop of Salamis was a forerunner of contemporary Christology.

The fact that Epiphanius admitted a complete human nature in Christ didn't bring dividing the incarnate Logos into two persons. Although the bishop of Salamis didn't use technical terms for the one person of Jesus Christ, he outlined nonetheless the idea of the hypostatic union in his own words, as well as through employing the rule of the *communicatio idiomatum*. The ontological union of the divine Logos with his human nature assured Christ's holiness, too.

Key words: Epiphanius of Salamis, Christology, Apollinarism, Christ's human nature, the human feelings and knowledge of Christ, unity of the incarnate Logos.

Słowa kluczowe: Epifaniusz z Salaminy, chrystologia, apolinaryzm, natura ludzka Chrystusa, ludzkie uczucia i wiedza Chrystusa, jedność Wcielonego Słowa

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- APOLLINARIS LAODICENUS, *Fragmenta*, ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim – New York 1970, 167-270.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos*, PG 26, 11-526.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, 795-810.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Ad Epictetum*, PG 26, 1049-1070.
- CONCILIIUM CONSTANTINOPOLITANUM I (381), *Epistula ad papam Damasum et occidentales episcopos*, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 = DSP 1, 74-87.
- DIDYMUS CAECUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, ed. J. Kramer – B. Krebber: *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes*, pt. 4, Papyrologische Texte und Abhandlungen 16, Bonn 1972.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Ancoratus*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 1-150.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Panarion* (haer. 65-80), ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985².
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, ed. P. Gallay, SCh 208, Paris 1974.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 131-233.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: Livre III, SCh 211, Paris 2002.

Opracowania

- ARAGIONE G., *Una «storia» universale dell'eresia. Il «Panarion» di Epifanio*, w: Epifanio di Salamina, *Panarion. Libro primo*, a cura di G. Pini, Brescia 2010, 5-61.
- BELLINI E., *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1978.
- DROBNER H.R., *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982.
- GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1/1: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982.
- GRILLMEIER A., *Quod non assumptum – non sanatum*, LThK VIII 954-956.
- GRILLMEIER A., 'Ο κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, „Traditio” 33 (1977) 1-63.
- HOLL K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904.
- LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim – New York 1970.
- LÖHR W.A., *Epiphanius von Salamis*, LAChL, Freiburg – Basel – Wien 2002³, 226-228.
- MÜHLENBERG E., *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.
- ORBE A., *Introduzione*, w: *Il Cristo*, vol. 1: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Introduzione e scelta di A. Orbe, commento di A. Orbe – M. Simonetti, Vicenza 2005, IX-XCV.
- PANCERZ R.M., Św. Epifaniusz z Salamin (ok. 315-403), wielki obrońca ortodoksji w IV w. Rys biograficzny (w 1700 rocznicę urodzin), „Przegląd Kalwaryjski” 19 (2015) 9-19.
- PANCERZ R.M., *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)*, Romae 2007.
- PANCERZ R.M., *Zarys doktryny Dydyma Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 77-88.
- RIGGI C., *Epifanio di Salamina*, NDPAC I 1670-1673.
- RIGGI C., *Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina*, w: tenże, *Epistrophe. Tensione verso la Divina Armonia. Scritti di filologia patristica raccolti in occasione del LXX Genetliaco*, a cura di B. Amata, Roma 1985, 846-853.
- STUDER B., *Docetismo*, NDPAC I 1465-1466.
- VOISIN G., *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain – Paris 1901.
- WEIGL E., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Kempten 1925.

Rev. Leszek MISIARCZYK*

**“NON ERRORES MENTIS
SED LOGISMOI FACIUNT HAERESSES”.
THE PASSIONS AS A SOURCE OF HERESY
ACCORDING TO EVAGRIUS PONTICUS**

As we know, Evagrius of Pontus was a monk and the author of numerous works on various ascetic and mystical topics. He was born in Ibora, in Pontus, in 345 and died in 399 in Kelia, Egypt¹. He wrote more than thirty treatises on different topics among which the central place is occupied by the so-called trilogy, *Practicus*, *Gnosticus*, and preserved mostly in Syriac with fragments in Greek, *Kephalaia Gnostica*. Due to Origenistic controversy and its condemnation at the Council of Constantinople in 553 a lot of Evagrian works have been considered as promoting Origenism and have not survived in the original Greek language. In Greek language we have only works on ascetic and spiritual topics, often under the name of other authors like Nilus of Ancyra (*Tractatus ad Eulogium*, *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*, *De oratione*, *De octo spiritibus malitiae*, *De malignis cogitationibus*), but his works in the field of cosmology, eschatology and anthropology have been irretrievably lost or have been transmitted to our times in Syrian, Coptic, Latin or Armenian translations. The writings of Evagrius bear the traces of different places and people that shaped him and contain many elements apparently difficult to reconcile with one another. Firstly, it was a *milieu* of great Cappadocian Fathers (Caesarea and Constantinople), where the ideal dominated was the Greek *paideia*, excellent knowledge of rhetoric, theological defense of the Nicene Creed and the world of ecclesiastical politics and diplomacy²;

* Rev. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW – professor in patristic theology at University Stephan Cardinal Wyszyński in Warsaw (Faculty of History and Social Sciences); e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

¹ Cf. R.R.P. Ceillier, *Évagre du Pont, archidiacre de Constantinople et abbé dans le désert des Cellules*, in: *Histoire Générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris 1860, 110-119; A. Levasti, *Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico*, “Rivista di Ascetica e Mistica” 13 (1968) 242-264; C. and A. Guillaumont, *Évagre le Pontique. “Traité pratique ou le Moine”*, I, SCh 170, Paris 1971, 23-37; idem, *Evagrius Ponticus: Leben, Werk, Nachwirkung, Quellen/Literatur*, TRE X 565-570; E. Conteras, *Evagrio Póntico: su vida, su obra, su doctrina*, “Cuadernos Monásticos” 11 (1976) 83-95; G. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, Trier 1986, 17-111.

² Cf. W. Lackner, *Zur Profanen Bildung des Evagrius Pontikos*, in: *Hans Gerstinger. Festgabe zum 80. Geburtstag. Arbeiten aus dem Grazer Schülerkreis*, Graz 1966, 17-29.

the second was the *milieu* of educated people who lived a monastic life, like Melania and Rufin; third was the *milieu* of desert fathers with their own, often simple, piety and strict asceticism (Macarius the Great and Macarius of Egypt)³; the fourth *milieu* was a world of educated monks in the desert of Egypt who preceded Evagrius and were involved in Origenist controversy⁴. Leading researchers on Evagrius' writings and doctrine like Antoine Guillaumont and Gabriel Bunge, are of the opinion that his ascetic-spiritual teaching is based on the tradition of the Desert Fathers, especially the two Macariuses, while speculative doctrine would rather be the fruit of his own philosophical and theological reflections based on the theology of Origen and the Cappadocian Fathers⁵.

Even a superficial analysis of the Evagrian writings clearly shows that both the entire corpus of his writings as well as his doctrine consists of two parts: the first, associated with the practical part of monastic life, concerns the fight with eight passionate thoughts (λογισμοί) attacking a monk, and are preserved in Greek, while the second explains the origin of the world and man, the so-called "sin in the pre-existence" and its consequences in the form of a permanent breakdown of human nature and the ultimate goal of human life. This second group of writings already in Evagrius' mind was addressed only to the gnostics, the perfect in the spiritual life who have purified their souls through ascetic practice and have become capable of achieving spiritual knowledge. For this reason, works such as *Kephalaia Gnostica*, *Gnosticus* or *Epistula ad Melaniam* were written in esoteric language understandable only to selected and prepared people. They became problematic when they fell into the hands of men not prepared to read them, who understood them wrongly. These writings were the reason for later Evagrian suspicion of heretical views. However, the Council of Constantinople in 553 did not condemn him by name

³ Cf. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1 (1935) 114-138; A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, "École Pratique des hautes Études, Section des Sciences Religieuses" 76 (1968-1969) 31-5; idem, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972) 29-56; idem, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, RHR 188 (1975) 3-21; idem, *Histoire des moines aux Kellia*, "Orientalia Lovaniensia Periodica" 8 (1977) 187-203; idem, *Aux origines du monachisme chrétien: Pour un phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges 1979; R. Kesser, *Sortir du monde. Réflexions sur la situation et développement des établissements monastiques aux Kellia*, "Revue de Théologie et de Philosophie" 109 (1976) 111-124; P. Miquel [et al.], *Déserts chrétiens d'Égypte*, Nice 1993; L. Regnault, *The Day-to-Day Life of Desert Fathers in Fourth Century Egypt*, Petersham 1999.

⁴ Cf. M.W. O'Laughlin, *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Cambridge 1987 [ms]; idem, *Elements of Fourth-Century Origenism: the Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Source*, in: *Origen of Alexandria*, ed. C. Kannengisser – L. Petersen, Notre Dame 1988, 357-373; idem, *New Questions Concerning the Origenism of Evagrius*, in: *Origeniana Quinta*, ed. R.J. Daly, Louvain 1992, 528-534.

⁵ Cf. A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, p. 29-56; G. Bunge, *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, "Irenikon" 56 (1983) 215-227 and 323-360; idem, *Briefe aus der Wüste*, p. 112-164.

but only some Origenism theses which can be found in his writings. Evagrius is condemned by name only during the Council of Constantinople in the years 680-681 and Second Council of Nicea in 787 which, however, refers to the earlier condemnation not present in the acts of the Council in 553. In any case, researchers very quickly had to face a question about the internal consistency of these two groups of writings. Some consider Evagrius as a master of the spiritual life, mystic and theorist of mysticism, others as a heretic and even try to compare his ascetic teachings with Hinduism or Buddhism⁶. The whole of his texts, despite the apparent contradiction, presents quite a coherent system of ideas in which certain elements, such as double creation and apocatastasis, were clearly taken from Origen's reflections, while others are his own original elaboration. Michael Wallace O'Laughlin rightly points out that a contemporary research on the writings of Evagrius showed us very clearly the dual nature of his doctrine: on the one hand, sophisticated and rather esoteric cosmology, eschatology and anthropology with elements of metaphysics or even mythology, of which some theses are similar to the doctrine condemned in the year 553; on the other hand, moral, ascetic and psychological teaching, which has never been condemned and has deeply influenced many subsequent spiritual works in the patristic period and the Middle Ages and today is experiencing a renaissance⁷. All the disputes over Evagrian Origenism cannot absolutely diminish his achievements in the field of his ascetic doctrine. The brilliant psycho-spiritual intuitions brought him the greatest popularity and today help many people discover him once again as a master of the spiritual life. I am convinced that only in that wider context can Evagrian opinions on heresy and heretics be rightly understood.

Evagrius' teaching on heresy and heretics is a part of his spiritual doctrine, which consists of two parts: the ascetic practices (πρακτική) and the gnostic stage (γνωστική). After the initial fall human νοῦς received an unrational soul, its ethereal body had been transformed into a heavy and sensual body, and its whole being received a trichotomic structure (νοῦς, ψυχή, σῶμα)⁸. Now it can by the grace of Christ and its own ascetic efforts restore the original “image of God” in itself just through ascetic practice, which is the spiritual method used to purify the passionate part of the soul⁹. The soul after the fall contains a rational part (λογιστικόν – ἡγεμονικόν) and an irrational (ἄλογον)

⁶ Cf. H.U. von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, “Zeitschrift für Askese und Mystik” 3 (1965) 183-195; C. Conio, *Theory and Practice in Evagrius Ponticus, comparison with the Upanishads*, in: *Philosophy: theory and practice. Proceeding of the International Seminar on Philosophy*, ed. T. Mahadevan, Madras 1974, 49-62.

⁷ Cf. O'Laughlin, *Origenism in the Desert* [ms]; idem, *Elements of Fourth-Century Origenism*, p. 357-373; idem, *New Questions Concerning the Origenism of Evagrius*, p. 528-534.

⁸ See G. Bunge, *Praktike, Physike und Theologike als stufen der Erkenntnis bei Evagrius Pontikos*, in: *Ab oriente et occidente (Mt 8, 11): Kirche aus Ost und West: Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, ed. M. Schneider – W. Berschin, St. Ottylien 1996, 59-72.

⁹ Cf. Evagrius Ponticus, *Practicus* 78.

also known as passionate (παθητικόν), which is divided into two: concupiscible (ἐπιθυμητικόν) and irascible (θυμητικόν), and requires purification of the eight main passions: gluttony, lust, greed, sadness, wrath, sloth (acedia), vanity and pride¹⁰. After having purified the soul of these eight λογισμοί a monk reaches ἀπάθεια and opens up to the gnostic stage composed of two steps: physics (φυσική), which is the contemplation of created beings, and theology (θεολογική), that is, the contemplation of God and the Holy Trinity¹¹. Temptations of the gnostic stage are vanity and pride which is arrogating to himself and not to God all the victories in asceticism, or even putting oneself in place of God. The ideal of monastic life according to Evagrius is a state of pure prayer, contemplation of God as being purely spiritual without any imagination.

1. External and human knowledge. Evagrius distinguishes between two kinds of knowledge: knowledge of the external material things, which takes place through the senses and discovers the spiritual λόγοι of material things, and spiritual knowledge given by the grace of God. The opposite of the first is a mistake, but the opposite of the second is anger and wrath. In *Gnosticus* 45 Evagrius refers to the teaching of Basil the Great:

“That column of truth, the Cappadocian Basil has said: the Knowledge which comes from men is strengthened by careful meditation and diligent exercise (προσεχῆς μελέτη καὶ γυμνασία κρατύνει); however the [knowledge] that by God’s grace has come to be within us [is strengthened] by justice, by the refusal to indulge anger, and by compassion (δικαιοσύνη καὶ ἀοργησία καὶ ἔλεος). The first [Knowledge] can be received by those still subject to passion (τοὺς ἐμπαθεῖς ὑποδέξασθαι); the second [Knowledge] is received only by those [who have achieved] *apatheia* – those who are also able at the time of prayer to contemplate (θεωροῦσιν) the illuminating gentle radiance proper to their *nous*”¹².

As we can see, the first kind of knowledge comes from men and is strengthened by careful meditation and diligent exercise (προσεχῆς μελέτη καὶ γυμνασία κρατύνει). It is an ordinary human knowledge that is available to most people and gained by human efforts and systematic study. This kind of knowledge can also be received by those still subjected to passion (τοὺς ἐμπαθεῖς ὑποδέξασθαι). It can be achieved even by those who are enslaved by various passionate thoughts. On the other hand, the second kind of knowledge,

¹⁰ Cf. my analysis: L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu (The Eight logismoi in the Writings of Evagrius Ponticus* – in Polish), Kraków – Tyniec 2007.

¹¹ Cf. Ch. Joest, *Die Bedeutung von Akedia und Apatheia bei Evagrius Pontikos*, SMon 35 (1993) 7-53; J. Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Franham 2009.

¹² Evagrius Ponticus, *Gnosticus* 45, ed. C. and A. Guillaumont, SCh 356, Paris 1989, 178, English translation by L. Dysinger in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm [31.10.2016].

a spiritual knowledge, usually comes by God's grace and is strengthened by justice, by the refusal to indulge anger, and by compassion (δικαιοσύνη καὶ ἁοργησία καὶ ἔλεος). This knowledge is received only by those who have achieved ἀπάθεια and who are also able at the time of prayer to contemplate (θεωροῦσιν) the gentle radiance of their own νοῦς. For Evagrius freedom from anger (ἁοργησία) is a prerequisite to gain this spiritual knowledge.

We can find the same idea in *Gnosticus*:

„The knowledge that reaches us from external [things] (ἐξωθεν γνῶσις) tries by means of the *logoi* to indirectly teach material [things]. However the [knowledge] which by God's grace is innate [within us] directly presents matters to the mind (ἀντοψει τῇ διανοίᾳ παρίστησι τὰ πράγματα); and in beholding them, the *nous* welcomes their *logoi*. And opposing the first is «error» (ἢ πλάνη); against the second is «anger» and indignation (ὀργή καὶ θυμός) «and what flows from them»¹³.

External knowledge presents to the reason matter for reasoning, while spiritual knowledge is poured into the human heart by the grace of God and presented directly to its consciousness without the intervention of any reasoning. The obstacle in gaining external knowledge is an error of reasoning (*error mentis*), which is a bad use of reason, but an obstacle to achieving spiritual knowledge is awakened wrath (θυμός) and especially anger (ὀργή). In the fourth century, as we know, human cognition had advanced through the study of philosophy, rhetoric and dialectic, whereas moral standing, just as in our time, seemed to have had little influence on the technical side of the cognitive process. In spiritual knowledge, however, a purification of the passions is crucial and the intellectual capacities are secondary. Since spiritual knowledge and achievement of a state of pure prayer is not the result of human intellectual effort but of God's grace and the purification of the soul from passionate thoughts, hence it is these passionate thoughts (λογισμοί) that are the biggest obstacle in achieving them and the source of heresy. In *Kephalaia Gnostica*, he wrote:

„The knowledge of God requires not a soul [skilled in] dialectic, but one that sees: for while impure souls may become dialecticians, seeing is reserved to the pure¹⁴.

It is possible that Evagrius denounced here the attitude of some monks educated in dialectic, who had the illusion that spiritual knowledge can get through philosophical discussions or dialectical exercises. Only the soul purified of passions and not seasoned in dialectic or rhetoric has access to spiritual knowledge. Errors in external knowledge like philosophy, dialectic and rhetoric can

¹³ Ibidem 4, SCh 356, 92, English translation by Dysinger.

¹⁴ Idem, *Kephalaia Gnostica* IV 90, 4, ed. A. Guillaumont, PO 28, fasc. 1, no 134, Paris 1958, 174-175, English translation by L. Dysinger, in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm [31.10.2016].

be corrected by effort and detailed study but the knowledge coming from God requires the proper disposal of the heart. Therefore, the greatest sin of the gnostic is false knowledge of things themselves or reflection on them under the influence of some passion:

„The sin of the *gnostikos* is false knowledge (γνώσις ψευδής) concerning matters themselves or their contemplations, which is caused by some passion (υπο παθους) or because this is not in sight of the good that is being [investigatively] discussed”¹⁵.

Error in external and human knowledge essentially does not directly affects a person's life but every error in the knowledge of God, which Evagrius defines as “heresy”, according to him has a direct effect on one's attitude towards life and other people.

2. The spiritual knowledge. Thus, at the stage of ascetic practice λογισμοί/ demons fight against the monk, arousing passions opposed to virtues, while at the stage of spiritual gnosis they raise false knowledge regarding the existence of the spiritual world or knowledge of God as triune. Heresy for Evagrius is therefore not only a same kind of “technical error” in the reasoning easily corrected but depends very much on the degree of mastery of the mind by passionate thoughts. Therefore heretics are mostly people blinded by all kinds of passions, because we cannot fall into the trap of error in spiritual knowledge if we have not become the victim of anger that most obscures the mind of the knower. So when the demon obscures the left gnostic spiritual eye, he falls prey to the erroneous knowledge of the stage of φυσική. Not being able to actually get to know the real nature of the created world, he often accuses the Creator of injustice or even lack of wisdom¹⁶. Errors of the θεολογική stage refer not only to the action of God, but also of His being. It does not surprise us too much that giving examples of such errors the theologian of Pontus refers to the heresies of his time, in which supporters denied consubstantiality of the Son of God (Arians) or the Holy Spirit (pneumatomachoi, Macedonians). In later centuries there are, of course, other heresies, but the scheme described here is repeated. Hence Evagrius encouraged monks who achieved the stage of spiritual gnosis, especially θεολογική, to not neglect the “sacred truths” (δόγματα) defined by the fathers and remain faithful to the teaching of the Church. In *Sententiae ad monachos* 124 he underlines: “Do not disrespect

¹⁵ Idem, *Gnosticus* 43, ed. W. Frankenberg, in: idem, *Evagrius Ponticus*, Abhandlung der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band 13/2, Berlin 1912, 551-553: “αμαρτια του γνωστικου εστι γνωσις ψευδης των πραγματων η των αυτων νοηματων γεννωμενη υπο παθους οντινοσουν η δια το μη δι' αυτο το καλον ημας εραυναν περι των οντων [πραγματων]”, English translation by Dysinger (the text retains the original spelling of translation).

¹⁶ Cf. idem, *Scholia in Psalmos* 143, 7ε.

holy *dogmata* established by your fathers” and in 125: “The words of heretics are angels of death; who listens to them, loses his life”¹⁷. Keeping with the Church is the only way to free ourselves from both vicious subjectivism in as well as the impact of anger on the cognition. So Evagrius, as Bunge rightly pointed out, was the first Christian author to emphasize the impact of personal moral defects of the knower on the process of theological knowledge, as well as the treatment of heresy, not only in terms of theoretical error in the process of reasoning, but primarily as a practical moral fault and operating under the influence of the passions blinding the mind by anger¹⁸. Heresies and schisms in the Church, according to the monk of Pontus, are the clear sign of the action of passionate thoughts/demons, especially anger and rage:

“In the meantime I know this for certain: namely, that those who divide the Church of the Lord are far removed from pure prayer. For if those are called «unrighteous» (= demons) who oppose the *nous* at the time of prayer blackening the innocent with accusations, what then will they do if they discover a [legitimate] pretext? But I implore you to keep far away from such matters and not be enticed by scintillating [but dangerous] phrases. For this world is evil, and if it is in an uproar we had better flee from it. In fact, I am equally afraid of both honor and shame, for vainglory follows honor, while resentment follows shame: and both passions are foreign to the state of peace”¹⁹.

According to Evagrius it is certain that those who divide the Lord’s Church are far from pure prayer, the ideal of monastic life. If the demons are opposed to the mind during prayer sliding against him false accusations, then they will do more when they find an excuse in the form of sowing divisions in the Church. He encourages his friend to whom is addressed *Letter 52* to keep far away from such matters and not be enticed by scintillating but dangerous phrases. One who is not trying to settle various questions of faith or theological knowledge in humility and gentleness, but in anger and rage, quickly falls victim to pride, and even if he has lived a very strict ascetic life, is far from true prayer and spiritual life. For only the gnostic contemplative, free of anger and full of

¹⁷ Idem, *Senentiae ad monachos* 124, ed. H. Gressmann, in: idem, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39/4, Berlin 1913, 164, English translation by L. Dysinger, http://www.ldysinger.com/Evagrius/06_Sents/00a_start.htm [31.10.2016].

¹⁸ Cf. G. Bunge, *Vino dei draghi e pane degli angeli*, Magnano 1999, 87.

¹⁹ Evagrius Ponticus, *Epistula* 52, 5, ed. W. Frankenberg, in: idem: *Evagrius Ponticus*, p. 601: “πλὴν τοῦτο πεποιθὸς οἶδα ὅτι οἱ τὴν Θεοῦ ἐκκλησίαν σχίζοντες μακρὰν εἰσὶν ἀπο καθάρων προσευχῆν. Ἐὰν γὰρ ἀδικούντες ὀνομαζόμενοι οἱ τῶν ἀντιπαλοῦ προσευχῆς σκοτιζόντες δι’ ἐγκλημάτων τὸν ἀνεγκλήτον τι δεῖ ποιήσουσιν τοιαύτην προφασίν ευροντες; σε δε πειθω ἵνα μακρυνήσις ἀπο τοιαύτων πραγμάτων καὶ μὴ ποικίλοις ἀχθῆς· οὗτος γὰρ ὁ κόσμος κακὸς ἐστὶ εἰ δε τεταρακταὶ μᾶλλον αὐτὸν φεύγωμεν. Ἐγὼ οὐ μὲν τιμὴν τε καὶ ἀτιμίαν φοβούμαι τὴν γὰρ τιμὴν κενοδοξία διαδεχεται τὴν δε ἀτιμίαν κοτος ταῦτα δε τα πατη ἐκετερά αλλοτρία τῆς εἰρηνικῆς καταστάσεως”. English translation by L. Dysinger in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm [31.10.2016].

justice and mercy, possesses spiritual knowledge and can transmit it to others²⁰. In such a state of praying a monk sees the light of his own mind and it is a sign of dispassion²¹, whereas an anger-ran gnostic deprives his mind of inner light and spiritual knowledge: „Indeed, one who has touched knowledge yet is easily moved to anger is like a man who pierces himself in the eyes with a metal stylus”²². The mind blinded by anger not only cannot practice spiritual contemplation, but simply cannot look at it²³. And it is during such spiritual and pure prayer that God fills the soul with spiritual knowledge²⁴. Thus one who is possessed by anger is not able to experience pure prayer nor receive spiritual knowledge. Such a man sooner or later falls into false doctrine.

Evagrius also warns his readers that there is a time to explain and another time to discuss and he who prematurely raises any objections behaves like a heretical and quarrelsome man:

“These [should] not be the same occasions: that of explication and that of [investigative] discussion. And it is necessary to reprimand those who prematurely raise objections; for this is indeed the habit of heretics and those who [enjoy] controversy (ἡ γὰρ αἰρετικῶν ἐστὶ τοῦτο ἡ ἀντιλογιστικῶν)”²⁵.

Contentious man, focused on raising continuous objections and doubts, will not be able to achieve ἀπάθεια nor have peace of heart, which are prerequisites for spiritual knowledge, but rather will seek ways to win in verbal wars, not looking for the truth, but looking for himself and always wanting to be right, so as to feed his pride and put himself above others.

So according to Evagrius, in external, human knowledge, which can be received even by passionate people, the error is usually a mistake in reasoning, but in spiritual knowledge the cause of an error, such as heresy or schism, are the passions, usually anger or pride. A man who has not yet fully purified his soul is quarrelsome, angry, and always wants to be right so as to exalt himself above others. Sooner or later he will depart from the teaching of the Church by following his own theories. So in this second type of knowledge the passions (λογισμοί) are the primary cause of heresy or schism and not just an *error mentis*. According to Evagrius, heretics and schismatics are the people mostly enslaved by passions rather than the people who make a mistake in their reasoning.

²⁰ Cf. G. Bunge, “*Nach dem Intellekt Leben*”. Zum sogenannten Intellektualismus des evagrianischen Spiritualität, in: Simandron, *Der Wachklopfer: Gedankenschrift für K. Gamber*, ed. W. Nyssen, Köln 1988, 95-109.

²¹ Cf. Evagrius Ponticus, *Practicus* 24. See also A. Guillaumont, *La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique Évagrienne*, “*Mélanges de l'Université S. Joseph*” 50 (1984) 255-262.

²² Evagrius Ponticus, *Gnosticus* 5, SCh 356, 94, English translation by Dysinger.

²³ Cf. idem, *Kephalaia Gnostica* VI 63.

²⁴ Cf. A. Guillaumont, *La preghiera pura di Evagrio e l'influsso del Neoplatonismo*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia – G. Rocca, vol. 7, Roma 1983, 591-595; Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, p. 47ff.

²⁵ Evagrius Ponticus, *Gnosticus* 26, ed. Frankenberg, p. 534, English translation by Dysinger.

(Summary)

The research presents evagrian teaching about heresy. According to monk of Pontus heresy is not basically a rational error of human mind or some kind of erroneous reasoning but is caused by passions (gr. logismoi) with a strong emotinal component. A heretic is not a man lacking the intelligence or a proper education but a one who is still dominated by one or more passions and has not yet completely purified his nous.

„NON ERRORES MENTIS SED LOGISMOI FACIUNT HAERESSES”.
NAMIĘTNOŚCI JAKO ŹRÓDŁO HEREZJI
WEDŁUG EWAGRIUSZA Z PONTU

(Streszczenie)

Artykuł poprzez analizę odnośnych tekstów pokazuje, że według mnicha z Pontu źródłem herezji nie są błędy w myśleniu ani brak inteligencji herezjarchów, ale namiętności, najczęściej gniew lub pycha. To one, a nie brak logiki wywodów racjonalnych, popychają heretyka do zaciętości i chęci udowodnienia za wszelką cenę swoich racji nawet kosztem prawdy teologicznej.

Key words: Evagrius Ponticus, heresies.

Słowa kluczowe: Ewagriusz z Pontu, herezje.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- EVAGRIUS PONTICUS, *Epistulae*, ed. W. Frankenberg, in: idem, *Evagrius Ponticus*, Abhandlung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band 13/2, Berlin 1912, 564-611, English translation by L. Dysinger, in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm [30.10.2016].
- EVAGRIUS PONTICUS, *Gnosticus*, ed. C. and A. Guillaumont, SCh 356, Paris 1989; W. Frankenberg, in: idem, *Evagrius Ponticus*, Abhandlung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band 13/2, Berlin 1912, 546-553, English translation by L. Dysinger, in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm [30.10.2016].
- EVAGRIUS PONTICUS, *Kephalaia Gnostica*, ed. A. Guillaumont, PO 28, fasc. 1, no 134, Paris 1958, English translation by L. Dysinger, in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm [30.10.2016].
- EVAGRIUS PONTICUS, *Senentiae ad monachos*, ed. H. Gressmann, in: idem, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39/4, Berlin 1913, 152-165, English translation by L. Dysinger, in: http://www.ldysinger.com/Evagrius/06_Sents/00a_start.htm [30.10.2016].

Studies

- BALTHASAR H.U. VON, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, "Zeitschrift für Askesis und Mystik" 3 (1965) 183-195.
- BUNGE G., *Briefe aus der Wüste*, Trier 1986.
- BUNGE G., *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, "Irénikon" 56 (1983) 215-227; 323-360.
- BUNGE G., "Nach dem Intellekt Leben". Zum sogenannten Intellektualismus des evagriusischen Spiritualität, in: *Simandron, Der Wachklopfer: Gedankenschrift für K. Gamber*, ed. W. Nyssen, Köln 1988, 95-109.
- BUNGE G., *Praktike, Physike und Theologie als stufen der Erkenntnis bei Evagrius Pontikos*, in: *Ab oriente et occidente (Mt 8, 11): Kirche aus Ost und West: Gedenkschrift für Wilhem Nyssen*, ed. M. Schneider – W. Berschin, St. Ottylien 1996, 59-72.
- BUNGE G., *Vino dei draghi e pane degli angeli*, Magnano 1999.
- CEILLIER R.R.P., *Évagre du Pont, archidiacre de Constantinople et abbé dans le désert des Cellules*, in: *Histoire Générale des Auteurs sacrés et ecclésiastique*, Paris 1860, 110-119.
- CONIO C., *Theory and Practice in Evagrius Ponticus, comparison with the Upanishads*, in: *Philosophy: theory and practice. Proceeding of the International Seminar on Philosophy*, ed. T. Mahadevan, Madras 1974, 49-62.
- CONTERAS A., *Evagrio Póntico: su vida, su obra, su doctrina*, "Cuadernos Monásticos" 11 (1976) 83-95.
- GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme chrétien: Pour un phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges 1979.
- GUILLAUMONT A., *Evagrius Ponticus: Leben, Werk, Nachwirkung, Quellen/Literatur*, TRE X 565-570.
- GUILLAUMONT A., *Histoire des moines aux Kellia*, "Orientalia Lovaniensia Periodica" 8 (1977) 187-203.
- GUILLAUMONT A., *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, RHR 188 (1975) 3-21.
- GUILLAUMONT A., *La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique Évagrienne*, "Mélanges de l'Université S. Joseph" 50 (1984) 255-262.
- GUILLAUMONT A., *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, "École Pratique des hautes Études, Section des Sciences Religieuses" 76 (1968-1969) 31-58.
- GUILLAUMONT A., *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972) 29-56.
- GUILLAUMONT C. i A., *Évagre le Pontique. "Traité pratique ou le Moine"*, I, Sch 170, Paris 1971, 23-37.
- HAUSHERR I., *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1 (1935) 114-138.
- JOEST Ch., *Die Bedeutung von Akedia und Apatheia bei Evagrius Pontikos*, SMon 35 (1993) 7-53.
- KESSER R., *Sortir du monde. Réflexions sur la situation et développement des établissements monastiques aux Kellia*, "Revue de Théologie et de Philosophie" 109 (1976) 111-124.
- KONSTANTINOVSKY J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Franham 2009.
- LACKNER W., *Zur Profanen Bildung des Evagrius Pontikos*, in: *Hans Gerstinger: Festgabe zum 80. Geburtstag. Arbeiten aus dem Grazer Schülerkreis*, Graz 1966, 17-29.
- LEVASTI A., *Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico*, "Rivista di Ascetica e Mística" 13 (1968) 242-264.
- MIQUEL P. [et al.], *Déserts chrétiens d'Égypte*, Nice 1993.

- MISIARCZYK L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu* (*The Eight logismoi in the Writings of Evagrius Ponticus* – in Polish), Kraków – Tyniec 2007.
- O’LAUGHLIN M.W., *Elements of Fourth-Century Orygenism: the Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Source*, in: *Origen of Alexandria*, ed. C. Kannengisser – L. Petersen, Notre Dame 1988, 357-373.
- O’LAUGHLIN M.W., *New Questions Concerning the Origenism of Evagrius*, in: *Origeniana Quinta*, ed. R.J. Daly, Louvain 1992, 528-534.
- O’LAUGHLIN M.W., *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Cambridge 1987 [ms].
- REGNAULT L., *The Day-to-Day Life of Desert Fathers in Fourth Century Egypt*, Petersham 1999.

Rev. Ivan BODROŽIĆ
Vanda KRAFT SOIĆ*

HERETICAL DOCTRINE OF PHOTINUS OF SIRMIO IN HILARY OF POITIERS' *DE TRINITATE*

The bishop Photinus, known as Photinus of Sirmium, came from Ancyra in Galatia. He was a deacon and a disciple of Marcellus of Ancyra¹. He became the bishop of Sirmium probably in late 343 or early 344². Jerome reported that he had written many works, but none of them have been preserved³. Photinus was condemned at Antioch (*Ekthesis Makrostichos*, 344⁴), and again at the Councils held in Milan, in the year 345 and 347⁵, but he was finally deposed and sent to exile by the Council of Sirmium in the year 351⁶. The Council promulgated the Creed and attached to it twenty-seven Anathemas directed

* Rev. Prof. dr Ivan Bodrožić – Head of Department of History of Christian Literature and Christian Doctrine at the Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Croatia; e-mail: ivan.bodrozic@gmail.com; Dr Vanda Kraft Soić – Senior Instructor at the Department of History of Christian Literature and Christian Doctrine at the Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Croatia; e-mail: kraftsoicv@kbf.hr.

¹ Cf. G. Bardy, *Photin de Sirmium*, DThC XII/2, 1532 (based on Athanasius, *De synodis* 26, PG 26, 732; Socrates, HE II 18, PG 67, 224; Hieronymus, *De viris illustribus* 107, PL 23, 703; Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta historica* 2, 19, PL 10, 645); M. Simonetti, *Fotino di Sirmio*, NDPAC II 1998; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy (318-386)*, Grand Rapids (MI) 2007², 236. However, Marcellus' influence on Photinus is still questionable, cf. ibidem; D.H. Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, HTR 99 (2006) 196-197; Bardy, *Photin de Sirmium*, p. 1534.

² Cf. Bardy, *Photin de Sirmium*, p. 1532.

³ Cf. ibidem, based on Hieronymus, *De viris illustribus* 107.

⁴ Creed in: Athanasius, *De synodis* 26, PG 26, 728ff; Socrates, HE 2, 19, PG 67, 224ff; text in Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Breslau 1897, 192-196. M. Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, Rome 1965, 138, n. 23) commented that Photinus has seemingly been mentioned for the first time in c. 5 and 6 of that Creed. D.H. Williams (*Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 199) claims that Photinus was condemned for the first time by name in *Ekthesis Makrostichos*.

⁵ D.H. Williams (*Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 199) refers to the Council in Milan, held in 345, and (based on Hilarius Pictaviensis, *Collectanea Antiariana Parisina*, B 2, 7, ed. A. Feder, CSEL 65, Vindobonae 1916, 145) the Council held in Rome in 347. Also, Ch. Beckwith (*Hilary of Poitiers on the Trinity. From "De Fide" to "De Trinitate"*, New York 2008, 35).

⁶ Cf. Bardy, *Photin de Sirmium*, p. 1533.

mainly against the doctrine of Photinus that were moreover anti-Marcellan and anti-Sabellian in nature⁷. Photinus returned to Sirmium again at the accession of the Emperor Julian. However, he was deposed again by Valentinian and lately died in exile, in the year 376⁸.

Since none of his works has been preserved, his doctrine can be reviewed only on the basis of the conciliar documents and works of his opponents. The difficulties in the review of Photinus' doctrine based on *De Trinitate* certainly can be attributed, as already pointed out by Smulders, to the fact that Hilary provides just the basic outline of his opponents' doctrines, tries to reduce all heresies to "one capital error" and names not his living opponents⁹. One of the valuable sources of Photinus' doctrine is the work of Hilary of Poitiers, who was his contemporary and took part in the Trinitarian, Christological and other theological debates.

The aim of this study is to perform a comprehensive and systematic review of the Photinus' doctrine based on Hilary's work *De Trinitate*. To our knowledge, it has not been done so far, although *De Trinitate* is regularly cited as the source of Photinus' doctrine. The theological treatise¹⁰ *De Trinitate*, written between the year 356 and 360¹¹, is the most important dogmatic work of Hilary of Poitiers¹² and the first extensive work on the Trinity from the West¹³. Promoting understanding of the Trinity, Hilary deals with the Nicene Creed and the Nicene theology defending them and refuting the Arian doctrine and other anti-Nicene standpoints, particularly those from Marcellus of Ancyra and Photinus of Sirmium, distancing himself from them¹⁴.

In *De Trinitate*, Hilary either refers to Photinus, or identifies him with Ebion occasionally¹⁵, but naming him not throughout the Book Ten. This article deals

⁷ Cf. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 328. The First Creed of Sirmium is actually the Fourth Creed of Antioch (the Dedication Council) held in 341, cf. Bardy, *Photin de Sirmium*, p. 1533; Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 200 and n. 65. J.N.D. Kelly (*Early Christian Creeds*, London 1976³, 281) refers to 26 Anathemas. Greek text in Athanasius, *De synodis* 27, PG 26, 736; Socrates, HE II 30, PG 67, 280ff; latin text in: Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 38-61, PL 10, 509-521. On the creed and the Anathemas cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 281-282; Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975, 203; idem, *Studi sull'arianesimo*, p. 135-139; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 326-329; Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 200-202.

⁸ Cf. Bardy, *Photin de Sirmium*, p. 1533-1534; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 236.

⁹ Cf. P. Smulders, *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome 1944, 91-92.

¹⁰ Cf. G.M. Newlands, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, Eugene (OR) 2008, 101.

¹¹ Cf. M. Figura – J. Doignon, *Introduction*, in: Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCh 443, Paris 1999, 11.

¹² Cf. ibidem; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, TRE XIV 318.

¹³ Cf. Figura – Doignon, *Introduction*, p. 11.

¹⁴ Cf. ibidem; Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, p. 318; Newlands, *Hilary of Poitiers*, p. 101; M. Durst, *Hilarius, hl. v. Poitiers*, LThK V 102.

¹⁵ We will use critical latin text of Hilary's *De Trinitate* by P. Smulders (CCL 62 and 62A)

with the texts of *De Trinitate* that, according to the scholarship, focus on Photinus' doctrine.

It is known that the error of Photinus is primarily Christological, although it emerged in the context of the Trinitarian disputes¹⁶. This is also confirmed by Hilary's comments referring to Photinus' doctrine that "everything begins with Mary"¹⁷, since "Jesus Christ as a man with merely an ordinary soul and body had no other origin for himself except this one in which He began to be a man"¹⁸.

This article aims to explore and elaborate on Photinus' doctrine in that view. First, we will identify and analyse the subject of the Incarnation as understood by Photinus and interpreted by Hilary. Then, we will determine what was "assumed" ("taken on") of the humanity by the Word of God for the purpose of Incarnation, and in which way. Furtherly, we will analyse the direct effects of the Incarnation understood in such a way with referring to Photinus' standpoints on the unity of the Divine and human and on the Divine Sonship, according to Hilary. Finally, we will consider the claims in the scholarship according to which Photinus, motivated by soteriology, insisted on the fact that Jesus had a human soul, that is on the wholeness of his humanity.

1. The subject of the Incarnation. Interpreting Photinus' doctrine on the Incarnation, Hilary affirms that God the Word, that is, the Word of God is its subject: "God the Word, as if he were some part of the power of God, extends himself by a sort of unbroken continuity, and dwells in that man who began to exist from Mary"¹⁹. However, based on Hilary's comment, Photinus did not understand the Word as subsisting God²⁰, "the Word that «in the beginning was

published in: Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, I-III, ed. J. Doignon – G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCh 443, 448 and 462, Paris 1999-2001. Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 3, 23, SCh 448, Paris 2000, 280: "Natum quoque Dei Filium ex Maria dicturo Hebion, quod est Fotinus"; ibidem VII 7, SCh 448, 290: "Hebion, qui Fotinus est".

¹⁶ P. Smulders (*La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 95) refers to Photinus' doctrine as primarily Christological; Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 150) claims that Christology is the central point of Photinus' doctrine. Williams (*Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 196) argues that Photinus' theology was primarily motivated by Christological concerns, and that his opponents mostly reproached him the Christological aspect of his doctrine.

¹⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 4, SCh 443, 280: "Omne initium ex Maria concendens". When citing Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* in English we will use the translation by S. McKenna: *The Fathers of the Church* 25, New York 1954.

¹⁸ Ibidem X 51, ed. G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCh 462, Paris 2001, 254: "Quia Christus Iesus, animae solum communis et corporis homo hoc habeat sui quo esse homo coepit exordium", transl. McKenna, p. 438.

¹⁹ Ibidem X 50, SCh 462, 252-254: "Deus verbum tamquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illius qui a Maria esse coepit habitaverit". The Word of God as the subject of the Incarnation will be mentioned in the following chapters: X 51, SCh 462, 254: "Hominem [...] in quo verbum Dei, ed est quaedam quasi potestas extensae vocis habitaverit", cf. also ibidem X 21-22, SCh 462, 200-206; 50-51, SCh 462, 252-254.

²⁰ Cf. ibidem X 21, SCh 462, 200.

with God»” (Jn 1:1), but as a mere word, the one of God’s operative, efficacious powers²¹ which is deprived of the pre-existence and of the Divine nature of the subsistent only-begotten Son of God, the Word of God²². The relationship of the Word understood as such and God, according to Hilary, Photinus defines through analogy between the Word and the speaker²³: by its nature, it is the utterance of the voice (*prolatio vocis*²⁴, *sermo vocis emissae*,²⁵ *sonus vocis*²⁶), sound (*sonus*)²⁷, word (*sermo*)²⁸. Epiphanius’ *Panarion* confirms this Photinus’ view; his testimony is of a great value since it is based on the stenographic record of the debate held between Photinus and Basil of Ancyra at the Council of Sirmium in the year 351²⁹. Hilary pointed out that the Word taken as such should be understood as the announcement of future events or future reality (*elocutio negotiorum*) or as the expression or utterance of a concealed thought (*elocutio* or *sermo reconditae cogitationis*, *cogitationis eloquium*), which is considered eternal only if the one who thinks is eternal³⁰. As Manlio Simonetti notes, this doctrine evokes the conception of Λόγος ἐνδιάθετός / Λόγος προφορικός³¹. The doctrine according to which the Son is named by the internal or the uttered Word of God is condemned by the Anathema no. 8 at the Council of Sirmium in the year 351³². However, for Photinus in both cases the thought or the Word

²¹ Cf. ibidem VII 11, Sch 448, 298: “internae potestatis aut sensus efficax motus”.

²² Cf. ibidem II 4, Sch 443, 280: “Neque subsistens antea quod «in principio apud Deum erat Deus verbum» virgo susceperit, sed carnem genuerit per verbum: quia in verbo antea, non existentis unigeniti Dei naturam dicat”; X 21, Sch 462, 200: “Sed volentes unigenitum Deum, qui in principio apud Deum erat Deus verbum, non substantivum Deum esse”.

²³ Cf. ibidem X 21, Sch 462, 200-202: “Ut loquentibus est suum verbum, hoc sit Patri Deo Filius”. It is to point out that Hilary identifies the Son and the Word.

²⁴ Cf. ibidem VII 11, Sch 448, 296.

²⁵ Cf. ibidem X 21, Sch 462, 200.

²⁶ Cf. ibidem II 4, Sch 443, 280; II 15, Sch 443, 300.

²⁷ Cf. ibidem II 15, Sch 443, 302.

²⁸ Cf. ibidem.

²⁹ Cf. Epiphanius, *Panarion* 71, 2, PG 42, 376D - 377B, transl. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III. De Fide*, Leiden – Boston 2013², 429; 71, 3, PG 42, 377B - 380A, transl. Williams, p. 431; 71, 4, PG 42, 380A-D, transl. Williams, p. 431; 71, 5, PG 42, 380D - 381B, transl. Williams, p. 432. The stenographic record of the debate held between Photinus and Basil of Ancyra at the Council of Sirmium in 351, is taken as a primary source, cf. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, p. 428, n. 1. In his study on Photinus’ doctrine, Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 135) takes Epiphanius’ testimony as a criterion of consistency when dealing with other resources referring to Photinus’ doctrine.

³⁰ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 15, Sch 443, 300. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 237) also points on the analogy between the Man and thought in Photinus’ speculation.

³¹ For a more thorough analysis of the subject, consult Simonetti, *Studi sull’arianesimo*, p. 146-147. Simonetti points to the fact that *Ekthesis Makhrostichos* ascribes this doctrine to Marcellus and Photinus, cf. ibidem, p. 138.

³² Concilium Sirmiense (351) *Anathematismi* 8, ed. in: SCL 1, Kraków 2006, 202: “Si quis insitum vel prolativum Verbum (ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν Λόγον) Dei Filium dicat: anathema

remains impersonal and non-subsistent³³. That standpoint according to Hilary seems to result from an unacceptable interpretation of Jn 1:1 where *apud Deum* is understood as *in Deo*³⁴. Commenting Sirmian Anathema no. 8. in *De synodis* 46, Hilary observes that heretics exclude the existence of the Son, claiming that it is “only the word, going forth as an utterance from the speaker’s lips” or “the unembodied sound of an impersonal “voice” and the Son is “resembling any word we utter in virtue of our inborn power of speaking”. According to such claim “God the Word, who was in the beginning with God, is only the word of a voice sometimes internal and sometimes expressed”³⁵. Understood in this way, according to *De Trinitate*, the Word corresponds to something that is *semper internum* to someone³⁶, i.e. without subsistence, the “efficacious movement of entirely internal power or thought”³⁷.

In order to have a better understanding of Photinus’ subject of the Incarnation, the Word, we have to refer to Hilary’s text at the beginning of this passage³⁸. We note that Hilary refers to the Word, the subject of the Incarnation, as “a part of” (*pars*, μέρος)³⁹. According to Hilary, Photinus understood the

sit”; Hilarius Pictaviensis, *Liber de synodis seu de fide orientalium* 45, PL 10, 514. Epiphanius ascribes this notion to Photinus, cf. Epiphanius, *Panarion* 71, 3-4, PG 42, 377B - 380D, transl. Williams, p. 431, which is also suggested by Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 138. 146); Simonetti (ibidem, p. 138) reports that Eusebius of Caesarea censured Marcellus for the speculation based on such scheme, and claims that Photinus in some way had to take it into account, although it does not mean that any of them used mentioned expressions. In *Liber de synodis seu de fide orientalium* 46 (PL 10, 515) it seems that Hilary interprets the Sirmian Anathema according to Photinus’ doctrine.

³³ Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 145) came to the same conclusion based on all available sources, as well as Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 96) whose views are based on the complete works of Hilary.

³⁴ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 15, Sch 448, 300-302: “Nam etsi sententiam primam rudis auditor amiseras: «In principio erat verbum», de sequenti quid quaereris: Et «verbum erat apud deum»? Numquid audieras «in Deo», ut sermonem reconditae cogitationi acciperes? Aut fefellerat rusticum, quid esset inter inesse et adesse momenti? Id enim quod «in principio erat» non in altero esse sed cum altero praedicatur”. Cf. the same testimony by Epiphanius of Salamis (*Panarion* 71, 4, PG 42, 380A-D, transl. Williams, p. 431); testimony also in Nestorius, cf. Simonetti, *Studi sull’arianesimo*, p. 146. On Ambrosiaster’s criticism of the Photinian exegesis of Jn 1:1 cf. L.A. Speller, *New Light on the Photinians: the Evidence of Ambrosiaster*, ThS 34 (1983) 111-112.

³⁵ Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 46, PL 10, 515: “Haeretici perimentes, quantum in ipsis est, Dei filium, verbum esse tantum confitentur, prodeuntem scilicet loquentis ore sermonem, et insubstantivae vocis incorporalem sonum: ut Deo patri istius modi sit verbum Filius, cuiusmodi per insitam nobis loquendi naturam verbum omne profertur in vocem. Fraus ergo haec omnis in damnatione est: quae Deum Verbum, quod in principio apud Deum erat, tanquam verbum esse insitae ac prolatae vocis affirmet”, transl. E.W. Watson – L. Pullan – K. Knight: St. Hilary of Poitiers, *On the Councils*, NPNF Ser. II, vol. 9, Buffalo (NY) 1899, 17.

³⁶ Cf. idem, *De Trinitate* VII 11, Sch 448, 298.

³⁷ Ibidem VII 11, Sch 448, 298 and infra, n. 21: “Internae potestatis aut sensus efficax motus”.

³⁸ Cf. ibidem X 50, Sch 462, 252-254 and infra, n. 19: “Deus verbum tamquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illus qui a Maria esse coepit habitaverit”.

³⁹ Understanding according to which the only-begotten Son is just a part (*de portione*) of the

Word ultimately only as a part of God's powers (*pars virtutum*)⁴⁰ – such as the thought or speech, respectively. For the purpose of economy of the Incarnation, this part of the powers extends in order to in/dwell in a man who was born of Mary. In the following passage, presenting the same Photinus' claim, instead of the term *extensio* Hilary uses the term *protensio*, which he also uses to expound Marcellus' doctrine of the Incarnation⁴¹. Such teaching could be related to Sirmian Anathemas no. 6 and no. 7, which condemn the one who claims that the substance of God extends and contracts (no. 6), and the one who claims that the Son is the substance of God extended or that the Son is the extension of God's substance (no. 7)⁴². Commenting on latter in the *De synodis* 45, Hilary points out that the original intention of the concept of the extension and contraction was to teach the immutability of God (*indemutabilem Deum*), however, it resulted in heresy, according to which:

“the Unborn God by expansion of His substance extended Himself as far as the holy Virgin, in order that this extension produced by the increase of His nature and assuming manhood might be called Son”⁴³.

Hilary concludes that on the one hand this understanding excludes that the Son is begotten of the Father, and on the other hand, contradicting the primary

Father is condemned by Hilary in for. ex. ibidem II 8, Sch 443, 290-292, claiming that the Son is the perfect from the perfect, for he who has all, has given all to Him. Hilary refers to Jn 16:15; 17:10 and Col 2:9: “Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter”.

⁴⁰ In ibidem X 51 the Word of God will be mentioned again as one of God's powers (power of speech): the Word of God dwells in man “quaedam quasi potestas extensae uocis habitaverit”. Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 145-146) analysing Photinus' doctrine, came to the conclusion that Photinus understood the Word as “mera facoltà del Padre” (= δυνάμις) moreover, “come un modo di manifestarsi del Padre nell'economia del creato”. Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 96), based on Hilary's work, concluded that Photinus understood the Word as “une vertue divine”.

⁴¹ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 51, Sch 462, 254: “Christus Iesus [...] quem extrinsecus protensi sermonis potestas [...] confirmaverit”. On Marcellus' doctrine hidden under the name of Sabelius cf. ibidem I 16. The attached note indicates to the places in *De Trinitate* where *protendo/extendo* are mentioned. According to Claudio Moreschini (*Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers*, SC 103 (1975) 338) term *extensio* does not significantly differ from the term *protensio*.

⁴² Cf. Concilium Sirmiese (351) *Anathematismi* 6, SCL 1, 202: “Si quis dilatatam substantiam Dei Filium dicat facere (πλάτνεσθαι) et contrahi (συστέλλεσθαι) dicit: anathema sit”. According to Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 136 and n. 8) the Anathemas no. 6 and no. 7 are primarily directed against Marcellus, but it does not mean that they are not also directed against Photinus' standpoints; Concilium Sirmiese (351) *Anathematismi* 7, SCL 1, 202: “Si quis dilatatam substantiam (οὐσίαν) Dei Filium dicat facere, aut latitudinem (πλάτυσμον) substantiae eius, sicut sibi videtur Filium nominet: anathema sit”. Cf. also Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 45, PL 10, 514.

⁴³ Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 45, PL 10, 514-515: “Quidam enim ausi sunt innascibilem Deum usque ad sanctam Virgine substantiae dilatatione protendere: ut latitudo deducta quodam naturae suae tractu assumensque hominem filius nuncuparetur”, NPNF Ser. II, vol. 9, 17. The concept of extension was also rejected as materialistic by Arians, cf. idem, *De Trinitate* VI 17, Sch 448, 202.

intention, it presumes the Father's mutability⁴⁴. Hilary explains that the contraction and extension (*contrahi et dilatari*) involve physical affections (*passio*), which implies a change (*demutatio*) of God's substance, thus inappropriate to incorporeal God⁴⁵. In *De Trinitate* Hilary also condemns interpretation according to which the Son originates from the Father by extension (*dilatatio*), opposing to it the fullness of the Godhead immanent to the Son by his generation of the Father⁴⁶. According to Hilary, extension (*extensio*), like *series* and *fluxus*, and like analogies between springs and streams, trees and branches, fire and heat, does not express the unity of the Father and the Son in an adequate way, since

"These objects are inseparable extension (*protensio*) of themselves and bound together rather than existing by themselves [...] And this thing itself is alone by itself rather than a thing that has received its being from the existing thing"⁴⁷.

At the beginning of the passage, we saw that Hilary refers to *extensio* as to "a sort of unbroken continuity"⁴⁸. The Monarchial position, according to which Mary gave birth to the Unborn God or a part of him is condemned by the Anathema no. 4 at the Council of Sirmium⁴⁹. In *De synodis* Hilary explains that this Anathema is pronounced against heretics to deprive them of opportunity to declare that the Unborn God, or a part of Him, was born of Mary, and to open the door to heresy since the fact of the essence is declared to be one in the Father and the Son having one name on account of the exact similarity of their natural essence. This fact is not to be understood as the Person of the begotten essence is repudiated, that is as the substance of God is singular and undifferentiated because one name for the essence of each is predicated, that is, one God⁵⁰.

⁴⁴ Cf. idem, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 45, PL 10, 515.

⁴⁵ Cf. ibidem 44, PL 10, 514, commenting on the Sirmian Anathema no.6: "Contrahi et dilatari corporalis est passio: Deus autem, qui spiritus est, et spirat ubi vult, non se per demutationem substantiae aut dilatat, aut contrahit. Extra corporalis enim naturae necessitatem liber manens, quod vult, et cum vult, et ubi vult, id praestat ex sese. Impium ergo est substantiae demutationem libertati tantae virtutis adscribere". More on the movement of dilation and contraction of God's substance in Photinus' thought cf. Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 201-202. Williams (ibidem, p. 202) concludes that due to these concepts Photinus' contemporaries called him "theological successor" of Paul Samosata, Sabellius, and even Ebion.

⁴⁶ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 17, Sch 448, 366, and infra, n. 39.

⁴⁷ Ibidem IX 37, Sch 462, 88: "Haec enim a se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt [...] Et haec ipsa res sola sibi potius, quam res ex re substituta est", transl. McKenna, p. 357.

⁴⁸ Cf. ibidem X 50, Sch 462, 252-254, text of the n. 16.

⁴⁹ Cf. Concilium Sirmiense (351) *Anathematismi* 4, SCL 1, 202: "Et si quis innascibilem (ἀγέννητον) Deum vel partem (μέρος) ejus de Maria natum esse dicere: anathema sit". Kelly (*Early Christian Creeds*, p. 281) claims that Marcellus and Photinus' views are condemned by this Anathema; Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 137) states that at least Anathemas from no. 4 to no. 18 can be considered as directed against Marcellus and Photinus.

⁵⁰ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 42, PL 10, 513-514: "Ne

It is to conclude that Photinus' doctrine excludes that the Son of God/God the Word is begotten of the Father⁵¹. The Word thus interpreted by Photinus, according to Hilary, cannot be attributed the word "God" in accordance to Jn 1:1, "the Word was God", to Photinus' view the term "to be" in Jn 1:1 was understood as an accidental⁵². In brief, Photinus' understanding of the concept of the Word – which is denied by heretic not only its subsistence but also its very existence – taken from Hilary's criticism:

"Here is the Word's meaning and its name: and the Word was God. Nothing is said about the utterance of the voice and expressing of thoughts! This word is a thing, reality (*res*) not sound (*sonus*), nature (*natura*), not word (*sermo*), God, not inanition (*inanitas*)"⁵³.

Hilary identifies the Word as God but it does not mean that it can be identified with God the Father: "Since it is «with God» *nihil nec offenditur nec infertur*"⁵⁴.

We can agree with M. Simonetti – who on the basis of all available sources confirmed important Photinus' positions stated herein – that the Word understood in this way can ultimately be identified with the Father⁵⁵. The Word is,

quod nuncupatae essentiae in Patre et Filio, per indissimilem naturam, nomen unum est, occasionem haereticis praestaret, ut innascibilem Deum, vel partem eius, nasci de Maria praedicarent; occursum est salutaris definitione sententiae, ut anathema esset hoc confitens. Non enim religiosa unitas nominis, ex indifferentis naturae essentia constituta, personam genitae ademittit essentiae, ut unici ac singularis Dei substantia per unionem nominis intelligatur: cum utriusque essentiae nomen unum, id est, Deus unus, ob indiscretiae in utroque naturae indissimilem substantiam praedicetur".

⁵¹ Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 148) and Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 237), on the basis of all available sources, conclude that the generation of the Son is excluded.

⁵² Condemning Photinus' doctrine which denies the subsistence of the Son, in *De Trinitate* VII 11, SCh 448, 298: "Deus igitur qui est, non est aliud quam Deus. Nam eum audio «et Deus erat uerbum», non dictum solum audio uerbum Deum, sed demonstratum intellego esse quod Deus est, quia sicut superius in Moyse deo et in cognominatis diis per appellationem nomen adiectum sit, hic autem res significata substantiae est, cum dicitur: «Deus erat». Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens ueritas et manens causa et naturalis generis proprietates".

⁵³ Ibidem II 15, SCh 443, 302: "Statum uerbi et nomen expecta. Dicit namque: «Et Deus erat uerbum». Cessat sonus uocis et cogitationis eloquium. Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est", transl. McKenna, p. 47-48 (we have altered the last word of the citation from "voice" into "inanition"). Cf. also ibidem II 16, SCh 443, 302-304. According to Hilary, the Word, that is, the Son receives his subsistence, his reality (as God of God), his essence, by his generation from the Father, due to which they are identical in nature, cf. ibidem VII 11, SCh 448, 296-298.

⁵⁴ Ibidem II 16, SCh 443, 304.

⁵⁵ Cf. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, p. 146. Simonetti refers to Nestorius (*Sermo* 12, 13, PL 48, 856) who reported that Photinus sometimes named Logos by name of the Logos, sometimes by name of the Father, and that he coined the word Λογοπάτωρ by which he named God. On the basis of his own interpretation of Jn 1:1, which primarily reads that the Word was *with* God, and then that the Word *was* God, Photinus would have concluded that John "Deum Verbum aliquando Deum aliquando Verbum appellat, tamquam extantum atque collectum", as quoted by Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, p. 146, referring to Loofs (*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*,

according to M. Simonetti, “God the Father in his manifestation, through his activity, in the created world, especially in the world of people”⁵⁶.

According to such conception, which excludes subsistence of the Son, Hilary inferred that God is to be considered alone/solitary (*solum*)⁵⁷, which is a rigid Monarchianism.

2. What was “assumed” (taken on) of the humanity by the Word of God for the purpose of Incarnation, and in which way? In the Book Two of *De Trinitate* (II 4), presenting Photinus’ doctrine – and attributing it to the fictional Ebion⁵⁸ – Hilary states that the Virgin “brought forth flesh through the word (*per verbum*)”⁵⁹ and, as it has already been stated, it is not matter of subsistent God the Word. However, Hilary’s explanation points to a supernatural intervention, the Virginal conception of Jesus⁶⁰. According to Epiphanius, Photinus taught that Christ was conceived by the Holy Spirit and born of the Virgin Mary⁶¹.

Photinus’ doctrine referring to the non-subsistent Word of God which is a mere *sermo vocis emissae*⁶² and his doctrines referring to the man born of the Virgin and indwelt by the Word of God like a prophet by the Spirit and to two subjects as a result of Incarnation which are found in *De Trinitate* X 21

p. 196) who emphasizes that these words are only unique and authentic Photinus’ words that have been preserved.

⁵⁶ Cf. Simonetti, *Studi sull’arianesimo*, p. 147-148: “Il Logos per Fotino altro non è se non Dio Padre considerato nel suo manifestarsi, con la sua azione, al mondo creato, particolarmente al mondo degli uomini”. This claim is supported by Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 237): “Logos for him was simply a mode of manifestation of the Father, a power or aspect of him not in any serious sense distinct from him”, based on all available sources.

⁵⁷ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 3, Sch 448, 282; IX 37, Sch 462, 88. Simonetti argues that (*Studi sull’arianesimo*, p. 145) this rigid monotheism is based on Is 44:6s. as a starting point of Photinus’ reflection, which is supported by Hanson (*The Search for the Christian doctrine of God*, p. 237).

⁵⁸ Cf. A.F.J. Klijn, *Ebioniti*, NDPAC I 1523-1524.

⁵⁹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 4, Sch 443, 280: “Virgo [...] carnem genuerit per verbum: quia in verbo antea, non existentis unigeniti Dei naturam dicat, sed sonum vocis elatum”, transl. McKenna, p. 37.

⁶⁰ Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 96) refers to the above text to conclude that Photinus claims that the Virgin Mary would conceive and bear a man, who would be called the Son and the Word of God because of that origin. This report of the bishop of Poitiers who was contemporary of Photinus and a connoisseur of heresy is, according to Smulders, a reliable source for the debates on Photinus’ doctrine on Virginal Conception. Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 151 and n. 86 and 87) asserts that Photinus taught the miraculousness of the Virginal conception of Jesus referring to Epiphanius Salamiensis, *Panarion* 71, 1, and points out that only Pseudo-Mercator held that Jesus’ conception occurred naturally by Joseph and Mary, which is also supported by Bardy, *Photin de Sirmium*, p. 1534.

⁶¹ Cf. Epiphanius Salamiensis, *Panarion* 71, 1; 71, 2; as referring to Epiphanius’ testimony (ibidem 71, 1; 71, 2), to Photinus, the Holy Spirit is greater than Christ.

⁶² Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 21, Sch 462, 200.

and 22 (will be discussed lately)⁶³, are instantly preceded by the conception (X 20), on the basis of which the Virgin did not conceive the whole man by the Holy Spirit⁶⁴. This is supported by the claim that “they wish to attribute the soul to something extrinsic (*volunt extrinsecus animam*) and not to the Holy Spirit, as they also do the body”⁶⁵. This is contradictory to the belief of the Virginal conception of Jesus by the Holy Spirit – in the sense that Jesus’ conception is deprived of supernatural intervention and is rather quite natural⁶⁶. Hilary concludes that according to such unacceptable interpretation, Lord Jesus would then receive Adam’s body and soul from Mary, body and soul that bore the effects of the Original Sin⁶⁷, which would mean that Jesus himself bore its effects and that he was not impeccable or sinless. As Simonetti noted, this doctrine could implicate traducionism, although the emphasis could be put on a mere natural provenance of Jesus’ soul and body with all its consequences⁶⁸. Hilary puts particular emphasis on the fact that, according to this doctrine, the *soul* of the man who is born of the Virgin comes from an origin other than the Spirit⁶⁹. Perhaps, Hilary’s understanding of Photinus’ doctrine

⁶³ Cf. ibidem X 22, Sch 462, 200-206.

⁶⁴ Cf. ibidem X 20, Sch 462, 200: “Quamquam multi confirmandae hereseos suae arte ita aures inperitorum soleant inludere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex virgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto virgo conceperit”.

⁶⁵ Ibidem X 22, Sch 462, 204: “Volunt extrinsecus animam, non ex Spiritu sancto, ut et corpus ex eo conceptus est, deputare”, transl. McKenna, p. 413. Cf. also ibidem X 21, Sch 462, 202: “Cum hominem illum humanae potius originis causa, quam spiritalis conceptionis sacramentum animaverit”.

⁶⁶ As already stated by Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 158), who furtherly comments: “Ma qui Ilario vuol dire soltanto che egli non ravvisava l’azione dello Spirito Santo nella nascita di Cristo da Maria così come la profilava Fotino, data l’insistenza di questo sull’elemento naturale in questa nascita, a discapito – aparente o reale – del soprannaturale”, ibidem, p. 158, n. 117. According to Epiphanius’ testimony, denying of the Jesus’ conception by the power of the Holy Spirit is not part of Photinus’ doctrine. In A. Grillmeier (*Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, Brescia 1982, 246, n. 151), we can find that Hilary counts among those Church Fathers who considered Photinus as being one of the Ebionites who held that Christ was born virginally of Mary.

⁶⁷ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 20, Sch 462, 200: “Ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex virgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto virgo conceperit”.

⁶⁸ Cf. Simonetti, *Studi sull’arianesimo*, p. 158. L.A. Speller (*New Light on the Photinians*, p. 103, n. 29) based on Ambrosiaster (*Commentarius in Titum* III 9; *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* XXIII) claims that neither the Photinians nor Arians would ever say that the soul can be passed from parent to a descendent.

⁶⁹ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 22, Sch 462, 202-204: “Per id vero, quod *tristis est anima sua usque ad mortem* et quod potestatem habet animae suae ponendae et resumendae, volunt extrinsecus animam, non ex Spiritu sancto, ut et corpus ex eo conceptum est, deputare”. In a previous chapter (ibidem X 21) Hilary points out that, according to the mentioned doctrine, Christ the Man assumed His soul through merely human conception. Cf. ibidem X 21, Sch 462, 202: “Ut cum hominem illum humanae potius originis causa, quam spiritalis conceptionis sacramentum animave-

of the Incarnation is clearer when contrasted to Hilary's understanding of the Incarnation, according to which the Son of God Himself and by his own act (through Himself) assumes the body of the Virgin (*per se sibi ex Virgine*) and he prepares (i.e. creates) for Himself a soul by his own power (from himself, *ex se*)⁷⁰. It should be noted that here assumption of the body implies natural contribution of the Virgin⁷¹ whereas in the assumption i.e. creation of the soul this contribution is excluded, which is, as claimed by Hilary, relevant to all people⁷². A prerequisite for the true Incarnation of the Word is certainly that this Word is not an impersonal God's power but the subsistent Son of God⁷³.

As to a formal aspect of Photinus' understanding of the apparent Incarnation, we saw that, according to Hilary, the Word of God, taken as a part of the Father's powers, extends himself by a sort of unbroken continuity thus indwelling (*habitaverit*) a man who began to exist in Mary⁷⁴. This doctrine provides the answer to the question what was "assumed" (took on) of the humanity by the Word of God for the purpose of Incarnation, in Hilary's interpretation of Photinus' view: it is the man it assumed, not just single specific human nature consisting of soul and body, but the entire and already conceived man, a human person, whose existence begins in Mary, and in whom the impersonal Word of God indwells.

rit". This fact would imply the subjection to Original sin and, consequently, to ignorance, passions etc.; cf. *infra*, n. 80 as well as n. 67. It is worth to point out that Grillmeier (*Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, p. 246, n. 151) referring to our theme, offers an interesting data (the author A. Orbe, *Cristologia gnóstica. Introduccion a la soteriologia de los siglos II y III*, BAC 384/385, Madrid 1976, 351-379) that various Gnostics can be identified at "the edges of Ebionism". Under the wing of Gnosticism of the Valentinian School, there were those who argued that Jesus was born of Mary excluding the true filiation, those who thought Jesus' virginal birth by Mary and others who thought that He was born of Joseph and Mary (the school of the Ebionites). Beside other views, the doctrine of the Valentinian School would include attitudes referring to Jesus who, since born of people, was subjected to Original sin, which implies ignorance, passions, etc.

⁷⁰ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 15, Sch 462, 194; X 22, Sch 462, 202.

⁷¹ As the mother, the Virgin contributes to conception (*ibidem* X 17, Sch 462, 198), growth (*ibidem* X 16, Sch 462, 196), development (*ibidem* X 15, Sch 462, 194) and birth (*ibidem* X 16, 6, Sch 462, 196; X 17, 5, Sch 462, 198) of the Lord's body by that which it is immanent to the female nature (*ibidem* X 16, Sch 462, 196; *ibidem* X 17, Sch 462, 198).

⁷² Cf. *ibidem* X 22, Sch 462, 202: "Si enim conceptum carnis nisi ex Deo virgo non habuit, longe magis necesse est anima corporis, nisi ex Deo, aliunde non fuerit".

⁷³ Cf. *ibidem* X, 15, Sch 462, 194: "Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, vel manens in Dei forma formam servi acceperit, si non potente Dei verbo ex se et carnem intra virginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus, et corpus quidem ita asumpserit, ut id ex virgine conceptum formam eum esse servi effecerit?"

⁷⁴ Cf. *ibidem* X 50, Sch 462, 252-254: "Deus verbum tamquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit habitaverit". Cf. also *ibidem* X 51, Sch 462, 254.

3. The effects of the “Incarnation”. If we reflect on the effects of the apparent Incarnation understood by Photinus, Hilary clearly expresses that, contrary to his own conception of the mutual and perfect in-dwelling of the two natures, according to Photinus it results in two subjects:

“There is a mere being as seen from the outside, the man animated and moved by the life of the soul in whom there dwelt the Word of God, like a certain power, as it were, of an extended voice”⁷⁵.

On the one hand it is, thus, an ordinary man conceived and born by Mary⁷⁶. Referring to Photinus’ doctrine, Hilary has emphasized this reality in different ways many times⁷⁷. Jesus Christ is a man⁷⁸, “man with merely an ordinary soul and body (*animae solum communis et corporis homo*)”, like ours, including, as we have seen, their origin and all its consequences⁷⁹. That man is moved and animated by his very soul⁸⁰ – obviously his unique vital and, it seems, operative principle. Based on Hilary’s interpretation of Photinus’ doctrine the soul as well as the body could have been affected by the Original sin. Understanding according to which the Son is a mere man, born of Mary, was condemned

⁷⁵ Ibidem X 51, Sch 462, 254: “Aut rursum per exteriorem rudamque naturam hominem illum sola vita animae noventis animatum, in quo verbum Dei, id est quaedam quasi potestas extensae vocis habitauerit”, transl. McKenna, p. 438 (we have slightly altered the beginning of the English citation which actually begins “By means of an external and separated nature, that man was animated”).

⁷⁶ The understanding of Jesus Christ as a mere man is one of the most characteristic features of Photinus’ doctrine. Such an understanding of Photinus’ doctrine Simonetti, (*Studi sull’arianesimo*, p. 139, and n. 27; ibidem, p. 151 and n. 80-85) names “a cliché” which he identified in the works of the following authors: the Sirmian Anathema no. 9; Rufinus, *Expositio symboli* 37; Augustinus, *Sermo* 71; Vigilius Tapsensis, *Contra Arianos dialogus* I 10. The same understanding of Photinus’ doctrine according to Speller (*New Light on the Photinians*, p. 102-103 and n. 24; ibidem, p. 113) may be found also in Gregorius Elvirensis, *De Trinitate* 41; Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 64-65 who considers Photinus Judaizer because of his denying the personal existence of the Word and because of his teaching that Christ was a mere man and not truly God, and therefore associates him with Paul Samosata; Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* XCI 12-13; Socrates, HE II 18. Epiphanius Salamiensis (*Panarion*, transl. Williams, p. 151) does not attribute this conception to Photinus but just associates him with Paul Samosata who represented this doctrine. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 237) defines Photinus’ understanding of the Son as “whole human being who was born of Mary”.

⁷⁷ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 4, Sch 443, 280; VII 7, Sch 448, 290 (Smulders refers to this chapter and comes to the same conclusion, cf. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 96); Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 50, Sch 462, 254; X 51, Sch 462, 254; X 61, Sch 462, 270.

⁷⁸ Cf. ibidem X 50, Sch 462, 252: “Aut omnino nec fuerit Christus homo natus, quia in eo Deus verbum modo Spiritus profetalis habitaverit”.

⁷⁹ Cf. ibidem X 51, Sch 462, 254: “Aut rursum per exteriorem rudamque naturam hominem illum sola vita animae noventis animatum, in quo verbum Dei, id est quaedam quasi potestas extensae vocis habitaverit”, transl. McKenna, p. 438.

⁸⁰ Cf. ibidem X 50, Sch 462, 254: “Animae tamen suae motu naturaue viventem”, that is, “Sola vita animae moventis animatum”; X 51, Sch 462, 254.

by the Sirmian Anathema no. 9⁸¹. In *De synodis* Hilary comments that it is unacceptable to declare the Son of God is born of Mary without declaring that he is both God and Man⁸². Moreover, he comments the Sirmian Anathema no. 10, which condemns one who would, saying that Mary gave birth to both God and Man, understand by that the Unborn God being born of Mary. For the Father, points out Hilary, is “distinguished from the Son, but not under the head of nature or by diversity of substance, but only by such pre-eminence as His birthless nature gives”⁸³.

Impersonal, the non-subsistent Word of the Father dwelling in the man – whose nature has been discussed in the first part of the article – presents, according to Photinus, the second subject issuing from the union of the divine and the human⁸⁴. Based on *De Trinitate* and to Photinus’ understanding, the Word, from the ontological point of view, can not be attributed any *novum* after the Incarnation.

As already shown, the union of the man born of Mary and the non-subsistent Word of God that extends in Him, is reduced to the in/dwelling (*in/habitatio*) of the Word in that man in the manner the Spirit (of prophecy) dwells in the prophets⁸⁵. As Photinus understands it, according to Hilary, the effect of the dwelling of the Word (understood as a part of God’s powers) in the man (or perhaps the dwelling itself) can be taken as prophetic inspiration, animation⁸⁶, which consists of mere external (*extrinsecus*) strengthening of the man for the power (*ad virtutem*) of his activities, or of equipping (instructing) of the man in the powers (*virtutibus*) of the divine activity; nevertheless, man’s vital and, as it seems, operative principle would be his soul⁸⁷. “The union” of the

⁸¹ Cf. Concilium Sirmiense (351) *Anathematismi* 9, SCL 1, 203: “Si quis hominem solum (μόνον) dicit de Maria (ἐκ Μαρίας) Filium: anathema sit”. Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 137; cf. ibidem, p. 154, n. 99) holds that it is certainly directed against Photinus; Kelly (*Early Christian Creeds*, p. 281) relates it to the typical attitudes of Marcellus and Photinus.

⁸² Cf. Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 46, PL 10, 515.

⁸³ Ibidem 47, PL 10, 515: “Patre a Filio non naturae nomine, quia nec diversitate substantie, sed sola innascibilitatis auctoritate discreto”. Concilium Sirmiense (351) *Anathematismi* 10, SCL 1, 203: “Si quis Deum et hominem de Maria natum dicens, Deum innascibilem (τὸν ἀγέννητον) sic intellegit: anathema sit”. Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 157, n. 112a) holds that this Anathema can not be considered directed against Photinus with certainty.

⁸⁴ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 51, SCh 462, 254, infra, n. 75.

⁸⁵ Cf. ibidem X 50, SCh 462, 252: “Aut omnino nec fuerit Christus homo natus, quia in eo Dei verbum modo Spiritus profetalis habitaverit”; X 21, SCh 462, 202: “Ut in profetis Spiritus profetiae, ita in Iesu verbum dei fuerit”; X 22, SCh 462, 254: “Alium nescio quem tamquam profetam verbo Dei animatum predicabimus”. This and previous conclusion already in Simonetti, *Studi sull’arianesimo*, p. 143, based on Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 21 and 51.

⁸⁶ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 22, SCh 462, 254: “Alium nescio quem tamquam profetam verbo Dei animatum predicabimus”.

⁸⁷ Cf. ibidem X 50, SCh 462, 252-254: “Deus verbum tamquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit habitaverit et virtutibus divinae operationis instruxerit, animae tamen suae motu naturaeque viventem”; X 51, SCh

Word and the man is only a temporary and accidental, which is confirmed by the fact that the extension of the Word is withdrawn on the cross⁸⁸. Simonetti claims that the relationship of Logos and Christ is clearly outlined by Hilary as adoptionist⁸⁹.

What was Photinus' understanding of the Divine Sonship according to Hilary's interpretation? We saw that in *De synodis* Hilary referred to the heretical view (associated by him with the Sirmian Anathema no. 7), according to which the extension, effected by expansion of the Divine substance and assuming the Man, is called the Son⁹⁰.

This issue is not thoroughly analysed in *De Trinitate*, however, according to it, it seems that Photinus' understanding of the Divine Sonship implies a certain union of the Word of God and man who was born of Mary, the union understood as merely accidental *habitatio* of the Word of God in that Man.

462, 254: "Hominem illum sola vita animae moventis animatum in quo verbum Dei [...] habitaverit [...] Christus Iesus, animae solum communis et corporis homo, hoc habeat sui quo esse homo coepit exordium, quem extrinsecus protensi sermonis potestas ad virtutem operationum confirmaverit". This operation of the Word (word) in the man Christ will be characterised by Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 96) as accidental (*extrinsecus*).

⁸⁸ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 51, SCh 462, 254: "Qui nunc a Dei verbo contracta rursum protensione desertus clamet: «Deus Deus meus, quare me dereliquisti?»". Referring to the available sources Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 151) defines the relationship between the man Jesus and the Word as the following: "in forma quanto mai labile ed esteriore, alla maniera degli adoionisti", that is, the union would be just moral, "una potente ispirazione soprannaturale da cui il Cristo avrebbe tratto la forza di operare quelle prodigiose azione che gli avrebbero meritato l'adozione come Figlio di Dio e l'assunzione alla destra del Padre, dopo la resurrezione".

⁸⁹ Cf. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, p. 155. Simonetti (ibidem, p. 152-155) referring to the sources, distinguishes two possible Photinus' Christologies: *Trennungschristologie*, which would be specific of a strict distinction of Christ as a human subject imbued with the divine spirit, and Christology that preserves the wholeness of Christ's humanity associating it more intimately with the divine factor, the subject of the Incarnation in a true sense. The latter would refer to the one outlined by Epiphanius Salamiensis, *Panarion* 71, 3, according to which the Logos was incarnated by transforming into the body, which is confirmed by the Sirmian Anathemas no. 9 and indirectly no. 10. Hilary would be a representative of the first, the Adoptionistic group. Simonetti supports this by the fact that due to Photinus' insistence on the wholeness of Christ's humanity Hilary considered him a follower of Adoptionism or maybe Hilary referred to less reliable sources or did not deal with the issue *ex professo*. M. Simonetti holds that Hilary's attitude can be interpreted in a way that, being focused on Photinus' insistence on the wholeness of Christ's humanity, he did not find any difficulty in interpreting the relationship between the Logos and Christ in a wider and more extrinsic sense, than it was originally done by Photinus, and that closer relationship in this regard seemed inconceivable. If indeed Epiphanius' testimony, along with the Sirmian Anathemas, are more credible sources, the interpretation of Photinus' doctrine as an adoptionistic would refer to its later stage, as stated by Simonetti. However, Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 237) holds that the entire ancient world attributed to Photinus the reduction of Christ to a mere man whom God would adopt, which corresponds to the assumption that the union of the Word-Logos and the man would just be a moral one and the union of the inspiration.

⁹⁰ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 45, PL 10, 514.

According to Hilary in *De Trinitate*, Photinus claims that the Son of God, Christ, (even) the Word, begins to exist or subsist only through the Incarnation⁹¹, i.e. the birth of Mary⁹². He has no pre-existence⁹³, because before the birth of Mary, the Word was not by nature only-begotten Son of God endowed with existence, but was a mere utterance of a voice⁹⁴. He was not co-Creator of the world⁹⁵. Therefore, Photinus excludes his eternal generation⁹⁶ including him in the time⁹⁷. The Sirmian Anathema no. 27⁹⁸, and possibly no. 3⁹⁹ are

⁹¹ The first condemnation of Photinus by the Council, so called *Ekthesis Makrostichos* in 344 condemns him because of the claim that: "He was not Christ or Son of God or mediator or image of God before ages; but that He first became Christ and Son of God, when He took our flesh from the Virgin" (Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 196). Williams points out (*ibidem*, p. 187) that Photinus was mostly censured for his viewpoint denying the existence of the Son before His birth in Bethlehem.

⁹² Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 23, SCh 443, 312: "Initium Filio Dei ex Maria concendens". Cf. also *ibidem* X 50, SCh 462, 252: "Ne Iesus Christus, antequam ex Maria natus est, Christus sit: dum non qui erat natus est, sed ad id tum primum quod natus est coeperit"; X 51, SCh 462, 254: "Aut omnino Christus ante partum Mariae non fuerit: quia Christus Iesus, animae solum communis et corporis homo, hoc habeat sui quo esse homo coepit exordium"; II 4, SCh 443, 280: "Ut Hebion omne initium ex Maria concedens, non ex Deo hominem, sed ex homine Deum proferat"; II 23, SCh 443, 312: "Verbum a diebus carnis intellegens". The same is for the subsisting Wisdom of God, cf. *ibidem* XII 36.

⁹³ Cf. *ibidem* VII 3, SCh 448, 280-282; VII 7, SCh 448, 290: "Ei, quia ante saecula Filium nesciat". This Photinus' claim is highlighted by Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 237) and Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 97) based on Hilary's complete works.

⁹⁴ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 4, SCh 443, 280: "Ut Hebion omne initium ex Maria concedens, non ex Deo hominem, sed ex homine Deum proferat: neque subsistens antea quod «in principio apud Deum erat deus verbum» virgo susceperit, sed carnem genuit per verbum: quia in verbo antea, non existentis unigeniti Dei naturam dicat, sed sonum vocis elatum".

⁹⁵ Cf. *ibidem* VII 7, SCh 448, 290: "Ecclesiae fides [...] tenet [...] adversus Fotinum saeculi creatorem".

⁹⁶ Cf. *ibidem*: "In usurpato sibi homine nativatem Dei ante saecula ignorat".

⁹⁷ Cf. *ibidem* II 16, SCh 443, 304. Hilary condemns this viewpoint referring to Jn 1:2.

⁹⁸ Cf. Concilium Sirmiense (351) *Anathematismi* 27, SCL 1, 205: "Si quis Christum Deum Filium Dei ante saecula subsistentem (προαιώνιον ὄντα) et ministrantem (ὑπουργήκοτα) Patri ad omnium perfectionem (*universorum opificium*) non dicat, sed ex quo de Maria natus est, ex eo et Christum et Filium nominatum esse et initium accepisse ut sit Deus (ἀρχὴν εἰλεφέναι τοῦ Θεοῦ εἶναι) dicat: anathema sit". Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 137) and Kelly (*Early Christian Creeds*, p. 281) claim that the Anathema is directed against both Marcellus and Photinus; According to Williams (*Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 201) the Anathema summarizes Photinus' viewpoints. The Anathema is commented by Hilary in *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* 61, PL 10, 522. He points out that the corner-stone of faith, according to the evangelical and apostolic doctrine, is the fact that the Lord Jesus Christ, God and the Son of God, can not be separated from the Father either at the level of honor, power, nature or interval of time.

⁹⁹ Cf. Concilium Sirmiense (351) *Anathematismi* 3, SCL 1, 202: "Et si quis, unum dicens Deum, Christum autem Deum ante saecula Filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur (si quis dicens Deum Christum esse, sed eum ante saecula Filium Dei et ὑπουργήκοτα τῷ πατρὶ εἰς

directed against these viewpoints. Epiphanius also censures Photinus for the denial of Christ's pre-existence and identifying the beginning of His existence with the birth of Mary¹⁰⁰.

Based on Hilary, Photinus' position is clearly adoptionist: Photinus "assumes, unlawfully, a man into the Son" and into the God¹⁰¹. Taking all into consideration, it seems reasonable to think that – though relying on scarce information in Hilary's *De Trinitate* – this "Divine Sonship" or filiation and "deification" of man born of Mary, according to Photinus, are due to the fact that the non-subsisting Word of God – a part of God's powers – dwells in him, inspiring or animating him by strengthening and empowering him for divine activity¹⁰².

On the basis of all the mentioned elements of Photinus' doctrine, Hilary concludes that such understanding of the union of the human and divine does not result in true Incarnation of the divine Person: "the subsisting Word of God who remains in the form of God was not born as Christ the man"¹⁰³. To Hilary, the man born of Mary cannot really be Christ because the word in him resides only in an indwelling way as the Spirit has dwelt in the prophets. Hilary's interpretation of Photinus' understanding of Jesus Christ is that the Son of God can neither be the Word that was made flesh, nor one and the same both God and Man¹⁰⁴. Hilary's criticism of such position on the apparent Incarnation offers its negative definition: "He was born, however, not that He might be two

τὴν τῶν ὅλων δεμιουργίαν (= administram Patri ad universorum opificium fuisse non confiteatur): anathema sit".

¹⁰⁰ Cf. Epiphanius Salamiensis, *Panarion* 71, 1; 71, 2-5.

¹⁰¹ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 7, Sch 448, 290: "Homo ab eo usurpatur in filium"; II 4, Sch 443, 280: "Ut Hebion omne initium ex Maria concendens, non ex Deo hominem, sed ex homine Deum proferat". Vigilius Tapsensis (*Contra Arianos dialogus* I 4; I 11) wrote that Photinus taught that Christ would have been God because of the adoption by the Father because of the *merita bonae actionis*, cf. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, p. 139; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 238.

¹⁰² Simonetti, referring to the available sources (*Studi sull'arianesimo*, p. 150, n. 79.) concluded that Photinus sharply distinguish Logos which exists ab aeterno and Christ born of Mary. According to Simonetti, Photinus identified the Son of God with Christ, not with Logos, the Word of God, claiming that the Son of God was born only of Mary, but this does not necessarily mean that the one to whom Mary gave birth was a mere man. Cf. also Simonetti's opinion on the Sonship expounded infra, n. 89. Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, p. 96) referring to Hilarius Pictaviensis (*De Trinitate* II 4, Sch 443, 280) concluded that the man born of Mary is named the Son and the Word of God because of His miraculous birth of the Virgin by divine intervention.

¹⁰³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 21, Sch 462, 202: "Ne subsistens verbum Deus et manens in forma Dei Christus homo natus", transl. McKenna, p. 412. Cf. ibidem X 50, Sch 462, 252: "Aut omnino nec fuerit Christus homo natus, quia in eo Dei verbum modo Spiritus profetalis habitaverit".

¹⁰⁴ Cf. ibidem X 22, Sch 462, 202: "Et cum ipse ille filius hominis ipse sit qui et Filius Dei, quia totus hominis filius totus Dei filius sit, quam ridicule praeter Dei Filium qui «verbum caro factum est», alium nescio quem tamquam profetam verbo Dei animatum praedicabimus, cum Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei filius sit!".

separate beings, but that the God before the man, since He assumed the human nature, might be recognised as both man and God”¹⁰⁵. Hilary inferred that according to Photinus’ Christology, the man born of Mary, and the subject of the “Incarnation” i.e. the Word dwelling in him are clearly different and make two subjects. It is therefore clear why Hilary reproaches to Photinians dividing “Christ into three parts – the Word, the soul and the body”¹⁰⁶. As we have seen, for Hilary, Jesus Christ or Son of God as Photinus understands him is just someone like a prophet (a man) inspired, that is empowered by a Word of God – a part of God’s powers – dwelling in him, for divine activities¹⁰⁷. Moreover, Hilary among the many Photinus’ opponents¹⁰⁸ accused him of reducing the Son of God to a mere man¹⁰⁹, a mere Son of Mary¹¹⁰, of not recognizing the Son of God in a man¹¹¹ and reducing “the whole Christ, God the Word, *in solum communis generis hominem*”¹¹², to a creature (*creatura*)¹¹³. In that way, Hilary polemically assimilates Photinus’ thought to that of Arians and Sabellians.

4. Photinus and the question of Christ’s soul according to the Book Ten of *De Trinitate* by Hilary of Poitiers. In the end let us refer to the conclusions that are stated in the scholarship according to which Photinus insisted on the wholeness of Christ’s humanity, or more precisely, on the fact that Jesus Christ possessed a human soul. These conclusions are based exclusively on Hilary’s work *De Trinitate*¹¹⁴. Hilary is, all things considered, the only author that

¹⁰⁵ Ibidem X 22, Sch 462, 204: “Natus autem est, non ut esset alius adque alius, sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem, homo Deus posset intellegi”, transl. McKenna, p. 413-414 (we have slightly altered English citation: from “first one and then another” into “two separate beings”).

¹⁰⁶ Ibidem X 61, Sch 462, 270: “Vos nunc vel tripartientes Christum in verbum et animam et corpus, vel totum Christum Deum verbum in solum communis generis hominem contrahentes”, transl. McKenna, p. 446. Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 143) pointed that these words refers to “i Fotiniani”. We will offer another possible interpretation.

¹⁰⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 22, Sch 462, 202: “quam ridicule praeter Dei Filium qui verbum caro factum est, alium nescio quem tamquam profetam verbo Dei animatum praedicabimus”.

¹⁰⁸ Cf. Speller, *New Light on the Photinians*, p. 103.

¹⁰⁹ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 50, Sch 462, 254; X 51, Sch 462, 254.

¹¹⁰ Cf. ibidem VII 7, Sch 448, 290. Hilary testifies that this standpoint of his Photinus supported by the Gospels.

¹¹¹ Cf. ibidem, and also I 26, Sch 443, 250.

¹¹² Ibidem X 61, Sch 462, 270, transl. McKenna, p. 446. Cf. also ibidem X 51, Sch 462, 254: “animae solum communis et corporis homo”; X 50, Sch 462, 252-254.

¹¹³ Cf. ibidem VIII 40, Sch 448, 442: “Heretici serpentes, siue Sabelli siue Fotine siue qui nunc creaturam esse unigenitum Deum praedicant!”, XII 54, Sch 462, 464: “Tua enim res est et unigenitus tuus est, non portio, non protensio, non secundum efficientiarum opinionem nomen aliquod inane, sed Filius”.

¹¹⁴ Cf. Simonetti (*Studi sull’arianesimo*, p. 143) based on Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 50: “I Fotiniani [...] insistevano particolarmente nell’attribuire a Cristo un’anima umana”. Also based on ibidem X 20: “Dal passo di Ilario ricaviamo che l’insistenza di Fotino sull’umanità completa di Cristo” (cf. also infra, n. 120). Here are the reasons because of which, according to Si-

witnessed such an opinion of Photinus¹¹⁵. Moreover, based on this text of Hilary, soteriological motives are attributed to such insisting attitude of Photinus¹¹⁶.

The work of Richard P.C. Hanson gave us also some valuable insights into the Arian understanding of the pro-Nicene Christology. He discusses about the Arian theology of the Incarnation¹¹⁷, according to which, in short, the Word assumed σῶμα ἄψυχον (a σῶμα, body, flesh, without a ψυχή, soul) and in Jesus Christ took the place of the human soul (this understanding is witnessed also by Hilary)¹¹⁸, which makes the constant and focal point of the Arian doctrine¹¹⁹. R.P.C. Hanson's work also enabled a better understanding of Hilary's interpretation of the doctrines of his opponents. In the works of Arian authors, such as Asterius, Eudoxius, Pseudo-Ignatius and *Opus imperfectum in Mathaeum*, R.P.C. Hanson saw the authors' condemning of statements according to which Jesus Christ is *homo purus*/ψιλὸς ἄνθρωπος– hence “mere man” – and as such he suffers on the cross¹²⁰. R.P.C. Hanson understands the meaning

monetti, Epiphanius Salamiensis does not emphasize, contrary to Hilary, this fact. Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 144-145 and 157-158) claims that Hilary emphasized this fact because he perceived Christ's human nature as “from heaven”, which cannot be completely identified with common human body, yet especially contrary to Photinus, who perceived that the soul is coming from Mary, Hilary thought that God directly created Christ's soul, thus trying to reject his opinions. Cf. also Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 236): “He certainly taught that the human body of Jesus had a human mind or soul, insisting on its wholeness”; Hanson is referring on the text of Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 20 quoted here, in n. 64, 67, 116, but instead of “Adam” in Hanson's text in both places is put “Eva”! Hanson claims that Photinus could have attributed to the prejudice against attribution of human soul to Jesus Christ or however, not seeing its necessity (Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 238).

¹¹⁵ Cf. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, p. 144.

¹¹⁶ Cf. ibidem, p. 158, based on Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 20, Sch 462, 200: “Ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae atque animam Dominus ex Vergine acceperit”. Simonetti writes: “Dal passo di Ilario ricaviamo che l'insistenza di Fotino sull'umanità completa di Cristo derivava non dalla configurazione adozionista del rapporto Logos-Cristo, bensì dalle preoccupazioni di carattere soteriologico che l'eretico, ferma restando la sua errata concezione del Logos, condivideva con la più autentica tradizione ortodossa”. On the basis of the whole of the Book Ten of *De Trinitate*, we perceived this paragraph not in the sense that the Lord took Adam's body and soul from the Virgin so he could redeem them and heal them as they are both burdened with Original Sin, but in the sense that Hilary testifies of a heretical conception (foreign to him) according to which the Lord – assuming (taking on) both body and soul from the Virgin which were Adam's – bore the consequences of the Original Sin. In this sense the text is also interpreted by the editors of notes in the critical edition of *De Trinitate* (cf. Sch 462, 200, n. 2). It does not seem plausible that Hilary would be interested at all in Photinus' soteriology bearing in mind the fact that he did not touch upon that of Arians – and with them he primarily debates – to the best of our knowledge.

¹¹⁷ R.P.C. Hanson, *The Arian Doctrine of the Incarnation*, in: *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, ed. R.C. Gregg, Cambridge (MA) 1985, 181-211.

¹¹⁸ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 50, Sch 462, 252; X 51, Sch 462, 254.

¹¹⁹ Cf. Hanson, *The Arian Doctrine of the Incarnation*, p. 192.

¹²⁰ The example of Asterius, who does not mention directly the absence of the soul (cf. ibidem, p. 190); Pseudo-Ignatius (cf. ibidem, p. 191).

of these expressions as “only (human) soul and body”¹²¹. He also states that for Arian authors they do not necessarily signify “an Ebionite picture, of the one who was human and not Divine”, but “the pro-Nicene doctrine of the incarnate Word possessing two natures or elements, one of which was a complete man with a human mind”¹²². In some of Arian works which R.P.C. Hanson observed, for instance Pseudo-Ignatius¹²³, the doctrine of *homo purus* is attributed to Ebionites, while others, for example Mai/Gryson fragment (XV Mai, V Gryson) attribute it to Photinus and his predecessors (the doctrine of *homo purus* condemned by May/Gryson fragment R.P.C. Hanson identifies as Photinus’). R.P.C. Hanson claims that it is possible that Pseudo-Ignatius under the name of Ebionites actually refers to pro-Nicenes, “who insist that Christ’s human nature was complete with a human soul, in order to shield the Divine Word from human experience”¹²⁴, and that May/Gryson fragment actually refers to Marcellus and maybe pro-Nicenes as well¹²⁵. Aloys Grillmeier has noted that Pseudo-Ignatius, when the Incarnation is in question, doesn’t see anything but two options – first, the true union of Logos and σάρξ as in Jn 1:14 (therefore Logos and the body without human soul), which he advocates, and the second option is “«mere man» in whom God dwells: *Verbum in homine*”¹²⁶.

After these findings shed some light on the whole situation, we have reviewed the Book Ten of Hilary’s *De Trinitate*. Along the pro-Nicene doctrine of the Incarnation, he also points out the doctrines of his opponents, with which

¹²¹ The example of Eudoxius (cf. *ibidem*, p. 190); also the example of *Opus imperfectum in Matthaeum*, (cf. *ibidem*, p. 191).

¹²² *Ibidem*, p. 192. Hanson sometimes uses the term “mind”, sometimes “soul”, and sometimes even both (cf. for example *ibidem*, p. 188) and points out that Arianism was never dealing with the question of mind (νοῦς) and spirit (πνεῦμα) (cf. *ibidem*, p. 203).

¹²³ Grillmeier (*Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, p. 580) gives the same example of Pseudo-Ignatius holding him as semi-Arian, not as the Arian in the strict sense; he emphasizes that his letters mention doctrine on Christ, “mere human” in the cases when is said that Christ has a human soul, and that the claim of the wholeness of human nature of Christ in the sense of his possession of soul and body in Pseudo-Ignatius’ view “corresponds to denial of his divinity and is a proof of Ebionism and Adoptionism”. Pseudo-Ignatius (*Epistula ad Philippenses* 5, 2, according to: Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, p. 580) states: “Si quis autem dicit unum deum confiteturque et Christum Iesum, hominem vero purum putans Dominum et non Deum unigenitum et sapientiam et verbum Dei, «sed ex anima et corpore» eum existimans, huiusmodi serpens est et seductor, errorem praedicans et perditionem hominum: huiusmodi pauper est sensu, sicuti vocatur et adinventor ipsius erroris Hebion”. Christ who, however, consists exclusively of Λόγος and “flesh/body” (σάρξ), is called by Pseudo-Ignatius: “unigenitus Filius, Deus verbum et homo” (cf. *ibidem*, p. 581; Pseudo-Ignatius, *Epistula ad Philadelphios*, 4, 2).

¹²⁴ Hanson, *The Arian Doctrine of Incarnation*, p. 194-195. The same opinion is present on p. 196. It is worth emphasizing that Pseudo-Ignatius’ work contain segments which deny the mentioned opinion, yet Hanson identifies these parts as interpolations. Cf. *ibidem*, p. 195-196.

¹²⁵ Cf. *ibidem*, p. 194 and 209, and n. 73.

¹²⁶ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, transl. J. Bowden, Atlanta 1975², 306; Pseudo-Ignatius, *Epistula ad Philippenses* 5, 2.

he disputes – Arianism, Sabellianism (that of Marcellus) and aforementioned doctrine of Photinus, whom he does not mention even once by name, which seems to be quite significant. The texts from the Book Ten which deal with Photinus's point of view¹²⁷ which Hilary criticises and condemns, we have tried to read primarily as the Arian interpretation of the pro-Nicene, and also Hilary's understanding of Incarnate Christ possessing two complete natures, the human nature consisting of the body and the soul. We have seen that, according to R.P.C. Hanson, this pro-Nicene Christology could be understood by Arians as "Ebionite" or as the doctrine of Photinus. It seems to us that Hilary's anti-adoptionist texts from the Book Ten of *De Trinitate* even understood in such a manner maintain their consistency. Furthermore, we consider highly probable that Hilary constructed them exactly like that, so that they could be primarily understood as a response to the Arian understanding of pro-Nicene Christology, according to which Jesus Christ was a "mere man", in which Arians do not see Deity, because in him, in the place of the human soul, God the Word does not dwell (in best case he is accidentally indwelt by non-subsistent God the Word). This interpretation coincides with the doctrine of Photinus, from which, in our opinion, Hilary, in the same time, distances himself and refutes it as heretical¹²⁸. That is why Hilary's words in *De Trinitate* X 61: "You who divide Christ into three – the Word, the soul, and the body – or who reduce the whole Christ, God the Word, into a mere man of an ordinary nature"¹²⁹, for which were until now considered to be directed to Photinus and possibly to Apollinarians¹³⁰, could be, by our opinion, in fact primarily directed to Arians.

Here we have to take into account some historical-theological factors, with which we should read *De Trinitate*, and which were noted by Charles Beckwith. He pointed out that "it would be difficult to overstate Hilary's constant concern to distance his pro-Nicene theology from any charge of Photinian adoptionism" and stated that in Hilary's comments of the events that took place in 340s and 350s, which he recorded, as well as in the revisions of the earlier books of *De Trinitate* that Hilary made in the course of the year 358, he constantly read "the sensitivity of being labelled as a Photinian"¹³¹. According to Ch. Beckwith, the history of "labelling" of pro-Nicenes as Photinians

¹²⁷ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 20; X 21-22; X 50-51; X 61.

¹²⁸ Ch. Beckwith (*Hilary of Poitiers on the Trinity*, p. 31) pointed out that for anti-Nicene authors of Hilary's period "if you stand for Nicaea you must embrace the monarchical theology of Marcellus of Ancyra and Photinus of Sirmium in the spirit of the heresiarch Sabelius". See, also Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 283; Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, p. 203.

¹²⁹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 61, SCh 462, 270.

¹³⁰ Simonetti (*Studi sull'arianesimo*, p. 143) as we saw (cf. n. 9) claims that they were addressed to Photinians; the editors of notes in the critical edition of *De Trinitate* (SCh 462, 271, n. 2,) presume that Hilary is debating with predecessors of Apollinaris and simultaneously with Photinus.

¹³¹ Cf. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, p. 31. For details on revisions, cf. ibidem, p. 72-147.

started after the council of Milan in the year 345 where the western bishops did not accept the subordinationist positions of the eastern bishops as formulated in *Ekthesis Makrostichos*, thence the easterners falsely interpreted this rejection as a support of the monarchianism of Marcellus and Photinus, latter condemned both by East and West¹³². Furthermore, on the council of Syrmium in the year 351 eastern bishops took advantage of the Photinus's condemnation to associate falsely his theology via Marcellus of Ancyra to Athanasius and Nicene faith, all in the purpose of the condemnation of the last two¹³³. The same goal tried to be accomplished in the western councils in Arles (353), Milan (355) and finally, Béziers (356), which exiled Hilary¹³⁴.

These insights, as it seems, shed a new light on the opinions according to which Photinus, according to Hilary, insisted on the wholeness of Jesus Christ's humanity putting emphasis on the fact that Jesus Christ possessed a human soul, furthermore, with the soteriological motivation, because the human soul was as well as the body burdened by the Original sin. Let us be reminded that these opinions are based exclusively on Hilary's texts from the Book Ten of *De Trinitate*, not taking into the account the possibility that Photinus's doctrine presented there could be understood as the Arian interpretation of pro-Nicene Christology, out of which in these texts Hilary is distancing himself from and is refuting it. In the Book Ten, in addition, as we saw, Photinus was not mentioned by name even once, despite the fact that, in the seventh book, Hilary identifies Ebion, with whom, until that moment, among others, he openly debated, as Photinus¹³⁵.

In our opinion, according to Hilary's texts, one can claim that Photinus insisted on the wholeness of Jesus Christ's humanity, namely on his possessing of the human soul, only to that extent which he held that Jesus Christ is (a mere) man, thus his human nature is self-explicatory. This potential Photinus's insistence could be completely logical, since God's word which will dwell in him does not have personal individuality, and in the case that Jesus Christ does not have a human soul, there would not be a subject at all.

On the contrary, in the Book Ten of *De Trinitate*, to show that after the Incarnation Christ has a human soul is Hilary's priority. There he disputes with and refutes Photinus's adoptionism, but as in the Book Nine alike, primarily he refutes Arians according to whose understanding of the Incarnation, "God the Word exist as the soul of the body through a change in His nature that weakens Him and He ceases to be God the Word"¹³⁶. By means of the mystery

¹³² Cf. *ibidem*, p. 36; in more details p. 32-36.

¹³³ Cf. *ibidem*, p. 41, in more details p. 36-43.

¹³⁴ Cf. *ibidem*, p. 43-48.

¹³⁵ On this identification cf. Beckwith (*ibidem*, p. 83); Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 3, SCh 448, 280; VII 7, SCh 448, 290.

¹³⁶ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 51, 2-4, SCh 462, 254: "ut aut Deus verbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis extiterit et verbum Deus esse defecerit", transl.

of Incarnation, the Arians are trying to show the inferiority of the Son, God the Word, in relation to the Father, which reaches also to unlikeness of the Son to the Father. Those things the Jesus Christ spoke as human, as well as human limitations, necessities and weaknesses – hunger, thirst, fear of passion and pain of suffering, the necessity of subjection to suffering and death, are (thanks to the λόγος-σάρξ scheme) attributed to the weakness of the Son of God/God the Word so the Arians could deny the unity of nature which results from eternal generation of the Son from the Father and reduce it to the unity of will. Son would have been a God only by name, not by nature, a God of different kind, or he would not have been God at all, but creature (*creatura*)¹³⁷.

In the Book Ten, Hilary is trying to show against the Arians that in Jesus Christ one person subsists in two natures¹³⁸: the Divine¹³⁹, so he could perform miracles¹⁴⁰, forgive us our sins on the cross¹⁴¹, reconcile us with God and redeem us¹⁴², and resurrect¹⁴³, and the human, consisting of the body¹⁴⁴ and the soul¹⁴⁵, whose place was not taken by God's Word/God the Word, so he in his solidarity with mankind could suffer and die¹⁴⁶. The insisting on the Jesus Christ's human soul (on the wholeness of Christ's humanity) is beyond doubt contrary to the Arian scheme of λόγος/σάρξ, namely with the Arian position on which points out A. Grillmeier, the principle which supposes that

McKenna, p. 438 (we have altered the end of the english citation from "he ceases to be God the Word" into "the Word ceases to be God"). Cf. *ibidem* X 51, 8-9, SCh 462, 254; X 50, SCh 462, 252.

¹³⁷ Cf. *ibidem* IX 2, SCh 462, 14-16; IX 5, SCh 462, 22-24; IX 70, SCh 462, 158-160; X 3, SCh 462, 176-178; X 5, SCh 462, 180; X 7-10, SCh 462, 182-188; X 27-29, SCh 462, 216-218; X 32, SCh 462, 220; X 36, SCh 462, 226; X 41, SCh 462, 236; X 45, SCh 462, 242-243; X 46, SCh 462, 244-246; X 48-49, SCh 462, 250-252; X 55, SCh 462, 262-264; X 71, SCh 462, 290-292.

¹³⁸ Cf. for example *ibidem* IX 14, SCh 462, 40: "Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae personam tractari in Domino Iesu Christo meminissimus"; X 21, SCh 462, 202: "Vere Dei Filius Verus hominis filius natus sit"; XI 16, SCh 462, 324: "Verbum autem Deus neque verbum esse desiit, neque caro non fuit. Nam «verbum» quod «caro factum est et habitavit in nobis», neque dum habitat non uere verbum esse qui maneat, et carnem fieri eius intellegendum sit esse qui maneat, et carnem fieri eius itellegendum sit esse qui nascitur".

¹³⁹ Hilary persistantly repeats, referring to Col 2:9, that in Christ dwells all the fullness of the Godhead bodily: cf. *ibidem* II 8, SCh 443, 290; II 11, SCh 443, 294; II 20, SCh 443, 308; III 3, SCh 443, 338; III 15, SCh 443, 362; III 17, SCh 462, 366; III 23, SCh 443, 378; VI 10, SCh 443, 188; VIII 53-56, SCh 443, 464-468; IX 1, SCh 462, 12; XI 15, SCh 462, 320.

¹⁴⁰ Cf. for example, *ibidem* VII 36, SCh 448, 356-358.

¹⁴¹ Cf. *ibidem* X 48, SCh 462, 248.

¹⁴² Cf. *ibidem* VII 51, SCh 448, 460.

¹⁴³ Cf. for example, *ibidem* IX 10, SCh 462, 32-34.

¹⁴⁴ Cf. for example *ibidem* X 41, SCh 462, 236; X 60, SCh 462, 272; X 19, SCh 462, 198-200.

¹⁴⁵ For example: *ibidem* X 19, SCh 462, 200: "Ita Iesus Christus per virtutem suam carnis adque animae homo ac Deus esset, habens in se et totum verumque quod homo est et totum verumque quod Deus est"; X 57, SCh 462, 266-268.

¹⁴⁶ Cf. *ibidem* V 18, SCh 448, 128: "Deus ergo idirico tibi Christus non est, quia qui erat nascitur, quia qui indemutabilis est crescit aetate, quia impassibilis patitur, quia vivens moritur, quia mortuus vivit, quia omnia in eo contra naturam sunt".

“the real Incarnation can only take place if the Word that comes from the heaven really enters into a *substantial* conjunction with the flesh and become its life-principle”¹⁴⁷. As was pointed out by A. Grillmeier, it is significant for the state of Christology before Apollinarist controversy that “those who recognize Christ’s humanity to be complete, with body and soul, already appear as betrayers of the true union of the God and man”¹⁴⁸. In these circumstances, it is a small step to identify pro-Nicene Christology with Photinus’s adoptionism. Thus, *for Hilary*, it was of the crucial importance to show (against the Arians) that alongside Christ’s assuming (appropriating) of the complete human nature to himself – body but also human soul¹⁴⁹, Jesus Christ is one and the same, one subject, one person; namely, that the union of Son of God/God the Word and of human nature resulted in one subject, one person, which is both God and a man¹⁵⁰. According to Hilary that person is identical with the eternally pre-existent person of Son of God, God the Word, Christ (subject of the Incarnation)¹⁵¹, who before the Incarnation was just a God, and after the

¹⁴⁷ A. Grillmeier (*Christ in Christian Tradition*, I, p. 247) pointed out that Arians speculate from the perspective of the scheme λόγος/σάρξ according to which Λόγος takes place of the soul and enters in a natural union with the body. In such manner is formed a “human being”, which means that the Word enters in physical conjunction with the body in such a way that from two arises a *con-stitutio*”.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 307.

¹⁴⁹ Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 56, Sch 462, 264-266: “Et tamen quaero, cui imputatur fletus ille, Deo an animae an corpori? Sed corpus per se tantum non habet lacrimas, quas ad dolorem animae maerentis profundit. Longe autem minus est, ut Deus fleverit, qui glorificandus in Lazaro est. Non convenit autem, ut anima de sepulchro Lazarum vocet, et ad animae innexae corpori praeceptum adque virtutem in mortuum suum anima iam ex eo dissoluta revocetur. Dolet, qui glorificatus est? Flet, qui vivificaturus est? Non est vivificaturi flere nec glorificandi dolere; et tamen vivificat qui et flevit et doluit”; X 57, Sch 462, 266-268.

¹⁵⁰ Cf. for example: *ibidem* X 52, Sch 462, 256: “Totum ei Deus verbum est, totum ei homo Christus est: retinens hoc in sacramento confessionis suae, nec Christum aliud credere quam Iesum, nec Iesum aliud praedicare quam Christum”; X 22, Sch 462, 204: “Vt vero adsumpsisse formam servi non aliud est quam hominem natum esse, ita in forma Dei esse non aliud est quam Deum esse: unum tamen eundemque non Dei defectione sed hominis adsumptione, profitentes et in forma Dei per naturam Divinam, et in forma servi ex conceptione Spiritus sancti secundum habitum hominis repertum fuisse”; X 19, Sch 462, 200: “Non alius filius hominis, quam qui Filius Dei est, neque alius in forma Dei, quam qui in forma servi perfectus homo natus est”; IX 14, Sch 462, 42: “Per sacramentum autem evangelicae dispensationis non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est”; X 22, Sch 462, 202: “Et cum ipse ille filius hominis ipse sit qui et Filius Dei, quia totus hominis filius totus Dei Filius sit, quam ridicule praeter Dei Filium qui «verbum caro factum est», alium nescio quem tamquam profetam verbo Dei animatum praedicabimus, cum Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei Filius sit!”; IX 11, Sch 462, 36; IX 14, Sch 462, 40-42; IX 40, Sch 462, 96; X 19, Sch 462, 200; X 22, Sch 462, 202; X 63-66, Sch 462, 274-280.

¹⁵¹ Cf. for example *ibidem* X 16, Sch 462, 196: “Hinc igitur maximum illud ac pulcherrimum suscepti hominis sacramentum Dominus ipse ostendit dicens: «Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo»”; X 65, Sch 462, 278.

Incarnation is both God and man¹⁵². Thus, it shows a colossal and an irreconcilable difference of his and Photinus's Christology. In such manner, actually, by virtue of the hypostatic union the Son of God, God the Word could have suffered and died, and not in his Divine nature as it was thought by Arians, nor it was a mere man that suffered on the cross, as it was thought by Photinus, or as Arians see the pro-Nicene Christ¹⁵³:

"The understanding (*intellegentia*) of the Divine mystery consists of this, to recognize Him as man whom you recognize as God; not to divide [*non dividere*] Jesus Christ because the Word was made flesh (cf. Jn 1, 14), not to believe that He was buried of whom you know that He rose from the dead, not to doubt that He whose burial you do not dare to deny rose from the dead"¹⁵⁴.

Precisely here originated Hilary's criticism, and according to our opinion, the efforts to distance himself from Photinus's Christology and his idea of the "Incarnation", which does not open the possibility that Divine person can truly become a human. As it was seen, it perhaps involves also the origin of Christ's humanity that is in all of its dimensions *communis*, which has significant consequences. This standpoint did not have to be Photinus's, but however, it could have been attributed to Pro-Nicene Christology only on the basis of a pure fact that it held Christ's human nature as complete. The origin of Christ's body and particularly of his soul, for Hilary can be found in a spiritual conception¹⁵⁵. Becoming man, as it was shown, the pre-existent (true) Son of God, Christ, the Word, by himself (*ex se*) assumes (takes on, appropriates) to himself human

¹⁵² Cf. *ibidem* X 22, SCh 462, 204: "Natus autem est, non ut esset alius adque alius, sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem, homo Deus posset intellegi".

¹⁵³ Cf. *ibidem* IX 11, SCh 462, 36: "Intellegisne hunc triumphantem potestates in semetipso? Sentisne quod a se non differat caro spoliata et carne se spolians? In semetipso enim triumphat, id est in ea qua se carne spoliavit. Videsne ita Deum et hominem paedicari, ut mors homini. Deo vero carnis excitatio deputetur, non tamen ut alius sit qui mortuus est, et alius sit per quem mortuus resurgit? Spoliata enim caro Christus est mortuus, et rursus Christum a mortuis excitans idem Christus est carne se spolians. Naturam Dei in virtute resurrectionis intellege, dispensationem hominis in morte cognosce. Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum eum memento esse qui utrumque est"; IX 10, SCh 462, 34: "Christus enim mortuus est carne se spolians. Tene ergo Christum hominem a Deo ex mortuis excitatum, tene Deum Christum salutis nostrae operationes cum esset moriturus operantem. Vt cum haec Deus operatur in Christo, operans licet Deus, spolians se tamen Christus carne moriturus sit; et cum mortuus est Christus, operans ante mortem Deus, mortuum tamen Christum operatio Dei excitet: cum ipse sit Christum a mortuis excitans qui est ante mortem Christus operatus, et idem sit spolians se carne moriturus"; X 22, SCh 462, 204: "Itaque cum Iesus Christus et natus et passus et mortuus et sepultus sit, et resurrexit".

¹⁵⁴ *Ibidem* X 60, SCh 462, 270: "Sed sacramenti istud divini intellegentia est, non ignorare Deum, quem non nescias hominem; non nescire autem hominem, quem non ignores Deum; Christum Iesum non dividere, «quia verbum caro factum est»; sepultum non putare, quem resuscitasse intellegas; suscitasse non ambigere, quem negare non audeas non sepultum", transl. McKenna, p. 446.

¹⁵⁵ Cf. *ibidem* X 21, SCh 462, 202: "spiritualis conceptionis sacramentum"; II 24, SCh 443, 314; X 44, SCh 462, 240-242; II 26, SCh 443, 318.

nature – single, specific, complete human nature – body and soul¹⁵⁶. He does not just accidentally dwell in whole already conceived human as impersonal and non-subsistent God's word. The union of the pre-existent Divine person of Christ, Son of God, God the Word and the assumed human nature is, according to Hilary, physical, substantial¹⁵⁷. Son of God, God the Word was indeed made man (and Photinus does not see it that way), one and the same¹⁵⁸, both God and a man¹⁵⁹. Due to his origin and to the unity of person, Jesus even as man would be sinless, so he could, among others, by suffering and bearing a punishment which was due to our sins, suffer *for us*, and be free of sinful human weakness and of defects of human suffering, with which Hilary is additionally protecting him from the Arian accusations for weakness of the Divine nature:

“He had a body, but a unique one which was of his own origin; He did not come into existence through the imperfections of a human conception, but subsisted in the form of our body by the power of His own divinity, for He truly represents us through the form of a slave, but He is free from the sins and the defects of a human body, so that we are indeed in Him by the birth from the Virgin, but our defects are not in Him because of the power of the origin that has proceeded from Him, while He who was born as a man, He was not born through the imperfections of a human conception. The Apostle clung to the mystery of this birth that was to be revealed when he said: «But he humbled himself, taking the nature of a slave, being made in the likeness of man, and in habit found as a man», so that by His assumption of the form of a slave we are to understand that He was born in the form of man, but, while He was made in the likeness of man and found in the habit as a man, the outward appearance and the true nature of the body bear testimony to the man, but He who was found in the habit as man does not have the defects of nature.

The birth is in the likeness of our nature, not in the appropriation of our defects. Because the nature of the birth seems to be indicated by the fact that He received the form of a slave, He added that He was made in the likeness of man and found in the habit as man in order that we might not imagine that a nature that has been weakened by defects is essential for a true birth,

¹⁵⁶ Cf. *ibidem* X 15, SCh 462, 194: “Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, vel manens in Dei forma formam servi acceperit, si non potente Dei verbo ex se et carnem intra virginem adsumere et carni animam tribuere”; X 22, SCh 462, 202.

¹⁵⁷ Cf. *ibidem* II 24, SCh 443, 314-316; X 44, SCh 462, 240-242; II 26, SCh 443, 318; VIII 13-17, SCh 448, 302-312; IX 7, SCh 462, 26-28; X 22, SCh 462, 204; IX 13, SCh 462, 40; IX 38, SCh 462, 90; IX 51, SCh 462, 120; IX 4, SCh 462, 20-22.

¹⁵⁸ Cf. *ibidem* X 20, SCh 462, 200: “Qui si intellegerent sacramentum carnis adsumptae, intellegerent et sacramentum eiusdem et hominis fili et Dei Fili. Quasi vero si tantum ex virgine adsumpsisset corpus, adsumpsisset quoque ex eadem et animam”.

¹⁵⁹ Cf. *ibidem* IX 4, SCh 462, 20-22: “Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est”.

since a true birth is in the form of a slave and the likeness of nature is in Him who was found in the habit as a man. He Himself was truly born as a man by Himself from the Virgin, and was found in the likeness of a sinful flesh. And the Apostle bore witness to this fact when He said in his Epistle to the Romans: «For what was impossible to the Law, in that it was weak because of the flesh, God has sent his own Son in the likeness of a sinful flesh, and of sin he has condemned sin». His eternal appearance was not as if it were that of a man, but as that of a man, nor is that flesh the flesh of sin but the likeness of the flesh of sin, while the external appearance of flesh comes from the true nature of the birth, and the likeness of the flesh of sin is free from the imperfections of human suffering. Thus, the man Jesus Christ also possesses the true nature of the birth while He is a man, and sin is not proper to Him while He is Christ, because He who is man could not but be man since He was born, and He who is Christ could not have lost that which Christ is because He is Christ. Thus, while Christ Jesus is man, He who is man also possesses the birth of man, and He who is Christ is not subject to the sinful weakness of man¹⁶⁰.

To conclude presented thoughts, we think of the hypothesis (Simonetti, Hanson), if it is based on the Book Ten of *De Trinitate*, that Photinus insisted on wholeness of Christ's humanity, meaning the Christ's possession of the human soul, as well as a soteriological motivation of that insistence (Simonetti) can be relativized, or at least point out on the conditionality of that discourse. The debate of the wholeness of the humanity of Christ as seen by Photinus's would be

¹⁶⁰ Ibidem X 25, Sch 462, 210-212: «Habuit enim corpus, sed originis suae proprium; neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri virtutis suae potestane subsistens; gerens quidem nos per formam servi, sed a peccatis et a vitiis humani corporis liber: ut nos quidem in eo per generationem virginis inessemus, sed nostra in eo per virtutem profectae ex se originis vitia non inessent, dum homo natus non vitiis humanae conceptionis est natus. Tenuit enim apostolus demonstrandae nativitatis nuius sacramentum, cum ait: «Sed humiliavit se formam servi accipiens, in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo»: dum «formam servi» accepit, natus esse in forma hominis intellegatur; dum autem «in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo» est, species quidem et veritas corporis hominem testetur, sed naturas uitiorum qui ut homo sit habitu repertus ignoret. In similitudine enim naturae, non vitiorum proprietate generatio est. Nam quia in eo quod formam servi accepit, nativitatis videbatur significata esse natura, subiecit «in similitudine hominis constitutum et habitu ut homo repertum»: ne natiuitatis veritas naturae quoque per vitia infirmis proprietas crederetur, cum et in «forma» servi esset uera natiuitas, et in «habitu repertum ut hominem» esset similitudo naturae: ipse quidem per virginem ex se natus homo, et in similitudine vitiosae peccatis carnis inuentus. Quod idipsum ad Romanos scribens testatus apostolus est, cum ait: «Quod enim impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati, et de peccato condemnavit peccatum». Non fuit habitus ille tantum hominis, sed et ut hominis; neque caro illa caro peccati, sed similitudo carnis peccati: dum et habitus carnis in nativitatis est veritate, et similitudo carnis peccati a vitiis humanae passionis aliena est. Ita «homo Christus Iesus» et in veritate nativitatis est dum homo est, et non in peccati proprietate dum Christus est: quia et qui homo est non potuit non homo esse quod natus est, et qui Christus est non potuit amittere quod Christus est. Adque ita dum «homo Christus Iesus» est, habet et nativitatem hominis qui homo est, nec est in vitiosa hominis infirmitate qui Christus est⁷.

more initiated, if any, by a debate of his adversaries (each out of his own reason, be that Arian or Hilarian), than Photinus would insisted on it *per se*.

Review of the doctrine of Photinus of Sirmium, as interpreted in Hilary's work *De Trinitate*, is difficult since Hilary provides just the basic outline of his opponents' doctrines, tries to reduce all heresies to "one capital error" and names not his living opponents (Smulders). It is known that Photinus' error was primarily Christological, which is confirmed by Hilary's testimony in *De Trinitate* that the only beginning of Jesus Christ (the Son, the Word), is that when He begins to exist as a human being.

According to Hilary, for Photinus the subject of the Incarnation is God the Word/the Word of God. The relationship of the Word and the Father, according to Hilary's interpretation, Photinus defines through analogy between the Word and the speaker; for Photinus it is a mere word by its nature, the expression of thought and the announcement of the future realities. Referring to Hilary, Photinus' standpoint is based on a miscomprehension of Jn 1:1 "the Word was with God", which he understood as "the Word was *in* God". For the purpose of the Incarnation, the Word ultimately understood as a part of God's powers, extended in order to dwell in man who was conceived in Mary. This error could be related to the Anathemas no. 6 and no. 7 at the Sirmium Council in 351, which condemn a standpoint according to which the Substance of God extends and contracts (no. 6), and the one according to which, the Son is the substance of God extended. In addition, these Anathemas are related to heretical doctrine presented in Hilary's *De synodis* 45, according to which

"the Unborn God by expansion of His substance extended Himself as far as the holy Virgin, in order that this extension produced by the increase of His nature and assuming manhood might be called Son"¹⁶¹.

Finally, referring to Hilary, for Photinus the Word is just a part or one of God's powers and it does not actually distinguish from God. It is something always *internum* to God. Photinus' doctrine excludes originating of the Word/the Son from the Father by (true) generation. Based on Hilary's interpretation, the Word of God as understood by Photinus is not endowed with subsistence nor existence, so God is ultimately solitary. It is a strict Monarchianism.

For Photinus' understanding of the conception of Jesus Christ in Mary, *De Trinitate* offers two possible interpretations. According to the first, the Virgin Mary conceived through the non-subsistent Word of God, therefore, by supernatural intervention. According to the second, possible understanding of

¹⁶¹ Hilarius Pictaviensis, *Liber de synodis seu de Fide orientalium* 45, PL 10, 514C - 515A, NPNF Ser. II, vol. 9, 17.

completely natural conception with all its consequences including Original sin is allowed.

According to Hilary's interpretation of Photinus' doctrine, for the purpose of Incarnation the Word of God/God the Word "assumes" ("takes on") whole man, the entire living person already conceived in Mary. This "assuming" of a man, "the Incarnation" of the Word is accomplished through the extension of the non-subsistent Word of God and its in/dwelling in that man.

Hilary claims that "the Incarnation", as understood by Photinus, results in two subjects. On the one hand, it is a mere common man who was born of Mary, and whose soul was his only vital and, as it seems, operative principle. On the other hand, it is the non-subsistent Word of God that dwells in the Man. Based on the text of *De Trinitate* and according to Photinus, the Word can not be attributed any *novum* after the Incarnation, from the ontological point of view.

According to *De Trinitate*, Photinus reduce the union of the Man who was born of Mary and non-subsistent Word of God (a part of God's powers) to temporary and accidental in/dwelling, taking up of the residence of the Word of God in the man, in a manner the Spirit (of prophecy) dwells in the prophets.

The effect of the dwelling of the Word of God in the man (or the dwelling itself) can be taken as prophetal inspiration or animation consisting of mere external strengthening of the man and empowering him for his and Divine activity, nevertheless, man's vital, and as it seems operative, principle is his soul.

The union of the Word and the man is only a temporary and accidental. Based on *De Trinitate*, "Divine Sonship" or filiation and "deification" of man born of Mary, according to Photinus, seems to be due to the fact that the non-subsistent Word of God – a part of God's powers – dwells in him, inspiring or animating him by strengthening him and empowering him for divine activity.

According to *De Trinitate*, the Son, that is, Christ, or the Word of God, begins to exist or subsist only in time, with the birth of Mary. The Word, that is, the Son, Christ has no pre-existence and is not the co-Creator of the world. Photinus therefore relates him to time and denies His eternal generation. For Hilary, Photinus' position is clearly adoptionist: the man is assumed into the Son and into the God.

According to Hilary, in Photinus' doctrine there is no place for the real Incarnation of the true Son of God. Hilary's interpretation of Photinus' understanding of Jesus Christ, the Son, is that he is not *the Word made flesh*, nor he is one and the same both God and Man. For Hilary Jesus Christ or Son of God as Photinus understands him is just someone like a prophet (a man) inspired, that is empowered by a Word of God – a part of God's powers – for divine activity; ultimately, Hilary reduces him to a mere man, to a creature.

Taking into consideration the opinions expressed in the scholarship according to which Photinus, motivated by soteriology, insisted on the wholeness of Jesus' humanity, that is on the fact that he had a human soul – the opinions

that are based on a single source being it the Book Ten of Hilary's *De Trinitate* – as well as Arian understanding of the pro-Nicene Christology and the actual circumstances in which such Christology was interpreted as Photinus' Adoptionism, it seems reasonable to hold that these opinions can be taken relatively and that on the basis of the Book Ten of *De Trinitate* Photinus insisted on the wholeness of the human nature of Jesus Christ, that is on the fact that he had a human soul, just to the extent that he held that he was a mere man (in whom the non-subsisting Word of God dwelt as a Spirit in a prophet).

(Summary)

This article aims to provide the comprehensive and systematic review of the doctrine of Photinus of Sirmium († 376), based on the work of Hilary of Poitiers *De Trinitate* composed between 358 and 360.

Photinus error is primarily Christological. The *first part* of the article deals with Hilary's interpretation of Photinus' understanding of the subject of the Incarnation according to which God the Word/the Word of God was comprehended as a part or one of God's powers, a mere word, the expression of thought, which does not really differ from God, having no subsistence or existence, so that God is ultimately considered solitary. It is a strict Monarchianism.

The *second part* focuses on Photinus' understanding (based on *De Trinitate*) of what was "assumed" of the humanity by the Word of God for the purpose of Incarnation, and in which way. Two interpretations referring to Photinus' understanding of the conception of Jesus Christ in Mary, attribute it supernatural causes (the Virginal conception by the non-subsistent Word) and presumably quite natural causes. For the purpose of the Incarnation, the Word of God "assumes" ("takes on") the entire man, conceived in Mary. The "Incarnation", as such, is accomplished by the extension of the non-subsisting Word and its in/dwelling in that man.

Based on *De Trinitate*, the *third part* deals with the effects of "the Incarnation" as it was understood by Photinus. Hilary concludes that it results in two subjects: on the one hand, it is *solus communis generis homo* who was born of Mary, and on the other hand, the non-subsistent Word of God that dwelt in that man. The union of the man born of Mary and the Word of God – a part of God's powers – is reduced, by Photinus and in Hilary's interpretation, to *habitatio*, temporary and accidental in/dwelling of the Word of God in the man in a manner the Spirit dwelt in prophets. The effect of the in/dwelling of the Word in a man born of Mary (or the dwelling itself) can be taken as prophetic inspiration, animation, consisting of mere external strengthening of the man and empowering him for his and Divine activity, nevertheless, man's vital and, and as it seems operative, principle is his soul.

Based on *De Trinitate*, Divine Sonship or filiation and "deification" of man born of Mary, according to Photinus, seems to be due to the fact that the non-subsisting Word of God – a part of God's powers – dwells in him, inspiring or

animating him by strengthening him and empowering him for divine activity. According to Hilary, Photinus denies pre-existence of the Word, that is, the Son, Christ so he cannot even be the co-Creator of the world. He becomes existent, that is, subsistent only through the Incarnation and birth of Mary. For Hilary, Photinus' adoptionist position is clear: the man is assumed into the Son and into the God.

According to Hilary, in Photinus' doctrine there is no place for the real Incarnation of the true Son of God. Hilary's interpretation of Photinus' understanding of Jesus Christ, the Son, is that he is not *the Word made flesh*, nor he is one and the same both God and Man. For Hilary Jesus Christ or Son of God as Photinus understands him is just someone like a prophet (a man) inspired, that is empowered by a Word of God dwelling in him – by a part of God's powers – for divine activity; ultimately, Hilary reduces him to a mere man, to a creature.

The *fourth part* points out that opinions expressed in the scholarship – based exclusively on the Book Ten of Hilary's *De Trinitate* – according to which Photinus, motivated by soteriology, insisted on the wholeness of Jesus' humanity that is on the fact that Jesus Christ had a human soul, should be taken relatively. To conclude, on the basis of Book Ten of *De Trinitate* Photinus insisted on the wholeness of the humanity of Jesus Christ, that is, on his possessing of the human soul, just to the extent which he held that he was a mere man (in whom the non-subsistent Word of God dwelt as a Spirit in prophets).

DOKTRYNA HERETYCKA FOTYNA Z SIRMIIUM W *DE TRINITATE* HILAREGO Z POITIERS

(Streszczenie)

Celem niniejszego artykułu jest dokonanie wszechstronnego i systematycznego zarysu doktryny Fotyna z Sirmium († 376), w oparciu o traktat *De Trinitate* Hilarego z Poitiers, który powstał między 358 a 360 rokiem.

Błąd Fotyna tkwi przede wszystkim w chrystologii. Pierwsza część artykułu dotyczy interpretacji, jakiej dokonał Hilary odnośnie do doktryny Fotyna na temat wcielenia, zgodnie z którą Bóg Słowo / Słowo Boże było rozumiane jako część lub jeden z przymiotów Bożych, albo zwykłe słowo, czy ekspresja myśli, które w istocie nie różni się od Boga i nie posiada żadnego życia ani istnienia, tak że ostatecznie koncepcja ta twierdzi, że Bóg jest tylko sam. Jest to rygorystyczny monarchianizm.

Druga część koncentruje się na pojmowaniu przez Fotyna (na podstawie *De Trinitate*) tego, co i w jaki sposób Słowo Boże „przybrało” z człowieczeństwa w celu wcielenia. Pojmowanie poczęcia Jezusa Chrystusa w Maryi przez Fotyna szło w dwóch kierunkach: jeden zakładał nadnaturalne przyczyny (dziewicze poczęcie przez niesubstancjalne Słowo), drugi zaś przypuszczałnie zupełnie naturalne. W celu wcielenia Słowo Boże „przyjmuje” („przybiera”) całego człowieka, poczętego z Maryi. „Wcielenie” jako takie jest więc zrealizowane poprzez rozszerzenie niesubstancjalnego Słowa i jego zamieszkanie w człowieku.

Trzecia część, bazująca również na *De Trinitate*, omawia pojmowanie przez Fotyna skutków „wcielenia”. Hilary stwierdza, że wynika to z dwóch powodów: z jednej strony jest *solus communis generis homo*, zrodzony z Maryi, z drugiej zaś niesubstancjalne Słowo Boże, które zamieszkało w tym człowieku. Unia człowieka zrodzonego z Maryi i Słowa Bożego – części mocy Bożej – jest przez Fotyna (w interpretacji Hilarego) zredukowana do *habitatio* – czasowego i akcydentalnego zamieszkania Słowa Bożego w człowieku w taki sposób, w jaki Duch zamieszkiwał w prorokach. Skutek zamieszkania Słowa w człowieku zrodzonym z Maryi (lub samo mieszkanie) może być postrzegany jako prorocze natchnienie, ożywienie, polegające na zwykłym zewnętrznym umocnieniu człowieka, umożliwiającym mu jego Boskie działanie, chociaż, jak się wydaje, jego witalną i operatywną zasadą jest jego dusza.

Według Fotyna, Boskie Synostwo lub rodowód i „deifikacja” człowieka zrodzonego z Maryi wydaje się wynikać z faktu, że niesubstancjalne Słowo Boże – część mocy Bożej – mieszka w nim, pobudza lub ożywia go poprzez umocnienie i wlanie siły do prowadzenia Bożej działalności. Zdaniem Hilarego, Fotyn negował preegzystencję Słowa, to znaczy Syna, tak więc Chrystus nie może być jednocześnie współtwórcą świata. On staje się istniejący, tzn. substancjalny, tylko poprzez fakt wcielenia i narodzenia z Maryi. Dla Hilarego, stanowisko adopcjanistyczne Fotyna jest wyraźne: człowiek zostaje przyjęty na Syna i na Boga.

Według Hilarego, w doktrynie Fotyna nie ma miejsca na realne wcielenie prawdziwego Syna Bożego. Zdaniem Hilarego, Fotyn nie uważał Jezusa Chrystusa ani za Słowo, które stało się ciałem, ani też że jest On jeden i ten sam, zarówno Bogiem, jak i człowiekiem. W rozumieniu Fotyna Jezus Chrystus lub Syn Boży, jest kimś takim, jak natchniony prorok (człowiek), który jest umocniony przez Słowo Boże, zamieszkujące w Nim jako element mocy Bożej, w celu Bożego działania. Ostatecznie, według Hilarego, Fotyn redukuje go do zwykłego człowieka, do stworzenia.

W czwartej części artykułu autorzy pokazują, że opinie formułowane przez naukowców, bazujące wyłącznie na X księdze *De Trinitate* Hilarego, zgodnie z którą Fotyn, motywowany przez soteriologię, podkreślał pełnię człowieczeństwa Chrystusa, to jest fakt, że Jezus Chrystus miał ludzką duszę, należy traktować relatywnie. Podsumowując, na podstawie X księgi *De Trinitate* Hilarego, Fotyn podkreślał pełnię człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, czyli posiadanie przez Niego duszy ludzkiej tylko w takim zakresie, w jakim uznał, że był on zwyczajnym człowiekiem (w którym niesubstancjalne Słowo Boże mieszkało podobnie jak Duch w prorokach).

Key words: Photinus of Sirmium, Hilary of Poitiers, *De Trinitate*, monarchianism, adoptionism.

Słowa kluczowe: Fotyn z Sirmium, Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, monarchianizm, adopcjanizm.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- CONCILIUM SIRMIENSE (351) *Anathematismi*, ed. in: SCL 1, Kraków 2006, 202-205.
- EPIPHANIUS, *Panarion*, PG 41-43, transl. F. Williams: *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III. De Fide*, Leiden – Boston 2013².
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, I, ed. J. Doignon – G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCh 443, Paris 1999; II, ed. J. Doignon – G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCh 448, Paris 2000; III, ed. G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCh 462, Paris 2001; transl. S. Mc Kenna: Saint Hilary of Poitiers, *The Trinity*, The Fathers of the Church 25, New York 1954.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Liber de synodis seu de fide orientalium*, PL 10, 479-546, transl. E.W. Watson – L. Pullan – K. Knight, in: St. Hilary of Poitiers, *On the Councils*, ed. P. Schaff – H. Wace, NPNF Ser. II, vol. 9, Buffalo (NY) 1899, 4-29.

Literature

- BARDY G., *Photin de Sirmium*, DThC XII/2 1532-1536.
- BECKWITH Ch., *Hilary of Poitiers on the Trinity. From "De Fide" to "De Trinitate"*, New York 2008.
- BRENNECKE H.C., *Hilarius von Poitiers*, TRE XIV 315-322.
- DURST M., *Hilarius, hl., v. Poitiers*, LThK V 100-102.
- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition*, I, transl. J. Bowden, Atlanta 1975².
- GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, Brescia 1982.
- HANSON R.P.C., *The Arian Doctrine of the Incarnation*, in: *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, ed. R.C. Gregg, Cambridge (MA) 1985, 181-211.
- HANSON R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy (318-386)*, Grand Rapids (MI) 2007².
- KELLY J.N.D., *Early Christian Creeds*, London 1976³.
- MORESCHINI C., *Il linguaggio teologico di Hilario di Poitiers*, SC 103 (1975) 339-375.
- SIMONETTI M., *Fotino di Sirmio*, NDPAC II 1998-1999.
- SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo*, Rome 1965.
- SMULDERS P., *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome 1944.
- SPELLER L.A., *New Light on the Photinians: the Evidence of Ambrosiaster*, ThS 34 (1983) 99-113.
- WILLIAMS D.H., *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, HTR 99 (2006) 187-206.

Rev. Mariusz SZRAM*

**“VARII ERRORES
QUI AB ORIGINE MUNDI EMERSERUNT”.
THE SEMANTIC SCOPE OF THE TERM “HERESY”
IN PHILASTRIUS’ OF BRESCIA
*DIVERSARUM HERESEON LIBER***

The fourth century is not only the time of onset of the greatest Trinitarian and Christological heresies, but also the period in which grows a documentary of the early Christian heterodoxy in the form of lexicons discussing more and less known heretical movements¹. All their authors used the term “heresy”, but they had the difficulty of defining the scope of meaning of this term². This phenomenon can be seen in St. Augustine’s works. On the one hand he has defined heresy as a novel view containing a false idea about God, contrary to the dogmas contained in the *regula fidei*³. On the other hand he wrote in his work *De haeresibus* that it hardly can be determined by means of a precise

* Rev. prof. dr hab. Mariusz Szram – Department of Greek and Latin Patrology at the Institute of the History of the Church and Patrology at the Faculty of Theology of John Paul II Catholic University of Lublin, e-mail: m.szram@wp.pl.

¹ Cf. Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; GCS 31, Leipzig 1922; GCS 37, Leipzig 1933; Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556; Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991; Augustinus, *De haeresibus*, PL 42, 21-50.

² This phenomenon is noticed by modern scholars in the famous treaty *Panarion* written by Epiphanius of Salamis. E. Moutsoulas believes that the Bishop of Salamis used the term “heresy” in two senses: one narrower, indicating a heresy only as a departure from the orthodox doctrine, and a broader, covering both dogmatic mistakes and breaks with the unity of the church, although in relation to the latter phenomenon Epiphanius also used the term “schism”. Cf. E. Moutsoulas, *Der Begriff „Häresie“ bei Epiphanius von Salamis*, StPatr 7 (1966) 362-371. In contrast, F.M. Young sees in Epiphanius’ work only one understanding of the notion of heresy as erroneous science, but very inaccurate. Cf. F.M. Young, *Did Epiphanius know what he meant by heresy?*, StPatr 17/1 (1982) 199-205. Cf. also: M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 17-18.

³ Cf. Augustinus, *De fide et symbolo* 10, 21, PG 40, 193: „Sed haeretici de Deo falsa sentientes ipsam fidem violant [...]. Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quae diligit Deum”; idem, *De haeresibus*, Epilogus, PL 42, 49: „singulis [...] dogmatibus oppugnant regulam veritatis”. Cf. N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, in: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin, 2012, 28-32.

definition what constitutes heresy, because in addition to heretics in the strict sense, who fight the most important elements of Christian doctrine, there are those who invent their own imaginary tales (*fabulae vanae*), but not on the main truths of faith⁴.

The widest range of semantic term *heresis* appears – as it seems to me, and what I want to show here – in the work of the Bishop of Brescia Philastrius, author of the first written in Latin catalogue of heresies *Diversarum hereseon liber*⁵. This index, incidentally, has become a model for a work of a similar nature – the treaty *De haeresibus* of the Bishop of Hippo. Whereas *Panarion* by Epiphanius of Salamis is considered the most comprehensive study of 20 of the pre-Christian and 60 early Christian heresies in the patristic period, the younger in several years Philastrius' treaty, dated to a period between 380 and 388, includes a presentation about much more heterodox movements: 28 within Judaism and 128 in early Christianity. This comes not as a result of Philastrius' greater acquaintance or erudition than Epiphanius, in what Saint Augustine did not believe not having much trust in the education of the Bishop of Brescia, but rather the effect of a wide understanding of the concept of heresy. Augustine points out a wider than in Epiphanius understanding of the notion of heresy by Philastrius. He wrote in one of his letters: "Not the same they both have in mind when they speak of heresy (*quid sit haeresis, non idem videbatur ambobus*)"⁶. Bishop of Hippo also adds in his treaty *De haeresibus* that he could not call many movements heresies, as Philastrius did (*alias quidem ipse [Filastrius] commemorat, sed mihi appellandae haereses non videntur*)⁷.

In my article I would like to look at the semantic scope of the term "heresy" within Philastrius' meaning and to examine in what respect he differs from Epiphanius and other authors in his approach to the phenomenon of heresy, and when he agrees with them. The selection of Philastrius' treaty as a source of my analysis is due to the small interest among researchers in this important catalogue of heresies, which forms the specific link between similar treaties of Epiphanius and Augustine.

Philastrius did not formulate his own specific definition of heresy. Synonymous with the term "heresy" (*heresis*) is for him the term "error" (*error*)⁸.

⁴ Cf. Augustinus, *De haeresibus*, Prologus, PL 42, 23: "Quid ergo faciat haereticum, regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest"; ibidem, Epilogus. Cf. J. De Guibert, *La notion d'hérésie chez s. Augustin*, BLE 21 (1920) 369-382.

⁵ The notation of the word *heresis* with the "e" instead of the diphthong "ae" is a version appearing in the edition of Gabriel Banterle.

⁶ Augustinus, *Epistula* 222, 2, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1897, 447.

⁷ Cf. idem, *De haeresibus* 80, PL 42, 45.

⁸ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, Praefatio 1, ed. Heylen – Banterle, p. 24: "De hereseon diversa pestilentia variisque erroribus qui ab origine mundi emergerint et sub Iudeis defluerint".

The author did not specify, however, the limits of these errors, emphasizing only their variety and diversity, whereas Augustine made in its register a clear stipulation: “Although every heresy is a mistake, not every mistake is a heresy”⁹. As you can see it in the wording of the title of this article (*varii errores, qui ab origine mundi emerseunt*), which appears in the first sentence of the Philastrius’ treaty, the heretical error can be said to be any deviation from the universal truth in the history of the world. In this formule can be observed a resemblance to Epiphanius, who wrote that the false beliefs existed since man is created on the earth¹⁰.

In the introduction to his work Philastrius placed a theological explanation of the origin of heresy. The bishop of Brescia stressed namely, that the inspirer of heresy is Satan, called by him “extremely deceitful father” (*parens mendacissimus*)¹¹ and compared to the partridge (*perdix*), which suffering from infertility, kidnaps and hatches young of other birds, considering them as their own¹². Hence the frequent use by Philastrius in the vicinity of the term *heresis* the nouns expressing withdrawal from the true teachings, such as “false” (*falsitas*)¹³, “fraud” (*fallacia*)¹⁴ and “lie” (*mendacium*)¹⁵. Bishop of Brescia understood them not only as a rejection or perversion of some elements of the doctrine of Christianity or Judaism rooted in the Bible, but also as a departure from the principles of logic, which are a gift of God as a father of the truth. The author, not refraining of invectives, described this attitude as “unreason” and “stupidity” (*dementia, amentia*)¹⁶ or even “madness” (*delirium*)¹⁷.

⁹ Augustinus, *De haeresibus*, Prologus, PL 42, 23: “Non enim omnis error haeresis est, quamvis omnis haeresis quae in vitio ponitur nisi errore aliquo haeresis esse non possit”.

¹⁰ Cf. Epiphanius, *Panarion*, Proemium 2, 3.

¹¹ Cf. Philastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, Praefatio 3, ed. Heylen – Banterle, p. 24: “amissa falsitate parentis mendacissimi [scil. diabolo], iam veri parentis Christi vestigia sequi omnis homo non moratur agnoscens”.

¹² Cf. ibidem Praefatio 1-3, ed. Heylen – Banterle, p. 24.

¹³ Cf. ibidem 83, ed. Heylen – Banterle, p. 96: “[Parmenianus] qui eorum nuper [scil. Donatianorum] successit erroribus atque falsitati”.

¹⁴ Cf. ibidem 33, 1. 7, ed. Heylen – Banterle, p. 52. 54: “[Nicolaus Antiochenus] a sana doctrina diversis [...] fallaciis pessumdati est [...] Alii autem evangelium consummationis et visiones inanes et plenas fallaciae et somnia videre diversa adserunt delirantes”.

¹⁵ Cf. ibidem 61, 4, ed. Heylen – Banterle, p. 76: “[Manichei] ut latrones iam sub figura confessionis Christianae multorum animas mendacio ac pecudali turpitudine non desinunt captivare”; ibidem 84, 6, ed. Heylen – Banterle, p. 98: „[abstinentes] sentiunt [...] creaturam non a deo esse creatam, sed a diabolo eam factam [...] perque hoc mendacio multorum animas captivarunt”; ibidem 45, 3, ed. Heylen – Banterle, p. 62: “[Marcion] Cerdonis sui doctoris firmabat mendacium et iste similiter unum deum bonum et unum malum adnuntians”.

¹⁶ Cf. ibidem 33, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 52: “Videamus et Nicolaus Antiochenus advena quia est deceptus amentia”; ibidem 5, 2, ed. Heylen – Banterle, p. 28: “Epicuream dementia potius quam divinae legis iura sectantes”.

¹⁷ Cf. ibidem 103, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 120: “poetae quidam [...] delirantes”.

Philastrius used the term *heresis* to describe Jewish sects, especially arising in Samaria¹⁸, and saw in them the genesis of Christian heresy¹⁹. As the source of heresy he recognized many views of Greek philosophers from the circle of Platonism²⁰, Pythagoreanism²¹ and Epicureanism²². He did not call them heresies, as Isidore of Seville, who joined to his catalogue the list of Hellenic errors²³. However, he described erroneous philosophical views using invectives, which coincide with the terms used by him to describe the early Christian heresies: *falsus*²⁴, *vanitas/vanus*²⁵, *inanis*²⁶, *periculosus*²⁷, *impietas*²⁸, *mendacium*²⁹.

The mentioned above Philastrius' broad understanding of the term *heresis*, going beyond the strict Christian context, was largely consistent with the approach of Epiphanius of Salamis, who used the term ἁρεσις in relation to Greek philosophical schools, the Jewish sects, as well as to the views and practices contrary to the natural law³⁰. Nevertheless on the strictly Christian ground the Bishop of Brescia seems to notice *errores*, deserving to be called heresy, in greater number of views and attitudes than the Bishop of Salamis did. He accentuates more often than Epiphanius the derogation from the correct biblical exegesis and the erroneous practices of life. I will endeavour now to make a classification of Christian movements described by Philastrius as heresy and determine how far goes the semantics of the term *heresis* on the Christian ground.

¹⁸ Cf. ibidem 7, 1-2, ed. Heylen – Banterle, p. 30.

¹⁹ Cf. M. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 36 (2016) t. 65, 637-638.

²⁰ Cf. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 55, 1. 4, ed. Heylen – Banterle, p. 70. 72: "hylen etiam, id est materiam mundi coaeternam esse cum deo adserunt, [...] Paradisum visibilem negant a Platone".

²¹ Cf. ibidem 38, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 58: "[Valentinus] Pythagoricus magis quam Christianus, vanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans et velut arithmeticam, id est numerositatis notitiam fallacissimam praedicans, multorumque animas ignorantium captivavit".

²² Cf. ibidem 5, 2, ed. Heylen – Banterle, p. 28: "Epicuream dementia potius quam divinae legis iura sectantes".

²³ Cf. Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber* 60-64, ed. A.E. Vega, PLS 4, 1819-1820.

²⁴ Cf. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 103, 3, ed. Heylen – Banterle, p. 120: "falsique philosophi ausi sunt usurpantes suis mendaciis et alia plurima copulare atque impietatis semina saeculo praedicare".

²⁵ Cf. ibidem 124, 2, ed. Heylen – Banterle, p. 160: "vanitatis filosoforum magis quam Christianitatis videtur habere consortium"; ibidem 125, 3, ed. Heylen – Banterle, p. 162: "illi poetae vani et philosophi deorum dearumque appellationes hominum sensibus seminaverint".

²⁶ Cf. ibidem 133, 2, ed. Heylen – Banterle, 178: "magisque [...] filosoforum inanis sententiae, quam Christianae scientiae habere consortium".

²⁷ Cf. ibidem 142, 9, ed. Heylen – Banterle, 196: "filosophi [...] in periculosis sententiis confirmarunt".

²⁸ Cf. ibidem: "impietatisque semina in sono verborum [...] confirmarunt".

²⁹ Cf. ibidem: "suae paganitatis mendacia transtulerunt".

³⁰ Cf. M. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion”*, in: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, przekład i wstęp M. Gilski, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015, 14.

The first largest group of movements, called by Philastrius heresies, includes false doctrinal beliefs conditioned often by erroneous philosophical premises and concerning the fundamental theological questions contained in the rule of faith, such as the concept of creator God and savior Jesus Christ. The heresiarch (*heresiarches*) proclaiming them is a man who “violated the rights of Christian truth” (*iura violabat Christianae veritatis*), as writes Philastrius about Basilides³¹. This main group, constituting the core of all the catalogs of early Christian heresies, includes the most important heterodox movements of the IVth century: different types of Arianism³² and Macedonianism, whose views Philastrius confused with the doctrine of Semiarrians³³. To this basic group belong also all fractions of Gnosticism with their doctrines of good and bad gods or the salvation of man found in getting rid of everything that has to do with the world, the flesh and matter³⁴.

The second set of movements named heresies, which can be distinguished on the basis of Philastrius’ work is closely associated with the previous one and contains the erroneous doctrines of anthropology. Philastrius counted into this category the view of the materiality of the human soul³⁵ and the belief that the image of God in man is in his body³⁶. In the description of the doctrines addressed to the people unspecified by name one can discern the hidden criticism of anthropology deriving from the circles of the Asian tradition. Similar views, however remaining within the limits of the contemporary orthodoxy, were preached by authors connected with this tradition: Tertullian, taking some kind of subtle corporeality of the soul³⁷, or Irenaeus, recognizing in the spirit of the Bible, that the image of God in man covers his entire humanity, and thus body as a carrier of the soul, which does not have to mean that God is corporeal or material³⁸.

The third important group of views called heresies by Philastrius is related to the misinterpretation of Scripture, especially the Old Testament. No other early Christian author of catalogs of heresies did not provide so many examples of erroneous interpretation of the various biblical texts nor distinguish in

³¹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 32, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 52.

³² Cf. ibidem 66-68, ed. Heylen – Banterle, p. 78-82.

³³ Cf. ibidem 67, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 80.

³⁴ Cf. ibidem 32, ed. Heylen – Banterle, p. 52; ibidem 38, ed. Heylen – Banterle, p. 58; ibidem 42, ed. Heylen – Banterle, p. 60.

³⁵ Cf. ibidem 126, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 162-164.

³⁶ Cf. ibidem 97, ed. Heylen – Banterle, p. 112-114.

³⁷ Cf. Tertullianus, *De anima* 5, 5-6, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnhout 1954, 787: “corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinquet”; ibidem 8, 9, CCL 2, 792: “animae corpus adserimus propriae qualitatis et sui generis”. Cf. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Lublin 2010, 246-250.

³⁸ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* V 6, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 72: “carnis, quae est plasmata secundum imaginem Dei”. Cf. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 224-235.

his work a separate section dedicated to exegetical errors, as Philastrius did at the end of its catalog in chapters 129 to 156. The Bishop of Brescia described as heresy not only the interpretation of biblical texts clearly contrary to the spirit of the Gospel and the teaching of the doctrine of the Church, but also the erroneous behaviour towards the Holy Scripture which does not necessarily have to lead to a serious doctrinal inaccuracy.

Philastrius was a strong supporter of allegorical exegesis and treated the literal interpretations of the texts of the Old Testament as a source of wrong moral and ascetic attitudes, for example he pointed out that a literal treatment of the God's command to take off the sandals by Moses standing before God (cf. Ex 3:5) led to the creation of the group of the so-called "barefoot", claiming that people should walk without shoes³⁹. One can indeed understand his criticism of a literal interpretation of the verse from the book of Song of Songs written in a language of allegory, so demanding an allegorical interpretation because of the literary genre. However, it is difficult to decide to which particular heresy the literal interpretation of this verse would lead, since Philastrius does not specify by name the supporters, nor cite any of their views, calling them only people not bearing forth proper fruit (*infructuosi*), similar the impious pagans and uneducated Jews (*ut pagani impii et Iudaei ineruditi*)⁴⁰. He criticized their literal understanding of only one verse: "Sixty queens there may be, and eighty concubines, and virgins beyond number, but only one is my dove" (Song 6:7). The Bishop of Brescia allowed only spiritual exegesis of this passage, seeing in these groups of women picture of the souls of men with varying degrees of perfection⁴¹. Other literal interpretations criticized by the Bishop of Brescia in a similar way as the heretical refer for example to the animals proclaiming the glory of God in the vision of the prophet Ezechiel (Ezek 1:5ff.), which – as noted Philastrius – are still unreasonable, therefore, can not proclaim the glory of God⁴²; or four main Jewish fasts (cf. Zach 8:19), which the heretics can not understand as the announcement of the fasts before the most important Christian feasts⁴³. Nowhere, however, Philastrius gives specifics on this literal interpretation nor indicate further doctrinal consequences to which it would lead.

Let's move on to another issue related to erroneous consequences of improper biblical exegesis. According to the belief prevailing in the Church until the days of Copernicus and Galileo, Bishop of Brescia made the Bible an oracle

³⁹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 81, ed. Heylen – Banterle, p. 94.

⁴⁰ Cf. ibidem 150, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 208.

⁴¹ Cf. ibidem 150, 1-2. 5. 10, ed. Heylen – Banterle, p. 208-210: "quod aliae animae ad regiminum, aliae ad coniunctionem, aliae ad incrementum perfectionis aetatis in coniunctionem futurae fide Christi domini vocarentur, manifestum est [...]. Ut ergo est rationis, convenit cognoscere quod alii in regno, alii in paradiso, alii in uitam atque remissionem peccatorum in futuro erunt deputandi". Cf. M. Szram, *Duchowy sens liczby w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 327, 353-354 and 371.

⁴² Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 139, 1, ed. Heylen – Banterle, p. 188.

⁴³ Cf. ibidem 149, ed. Heylen – Banterle, p. 204-208.

also on issues belonging to the domain of particular sciences, and considered as heretical the cosmological views which despite not undermine directly the articles of the Christian faith, but do not agree with descriptions contained within the Bible. For example, Philastrius deemed heretical the belief that the stars occupy a permanent place on the sky and do not emerge from hidden places, after that being concealed by God Himself at certain times, as is evident – in his opinion – on the basis of the words from the Book of Baruch: “[The All-knowing] called [the stars]. They answered: «Here we are»” (cf. Bar 3:35), as well as from the words of Jesus himself: “[your Father in heaven] makes his sun rise on the evil and on the good” (Mt 5:45)⁴⁴. Paradoxically it is Philastrius in this case that become a supporter of the view that from the point of view of today’s science, exegesis and theology, would be considered mistaken.

The Bishop of Brescia generously dispensed the term *heresis* in reference to the Greek translation of the Old Testament, differing from the treated by the Fathers of the Church as inspired Septuagint. In the translations of Aquila, Symmach and Theodotion he saw a threat to the Christian doctrine⁴⁵. The proponents of these translations were called heretics in like manner as the people undermining David’s authorship of some of the Psalms⁴⁶, John’s authorship of the Apocalypse, or Pauline authorship of the Epistle to Hebrews⁴⁷. As is proven by modern Biblical Studies in some cases, the criticized by Philastrius supporters of views could be right, however his attitude is comprehensible owing the fact that the questioning of the traditional authorship of the biblical books often led to denying them their inspired character.

The fourth group of movements, called by Philastrius heresies, deviates from the strict understanding of heresy as a doctrinal error and includes the moral issues related to the based on laxism or rigorism way of life, as well as the attitude of lack of deference to the laws of the Church. Philastrius does not make any distinctions in this regard, calling heresies also the movements of the above mentioned character, for example aerians abstaining from the ownership of material goods and consumption of certain foods⁴⁸; passaloronchites who believed that the most important thing in life is to practice silence⁴⁹; and “circulating” (*circuitores*), who celebrated the surrounding lands and allowed themselves to fall prey and be robbed or even killed because they wanted to suffer martyrdom⁵⁰. The other early Christian writers presented a few movements of this nature, mostly associated with encratism and noted that these groups should be distinguished from heresy understood in the strict

⁴⁴ Cf. ibidem 133, ed. Heylen – Banterle, p. 178.

⁴⁵ Cf. ibidem 142. 145, ed. Heylen – Banterle, p. 194-198.

⁴⁶ Cf. ibidem 130, ed. Heylen – Banterle, p. 172-174.

⁴⁷ Cf. ibidem 89, ed. Heylen – Banterle, p. 102-104.

⁴⁸ Cf. ibidem 72, ed. Heylen – Banterle, p. 84.

⁴⁹ Cf. ibidem 76, ed. Heylen – Banterle, p. 88.

⁵⁰ Cf. ibidem 85, ed. Heylen – Banterle, p. 98.

sense as a serious doctrinal error⁵¹. For example John Damascene wrote about the audians, who celebrated the Passover with the Jews and used Apocrypha, as schismatics and rebels, but not heretics⁵².

The fifth set of movements called by the term *heresis* includes the groups defined by other authors of late patristic period as schisms, leading to a divide in the Church not due to a separate instruction on important matters of faith (at least in the first phase of the movement), but rather on the basis of disobedience to the authority and ecclesiastical laws. For example John Damascene called the group of the audians schismatics, not heretics⁵³. Philastrius does not mention in his work too many groups of this type (mainly talks about novatians and donatists⁵⁴) calling them heretics while the term “schism” in his treaty does not appear at all.

In conclusion, the Philastrius in his descriptive classification of ideas as heresy went beyond the criterion of non-compliance with the *regula fidei* farther and more often than the other authors of similar catalogs of heresies. He regarded in the term of heresy not only dogmatic errors, but also manifestations of disobedience to the legal principles of the Church and first of all excessive moral and ascetic rigorism or laxism and the misuse of the literal exegesis and non-recognition of the Bible as an oracle in all matters, for example those related to cosmology. The Bishop of Brescia, in contrast to Epiphanius, did not use the term “schism”, echoing in his approach the original semantic confusion between the two terms or treating them interchangeably, although at the time they have already been clearly distinguished by other authors for example Basil the Great⁵⁵.

Philastrius' treaty lacks more placid terms for offenses not related closely to the essential elements of Christian doctrine and the term *heresis* refers to a very wide range of errors. It's like the theory of sin presented by Basil in the work *About God's Judgment*. In the opinion of Basil there should not be a division of sins into heavy and light ones, as all offend a unique person – God Himself⁵⁶. Similarly, according to the Bishop of Brescia each offense – whether in teaching or practice of life, and with regard to the understanding of the text of Scripture – is a heresy because it offends God and the Church. Therefore, in Philastrius opinion one should not differentiate between superior and minor error, but equally stigmatize them as attitudes directed against God as the Father of Truth.

Translated by Michał Matusiak

⁵¹ Cf. Augustinus, *De haeresibus* 68. 71.

⁵² Cf. Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 70.

⁵³ Cf. ibidem.

⁵⁴ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 82-83, ed. Heylen – Banterle, p. 94-96.

⁵⁵ Cf. Basilius Caesariensis, *Epistula* 188, 1. Cf. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma*, p. 32.

⁵⁶ Cf. Basilius Caesariensis, *De iudicio Dei* 4.

(Summary)

The bishop of Brescia, Philastrius, author of the first Latin catalogue of heresies, written between 380 and 388, presented in his treaty an extremely large number of heterodox movements: 28 within Judaism and 128 in early Christianity. This comes as a result of a wide understanding of the term *heresis*. For Philastrius this term was synonymous with the term *error*, recognized as any deviation from the universal truth in the history of the world, inspired by Satan as “the father of lies”, occurring primarily in Judaism and Christianity.

Among the early Christian views defined by the bishop of Brescia as heresy five groups can be distinguished. The first group includes mainly the erroneous views on fundamental theological questions contained in the rule of faith, such as the concept of a creator God and saviour Jesus Christ. The second set of heresies, closely related with the previous one, contains the erroneous doctrines of anthropology, such as questioning the resurrection of the human body or the view of the materiality of the human soul. The third group includes the views related to the misinterpretation of Scripture, especially exaggerated literal interpretations of the texts of the Old Testament, as well as the cosmological views which do not agree with descriptions contained within the Bible. The fourth group contains the moral issues related to the based on laxism or rigorism way of life, as well as to the attitude of lack of deference to the laws of the Church, but non-threatening the primary truths of the Christian faith. The fifth group of heresies includes the movements defined by the authors of the late patristic period as a schism, while the term *schisma* is not at all used by the bishop of Brescia in his work.

The semantic scope of the term *heresis* in Philastrius’ treaty went beyond the noncompliance with the *regula fidei*. According to the bishop of Brescia each offense – whether in doctrinal teaching or practice of life, as well as with regard to the understanding of the text of Scripture – is a heresy because it offends God and the Church. Therefore, in Philastrius opinion one should not differentiate between superior and minor error, but equally condemn them as attitudes directed against God as the Father of Truth.

VARII ERRORES QUI AB ORIGINE MUNDI EMERSERUNT.

ZAKRES SEMANTYCZNY TERMINU „HEREZJA”

W DIVERSARUM HERESEON LIBER FILASTRIUSZA Z BRESCII

(Streszczenie)

Biskup Brescii Filastrusz, autor pierwszego łacińskiego katalogu herezji, napisanego między rokiem 380 a 388, przedstawił wyjątkowo dużą ilość ruchów heterodoksyjnych: 28 w łonie judaizmu i 128 we wczesnym chrześcijaństwie. Był to efekt przypisywania terminowi „herezja” (*heresis*) szerokiego zakresu semantycznego. Dla Filastrusza termin ten pokrywał się znaczeniowo z terminem „błąd” (*error*), rozumianym jako jakiekolwiek odejście od uniwersalnej prawdy

w dziejach świata, inspirowane przez szatana jako „ojca kłamstwa”, pojawiające się przede wszystkim w judaizmie i w chrześcijaństwie.

Wśród poglądów wczesnochrześcijańskich, określonych przez biskupa Brescii terminem „herezja”, można wyróżnić pięć grup. Pierwsza najliczniejsza grupa obejmuje błędne poglądy dotyczące zasadniczych kwestii teologicznych zawartych w regule wiary, takich jak: koncepcja Boga stwórcy i Jezusa Chrystusa zbawiciela. Grupa druga to błędne doktryny antropologiczne, np. kwestionujące zmartwychwstanie ludzkiego ciała lub głoszące pogląd o materialności ludzkiej duszy. Trzecią grupę stanowią poglądy związane z błędną, przesadnie dosłowną interpretacją Pisma Świętego, zwłaszcza ksiąg Starego Testamentu, a także idee kosmologiczne, które nie zgadzają się z opisami zawartymi w Biblii. Czwarta grupa obejmuje postawy moralne, związane ze sposobem życia, opartym na laksyzmie lub rygoryzmie, a także z nieprzestrzeganiem praw kościelnych, ale nie zagrażające podstawowym prawdom wiary chrześcijańskiej. Grupę piątą tworzą ruchy określane przez autorów okresu późnopatrystycznego terminem „schizma” (*schisma*), którego biskup Brescii w swoim dziele w ogóle nie używa.

W traktacie Filastriusza znaczenie terminu „herezja” wykracza poza niezgodność z chrześcijańską *regula fidei*. Według niego każde wykroczenie – czy to w zakresie nauczania doktrynalnego czy praktyki życiowej, a także odnośnie do rozumienia tekstu Pisma Świętego – zasługuje na miano herezji, ponieważ obraża Boga i Kościół. Nie należy więc różnicować błędów na większe i mniejsze, ale w równym stopniu potępiać je jako postawy skierowane przeciw Bogu jako Ojcu Prawdy.

Key Words: Filastrius of Brescia, heresy, schism, early Christian theology.

Słowa kluczowe: Filastriusz z Brescii, herezja, schizma, wczesnochrześcijańska teologia.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AUGUSTINUS, *De fide et symbolo*, PG 40, 181-196.
 AUGUSTINUS, *Epistulae* 185-270, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911.
 AUGUSTINUS, *De haeresibus*, PL 42, 21-50.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *De iudicio Dei*, PG 31, 653-676.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, vol. 1-3, Paris 1957-1966.
 EPIPHANIUS, *Panarion*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; GCS 31, Leipzig 1922; GCS 37, Leipzig 1933.
 FILASTRIUS BRIXIENSIS, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991.
 IRENAEUS, *Adversus haereses* V, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SC 152-153, Paris 1969.
 ISIDORUS HISPALENSIS, *De haeresibus liber*, ed. A.C. Vega, PLS 4, 1815-1820.
 JOHANNES DAMASCENUS, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, in: *Die Schriften des Johannes Damaskos*, vol. 4: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 1-67.

TERTULLIANUS, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnhout 1954, 779-869.

THEODORETUS CYRENSIS, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556.

Literature

GILSKI M., *Epifaniusz z Salamin i jego „Panarion”*, in: Epifaniusz z Salamin, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, przekład i wstęp M. Gilski, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015, 5-20.

GUIBERT J. DE, *La notion d'hérésie chez s. Augustin*, BLE 21 (1920) 369-382.

MOUTSOULAS E., *Der Begriff „Häresie” bei Epiphanius von Salamis*, StPatr 7 (1966) 362-371.

STACHURA M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.

SZRAM M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

SZRAM M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

SZRAM M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 36 (2016) t. 65, 631-651.

WIDOK N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin, 2012, 15-34.

YOUNG F.M., *Did Epiphanius know what he meant by heresy?*, StPatr 17/1 (1982) 199-205.

Ks. Marcin WYSOCKI*

NADZIEJA NA JEDNOŚĆ? HEREZJE I HERETYCY W LISTACH ŚW. AMBROŻEGO**

Św. Ambroży z Mediolanu znany jest ze swej nieugiętej postawy wobec herezji i heretyków. Jako biskupowi i pasterzowi Kościoła w Mediolanie przyszło mu wielokrotnie zajmować wobec nich stanowisko. Został wszak biskupem cesarskiej stolicy jako następca ariańskiego biskupa Auksencjusza¹, a w trakcie swego episkopatu musiał się zmierzyć z cesarzową Justyną, zwolenniczką arianizmu, co skutkowało na przykład najsłynniejszym konfliktem okresu jego biskupstwa – tzw. sporem o bazylikę, w którym przeciwstawił się cesarzowi w przekazaniu arianom jednego z mediolańskich kościołów². Z perspektywy historyczno-teologicznej oczywiście istotne w polemice z herezjami są traktaty antyheretyckie, bądź też pozytywne przedstawienie ortodoksyjnej doktryny w traktatach i dziełach egzegetycznych³, jednak niezwykle ważnym źródłem wydaje się również korespondencja biskupa Ambrożego. W niej przecież w zupełnie inny sposób – często pozbawiony naukowości i oficjalności – omawiał te same problemy, które były przedmiotem uczonych traktatów. W jaki więc sposób w swoich listach biskup Ambroży przedstawiał herezje

* 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.

** Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2014/15/B/HS1/03851, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ Por. M. Simonetti, *Aussenzio di Milano*, DPAC I 449-450; J. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013, 75-77; Y.M. Duval, *Ambroise, de son élection à sa consécration*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, ed. G. Lazzati, *Studia Patristica Mediolanensia* 6, Milano 1976, 243-283.

² Na temat sporu o bazylikę zob. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio a le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974) 409-449; G. Nauroy, *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaise*, *RechAug* 23 (1988) 3-86; T.D. Barnes, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The primary documents and their implications*, *ZACH* 4 (2000) 282-299; M. Colish, *Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386*, *JECS* 10 (2002) 361-372.

³ Należy tu przede wszystkim zwrócić uwagę na dzieło św. Ambrożego *De fide* skierowane do cesarza Gracjana.

i heretyków, w jaki sposób ich opisywał i jakie argumenty przeciwko nim w swej epistolografii wysuwał? A może widział w nich nadzieję na powrót heretyków do wspólnoty Kościoła katolickiego i jedność wiary?

Patrząc całościowo na epistolografię Ambrożego można odnieść wrażenie, że biskup Mediolanu nie miał właściwie problemów z heretykami i nie było potrzeby poświęcać im miejsca i czasu w korespondencji. Bo rzeczywiście generalnie w swoich listach jest bardzo powściągliwy, jeżeli chodzi o herezje i heretyków. Bardziej interesują go kwestie pastoralne, egzegetyczne czy polityczne. Nawet relacjonując spór o bazyliki w liście do swej siostry Marceliny więcej uwagi poświęca cesarzowi niż arianom⁴. A jednak wczytawszy się głębiej w listy Ambrożego dostrzeżemy szereg nawiązań do herezji, które nie są przede wszystkim odniesieniami dogmatycznymi, ale wpisują się właśnie w pastoralny profil działalności biskupa Mediolanu i leżącą mu szczególnie na sercu jedność wspólnoty eklezyjalnej⁵.

1. Określenie i istota herezji i heretyków. W swoich listach św. Ambroży odnosi się przede wszystkim do dwóch herezji: arianizmu i manicheizmu. Na ich bazie ukazuje, czym jest herezja. Biskup zdecydowanie podkreśla, że herezja „zaprzecza prawdzie” (*abnegat veritatem*)⁶; jest trucizną⁷ i „wielkim szaleństwem” (*quanta amentia*)⁸; cechuje ją bezbożność⁹; jest wiarołomstwem¹⁰, zakłóceniem pokoju Kościoła¹¹; ten, kto trwa w herezji jest „umarły i pogrzebany”¹²; umysły heretyków są nasyczone jadem niewiary¹³. Heretycy są wilkami, które próbują wkraść się do owczarni Chrystusa¹⁴.

Szczególnie mocno brzmią słowa Ambrożego porównujące herezje i heretyków z diabłem. Co ciekawe, według biskupa Mediolanu, heretycy (w tym przypadku arianie) są gorsi od diabła. Wobec odnalezienia relikwii męczenników Protazego i Gerwazego oraz cudów i nawróceń z tym wydarzeniem związanych, Ambroży potępia niewiarę i postępowanie heretyków, wskazując, że diabeł uznaje te dzieła, a heretycy nie. W liście 77. tak pisze:

⁴ Por. Ambrosius, *Epistula* 76.

⁵ Por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996; tenże, *Św. Ambroży, opatrnościowy mąż Kościoła – między starymi a nowymi czasami*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, Warszawa 2001 = SACH 15 (2001) 196-207.

⁶ Ambrosius, *Epistula* 15*, 13, SAEMO 21, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, 332, tłum. P. Nowak: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 3, BOK 28, Kraków 2012, 255.

⁷ Por. tamże 39, 1.

⁸ Tamże 15*, 4, SAEMO 21, 328, BOK 28, 252.

⁹ Por. tamże 15*, 13.

¹⁰ Por. tamże 15*, 12.

¹¹ Por. tamże 5*, 3.

¹² Tamże 77, 21, SAEMO 21, 166: „illum mortuum, illum funereum”, BOK 28, 116.

¹³ Por. tamże 36, 28.

¹⁴ Por. tamże 15*, 1.

„Słyszeliśmy dzisiaj, jak mówili ci, na których była nakładana ręka, że nikt nie może być zbawiony, jak tylko ten, kto wierzy w Ojca i Syna, i Ducha Świętego, i że jest umarły i pogrzebany ten, kto neguje Ducha Świętego, kto nie wierzy we wszechmoc Trójcy. Diabeł to wyznaje, lecz arianie nie chcą wyznać. Diabeł mówi: «Niech będzie dręczony tak, jak on był dręczony przez męczenników, ponieważ neguje bóstwo Ducha Świętego». Nie przyjmują od diabła świadectwa, lecz wyznanie – tak. Diabeł powiedział to niechętnie, zmuszony i dręczony. To, co nieprawość ukrywa, wymusza przemoc. Diabeł ustępuje przed razami, arianie jeszcze nie potrafią ustąpić. Ileż już wycierpieli i – jak faraon (por. Wj 7-11) – uparcie trwają w swych błędach! Diabeł mówił, jak czytamy w Piśmie: Wiem, kto jesteś: Ty jesteś Synem Boga żywego (por. Mk 1, 24; Mt 16, 16); Żydzi mówili: Nie wiemy, kim On jest (por. J 9, 29). Dzisiaj i poprzedniego dnia i nocy mówiły demony: «Wiemy, że jesteście męczennikami», zaś Arianie mówią: «Nie wiemy, nie chcemy poznać [prawdy], nie chcemy uwierzyć». Mówią demony do męczenników: «Przyszliście nas zgubić»; arianie mówią: «Te udręki demonów nie są prawdziwe, lecz [są to] udawane i wymyślone sztuczki». Słyszałem o wielu rzeczach wymyślonych, ale nikt nigdy nie potrafił udawać do tego stopnia, by upodobnił się do demona»¹⁵.

Diabeł – przymuszony wprowadzić – przyjmuje prawdę o Bogu i dzieła męczenników, arianie zaś nie.

Równie ostrym zestawieniem jest w listach Ambrożego porównanie heretyków do Żydów, co w kontekście listów biskupa dotyczących wydarzeń w Callinicum¹⁶, gdzie podpalono synagogę, jest szczególnie wyraziste. Aria-
nie są najpierw zrównani z Żydami przez to, że i jednych i drugich raduje

¹⁵ Tamże 77, 21-22, SAEMO 21, 166: „Audiuimus hodie dicentes eos quibus minus imponebatur neminem posse esse saluum nisi qui in patrem et filium et spiritum sanctum credidisset, illum mortuum illum funereum qui spiritum sanctum negaret, qui trinitatis omnipotentem uirtutem non crederet. Confitetur hoc diabolus, sed Ariani nolunt fateri. Dicit diabolus: «Sic torqueatur quemadmodum ipse a martyribus torquebatur qui spiritus sanctem deitatem negaret». Non accipio a diabolo testimonium sed confessionem. Inuitus dixit diabolus sed exactus et tortus. Quod nequitia supprimit extorquet iniuria. Cedit diabolus plagis et adhuc cedere nesciunt Arriani. Quanta perpassi sunt et, quemadmodum Pharaon, malis suis indurantur! Dicebat diabolus ut scriptum legimus: «Scio te quis sis, tu es filius dei uiui», dicebant Iudaei: «Nescimus, nolumus intellegere, nolumus credere». Dicunt daemones martyribus: «Venistis perdere nos», Ariani dicunt: «Non sunt daemonum uera tormenta sed ficta et composita ludibria». Audiui multa componi, hoc nemo umquam fingere potuit ut daemonium se esse simularet», BOK 28, 116-117.

¹⁶ Por. tamże 74; 1a*. Zob. F. Barth, *Ambrosius und die Synagoge von Callinicum*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz” b.d. (1889) 65-86; P. de Labriolle, *Saint Ambroise et l'affaire de Callinicum*, „Revue des Cours et Conférences” 16 (1898) 78-96; G. Nauroy, *Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une nouvelle lecture de l'Epistula 74 (Maur. 40) à Théodose, w: Les chrétiens et leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, ed. J.-M. Poinssotte, Rouen 2001, 37-59.

śłuchanie o znieważaniu Chrystusa i zaprzeczanie Jego bóstwa¹⁷. Niewiarę w zrodzenie Jezusa z Dziewicy określa Ambroży jako „szaleństwo prawie równe szaleństwu nowych Żydów”¹⁸. Później jednak Biskup zmienia nastawienie i ostrzej traktuje arian określając ich jako gorszych od Żydów, gdyż chcą dać cesarzowi prawa należące do Kościoła i są wiarołomcami¹⁹.

Ambroży opisuje w listach także niegodne postępowanie heretyków wobec Kościoła i wiernych, które oczywiście zdecydowanie potępia. W sposób szczególny podkreśla biskup Mediolanu wyśmiewanie przez heretyków postaw wiernych ortodoksyjnych. Wskazuje na uwielbianie Chrystusa, na przykład przez dzieci, co wyśmiewają i czego nie mogą znieść heretycy²⁰. Na przykładzie ariańskiego biskupa Merkuryna/Auksencjusza Ambroży ukazuje zakłamanie i zmienność heretyków. Przedstawia go jako człowieka, który zmienił swoje imię (z Merkuryn na Auksencjusz), aby nikt go nie rozpoznał, „w celu oszukania ludu”²¹. To jednak nie sprawiło – co podkreśla biskup Mediolanu – że zmienił on swe wiarołomstwo. Jedyne zdjął skórę wilka, lecz wkrótce przywdział ją na nowo – jak obrazowo opisuje to Ambroży²². Auksencjusz unika osądu wiernych ortodoksyjnych i wybiera jako sędziów przypadkowych ludzi spośród pogan, którzy mają osądzić sprawę wiary²³. Postawa Merkuryna/Auksencjusza ukazuje przewrotność postępowania heretyków. Oczywiście jest to tylko jeden przypadek, który znamy z pontyfikatu Ambrożego, jednak używane przez niego określenia charakterystyczne są dla Ambrożyjańskiego opisu herezji i heretyków. Podobnie wypowiada się w sprawie biskupa Ursyna, który był rywalem papieża Damazego przy wyborze na urząd biskupa Rzymu, a gdy przegrał wzniecił wraz ze swymi zwolennikami rozruchy i zamieszki. Według Ambrożego przystał on do arian i „usiłował niepokoić Kościół mediolański przez godne potępienia zgromadzenia: raz przed bramą synagogi, to znów po domach arian, knując tajemne plany i zbierając swoich zwolenników, a ponieważ nie mógł otwarcie występować na ich zgromadzeniach, szkodził, pouczając ich i kształcąc, w jaki sposób mogą zakłócać pokój Kościoła. A z ich wściekłości czerpał nadzieję, że będzie mógł pozyskać dla siebie ich popleczników i stronników”²⁴.

¹⁷ Por. Ambrosius, *Epistula* 75, 13.

¹⁸ Tamże 15*, 12, SAEMO 21, 333: „suppar nouorum Iudaeorum amentia”, BOK 28, 255.

¹⁹ Por. tamże 75a, 31.

²⁰ Por. tamże 75a, 20.

²¹ Tamże 75a, 22, SAEMO 21, 126: „mutauit sibi uocabulum [...] ad decipiendam plebem”, BOK 28, 87.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże 75a, 26.

²⁴ Tamże 5*, 3, SAEMO 21, 156: „turbare Mediolanensem ecclesiam coetu detestabili moliebatur cum Valente, nunc ante synagoga fores, nunc in Arrianorum domibus miscens occulta consilia et suos iungens, et, quoniam ipse aperte in eorum congregationes prodire non poterat, instruens et informans quemadmodum pax ecclesiae turabretur; quorum furore respirabat quod eorum posset fautores et socios emereri”, BOK 28, 156-157.

Ostatecznie określa go Ambroży jako niemającego honoru biskupa, dalekiego od wszelkiego poczucia wstydu, siejącego zamieszanie i próbującego podburzać pogan i ludzi nikczemnych²⁵. Miał on przystąpić do arian, niepokoić Kościół mediolański i pouczać innych jak zakłócać pokój Kościoła²⁶, a ostatecznie domaga się posłuchania u władców²⁷. Synod przedstawiając sprawę imperatorom ostrzega ich, czyni to jednak w sposób wyjątkowo łagodny, pełen bólu, ale jednocześnie z utraconą nadzieją na pojednanie:

„Bo wstyd [o tym] mówić, niestosownym jest opowiadać, jak haniebnym zarzutem ugodzili w jego dobrą sławę [współobywatele Ursyna – MW]. Przynajmniej tą hańbą powstrzymany, powinien był milczeć; a gdyby miał jakieś poczucie honoru biskupa, pokój i zgodę Kościoła przedłożyłby nad swoje ambicje i dążenie. Jednakże on, daleki od wszelkiego poczucia wstydu, posławszy list przez kastrata Paschazjusza – chorążego jego szaleństwa – sieje zamieszanie i próbuje podburzać także pogan i [ludzi] nikczemnych”²⁸.

W innych listach Ambroży ukazuje podobne działania heretyków, którzy wzniecają prześladowania przeciwko katolikom²⁹, co więcej nie mają oni odwagi pokazać się publicznie, gdyż wielu z nich jest obcokrajowcami i prowadzi nieustabilizowane życie³⁰. Jak można zauważyć z tych przykładów Ambroży negatywnie prezentuje i ocenia postępowanie heretyków, nie boi używać się w korespondencji – również tej oficjalnej skierowanej do cesarza – słów ostrych i jednoznacznie określających i potępiających heretyków.

2. Postępowanie z heretykami – walka o jedność Kościoła. Ambroży nie poprzestaje w swoich listach na ukazaniu istoty i działania heretyków, ale również proponuje działania wobec nich. Przede wszystkim daje swoistą receptę samym heretykom. W liście 36. pisze tak:

„Niech się nie zbliżają do wiernych, niech nie rozszerza się cudzołożne nasienie. Niech rozważą, co im się przydarzyło z powodu ich wiarołomstwa, niech żyją w spokoju, aby szli za prawdziwą wiarą”³¹.

²⁵ Por. tamże 5*, 5.

²⁶ Por. tamże 5*, 3.

²⁷ Por. tamże 5*, 4.

²⁸ Tamże 5*, 5, SAEMO 21, 198: „Pudet enim dicere, inuerecundum est recensere, quam turpi famam eius conuicio sauciauerint; quo saltem pudore perstrictus conticescere debuisset, et si haberet aliquam conscientiam sacerdotis, pacem, ecclesiae concordiamque ambitioni suae et studio preoptaret. Verum longe alienus ab omni uerecundia per abscissum hominem Paschasium signiferum furoris sui missis litteris serit turbas, gentiles quoque et perditos concitare conatur”, BOK 28, 157.

²⁹ Por. tamże 6*, 1.

³⁰ Por. tamże 76, 12.

³¹ Tamże 36, 28, SAEMO 20, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, 38: „non appropinquent fidelibus, non serpant adulterina semina; aduertant quid propter suam perfidiam acciderit sibi, quiescant ut ueram fidem sequantur”, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy (36-69)*, t. 2, BOK 22, Kraków 2003, 18.

Jednak zauważa jednocześnie, że „umysły nasyczone jadem niewiary niełatwo zdołają usunąć klej swej bezbożności”³², stąd konieczne jest współdziałanie Kościoła i państwa. Sami heretycy nie są w stanie powrócić na drogę ortodoksji.

Ambroży traktuje zmaganie z herezjami przede wszystkim w kategoriach walki o pokój i jedność Kościoła i państwa. Była ona wyrazem pragmatycznych zabiegów o zachowanie jedności i pokoju w Kościele, zarówno w sensie węższym, tj. w Mediolanie, jak i w sensie uniwersalnym, a przynajmniej w całym Imperium zachodnim. I w tej optyce trzeba patrzeć na kwestie herezji i heretyków w listach św. Ambrożego³³. A wtedy nie dziwi, że sprawy herezji poruszane są przede wszystkim w listach do cesarzy lub jako owoc obrad synodów biskupów oraz że mówiąc o herezjach wyraża on wielokrotnie radość z zapanowania pokoju i jedności oraz niepokój z coraz bardziej widocznego podziału na Kościół Wschodu i Zachodu, ale także rozszerzania się doktryn heterodoksyjnych. Tak postępuje na przykład w liście do Teofila, biskupa Aleksandrii, poruszając kwestię schizmy antiocheńskiej³⁴. Wobec działań biskupa Teofila i synodu biskupów w Kapui z 391 roku, Mediolańczyk stwierdza:

„Gdy przeto my mieliśmy nadzieję, że za pomocą tych jak najbardziej słusznych postanowień Synodu zostało znalezione lekarstwo i położony kres niezgodzie, twoja świętobliwość pisze, że nasz brat Flawian znowu uciekł się do pomocy próśb i do pośrednictwa rozporządzeń cesarskich. Na próżno więc został włożony wysiłek tylu biskupów”³⁵.

Ambroży wydaje się więc wątpić w owocność podejmowanych działań przeciwko heretykom, mających na celu jedność wiary i pokój Kościoła. Pomimo to jednak nieustannie w swych listach zachęca do walki o nie.

W tej walce zaś pierwszorzędne znaczenie ma według niego znajomość ortodoksyjnej wiary, która ukazywana jest w wyznaniach wiary (*symbolum fidei*). W liście 32. do Sabina, który jest jednym z pierwszych czytelników dzieł Ambrożego, ich recenzentem i korektorem, Biskup zachęca go do badania jego dzieł w oparciu o wyznanie wiary, którym

„jest przekonanie, które przeciwko arianom i sabelianom, tak przekazane nam przez ojców zachowujemy, że czcimy Boga Ojca i Jego jednorodzonego Syna i Ducha Świętego: ta Trójca ma jedną naturę, majestat i bóstwo; w to imię Ojca i Syna i Ducha Świętego chrzczimy, jak jest napisane. Wierzmy przeto,

³² Tamże 36, 28, SAEMO 20, 38: „difficile quidem imbuti animi infidelitatis uenenis abolere possunt impietatis suae glutinum”, BOK 22, 18.

³³ Por. K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, 307.

³⁴ Por. Ambrosius, *Epistula* 70.

³⁵ Tamże 70, 3, SAEMO 21, 30-31: „Cum ex his igitur aequissimis synodi constitutis speraremus iam remedium datum finem que allatum discordiae, scribit sanctitas tua iterum fratrem nostrum Flavianum ad precum auxilia et imperialium rescriptorum suffragia remeavisse. Frustrat ergo tantorum sacerdotum fusus labor”, BOK 28, 14.

że Syn, współwieczny z Ojcem, przyjął ciało, «narodził się z Ducha Świętego i Dziewicy Maryi», jest «równy Ojcu według bóstwa», «w postaci Bożej» (Flp 2, 6), to jest w całej pełni bóstwa, które w Nim mieszka – jak powiedział Apostoł – na sposób ciała (por. Kol 2, 9), ponieważ, jako człowiek, przyjął On postać Sługi i uniżył się aż do śmierci (por. Flp 2, 7.8)³⁶.

Powyższa Ambrozjańska reguła wiary jest, jak sam wskazuje, na wskroś antyarianańska i antysabeliańska, ale tylko znajomość zawartych w niej najważniejszych prawd wiary pozwoli zaprowadzić jedność. W liście do papieża Syracjusza, Ambroży i inni biskupi zebrani na synodzie w Mediolanie w 393 roku, wobec problemów doktrynalnych dotyczących małżeństwa i dziewictwa Maryi, Matki Jezusa, nawiązują do innego wyznania wiary, którego mają się trzymać wierzący, aby nie ulec lub skorygować błędy herezji:

„niech uwierzą apostołskiemu wyznaniu wiary, którego Kościół rzymski strzeże i zachowuje je zawsze nienaruszone”³⁷.

Jeżeli chodzi o generalne zasady dotyczące postępowania z herezjami i heretykami to wobec różnych poglądów i skomplikowanych podziałów doktrynalnych wśród samych heretyków Ambroży zaleca przede wszystkim ostrożność³⁸. Powinna ona przejawiać się nie tylko w rozróżnianiu błędów doktrynalnych, ale także w kontaktach z heretykami. Podstawą jest myślenie wolne od wątpliwości dotyczących wiary, które pozwala uchronić od błędu w mówieniu o sprawach wiary prawdziwej³⁹. Temu powinny towarzyszyć – oczywiście przede wszystkim w kontaktach z arianami, którzy negują bóstwo Syna Bożego – uwielbienia Chrystusa, które są wyrzutem dla wiarołomców, w których, jak obrazowo pisze Ambroży, znajdują śmierć, w których karcone jest również ich szaleństwo⁴⁰. Ważnym elementem w walce z herezjami według Ambrożego jest także kult męczenników⁴¹, którzy są zawsze świadkami prawdziwej wiary, bo – jak pisze w liście opisującym odnalezienie relikwii

³⁶ Tamże 32, 4, SAEMO 19, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, 312: „Professio autem fidei sententia est, quam aduersum Sabellianos et Arrianos ita a maioribus traditam tenemus, ut patrem deum et filium eius unigenitum et spiritum sanctum ueneremur; hanc trinitatem unius esse substantiae, maiestatis, diuinitatis; in hoc nomine patris et filii et spiritus sancti baptizare nos, quemadmodum scriptum est. Filium itaque coaeternum patri suscepisse carnem, «natum de spiritu sancto et uirgine Maria», «aequalem patri secundum diuinitatem» «in dei forma» id est in omni plenitudine diuinitatis quae in illo habitat, ut dixit apostolus, corporaliter, quia in persona hominis formam serui accepit et se humiliavit usque ad mortem”, tłum. P. Nowak: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 239-240.

³⁷ Tamże 15*, 5, SAEMO 21, 328: „credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et seruat”, BOK 28, 253.

³⁸ Por. tamże 32, 5.

³⁹ Por. tamże 32, 6.

⁴⁰ Por. tamże 75a, 19.

⁴¹ O kulcie relikwii u Ambrożego zob. R. Andrzejewski, *Kult relikwii według św. Ambrożego*, RTK 26 (1979) z. 4, 73-78.

Protazego i Gerwazego – oni „mieli tę wiarę, której oni sami [id est – arianie] nie mają: tę wiarę, potwierdzoną przez tradycję przodków”⁴². W walce o jedność Kościoła i czystość wiary Ambroży dostrzega działanie Boga, który daje ludowi szczególne znaki i wyjątkowych wspomóżycieli. Według Biskupa są nimi właśnie męczennicy i dlatego odnalezienie ciał świętych Protazego i Gerwazego widzi jako pomoc od Pana, któremu w przytoczonej w liście homilii dziękuje, że wzbudził dla Kościoła mediolańskiego „tak potężne duchy świętych męczenników w tym czasie, w którym Twój Kościół potrzebuje większej obrony”⁴³. W liście do Kościoła w Vercelli, w którym przedłużał się wybór nowego biskupa na skutek walk różnych stronnictw, na zakończenie listu – choć w nim mało miejsca poświęca herezjom i heretykom – przesyła gminie życzenia, aby trwali przy ortodoksyjnej nauce: „Co najważniejsze, nawróćcie się do Pana Jezusa. Niech będzie w was [...] trzeźwość wiernej nauki bez oparów herezji”⁴⁴.

Według Ambrożego konieczna jest też pobożność, ponieważ heretycy

„nie mogą znieść waszej pobożności, gardzą przyczyną tej pobożności i dochodzą aż do tak wielkiego szaleństwa, że negują zasługi męczenników, których dzieła wyznają nawet demony”⁴⁵.

Oczywiście przede wszystkim konieczna jest znajomość prawowiernej doktryny, którą przedstawia Ambroży w swych dziełach dogmatycznych, które na przykład przesyła cesarzowi Gracjanowi, i o które on sam prosił biskupa Mediolanu⁴⁶.

W takim zmaganiu z herezjami i heretykami to biskupi są pierwszymi odpowiedzialnymi za tę walkę. W praktyce duszpasterskiej Ambrożego i przełożenstwie nad prowincją kościelną Biskup Mediolanu, jak wynika to z epistolografii, wielokrotnie ukazywał taką rolę biskupów, nade wszystko zgromadzonych na synodach, we współpracy z cesarzami⁴⁷. To jeden z takich synodów, z 381 roku w Akwilei, zwracał się do cesarzy Gracjana, Walentyniana i Teodozjusza, w obronie ortodoksyjnej wiary, „aby wiarołomstwo arian nie mogło

⁴² Ambrosius, *Epistula* 77, 20, SAEMO 21, 164-166: „fidem in his fuisse eam quam isti non habent iudicarent, fidem illam maiorum traditione firmatam”, BOK 28, 116.

⁴³ Tamże 77, 10, SAEMO 21, 160: „quo hoc tempore tales nobis sanctorum martyrum spiritus excitasti, quo ecclesia tua praesidia maiora desiderat”, BOK 28, 112.

⁴⁴ Tamże 14*, 113, SAEMO 21, 320: „Ad summam conuertimini omnes ad dominum Iesum. Sit in vobis [...] sobrietas doctrinae fidelis sine haeresis temulentia”, BOK 28, 247.

⁴⁵ Tamże 77, 16, SAEMO 21, 162: „Cui tamen celebritati uestrae qui solent inuidet et quia celebritatem uestram inuidis animis ferre non possunt causam celebritatis oderunt atque in tantum amantiae prodeunt ut negent martyrum merita, quorum opera etiam daemones confitentur”, BOK 28, 114.

⁴⁶ Por. tamże 12*, 4-7; tenże, *De fide* I 3.

⁴⁷ Ogólnie o biskupach i ich roli w listach Ambrożego zob. M. Zelzer, *Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane*, w: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, II, SEA 58, Roma 1997, 559-568.

już dłużej ani się ukrywać, ani po cichu rozszerzać⁴⁸. Dawali oni władcom następujące rady w postępowaniu z heretykami: należy ich upomnieć, a po upomnieniu unikać, „nie należy ich pozdrawiać ani spotykać się z nimi”⁴⁹. A w konkretnym przypadku heretyka Ursyna zwracali się do cesarzy prosząc, aby nie pozwolili mu niepokoić Kościoła Rzymskiego, „głowy całego rzymskiego świata, i tej najświętszej apostołskiej wiary: stąd bowiem rozlewają się na wszystkie [Kościoły] prawa ich czcigodnej komunii”⁵⁰. Ze względu na to domagali się i prosili, aby władcy odebrali Ursynowi możliwość podstępnego wyłudzenia przychylności cesarskiej⁵¹. W liście zaś skierowanym do cesarza Teodozjusza po zakończeniu synodu w Akwilei, Ambroży wraz z innymi biskupami wskazuje, że należy usunąć zagrożenie ze strony tych, którzy usiłują wprowadzać do Kościoła nauczanie Apolinarego z Laodycei oraz aby mu „dowiedziano [wprowadzenia] nowej nauki i wykazano błąd, tak iż w żaden sposób nie mógłby się ukrywać pod powszechną nazwą wiary”⁵². Ponadto postulowano, że ma się on zrzec urzędu i tytułu biskupa⁵³. Warto tu podkreślić, że Ambroży oraz inni biskupi Italii wypowiadają się również w sprawach Kościoła wschodniej części Imperium i trwania jej przy ortodoksji. Biskupi mają zatem za zadanie czuwać nad prawowiernością i wskazywać drogi walki z herezjami. W sposób dosłowny pisze o tym Ambroży oraz biskupi zebrani na synodzie w Mediolanie w 393 r. w liście skierowanym do papieża Syracjusza, wychwalając jego czujność wobec herezji:

„W liście twojej świątobliwości rozpoznaliśmy czujność dobrego pasterza, gdyż pilnie strzeżesz powierzonej ci bramy i z miłosną troską pilnujesz owczarni Chrystusa, godzien tego, by owce Pana cię słuchały i szły za tobą (por. J 10, 2-4). A ponieważ znasz owieczki Chrystusa, przeto łatwo spostrzegasz wilki i, jako przewidujący pasterz, występujesz przeciwko nim, żeby one ukąszeniami swego wiarołomstwa i zwiastującym śmierć wyciem nie rozprasały Pańskiej owczarni”⁵⁴.

⁴⁸ Ambrosius, *Epistula* 5*, 1, SAEMO 21, 194: „ne Arrianorum perfidia ulterius possit uel latere uel serpere”, BOK 28, 155.

⁴⁹ Tamże 5*, 4, SAEMO 21, 198: „dixerit declinandas huiuscemodi bestias nec salutatione recipiendas atque congressu”, BOK 28, 157.

⁵⁰ Tamże: „totius orbis Romani caput Romanam ecclesiam atque illam sacrosantam fidem apostolorum ne turbari sineret obsecranda fuit clementia uestra; inde enim in omnes uenerandae communionis iura dimanant”, BOK 28, 157.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Tamże 8*, 4, SAEMO 21, 216: „conuictus in dogmate nouo et redergutus in errore nequam sub generali fidei lateret nomine”, BOK 28, 171.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Tamże 15*, 1, SAEMO 21, 326: „Recognouimus litteris sanctitatis tuae boni pastoris excubias, qui diligenter commissam tibi ianuam serues et pia sollicitudine Christi ouile custodias, dignus quem oues domini audiant et sequantur. Et ideo quia nosti ouiculas Christi, lupos facile deprehendis et occurras quasi prouidus pastor, ne isti morsibus perfidiae suae feralique ululatu dominicum ouile dispergant”, BOK 28, 251.

Biskup powinien być więc wobec herezji czujny, strzegący powierzonej mu owczarni, przewidujący i dostrzegający zagrożenia za strony herezji i podejmujący walkę i działania w celu zapobieżenia dalszego rozwoju błędnej nauki.

Jednak nie tylko działanie wspólne biskupów ma znaczenie w walce z herezjami, równie ważna jest postawa każdego pojedynczego pasterza. Przykładem na to jest opór biskupa Ambrożego w sporze o bazyliki. Spór ten to nie tylko kwestia budynku, ale przede wszystkim ortodoksyjnej wiary i wierności jej. Wyrażnie o takich motywach walki z herezją mówi Mediolańczyk w liście 75a. będącym zapisem kazania Biskupa wygłoszonego w Niedzielę Palmową w 386 r.:

„W czym więc odpowiedziałem hardo? Powiedziałem bowiem na spotkaniu: «Niech mnie Bóg broni, abym oddał dziedzictwo Chrystusa». Jeśli on nie oddał dziedzictwa swych przodków, czy ja oddam dziedzictwo Chrystusa? Lecz dodałem także: «Niech mnie Bóg broni, abym oddał dziedzictwo przodków: to jest dziedzictwo Dionizego, który z powodu wiary zmarł na wygnaniu, dziedzictwo wyznawcy Eustorgiusza, dziedzictwo Miroklesa i wszystkich poprzednich wiernych biskupów». Ja odpowiedziałem to, co należy do biskupa; cesarz niech robi to, co należy do cesarza. Pędzej zdoła mi odebrać życie niż wiarę»⁵⁵.

Wyraźny jest element chronienia i walki o dziedzictwo ortodoksyjnej wiary. Ważne jest to, że słowa te zawarte są w homilii, która ma być z definicji pouczeniem, ukazaniem wzoru i sposobu postępowania, w tym przypadku z herezykami. Wiara ortodoksyjna, której należy bronić, była bowiem broniona i zachowana przez tak wielu jego poprzedników na mediolańskiej stolicy biskupiej. Również on, a za jego przykładem wszyscy kapłani i wierni, powinni więc raczej być gotowi oddać życie za ortodoksyjną wiarę niż ją utracić i dlatego w liście 75. pisał do cesarza Walentyniana: „idę za wyjaśnieniem Soboru Nicejskiego, od którego ani śmierć, ani miecz nie zdoła mnie odłączyć”⁵⁶.

Niestety nie zawsze biskupi potrafili w ten sposób bronić ortodoksyjnej wiary, jak widać to było na podanych tu już przykładach, wielu z nich oddało dziedzictwo ortodoksji i przeszło na stronę heretyków. Niektórzy z nich, jak opisuje to Ambroży w liście 75. poświęconym również sprawie bazylik, za rządów cesarza Konstancjusza,

„najpierw podpisali formułę prawdziwej wiary, lecz ponieważ niektórzy chcieli sądzić o sprawach wiary w cesarskim pałacu, swymi oszustwami doprowadzili do tego, że te postanowienia biskupów zostały zmienione. Oni jednak zaraz

⁵⁵ Tamże 75a, 18, SAEMO 21, 124: „Quid igitur a me responsum est contumaciter? Dixi enim conuentus: «Absit a me ut tradam Christi hereditatem». Si ille patrum hereditatem non tradidit, ego tradam Christi hereditatem? Sed et hoc addidi: «Absit ut tradam hereditatem patrum hoc est hereditatem Dionysii qui in exilio in causa fidei defunctus est, hereditatem Eustorgii confessoris, hereditatem Mirocletis atque omnium retro fidelium episcoporum». Respondi ego quod sacerdotis est: quod imperatoris est faciat imperator. Prius est ut animam mihi quam fidem auferat”, BOK 28, 85.

⁵⁶ Tamże 75, 14, SAEMO 21, 112: „sequens tractatum concilii Nicaeni, a quo me nec mors nec gladius poterit separare”, BOK 28, 75.

odwołali tę niewłaściwą decyzję i z pewnością w Rimini większość biskupów potwierdziła wiarę Soboru Nicejskiego i potępiła dekrety ariańskie⁵⁷.

Ambroży ukazuje więc negatywne postępowanie niektórych biskupów i osób, które podstępem doprowadziły do zanegowania ortodoksyjnej wiary, ale jednocześnie podkreśla wierność pozostałych uchwałom Soboru Nicejskiego i ukazuje możliwość powrotu do prawdziwej reguły wiary i odrzucenia herezji.

Inną grupą, która winna być zaangażowana w obronę ortodoksyjnej doktryny są oczywiście imperatorzy⁵⁸. Przykładem władców działających na rzecz wiary ortodoksyjnej byli dla Ambrożego cesarz Teodozjusz, który przywrócił katolikom ich kościoły i wypędził heretyków⁵⁹ oraz cesarz Gracjan, który przywrócił pokój Kościoła oraz zamknął usta i serca ludzi przewrotnych⁶⁰. Dzięki ich działaniu

„we wszystkich okolicach i regionach, od kresów Tracji aż do oceanu, komunია wiernych pozostaje jedna i nieskażona we wschodnich częściach [cesarstwa] [...] – po wyrzuceniu arian, którzy przemocą przywłaszczyli sobie kościoły – święte świątynie Boże są nawiedzane przez samych tylko katolików”⁶¹.

Z pewnością jest w tym nieco retorycznej przesady oraz w pewien sposób naturalnego *captatio benevolentiae* biskupów wobec trzech imperatorów. Jest z pewnością także zachęta do dalszego działania na rzecz jedności, pokoju i ortodoksyjnej wiary. Wydaje się, że jednak z biegiem lat list ten odszedł w zapomnienie. Napisany został bowiem w 381 roku na wiele lat przed wydarzeniami, które będą miały miejsce w 386 roku podczas wspomnianego tu już wielokrotnie sporu o bazylikę, którego *spiritus movens* będzie jeden z adresatów listu biskupów – cesarz Walentynian. Ambroży w sporze tym wskazywał jasno rolę cesarza – ma być wierny ortodoksji. Jeżeli opowiada się zaś po

⁵⁷ Tamże 75, 15, SAEMO 21, 112: „sinceram primo scripserant fidem, sed dum uolunt quidam de fide intra palatium iudicare, id egerunt ut circumscriptionibus illa episcoporum iudicia mutarentur. Qui tamen inflexam statim reuocauere sententiam et certe maior numerus Arimini Nicaeni concilii fidem probauit, Arriana decreta damnauit”, BOK 28, 76.

⁵⁸ Por. M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: *Nec timeo morti. Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio*, ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 1998, 107-118; K. Gross-Albenhausen, „Imperator christianissimus”: *der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Stuttgart 1999.

⁵⁹ Por. Ambrosius, *Epistula* 9*, 1.

⁶⁰ Por. tamże 12*, 2. Na temat szczególnej relacji Ambroży – Gracjan zob. J.-R. Palanque, *Un épisode des rapports entre Gratien et saint Ambroise. À propos de la lettre I de saint Ambroise*, REA 30 (1928) 291-301; G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 40, Göttingen 1973; T.D. Barnes, *Ambrose and Gratian*, „Antiquité Tardive” 7 (1999) 165-174.

⁶¹ Ambrosius, *Epistula* 6*, 3, SAEMO 21, 202: „Per omnes autem tractus atque regionem a Thracorum claustris usque ad Oceanum manet intemerata fidelium atque una communio. In orientabilibus autem partibus [...] eiectis Arrianis, qui ecclesias uiolenter inuaserant, sacra dei templa per solos catholicos frequentari”, BOK 28, 160-161. Por. tamże 6*, 1.

stronie heretyków, to jego miejsce jest poza Kościołem. Ambroży bowiem, w obliczu sporu z arianami, wyraźnie zaostrza swój punkt widzenia na udział imperatora w kwestiach wiary. We wspomnianym powyżej fragmencie listu 75a, wyraźnie wskazywał, że biskup ma robić, co należy do biskupa, a cesarz, co do cesarza, wskazując, że ma się on nie angażować w sprawę Kościoła⁶². Wyraźnie mówi o tym we wcześniejszym fragmencie listu:

„Któż zaprzeczy, iż sprawę wiary należy rozpatrywać w kościele? Jeśli ktoś ma zaufanie, niech przyjdzie tutaj: albo sąd cesarza jest już przychylny [dla przeciwnej strony] – gdyż przez dane prawo jasno pokazał, że zwalcza naszą wiarę – albo nie powinien starać się spełniać oczekiwanych dążeń niektórych intrygantów. Nie dopuszczę, aby ktoś kupczył zniewagą wyrządzaną Chrystusowi”⁶³.

Ambroży wymaga zatem od imperatora jasnego opowiedzenia się po stronie ortodoksyjnej i zaprzestania wydawania praw, które są przeciwko prawdziwej wierze.

Nie ulega wątpliwości, że sprawa walki o czystość doktryny i o jedność i pokój w Kościele były głównymi punktami biskupiej posługi Ambrożego z Mediolanu. Wielokrotnie w swojej korespondencji wyrażał troskę o ortodoksyjną wiarę, o przywrócenie jedności i pokoju. Z pewnością była w nim wola świętej walki o te wartości, ale jednocześnie nadzieja na pokojowy powrót heretyków na łono ortodoksji. Lektura listów św. Ambrożego nie pozostawia jednak złudzeń – Biskup Mediolanu tracił stopniowo nadzieję na takie zakończenie przede wszystkim ariańskich sporów. Powody do takiej postawy wielokrotnie przedstawia w swych listach – spór o bazylikę, postawy hereetyków, słabość ortodoksyjnych wiernych i kapłanów. Wydaje się jednak, że pomimo wszystko wciąż tli się w nim iskra nadziei, dlatego do ostatniej litery zachowanych listów wzywa do powrotu na łono Kościoła i ortodoksji.

⁶² Por. Ambrosius, *Epistula* 75a, 18.

⁶³ Tamże 75a, 3, SAEMO 21, 116: „Causa fidei in ecclesia agendam quis abnuat? Si quis confidit huc veniat; inclinatum iam uel imperatoris iudicium, quod lata lege patefecit, quod impugnatum fidei, uel sperata ambientium quorundam studia non requirat. Non committo ut quisquam uendat iniuriam Christi”, BOK 28, 79.

HOPE FOR THE UNITY? HERESIES AND HERETICS IN ST. AMBROSE'S LETTERS

(Summary)

This article presents the results of the analysis of the correspondence of St. Ambrose, the Bishop of Milan, concerning heresies and heretics and the hope of their final reconciliation with the Church. The article consists of two essential parts, the first shows the definition and essence of heresies and heretics, including examples of heretics and how they act. The second part focuses on dealing with heretics and fighting for the unity of the Church. This section shows the ways in which this fight is taking place and the parties responsible for it: the bishops and the emperors. Reading the letters of St. Ambrose does not leave any illusions – the Bishop of Milan has gradually been losing the hope for ending such conflicts, above all with the Arians. Reasons for such an attitude are repeatedly presented in his letters – the conflict of the basilicas, the attitudes of the heretics, the weakness of orthodox believers and priests. It seems, however, that in spite of everything still smoulders in him spark of hope, because to the last letter of preserved correspondence he calls for return to the bosom of the Church and orthodoxy.

Key words: Ambrose of Milan, heresy, heretics, letters, unity, hope.

Słowa kluczowe: Ambroży z Mediolanu, herezja, heretycy, listy, jedność, nadzieja.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae*, SAEMO 19-21, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, tłum. P. Nowak: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, t. 2, BOK 22, Kraków 2003, t. 3, BOK 28, Kraków 2012.

Opracowania

- ANDRZEJEWSKI R., *Kult relikwii według św. Ambrożego*, RTK 26 (1979) z. 4, 73-78.
BARNES T.D., *Ambrose and Gratian*, „Antiquité Tardive” 7 (1999) 165-174.
BARNES T.D., *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The primary documents and their implications*, ZACH 4 (2000) 282-299.
BARTH F., *Ambrosius und die Synagoge von Callinicum*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz” b.d. (1889) 65-86.
COLISH M., *Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386*, JECS 10 (2002) 361-372.
CRACCO RUGGINI L., *Ambrogio a le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974) 409-449.
DUVAL Y.M., *Ambroise, de son élection à sa consécration*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione*

- di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, ed. G. Lazzati, *Studia Patristica Mediolanensia* 6, Milano 1976, 243-283.
- GOTTLIEB G., *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, *Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben* 40, Göttingen 1973.
- GROSS-ALBENHAUSEN K., „*Imperator christianissimus*”: *der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Stuttgart 1999.
- GRZYWACZEWSKI J., *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013.
- ILSKI K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.
- LABRIOLLE P. DE, *Saint Ambroise et l'affaire de Callinicum*, „*Revue des Cours et Conférences*” 16 (1898) 78-96.
- NAUROY G., *Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une nouvelle lecture de l'Epistula 74 (Maur. 40) à Théodose*, w: *Les chrétiens et leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, ed. J.-M. Poinssotte, Rouen 2001, 37-59.
- NAUROY G., *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaise*, *RechAug* 23 (1988) 3-86.
- PALANQUE J.-R., *Un épisode des rapports entre Gratien et saint Ambroise. À propos de la lettre I de saint Ambroise*, *REA* 30 (1928) 291-301.
- PALUCKI J., Św. Ambroży, opatrnościowy mąż Kościoła – między starymi a nowymi czasy, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, Warszawa 2001 = *SACH* 15 (2001) 196-207.
- PALUCKI J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- SIMONETTI M., *Aussenzio di Milano*, *DPAC* I 449-450.
- SORDI M., *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: *Nec timeo morti. Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 1998, 107-118.
- ZELZER M., *Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane*, w: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, II, *SEA* 58, Roma 1997, 559-568.

John Y.B. HOOD*

***INIMICI NOSTRI:* JEWS AS HERETICS AND HERETICS AS JUDAIZERS IN JEROME AND AUGUSTINE**

Even when they were fighting they longed for one another. At the nadir of a bitter dispute, Jerome could still write:

“How I wish that I could receive your embrace and enter into deep and intimate conversation with you”¹.

Augustine replied:

“There is no other place in the world I would rather be than at your side, studying with you”².

Later, when their decade-long quarrel was finally resolved, it left no bitter residue. On the contrary, the two formed a mutual admiration society. Augustine wrote to Jerome:

“Of all the difficulties that beset me in studying difficult questions, none grieves me more than that I am so far away from you. My desire would be to have you present every day, so that I could speak with you about whatever I wished”³.

* Dr John Y.B. Hood – Haymarket, Virginia (USA), the independent scholar; e-mail: jybhood2@gmail.com.

¹ In Augustine’s correspondence. Cf. Augustinus, *Epistula* 68, 1, ed. K.-D. Daur, CCL 31A, Turnhout 2005, 30, transl. by the author.

² Ibidem 73, 5, CCL 31A, 47, transl. by the author. The main issues in dispute were Augustine’s critique Jerome’s translation of the Old Testament from the Hebrew rather than the Greek Septuagint, which Augustine believed was both intrinsically inspired and hallowed by tradition, and his sharp rebuttal of Jerome’s view that the Peter-Paul disagreement over eating with Gentiles was staged for didactic purposes and did not reflect a genuine rift. The controversy was greatly complicated by the fact that Augustine’s first letter never reached Jerome, while his second was copied, distributed and freely discussed for several years before the original finally reached its intended recipient. The affair is well summarized in J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975, 217-20 and 263-72. For the entire correspondence, with introduction and notes, see J. Schmid, *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini epistulae mutuae*, Bonn 1930.

³ Augustinus, *Epistula* 166, 1, ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904, 546-547: “Nihil equidem molestius fero in omnibus angustiis meis, quas patior in difficillimis quaestionibus, quam in tam longinquo tuae caritatis absentiam [...] cotidie praesentem te habere vellem, cum quo loquerer, quicquid vellem”, transl. by the author.

The latter claimed that

“I do not allow a single hour to pass without the mention of your name [...] you are celebrated throughout the world”⁴.

In the end, it was a common enemy that brought them together. This was no surprise; both had spent their entire ecclesiastical career engaged in controversy. For Augustine, the polemical treatises came in great career-defining waves: the anti-Manichean works of the 380s and early 390s; the anti-Donatist treatises of the late 390s and early 400s; and the *opera magna*, the anti-Arian *De Trinitate* (c. 415), and *De civitate Dei* (426), his vast refutation of traditional Roman polytheism. For Jerome, the primary targets were Jovinian and others who opposed his exaltation of ascetic celibacy, and those who defended Origen’s speculative theology, above all his erstwhile soul-mate, Rufinus of Aquileia. Augustine, who could not read Greek and so did not know Origen directly, wisely steered clear of this battle, though in 405 he did write an ardent letter begging the two friends to stop scandalizing the Church with their philippics⁵.

Both men waged their final war against Pelagianism. For Jerome, it proved merely a brief coda. For Augustine, it became a fifteen-year obsession that inspired him to develop and hone the ideas that would shape, and haunt, western theology for more than a millennium: original sin, predestination, divine sovereignty, and God’s irresistible grace.

The British-born layman Pelagius had lived in Rome from about the year 380. There, in his oral teaching as well as in commentaries on Paul’s letters, he developed his characteristic doctrines: that Adam’s sin had impacted Adam alone; that each human was endowed by God with a nature that was wholly good; and that Christians must earn their salvation by following Christ’s example and living lives of perfect moral probity. Over time, this austere teaching, combined with his charisma and personal holiness, won him a substantial following among Rome’s Christian aristocracy⁶. Oddly, Augustine seemed scarcely to have heard of Pelagius until he arrived in Carthage in 410, after the sack of Rome. Beginning in 412, however, with *The Letter and the Spirit*, Augustine initiated a debate with Pelagius and his followers that would end only with his death.

He reached out to Jerome in 415, after he heard that a disciple of Pelagius, the combative Caelestius, had traveled east and won a declaration of doctrinal orthodoxy at a council in Diospolis. The overture included two letters (166 and 167) along with a copy of several of his anti-Pelagian treatises⁷. By then

⁴ In Augustine’s correspondence. Cf. *ibidem* 195, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911, 215: “Absque tui nominis mentione ne unam quidem horam praeterire patiamur [...] in orbe celebraris”, transl. by the author.

⁵ Cf. *ibidem* 73, 10, CCL 31A, 51–52.

⁶ Cf. P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 2000², 341–344.

⁷ Cf. Kelly, *Jerome*, p. 317–18. See also M.H. Williams, *The Monk and the Book: Jerome and the Makings of Christian Scholarship*, Chicago 2006, 294–299.

Jerome was acquainted with the new teaching and had even entered into controversy with certain Pelagian monks. Flattered by Augustine's request, eager to bury the hatchet between them, and convinced the cause was right on its merits, he responded with a *Dialogue Against Pelagians*. The *Dialogue* closely followed Augustine's theological reasoning and cited his works with extravagant admiration. At its conclusion, however, Jerome begged off further polemical activity. His excuse was an uncharacteristically humble one: it would be superfluous for him to write against the Pelagians since Augustine himself could do so much more effectively⁸.

The joint attack on Pelagianism revealed broad and deep agreements on ecclesiology, soteriology and hermeneutics. Both men believed the church's enemies were essentially three – pagans, Jews and heretics, and that these “persecutors of the body of Christ” shared certain intellectual and ethical flaws. As a result, Jerome and Augustine routinely paired their advocacy of the Gospel with attacks on the Church's enemies – attacks in which intellectual analyses and rhetorical strategy led then to blur thoroughly the boundaries between those enemies. Of those boundaries, the most porous was between Jews and Christian heretics.

Jerome's analysis of Judaism was a thoroughly supersessionist one, rooted in views pioneered by the second-century apologist Justin Martyr and developed fully by the third-century writers Origen of Alexandria and Tertullian of Carthage⁹. Among his core teachings were that a distinction between “spiritual” and “carnal” Israel existed from the time of Abraham; that the Mosaic Law was intended by God to be provisional and temporary; that the Jews *en masse* were guilty of killing Christ; that with the coming of Jesus as Messiah, the Mosaic Law had been superseded; that the destruction of the Jerusalem Temple and the exile of the Jews from the Holy Land were divine punishments for the Jews' murder of Christ; that these events, along with the spread of Christianity throughout the Mediterranean world and beyond, constituted historical confirmation of supersession; and, finally, that the Jews' unbelief would persist until the end times, when they would finally repent and accept Jesus as Lord.

Alongside supersessionism, however, there are other, surprisingly nuanced elements to Jerome's attitude toward Jews and Judaism. From Origen he learned to value both the Hebrew Bible and rabbinic exegesis. Thus in the 380s and 90s he employed Jewish instructors to teach him the language. Later, after abortive attempts to work with the Greek Septuagint, he eventually decided to

⁸ Cf. Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos* 3, 19, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990, 123.

⁹ The scholarship on supersession is immense. Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris 1948) is a classic, and remains foundational. Two essay collections well summarize the issues and historiography: *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70-135*, ed. J.D.B. Dunn, Grand Rapids 1999, and *Partings: How Judaism and Christianity Became Two*, ed. H. Shanks, Washington 2013. The most recent treatment of Jerome vis-à-vis Jews and Judaism is R.G. Salinero, *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, Madrid 2003.

base his own translation of the Old Testament directly on the Hebrew text. In his commentaries on the prophets, he drew frequently on rabbinic tradition, occasionally even opting for the rabbis' reading over those of his Christian predecessors¹⁰. All this indicates a level of openness to, and interaction with Jewish culture that was without parallel among the Latin Fathers. In addition to his lived acknowledgement of the value (or at least the usefulness) of the continued presence of Jews, Jerome also laid a foundation for theoretical toleration. In comments on Psalm 59:12, for instance, he clearly presupposes both the reality and the desirability of a Jewish presence. Jerome quotes this verse as "And do not kill them, lest your name be forgotten; scatter them in your might (*Et non occidas illos, ne forte obliviscantur nominis tui: disperge eos in virtute tua*)"¹¹. He interprets it thus:

"Do not completely destroy the Jews, because they will always be called your people; but disperse them throughout the earth, so that in this manner their pride may be corrected"¹².

To be sure, even here Jerome critiques the Jews for their pride, but his indication that they *will* continue to exist is functionally equivalent to an acknowledgment that they *should* continue to exist, because such is God's will. Still more notable, given his frequent claims that Christians are the *novus et verus* Israel, is his claim that the Jews are now and will continue to be called God's people.

Despite this evidence of practical tolerance in his interactions with Jewish scholars, and indications of a general, theoretical acceptance of Jews within Christendom, Jerome is quite clear that they are to be numbered among the *inimici Dei*. Indeed, the role of their ancestors in Jesus' crucifixion, as well as their perdurant unbelief, makes them the object of special opprobrium. He also claims it links them with those other inveterate enemies of the Church: Christian heretics.

Jerome's *Commentary on Hosea*, which dates from 406, is an especially rich source of this line of analysis¹³. Thus in glossing Hosea 9:13, he extends John 8:44's charge that Jews are children of Satan to heretics as well:

¹⁰ See the nuanced discussion in: Williams, *The Monk and the Book*, p. 63-131.

¹¹ An Old Latin version used by Augustine, which has some support in the Greek manuscript tradition, reads "Slay them not, let they forget your law (*Ne occideris eos, nequando obliviscantur legis tuae*)". Jerome, however, followed the Septuagint and the Masoretic texts. See J. Cohen, *Living Letters of the Law*, Berkeley 1999, 33 n. 23.

¹² Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos* 58, ed. G. Morin, CCL 72, Turnhout 1959, 212: "Noli penitus delere Iudaeos, quia populus tuus semper est appellatus: sed in toto eos orbe disperge, ut saltem sic emendati superbire", transl. by the author.

¹³ It was in this year that Jerome completed the last of his commentaries on the Minor Prophets. By then he had fully developed his method of providing a dual commentary (*ad litteram* and allegorical) on both the Hebrew and Septuagint versions of the text. See Williams, *The Monk and the Book*, p. 114-118.

“Heretics give birth to children of fornication [...] and] now educate them for the destroyer – that is, for the Devil”¹⁴.

He also attributes to both groups a sociological model in which the clerical-intellectual class “seduces” ordinary people into error through the (mis-)interpretation of sacred texts¹⁵. Doctrinal error, in turn, leads to self-indulgence and sexual licentiousness¹⁶. Worse still, by luring orthodox Christians into error and schism, heretics, like Jews, “wound the body of Christ”¹⁷. In the end, however, their efforts are doomed to fail. Commenting on Hosea 9:16-17 as well as Matthew 3:10 (“Every tree which does not bear fruit shall be cut down and thrown onto the fire”), Jerome offers a subtle description of the processes whereby both Jews and heretics lose their spiritual fecundity and are punished with a form of moral and intellectual exile:

“We are able to say this about all the Jews because their leaders withdrew from God, leading the people to do the same, so that they might demand [Christ’s] death. Because of this he expelled them from his household [...] he struck their root and made them wither, and they made no more fruit. For if, while they were adversaries of God, they had seemed to meditate on scripture and the Law and, like beloved children, had brought forth something of knowledge and doctrine from their heart, they would have withered. Instead, God took from them all prophecy, for they would not listen to him, and they wandered among the nations, having neither altar nor home nor their own city [...] No one doubts heretics are unable to produce the fruits of virtue, because they «killed» the Lord, in whom according to the Apostle they should have been planted and established – for if, while they were God’s adversaries, they had [borne fruit] and produced something from the womb by their own fecundity, they would have died”¹⁸.

Like his older contemporary, Augustine was a thoroughgoing supersessionist and a rhetorical abuser of Jews. Nor do these elements constitute a minor or isolated strand in his work. They appear regularly in his doctrinal and

¹⁴ Hieronymus, *Commentariorum in Osee prophetam libri II* 9, 13, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 101: “Haereticos filios fornicationis generarint [...] nunc autem filios suos educit ad interfectorem, hoc est ad diabolum”, transl. by the author.

¹⁵ Cf. *ibidem* II 9, 8-9, CCL 76, 97.

¹⁶ Cf. *ibidem* II 9, 10, CCL 76, 99.

¹⁷ Cf. *ibidem* II 9, 14, CCL 76, 102: “Christi corpus lacerat”, transl. by the author.

¹⁸ *Ibidem* II 9, 16-17, CCL 76, 104: “Possumus hoc ipsum et de omnibus Iudaeis dicere quorum quia principes a Deo recesserunt, commoventes populum, ut eum ad mortem expeterent; propterea eiecit eos de domo sua [...] Percussit radicem eorum et excavit, et fructum ultra non facient; quod et si fecerint, et visi fuerint scripturam sanctam legemque meditari, et quasi amantissimos filios aliquid scientiae atque doctrinae de suo corde protulerint, adversante Domino, succidentur. Abiecit enim eos Deus omnium prophetarum, quia non audierunt eum; et vagi erunt in nationibus, non habentes altare, non sedem, non civitatem propriam [...] Haereticos fructus facere non posse virtutum, quia Dominum perdidierunt, quo iuxta apostolum radicati esse debuerunt et fundati, nemo dubitat: quod et si fecerint, et aliquos uteri sui fecunditate generarint, Domino adversante, morientur”, transl. by the author.

exegetical writings, and even more frequently in his sermons, especially those on Psalms and the Gospel of John. Along with countless iterations of the standard charges of Jewish hard-heartedness and spiritual blindness, Augustine was especially fond of reminding his congregation that it was the Jews who had insisted upon Jesus' execution and called for the guilt of his blood to be upon them and their children. In his sermons he quotes the Jews' call of *crucifige, crucifige!* no fewer than 192 times¹⁹.

Yet despite his incessant anti-Jewish rhetoric, his supersessionism, and his utter lack of interest in the Jewish communities of Hippo Regius and Carthage, Augustine has received rather favorable press from modern historians for his views on Jews²⁰. To make their case for his relative tolerance, scholars focus on two specific elements in Augustine's thought. One is his insistence, against much patristic opinion that, in the pre-Christian era, the Mosaic Law was neither punitive nor exclusively prefigurative, but conferred real spiritual benefits. The other is his famous doctrine of Jewish witness, sketched initially in the early *Contra Faustum* (399), but developed in fullest form after circa 415. The *locus classicus* is *De civitate Dei* 18, 46, but the most thorough statement of the doctrine is actually contained in a two-part sermon on Psalm 59. Significantly, in both places the key text is verses 11-12 of that Psalm – the same verses that inspired Jerome:

“How does this prayer – «Slay them not, lest they forget your law?» – apply to them? It means: do not slay those enemies of mine who slew me. Let the Jewish race survive. It has been conquered by the Romans; its city has been destroyed [...] Yet the Jews remain distinct, marked with their sign; they have not been absorbed by their conquerors [...] they abide and have not been killed, because they are necessary to Gentile believers. Why? So that God may give us proof of his mercy by his dealings with our enemies [...]

«Scatter them by your power». This has happened: the Jews have been scattered among all nations, witnesses to their own iniquity and to our truth. They possess the books in which Christ was foretold, and we possess Christ. Now it sometimes happens that some pagan is skeptical when we recount the prophecies about Christ [...] In such a case] we prove from the books of the Jews that these things were foretold long ago. So you see: we confute our enemies by means of other enemies”²¹.

¹⁹ Cf. B. Shaw, *Sacred Violence*, Cambridge 2011, 267.

²⁰ The most prolific and influential exponent of this interpretation is Paula Fredriksen. See especially her *Augustine and the Jews*, New York 2008).

²¹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 58, 21, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 744: “Quid de Iudaeis: «Ne occideris eos, nequando obliviscantur legis tuae?» Istos inimicos meos, ipsos qui me occiderunt, noli tu occidere. Maneat gens Iudaeorum: certe victa est a Romanis, certe deleta civitas eorum [...] Iudaei tamen manent cum signo; nec sic victi sunt, ut a victoribus absorberentur [...] Sunt ergo Iudaei, non sunt occisi, necessarii sunt credentibus gentibus. Quare hoc? Ut demonstret nobis in inimicis nostris misericordiam suam [...] «Disperge eos in virtute tua». Iam

In an influential analysis, Jeremy Cohen has argued that Augustine's doctrine of Jewish witness consists of six propositions:

1. Jewish exile is a punishment for the rejection of Jesus.
2. Jewish unbelief in Jesus confirms Old Testament prophecy.
3. Jews carry their books in servitude to the Church, thus refuting charges that Christians have forged biblical prophecies of Christ.
4. Jewish perseverance in religious observance (circumcision, Passover etc.) is of testimonial value to the Church.
5. "Slay them not" means Christians must let Jews live as Jews.
6. Christians must continue to refute Jewish arguments, even though Jews refuse to convert²².

Prima facie, these propositions embody an impressively tolerant attitude. Yet analysis quickly reveals there is less here than meets the eye. Theses 1 and 2 are unoriginal: the notion that the Jews' banishment from the Holy Land was a divine punishment was first articulated by Justin Martyr shortly after the Romans crushed the Bar Kokhba revolt in 135, while the claim that their rejection of Jesus fulfilled prophesy appears in the New Testament²³. Both ideas were subsequently repeated by virtually all patristic writers. Thesis 6 was also stated and/or actually performed by many of Augustine's predecessors. And, as we have seen, thesis 5 was endorsed by Jerome. Hence, only theses 3 and 4 are markedly original.

It is also instructive to consider the witness doctrine in the larger context of Augustine's life and writings as a whole. Unlike Jerome, Augustine did not trouble himself to study Hebrew. Nor did he ever seek out the opinions of Jewish exegetes. His autobiographical *Confessiones* scarcely mentions Jews, while *De civitate Dei* affords Judaism in the Christian era only a single chapter. Among all his immense opera omnia – 230 books, 270 extant letters, more than 500 surviving sermons – there are only fifteen or so loci that outline the witness doctrine, and most of these are brief and fragmentary. By contrast, as we have noted, Augustine's exegetical works, and especially his sermons, are chockablock with anti-Jewish invective and polemic²⁴. Even the pericope from the sermon on Psalm 59 quoted above – a key witness doctrine text – is not

factum est: per omnes gentes dispersi sunt Iudaei, testes iniquitatis suae et veritatis nostrae. Ipsi habent codices, de quibus prophetatus est Christus, et nos tenemus Christum. Et si quando forte aliquis paganus dubitaverit, cum ei dixerimus prophetias de Christo [...] de codicibus Iudaeorum probamus quia hoc tanto ante praedictum est. Videte quemadmodum de inimicis nostris alios confundimus inimicos", transl. by the author.

²² Cf. Cohen, *Living Letters of the Law*, p. 41.

²³ Cf. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 16, 2, PG 6, 509; e.g. Mt 13:13-15, Jn 12:37-38.

²⁴ On the very different rhetorical styles and strategies of Augustine's scholarly works versus the more demotic sermons, see B. Shaw, *Sacred Violence*, p. 280-281.

free of it: he labels Jews as proud, contrasts “their iniquity” with “our truth”, accuses them of slaying Christ, and thrice refers to them as *inimici nostri*.

Furthermore, Augustine agrees with Jerome in discerning an especially close nexus between Jews and Christian heretics. The Psalm sermons are especially rich in such analyses. Commenting on Psalm 57, for instance, he claims that Donatists are like Jews in their inability to speak or understand sacred truth²⁵. In his sermon on Psalm 21, he argues that both have failed to understand the fulfillment of biblical prophecy in the world-wide spread of the Catholic Church²⁶. And in several Psalm sermons Augustine draws parallels between the Jews’ role in the crucifixion of Jesus and the damage Donatists do to the Church: both mocked the body²⁷, divided its garments²⁸ and broke its legs²⁹. On dozens of occasions he uses nearly identical rhetoric to lambast Jews and Donatist for their arrogant myopia in believing they alone possess sacred truth.

Augustine also asserted close links between Jews and Pelagians. Here the core issue was grace versus personal merit in achieving salvation. In the 390s he sometimes wrote as if both had a role to play, but beginning about the turn of the century he began to argue salvation depended entirely upon divine grace³⁰.

“God works in the hearts of humans beings to incline them withersoever he wishes – whether to good deeds according to his mercy, or to evil after their own deserts. His judgment is sometimes secret, sometimes manifest, but always righteous”³¹.

By contrast, he claimed, Jews and Pelagians alike deny grace and arrogantly believe they can earn salvation by obedience and personal moral rectitude. Commenting on Psalm 59:4, Augustine denounces this attitude in terms that clearly apply to both:

“There are «strong» people who base their self-assurance not on wealth, physical might, rank or worldly power, but on their own righteousness. We should always beware of this type, fear them, avoid them, and never imitate them”³².

²⁵ Cf. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 57, CCL 39, 712-714.

²⁶ Cf. *ibidem* 21, CCL 38, 121-122.

²⁷ Cf. *ibidem* 145, 6, CCL 40, 2116-2117.

²⁸ Cf. *ibidem* 21, 19, CCL 38, 127.

²⁹ Cf. *ibidem* 33, 7, CCL 38, 286.

³⁰ Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, p. 141-148.

³¹ Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* 21, 43, PL 44, 909: “manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occult, semper tamen iusto”, transl. by the author.

³² *Idem*, *Enarrationes in Ps.* 58, 7, CCL 39, 733: “Sunt et alii fortes, non de divitiis, non de viribus corporis, non de aliqua in tempore praecellenti potentia dignitatis, sed praesumentes de iustitia sua. Hoc genus fortium cavendum, metuendum, aversandum, non imitandum”, transl. by the author.

Here he directs his denunciation at the Jews:

“«Strength» of this kind has hindered the Jews from entering through the eye of the needle, for relying on themselves as righteous and considering themselves to be in good health, they refused the medicine and killed the physician”³³.

Later in the same sermon, however, after arguing we must give up all pretense of personal strength and vowing to “place no reliance upon myself”, Augustine suddenly asks: “What does the miserable Pelagius have to say to this?”³⁴ Then, without skipping a beat, he pivots back to his discussion of the Jews. A letter from 418 is more explicit still:

“There are some like these who profess to be Christians, but are so hostile to the grace of Christ that they think they can fulfill the divine commandments by their own human strength. Thus, wanting to establish themselves as just, they are themselves ignorant of the justice of God and do not subject themselves to it. These are not Jews in name, but they have become so by their error. People of this sort have found leaders for themselves in Pelagius and Caelestius”³⁵.

The paired, overlapping denunciations of Jews and heretics employed by Jerome and Augustine are examples of what David Hunter has termed “strategies for creating and maintaining symbolic worlds, which in turn sustained actual social and religious communities”³⁶. In this case, such strategies made it possible for them to read the complaints of Israel’s psalmists and prophets – complaints that in their original context were directed at the enemies of ancient Israel – as divinely inspired criticism of those who resisted the Church.

Linking the Church’s enemies also helped Jerome and Augustine rhetorically to keep at bay their critics, as well as their own anxieties. Jerome’s decision to base his translation of the Old Testament on what he provocatively termed the “Hebrew truth” rather than the Septuagint, as well as his practice of citing rabbinic opinions in his commentaries, meant he often faced accusations

³³ Ibidem: “Talis fortitudo impeditur Iudaeos ne per foramen acus intrarent. Cum enim de se praesumunt quod iusti sint, et tamquam sani sibi videntur, medicinam recusaverunt, et ipsum medicum necaverunt”, transl. by the author.

³⁴ Ibidem 58, 19, CCL 39, 743: “De me omnino nihil praesumam [...] Quid hic respondebit infelix Pelagius?” transl. by the author.

³⁵ Idem, *Epistula* 196, CSEL 57, 220: “His autem similes sunt, qui cum profiteantur se esse Christianos, ipsi gratiae Christi sic adversantur, ut se humanis viribus divina existimant implere mandata, ac sic etiam ipsi ignorantes Dei iustitiam et suam volentes constituere iustitiae Dei non sunt subiecti et non quidem nomine sed tamen errore iudaizant. Hoc genus hominum capita sibi invenerat Pelagium et Caelestium”, transl. by the author.

³⁶ D.G. Hunter, *The Virgin, the Bride and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome and Augustine*, in: *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms*, ed. B.E. Daley – S.J. and P.R. Kolbet, Notre Dame 2015, 150.

of Judaizing³⁷. Augustine, too, had a “Jewish problem”; in his case it stemmed from his unusual defense of the Mosaic Law’s probity and efficacy in the pre-Christian era³⁸. Similarly, each man bore a stain of heterodoxy that proved almost impossible to wash out. Jerome’s stemmed from his youthful embrace of all things Origen; Augustine’s from his decade-long adherence to Manicheism. As a result, both were forced to spend an inordinate amount of time – and spill an inordinate quantity of ink – refuting critics who claimed that traces of their old errors could still be detected in their work. These shared anxieties, as well as similar theological and ethical analyses, led both men to pair their advocacy of the Gospel with attacks on its enemies. Attacks that treated Jews and heretics as discrete groups assured their audience that they themselves were free *either* of Judaizing or heretical tendencies; attacks that blurred the distinction between the two demonstrated they were innocent of both.

Yet their stance toward these groups remained nuanced. Neither Jerome nor Augustine ever called for the forced conversion of Jews or heretics. Nor did they demand they be segregated or exiled.

Instead, for Augustine, the evil done by the *inimici* of God becomes an occasion for good. The Church receives unwitting testimony from the mouths of its enemies; the faithful are given vivid, visual warning that they too can fall; theologians and exegetes are motivated to deepen their knowledge of scripture and hone their arguments in support of Christian truth:

“[Heretics and apostates] turn out to benefit the true and catholic members of Christ by their evil, for God uses even the evil for good, and «all things work together for good for those who love him» (Rom 8:28). For all the Church’s enemies, no matter how blinded by error or corrupted by malice, serve a useful purpose. If they have the power of inflicting bodily harm on the Church, they train it in patience; if they oppose it only by holding evil opinions, they train it in wisdom [... In both cases] they train it in benevolence and beneficence, so that even its enemies are loved”³⁹.

Viewed in this light, the theory of Jewish witness emerges not as a *sui generis* exception, but rather as a subset of Augustine’s larger theory of how God’s enemies unwittingly serve his providence.

³⁷ Cf. Kelly, *Jerome*, p. 169. As early as 391, Jerome launched a fierce preemptive attack in the preface to his *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim* (ed. P. de Lagarde, CCL 72, 3-4).

³⁸ Cf. J.J. O’Donnell, *Augustine: A New Biography*, New York 2005, 48-49.

³⁹ Augustinus, *De civitate Dei* 18, 51, ed. D. Dombart – A. Kalb, CCL 47, Turnhout 1955, 649: “Veris illis catholicis membris Christo malo suo prosunt, dum Deus utitur et malis bene et «diligentibus eum omnia cooperator in bonum». Inimici enim omnes ecclesiae, quolibet errore caecentur vel militia depraventur, si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius patientiam; si tantummodo male sentiendo adversantur, exercent eius sapientiam; ut autem etiam inimici diligentur, exercent eius benevolentiam aut etiam beneficentiam”, transl. by the author.

As for Jerome, he was clearly no match for Augustine as a speculative theologian. By 417 even he understood this. It was one reason he deferred to his North African colleague in the war against Pelagianism:

“It would be superfluous for me to repeat his words, but if I were to try to say something original, I should find he had anticipated my best points”⁴⁰.

Yet as a pastor and an adept of the spiritual life, he knew well the dangers of pride and self-righteousness. In this sense, the failure of the Jews to recognize Jesus as Christ served as a salutary warning to Christians as well, lest they themselves fall prey to the smug self-assurance. What’s more, the epistemological doubts Jerome shared with Augustine precluded any tendency to separate immediately the sheep from the goats. In this life, we can never know who ultimately or truly is a friend or enemy of God. Decades of spiritual reflection and pastoral experience had cured both men of their early, euphoric perfectionism. On the one hand, they had learned that even inveterate heretics, stubborn Jews and prideful pagans may convert. On the other, devout Christians might ultimately suffer damnation for future apostasy or for unrepented mortal sin. In this way, epistemological uncertainty produces a measure of tolerance. Hence, the role of a Christian pastor is not to condemn. Rather, he should preach faithfully the Gospel, resist the Church’s enemies even while reaching out to them in love, and live a life of continual repentance. For he too is a sinner in need of mercy. As Jerome put it near the end of his life:

“The enemy continually assails us, and when conquered he does not depart, but rather lies in ambush, waiting to let fly his arrow and pierce the heart of the righteous”⁴¹.

Augustine’s doubts were more radical still. Not only might the righteous fall; he may not even be righteous:

“Whoever does not want to fear, probe you conscience. Do not probe superficially; descend into yourself, penetrate your inmost heart. Explore diligently whether a poisoned vein of the wasting love of the world does not pulse, whether you are moved by sexual desire and are captive to some enticement, whether you are sometimes elated with empty boasting or depressed by vanity and worldly cares [...] Only when you have thoroughly scrutinized your conscience can you dare announce you are pure”⁴².

⁴⁰ Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos* 3, 19, CCL 80, 123: “Aut enim eadem dicemus ex superfluo, aut, si nova voluerimus dicere, a clarissimo ingenio occupata sunt meliora”, transl. by the author.

⁴¹ Ibidem 3, 1, CCL 80, 99: “Impugnat inimicus, nec victus recedit, sed semper insidiis est ut sagittet in occulto rectos corde”, transl. by the author.

⁴² Augustinus, *Sermo* 348, 2, PL 39, 1527: “Discute itaque conscientiam tuam, quisquis timere iam non vis. Noli superficiem compalpate, descende in te, penetra interior cordis tui. Rimare diligenter, utrum nulla ibi vena venenata tabificum amorem saeculi sugat et sorbeat, utrum nulla carnalis

(Summary)

In their polemical as well as their ostensibly non-polemical writings, SS. Jerome and Augustine refer to the Church's enemies as an unholy triad: Jews, pagans, and Christian heretics. These *inimici*, they assert, are linked by their common failure to accept the Gospel of the orthodox Catholic Church, as well as by the root cause of their unbelief: pride, which leads them to resist the truth. In this article, I focus on the links Jerome and Augustine purport to find between Judaism and Christian heresy. I draw from polemical and non-polemical works by both writers, including Jerome's biblical commentaries and anti-Pelagian treatises, and Augustine's *De Civitate Dei* as well as his writings *adversus* Jews, Donatists, and Pelagians. In addition to identifying the doctrinal commonalities that Jerome and Augustine assert exist between Judaism and Christian heresy, I examine the often-similar rhetorical devices employed by both writers in their denunciations of these *inimici*. The article concludes by speculating on the possible roots of these denunciations in the authors' doubts and insecurities, and notes that, paradoxically, Jerome and Augustine's epistemological doubts regarding divine election led them to retain a measure of hope for their theological enemies, and so to counsel tolerance toward them.

*INIMICI NOSTRI: ŻYDZI JAKO HERETYCY
I HERETYCY JAKO JUDAIZUJĄCY
U HIERONIMA I AUGUSTYNA*

(Streszczenie)

Hieronim i Augustyn w swych polemicznych, jak również rzekomo niepolemicznych pismach, odnoszą się do wrogów Kościoła jako do bezbożnej triady: Żydzi, poganie i chrześcijańscy heretycy. Twierdzą, że łączy ich (*inimici*) ze sobą negacja Ewangelii ortodoksyjnego Kościoła katolickiego, a także przyczyna ich niewiary – pycha, która prowadzi do odrzucania prawdy.

W tym artykule autor skupia się na powiązaniach, które Hieronim i Augustyn zdają się znajdować między judaizmem i chrześcijańską herezją. Korzysta z dzieł polemicznych i niepolemicznych obu pisarzy, w tym biblijnych komentarzy i antypelagiańskich traktatów Hieronima oraz *De civitate Dei* Augustyna, jak również jego pism przeciw Żydom, donatystom i pelagianom. Oprócz identyfikacji doktrynalnych podobieństw, które Hieronim i Augustyn wykazują między judaizmem i chrześcijańską herezją, autor analizuje również podobne często retoryczne figury stosowane przez nich w oskarżeniach na temat *inimici*. Na koniec zaś zastanawia się, czy możliwe przyczyny tego rodzaju wypowiedzi leżą w wątpliwościach tych

voluptatis movearis et capiaris illecebra, nulla inani iactantia tumidus extollaris, nulla cura vanitatis exaestues: audeas nuntiare purum ac liquidum te videre, quidquid latebrarum in conscientia perscrutaris”, transl. by the author.

Ojców, oraz zauważa, że paradoksalnie, niepewność epistemologiczna Hieronima i Augustyna doprowadziła ich do zachowania pewnej nadziei dla swych teologicznych wrogów, a w ten sposób do zalecania tolerancji względem nich.

Key words: Jerome, Augustine, Jews, heretics.

Słowa kluczowe: Hieronim, Augustyn, Żydzi, heretycy.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ed. D. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955.
 AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881-912.
 AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
 AUGUSTINUS, *Epistulae* 1-100, ed. K.-D. Daur, CCL 31, Turnhout 2004, CCL 31A, Turnhout 2005, CCL 31B, Turnhout 2009; *Epistulae* 124-184A, ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904; *Epistulae* 185-270, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911.
 AUGUSTINUS, *Sermones*, PL 39.
 HIERONYMUS, *Commentarioli in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 72, Turnhout 1959, 177-245.
 HIERONYMUS, *Commentariorum in Osee prophetam libri*, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 1-158.
 HIERONYMUS, *Dialogi contra Pelagianos*, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990.
 HIERONYMUS, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 1-56.
 IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, PG 6, 469-800.

Literature

- BROWN P., *Augustine of Hippo*, Berkeley 2000.
 COHEN J., *Living Letters of the Law*, Berkeley 1999.
 FREDRIKSEN P., *Augustine and the Jews*, New York 2008.
 HUNTER D.G., *The Virgin, the Bride and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome and Augustine*, in: *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms*, ed. B.E. Daley – P.R. Kolbet, Notre Dame 2015, 149-174.
Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70-135, ed. J.D.B. Dunn, Grand Rapids 1999.
 KELLY J.N.D., *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975.
 O'DONNELL J.J., *Augustine: A New Biography*, New York 2005.
Partings: How Judaism and Christianity Became Two, ed. H. Shanks, Washington 2013.
 SALINERO R.G., *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, Madrid 2003.
 SCHMID J., *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini epistulae mutuae*, Bonn 1930.
 SHAW B., *Sacred Violence*, Cambridge 2011.
 SIMON M., *Verus Israel*, Paris 1948.
 WILLIAMS M.H., *The Monk and the Book: Jerome and the Makings of Christian Scholarship*, Chicago 2006.

Rev. David VOPŘADA*

QUODVULTDEUS' SERMONS ON THE CREED: A REASSESSMENT OF HIS POLEMICS AGAINST THE JEWS, PAGANS, AND ARIANS**

The turn of the 4th and 5th century is very often portrayed as an era of significant advancement for orthodox Christianity (where orthodoxy refers to the right doctrine rather than to our times' Orthodox Churches). The legislation of Theodosius set the Christianity confessed by Peter as the privileged belief of the Roman people and its Emperors¹. The life of Jews started to be regulated in relation to Christians. The efforts of the pagan nobility in Rome under the leadership of Symmachus and Praetextatus in the 380s were brought to an end by Theodosius' victory at the river Frigidus in 396². Indeed, Arianism seemed to have been defeated at the councils of Constantinople and Aquileia in 381. Still, it is quite clear that Arianism and other heretical doctrines survived through the 5th century, as the many polemical writings of Augustine bear witness to³. A group of pseudo-Augustinian sermons attributed to the Bishop of Carthage, Quodvultdeus, and composed towards the end of the 430s attests to the continuing polemics against Jews, pagans, and especially Arians⁴. Quodvultdeus is an excellent witness to the first generation of post-Augustinian theologians and pastors. He asked Augustine to write *De haeresibus*, which is a handbook

* Rev. dr David Vopřada – Centre for Patristic, Medieval, and Renaissance Texts, Sts. Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University in Olomouc; e-mail: voprada@ktf.cuni.cz.

** This study is a result of research funded by the Czech Science Foundation under the project GA ČR P401/12/G168, "History and Interpretation of the Bible".

¹ Cf. CTh XVI 1, 2, issued on February 27, 380, and addressed to the people of Constantinople. The impact of this legislation is examined by J. Gaudemet, *L'Edit de Thessalonique: police locale ou déclaration de principe?*, in: *Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the symposium Power & possession: State, society, and church in the fourth century A.D. held on the occasion of the fifth anniversary of the interdisciplinary debating society AGAPE, Leiden, 3-5 June 1993*, ed. H.W. Pleket – A.M.F.W. Verhoogt, Leiden 1997, 43-51; M.V. Escribano Paño, *El Edicto de Tesalónica (CTh 16, 1, 2. 380) y Teodosio: norma antiarriana y declaración programática*, "Cassiodorus" 5 (1999) 35.

² Cf. A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, 93-131.

³ Cf. M.R. Mara, *Arriani*, AL I 450-459 and bibliography listed there.

⁴ The Quodvultdean research has been recently studied by A.V. Nazzaro, *La produzione omiletica del vescovo di Cartagine Quodvultdeus*, in: *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale di studi (Macerata 21-23 novembre 2006)*, ed. G. Frenguelli – C. Micaelli, Macerata 2009, 26-67.

addressed to the clergy of Carthage acquainting them with the most prominent heresies and doctrines⁵. With the eventual fall of Africa into the hands of the Vandals led by Geiseric in the 430s, the situation for Roman citizens in Africa (mostly Catholics) changed radically. Quodvultdeus, Bishop of Carthage from around 432/433⁶, had to contend with the fact that Catholic Christianity was no longer a privileged faith protected by the Emperors, but one that had become a religious entity persecuted by the new Arian rulers⁷. The Catholic basilicas were taken together with the property of the Church. The clergy were persecuted, and even Quodvultdeus had to face punishment: half a century later, Victor of Vita narrates how Geiseric forced him and his clergy naked onto a sinking ship. Surprisingly, the ship made it to Naples in Campania where Quodvultdeus would live as an exile for another fifteen years of his life.

As already mentioned, Quodvultdeus' sermons are considered highly polemical, targeting all non-Catholic religious groups present in his days in Africa, in particular the Pagans, Jews, and Arians⁸. In fact, the bishop's sermons contain violent and uncompromising attacks on these non-Catholic groups. In his *De promissionibus et praedicationibus Dei* as well as in his sermons, Quodvultdeus goes so far as to identify heretics with the Antichrist⁹. This portrayal of Quodvultdeus as an anti-heretical polemist is believed to correspond with his previous interest in heresies as a deacon, exemplified by his request for Augustine to write *De haeresibus*.

1. Quodvultdeus' harsh anti-heretical language. In fact, the language Quodvultdeus uses when speaking about heretics, especially Arians,

⁵ It was G. Morin, *Pour une future édition des opuscules de s. Quodvultdeus évêque de Carthage au Ve siècle*, RBen 31 (1914-1919) 157 and 161, who suggested that deacon Quodvultdeus, who wrote two letters to Augustine (*Epistulae* 221 and 223 in Augustine's epistolary), was the same man as Quodvultdeus, the Bishop of Carthage. The arguments in favour of this probability in view of later research are discussed by D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage. The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, Strathfield 2003, 51-53.

⁶ Cf. R. González Salinero, *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Madrid 2002, 36.

⁷ A. Rodolfi (*A Difficult Co-Existence in Vandal Africa: King Geiseric and the Catholics*, StPatr 39:2006, 117-123) discusses not only the religious, but also the political motivations of Geiseric's move against the Roman citizens of Nicene faith. For the history of Arianism in Africa, cf. R. Whelan, *Arianism in Africa*, in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G.M. Berndt – R. Steinacher, Farnham 2014, 239-255. Research on the history of Arianism as such was recently presented by J.T. Leinhard, *From Gwatkin Onwards: A Guide through a Century and a Quarter of Studies on Arianism*, AugSt 44 (2013) 265-285.

⁸ Cf. Morin, *Pour une future édition*, p. 156, and other researchers to have followed him.

⁹ Cf. Quodvultdeus, *De promissionibus et praedicationibus Dei* IV 10, 18, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 203, and the invectives launched against heretics in the next chapter. This association of heretics with the Antichrist was already traditional in African theology: cf. Cyprianus, *Epistula* 69, 1, 2, ed. W. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871, 470-471.

is unyielding. He does not baulk from calling them “insane”¹⁰, “unlearned”, “stupid”¹¹, “impious”¹², or “blasphemous”¹³. He even addresses them using an apostrophe: “O evil wolf, o wicked serpent! O wretched servant!”¹⁴. He speaks about their ever-growing “excesses”¹⁵ and accuses them of deceiving true Christians with flattering words¹⁶. He compares them to “dogs raging” against the Lord, who, in their lack of awareness of divine things, insult Christ’s humility by lifting up their necks and vibrating their tongues¹⁷. He charges them for their abuse of the Mother Church¹⁸, labels them “persecutors”¹⁹, and speaks of their “malevolent” spirit²⁰. He describes them as “thieves”, “robbers”, “the most wretched wolf-abductors”, and posing a danger for the sheep of the supreme shepherd²¹. In his view, congregations that “lurk in the corner of any heresy” are “concubines”; women divorced from Christ²². He even questions the reasoning of the Arians by describing their ways through the words of the psalm: “The impious walk in circles”²³. Their teachings and attitudes are not only “grave errors separating from the Catholic doctrine”²⁴, but also “perverse”²⁵, the “crafty devices of wolves”²⁶, “mad obstinacy”²⁷.

Quodvultdeus’ rhetoric follows the ancient Christian catechesis, already present in the Apostolic Fathers, in two ways²⁸. For him, the contrast between true faith and heresy is the same as that between truth and falsity, possession of faith and confusion, eternal sweetness and the worst bitterness, secure ex-

¹⁰ Cf. Quodvultdeus, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 5, 6, ed. R. Braun, CCL 60, 234: “insane haeretice”.

¹¹ Cf. idem, *De accedentibus ad gratiam* 1, 13, 1, ed. R. Braun, CCL 60, 451.

¹² Cf. idem, *De symbolo* 1, 9, 9, ed. R. Braun, CCL 60, 327: “impīi sunt”.

¹³ Cf. idem, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 19, 2, CCL 60, 254: “Arriani blasphemantes”.

¹⁴ Cf. idem, *De symbolo* 1, 13, 6, CCL 60, 334: “O lupe male! o serpens inique! o serve nequissime!”

¹⁵ Cf. idem, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 19, 3, CCL 60, 254: “sentisne quo progressa fuerit immanitas tua?”

¹⁶ Cf. ibidem 19, 7, CCL 60, 255.

¹⁷ Cf. idem, *De accedentibus ad gratiam* 1, 8, 13, CCL 60, 447.

¹⁸ Cf. idem, *De symbolo* 1, 13, 4, CCL 60, 334.

¹⁹ Cf. ibidem 3, 4, 19, CCL 60, 355: “persequentes”.

²⁰ Cf. ibidem 1, 4, 32, CCL 60, 316: “malivolam animam”.

²¹ Cf. ibidem 3, 9, 11, CCL 60, 361.

²² Cf. ibidem 3, 13, 4, CCL 60, 363.

²³ Cf. ibidem 1, 9, 9, CCL 60, 327: “In circuitu impīi ambulant” (Ps 11:9).

²⁴ Cf. ibidem 3, 9, 9, CCL 60, 361: “malus error a catholica doctrina separans”.

²⁵ Cf. ibidem 1, 4, 18, CCL 60, 314; 1, 4, 32, CCL 60, 316: “perversam vestram doctrinam; perversis quae sunt in vobis”; 2, 2, 5, CCL 60, 336; idem, *De accedentibus ad gratiam* 1, 14, 5, CCL 60, 453.

²⁶ Cf. idem, *De symbolo* 3, 9, 10, CCL 60, 361: “insidias luporum”.

²⁷ Cf. idem, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 5, 5, CCL 60, 234: “insana contumacia”.

²⁸ Cf. ibidem 21, 1ff, CCL 60, 256; *Didache* 1-6, ed. A. Lindemann – H. Paulsen, in: *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 4-12; *Epistula Pseudo-Barnabae* 18, 1 - 21, 1, ed. A. Lindemann – H. Paulsen, in: *Die Apostolischen Väter*, p. 68-72.

ultation and dangerous self-elation, life and death, joy and sorrow²⁹. He even compares their practice of persuading Catholics to join their ranks with Judas selling Christ to the Jews, addressing the Arians: “Heretic, you do far worse than the Jew did!”³⁰. His figurative language probably reaches its climax when he implicitly compares the Vandal rulers to King Herod, who slayed innocent children³¹, i.e. faithful Catholic Christians. Indeed, he conflates the devil himself, the adversary of Christ, with these heretical rulers³².

However, this stiff language alone is not necessarily enough to depict Quodvultdeus as an anti-heretical polemicist. For if we frame these invectives in the liturgical context of the sermons, preached in part in the course of the instruction of candidates for baptism, if we consider the religious and historical contexts, and if we compare Quodvultdeus’ sermons to analogical patristic writings, a different image of Quodvultdeus emerges. The topic I would like to present briefly in this paper focuses on the sermons addressed to candidates for baptism on the occasion of the *traditio symboli*. These include three sermons *De symbolo*³³, a sermon entitled *Contra Iudaeos, paganos et Arianos*, and two sermons *De accedentibus ad gratiam*³⁴. This will hopefully help to reassess the polemical aspect of Quodvultdeus’ theology and offer a basis for further study of Quodvultdeus’ thought and pastoral efforts.

2. Liturgical context. Crucial to the understanding of Quodvultdeus’ intentions is the liturgical context of the above sermons³⁵. They were given before baptism, on the occasion of handing over the baptismal Creed or at least very soon after the pre-baptismal rite³⁶. The bishop’s task was to instruct the com-

²⁹ Cf. Quodvultdeus, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 21, 1-3, CCL 60, 256.

³⁰ Idem, *De symbolo* 1, 13, 9, CCL 60, 334: “Peiora, haeretice, facis quam quae fecit Iudaeus”.

³¹ Cf. ibidem 2, 4, 11, CCL 60, 339; ibidem 3, 4, 16, CCL 60, 355.

³² Cf. e.g. ibidem 3, 5, 3-12, CCL 60, 356f.

³³ For an English translation of the three sermons and a study on pre-baptismal rites, cf. Quodvultdeus of Carthage, *The Creedal Homilies: Conversion in Fifth-Century North Africa*, ed. F.M. Finn, ACW 60, Mahwah (NJ) 2004.

³⁴ R. Braun’s edition of the works attributed to Quodvultdeus is followed in this paper: *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa*, CCL 60.

³⁵ The liturgical context of *De symbolo* 1-3 has been studied by T.M. Finn, *Quodvultdeus: The Preacher and the Audience. The Homilies on the Creed*, StPatr 31 (1997) 42-58; idem, *Introduction*, in: Quodvultdeus, *The Creedal Homilies*, p. 3-10.

³⁶ The text of Quodvultdeus’ baptismal creed can be extracted from *De symbolo* 1-3, as well as from *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos*: for the text, cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1960, 175-176. V. Saxer, *Les rites de l’initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spoleto 1988, 403 sets *De accedentibus ad gratiam* 1-2 between the inscription of the candidates for baptism and the renunciation of the devil; *De accedentibus ad gratiam* 1, 2, 1-5, CCL 60, 441f. speaks about renunciation in the perfect tense and therefore had to be delivered after the rite. Nazzaro, *La produzione omiletica*, p. 38, and J. De Simone, *The Baptismal and Christological Catechesis of Quodvultdeus*, “Augustinianum” 25 (1985) 277, assume that *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* was delivered during the Easter Vigil; F. Mbonigaba, *La traditio symboli nell’Africa cristiana all’epoca*

petentes – the candidates for baptism – and to illuminate them about the faith they were set to confess during their baptism on Easter Night of the same week. The instruction of catechumens in Carthage culminated with three impressive rites: the scrutinies³⁷, the renunciation of the devil, and the *traditio symboli*³⁸. In this way, the catechumens, carried by the Church during the catechumenate in her womb, were prepared for their birth³⁹. These three rites are crucial in understanding the language of Quodvultdeus' sermons on the Creed, since they create a unity considered in the sermons.

The scrutinies were the first rite exercised on the night, proceeding in a rather harsh way. Each candidate, regardless of his or her social status⁴⁰, was presented to the congregation humiliated, barefoot and wearing a goatskin in a representation of the slave of Satan. Their physical states were examined. The exorcist would invoke biblical quotes and bark at the devil within each candidate. The rite culminated with the *exsufflatio*⁴¹: in an attempt to expel the devil, each of the candidates was grabbed, after which the exorcist would hiss in his or her face⁴². After Satan, their "Slave-holder", had fled, the candidates were prepared for the next step: to make their free decision in renouncing the devil, together with all his "poms" and "service"⁴³.

With this renunciation, the old pact of one's allegiance would be broken, and the candidate would be prepared to accept a new Master and new deal

dell'invasione dei Vandali: introduzione, testo latino e traduzione italiana del Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos di Quodvultdeus di Cartagine, Roma 2015, 67 describes it as a catechesis on the *traditio symboli*, similar to the other sermons. Neither of these positions, though, has been supported by arguments. Although the spousal imagery used in *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* applied to Christ and the Church, because of the use of Rom 13:13 and the impression that the first part of *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* can be understood as the *abrenuntiatio* (which was a part of the baptismal rites in Africa) I prefer to leave this question open. *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* is still a sermon on the Creed, delivered in the liturgical context of Quodvultdeus' (pre-) baptismal catechesis.

³⁷ The rites in Augustine are examined by J. Quasten, *Ein Taufexorzismus bei Augustinus*, REA 2 (1956) 101-108.

³⁸ Pre-baptismal rites during Quodvultdeus' time in Carthage are examined by E. Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (Mich.) 2009, 771-775; H.A. Kelly, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama*, Eugene (OR) 2004, 106-122.

³⁹ Cf. Quodvultdeus, *De symbolo* 3, 1, 1, CCL 60, 349.

⁴⁰ Cf. *ibidem* 1, 1, 8, CCL 60, 305.

⁴¹ D. Van Slyke (*Breathing Blessing, Bestowing the Spirit: 'Insufflatio' as a Distinct Ritual Gesture in Ancient Christian Initiation*, EL 121 (2007) fasc. 3, 301-327) distinguishes between liturgical acts of *exsufflatio* and *insufflatio* not only in Quodvultdeus, but in Ancient and Medieval liturgy as well.

⁴² Cf. W. Harmless, *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville (Minn.) 1995, 274-86; D.E. Serra, *New Observations about the Scrutinies of the Elect in Early Roman Practice*, "Worship" 80 (2006) fasc. 6, 521-523.

⁴³ D. Van Slyke (*The Devil and His Poms in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery*, DOP 59:2005, 53-72) places this renunciation in the context of the life of Carthage during Quodvultdeus' time.

expressed by the *symbolum*, the baptismal Creed of the Church of Carthage. Handing over of the Creed was not merely an instructive act, but rather formed part of a group of rites focused on changing the spiritual realm to which the candidates belonged. It is in this context that I wish to assess Quodvultdeus' statements and figures of speech present in his catecheses. If the rites themselves were highly impressive and "awe-inspiring", their meaning was underlined by the no less powerful language of the bishop's instruction. The motivation for this was not an external polemic against non-Catholic groups. It was rather to edify the instructed candidates and the presented congregation of the Christian faithful in order that they might cling to the Church and her doctrine in giving new life and adherence to God revealed in Christ.

The instruction for catechumens in Antiquity generally focused on providing them with the moral and spiritual knowledge they would need after renouncing the devil and embracing life in Christ through baptism. In this formation, the Creed played a significant role. The emphasis on the correct profession of faith implied a focus on the true understanding of the faith to be professed during baptism and to be retained throughout the whole life of the Christian believer⁴⁴. The primary aim of a bishop in one of the last sermons before the baptism of the newcomers would not therefore be to attack other religious groups, but rather to edify the faith of the candidates and "feed" them with the "proper food" of the "Mother Church"⁴⁵ in order that they might "remain in her"⁴⁶. Therefore, the "sacrament of the Creed" would be explained to the candidates for baptism, as Quodvultdeus considered it "the foundation of the Catholic faith built by the hands of apostles and prophets", on which "the building of the Church has risen"⁴⁷. A sound faith was necessary for anyone who desired to enter the "building of the Church" to seek baptism, salvation, and eternal life⁴⁸.

The three rites constitute a single movement aimed at changing the candidate's allegiance from the devil to Christ and his Church. With the first rite, the candidate is enabled to make a free choice; with the second, the candidate gets rid of the devil that enslaves him or her. With the final acceptance of the Creed the candidate adheres to the new master, Christ⁴⁹. Abandoning the inheritance of the devil, the candidate is ready to claim the inheritance of Christ

⁴⁴ Cf. A. Casiday, *Sin and Salvation: Experiences and Reflections*, in: *Cambridge History of Christianity*, ed. A. Casiday – F.W. Norris, vol. 2, Cambridge 2007, 504-505.

⁴⁵ Cf. Quodvultdeus, *De symbolo* 1, 1, 3, CCL 60, 305; *ibidem* 3, 1, 1, CCL 60, 349.

⁴⁶ Cf. *ibidem* 1, 13, 11, CCL 60, 334.

⁴⁷ *Ibidem* 2, 1, 1, CCL 60, 335: "Sacramentum symboli quod accepistis [...] noveritis hoc esse fidei catholicae fundamentum, super quod aedificium surrexit ecclesiae, constructum manibus apostolorum et prophetarum".

⁴⁸ Cf. *idem*, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 1, 4, CCL 60, 228.

⁴⁹ Cf. *idem*, *De symbolo* 2, 2, 1, CCL 60, 335; *idem*, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 1, 8, CCL 60, 227-228.

by adhering to his or her faith⁵⁰. Quodvultdeus faithfully follows Augustine's emphasis on the faith that seeks understanding (*credo ut intelligam*)⁵¹. He is convinced that knowledge of the faith of the Church makes the believer stand fast in his or her spiritual struggle, as it is the Church that "arms young men with the strength of virtue against the devil"⁵².

What is the meaning, then, of his speaking about heretic doctrines, pagan views, and Jewish belief in his exposition of the Creed? Two purposes can be considered. The first attempts to explain Catholic doctrine. The second underlines through faith that only within the Catholic Church can one seek salvation. This is done in order to encourage the believer – no matter what – to stay in it, in spite of the many pressures to change ecclesiastical allegiance, and to "persevere without fail"⁵³. In one of the sermons, the bishop encourages new Christians to "believe in such a way that you might see what you desire"⁵⁴. He is concerned with the faith of his audience and faith at work, a faith not limited to useless dogma but one that allows God and eternal life to be found. For this, it is necessary, according to Quodvultdeus' belief, to be part of the Church, i.e. the Catholic Church, because whoever is not in the Church "is able neither to love nor to hold" God "dear", for that person may never be "with God, who is eternal life"⁵⁵.

In fact, the link between the Church and salvation is a crucial one for Quodvultdeus. Most of the invectives against the heretics found in the sermons are espoused in the context of the Church. The heresy injures the Church, the bride of Christ, and she is grieved by these insults⁵⁶. Quodvultdeus follows Augustine's teaching on *Christus totus*, Christ being present both in the head and in the body of the Church⁵⁷. For him, both realities of Christ and the Church cannot be divided: it is essential to hold on to the faith of the Church. The bishop sees the baptismal Creed and the entirety of its Catholic, non-heretical comprehension as "protection against the poison of the serpent"⁵⁸.

The liturgical context shows that the sermons were not pronounced against the heretics in person. Indeed, Quodvultdeus made frequent use of the apostrophe. This figure of speech, which he used to address the absent heretics, allowed him not only to "teach" (*docere*) using rational arguments, but to fulfil the other two duties of the orator (*officia oratoris*): to "entertain" (*delectare*) through the elegance of his speech, and to "shake" them or "fill them with indignation" (*movere/flectere*) by unmasking opposing views. His orations on heresies

⁵⁰ Cf. idem, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 3, 1, CCL 60, 229.

⁵¹ Cf. idem, *De symbolo* 2, 2, 2, CCL 60, 335.

⁵² Ibidem 2, 13, 8, CCL 60, 348: "quae iuvenes robore virtutis contra diabolum armat".

⁵³ Ibidem 2, 13, 9, CCL 60, 348: "secum perseverantes indeficienter pascit". Cf. ibidem 3, 1, 7-8.14-16, CCL 60, 349-350.

⁵⁴ Ibidem 3, 2, 1, CCL 60, 351: "Sic crede, ut desideres videre quod credis".

⁵⁵ Ibidem, 2, 13, 6, CCL 60, 348: "nec cum Deo est, qui aeterna vita est".

⁵⁶ Cf. ibidem 3, 13, 5, CCL 60, 362.

⁵⁷ Cf. idem, *Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos* 22, 2, CCL 60, 256.

⁵⁸ Idem, *De symbolo* 3, 1, 4, CCL 60, 349: "protectionem parturientis contra venena serpentis".

(including the example of the struggle with a “hermeneutical” heretic)⁵⁹ was therefore aimed at edifying the faith of those Christian believers present. The sermons that contained catechesis were not, in general, a polemical genre.

3. Heresies in other works on the Creed of the period. We can place Quodvultdeus’ instruction in the Creed in the context of other Patristic works of this period that contain an exposition of the Creed. Is Quodvultdeus the only Christian writer who speaks about heretics in this kind of literature?

The oldest of such writings, the *explanatio symboli* attributed to Ambrose of Milan and dated to the last quarter of the 4th century is a short catechesis addressed to candidates for baptism on the occasion of the *traditio symboli*. Ambrose presents the *symbolum* as the summary of a teaching of the Apostles not to be tampered with⁶⁰. He plays with the double meaning of the Latin word *fides* in warning that altering the received faith (*fides*) makes the believer dishonest and unworthy of trust (*fides*)⁶¹. Indeed, altering the text of the Creed is characteristic of the heretic⁶², a violation of the limits of the faith (defined and expressed by the apostles in the Creed) received by the Roman Church, the seat of Peter, “the first one among the Apostles”⁶³. In this way, Ambrose even criticises the practice of changing the wording of the Creed as a zealous Catholic reaction to various emerging heresies, such as Patripassianism (or Sabellianism)⁶⁴, since they might take advantage of such an alteration to promote erroneous views on the Trinity⁶⁵. Ambrose, therefore, does not use the catechesis on the Creed as an opportunity to fight against heresies. In mentioning them, he edifies the faith his audience receives by delimiting it to the teaching of the Apostles: his critics of heresies in the *Explanatio symboli* do not have a polemical, but rather a catechetical function.

Although Rufinus’ *Expositio symboli*, dated to the beginning of the 5th century, did not originate as an oral form of instruction for baptismal candidates, it still aimed to expound on the Creed⁶⁶. The faith of the Church, expressed in the Apostles’ Creed, is here contrasted not only by pagans, but by heretics too.

⁵⁹ Cf. the analogical title of F.T. Harkins, *Nuancing Augustine’s Hermeneutical Jew: Allegory and Actual Jews in the Bishop’s Sermons*, “Journal for the Study of Judaism” 36 (2005) fasc. 1, 41-64, which states that Augustine did not compete with an actual Jew present at his preaching, but nevertheless reacted to the Jewish presence in Africa.

⁶⁰ Cf. Ambrosius, *Explanatio symboli* 2, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano – Roma 1982, 26; ibidem 3, SAEMO 17, 30.

⁶¹ Cf. ibidem 7, SAEMO 17, 36. For the theology of *fides* in Ambrose, cf. D. Vopřada, *La mistagogia del Commento al Salmo 118 di sant’Ambrogio*, Roma 2016, 119-120.

⁶² Cf. Ambrosius, *Explanatio symboli* 2, SAEMO 17, 26-28.

⁶³ Cf. ibidem 3, SAEMO 17, 30; 7, SAEMO 17, 36.

⁶⁴ Cf. ibidem 2, SAEMO 17, 28; 4, SAEMO 17, 30. The same stance is confirmed by Rufinus, *Expositio symboli* 3, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 136; 5, CCL 20, 140.

⁶⁵ Cf. Ambrosius, *Explanatio symboli* 4, SAEMO 17, 30.

⁶⁶ Cf. Rufinus, *Expositio symboli* 1, CCL 20, 133.

Erroneous views of the heretics are presented in order to expound the meaning of the Creed⁶⁷.

Saint Augustine, Bishop of Hippo (d. 430), composed numerous works on the Creed. The first was *De fide et symbolo*, a revision of his address to the Council of Carthage in 393. Although Augustine does not mention heresies by name in this work, the references to heretic doctrines that "poison" the faith expressed in the Creed are still present in nearly every commentary on the singular articles of faith⁶⁸. *Sermones* 212-214, given during the rite of *traditio symboli*, and *Sermo* 215, delivered during the rite of *redditio symboli*, contain only very scarce remarks on the rejection by heretics, pagans, and Jews of the singular articles of faith⁶⁹. The explanation in these sermons is theologically very acute and reveals that Augustine had no objections in using the intricacies of theological distinctions, even when instructing his general audience.

Augustine's sermon *De symbolo ad catechumenos* represents another well-structured article-by-article commentary on the Creed. In fact, Quodvultdeus follows its style so closely that his three catecheses *De symbolo* are inserted into the manuscripts right behind the genuine work by Augustine⁷⁰. Even in this sermon, Augustine sets out to redress some of the views attributed to Catholic Christians by heretical groups. Such is the case with the Arian accusation that the Catholics introduced a belief in two gods: Father and Son⁷¹. His exposition even assumes an apologetic function when he states, for example: "This is what the blasphemous Arian heretics say, not me!"⁷². Nevertheless, Augustine presents the Church as being surrounded by various heretical groups. But he reminds the reader that they must be fought against and not fought over because the Gospel promises "the gates of hell shall not prevail against her"⁷³. Again, this statement points to the uniqueness and steadfastness of the Church, not directly against the heretics. Also, through the Catholic refusal to rebaptise heretics, his statement should not be understood as a polemic against rebaptism, but rather a statement in support of the power of baptism imparted to the audience, the candidates for baptism⁷⁴. Furthermore, Augustine mentions in two passages that it was the Jews who "arrested, insulted, bound [... and]

⁶⁷ Cf. *ibidem* 37, CCL 20, 173; 39, CCL 20, 175.

⁶⁸ Cf. Augustinus, *De fide et symbolo* 1, 1; 2, 3; 3, 3; 4, 5; 4, 7; 4, 8; 6, 13; 7, 14; 9, 18; 9, 19; 9, 20; 10, 21.

⁶⁹ Cf. e.g. *idem*, *Sermo* 215, 7, PL 38, 1075-1076.

⁷⁰ Cf. A.D. Fitzgerald, *De symbolo ad catechumenos*, in: *Augustine through the Ages: an Encyclopaedia*, ed. *idem*, Grand Rapids (MI) 1999, 820.

⁷¹ Cf. Augustinus, *De symbolo ad catechumenos* 2, 4, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, Turnhout 1969, 187-188.

⁷² *Ibidem* 2, 5, CCL 46, 189: "Hoc ariani haeretici blasphemi dicunt, non ego".

⁷³ *Ibidem* 6, 14, CCL 46, 197: "ipsa est ecclesia sancta, ecclesia una, ecclesia vera, ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans: pugnare potest, expugnari tamen non potest. [...] portae inferorum non vincent eam".

⁷⁴ Cf. *ibidem* 8, 16, CCL 46, 198-199.

dishonoured” Jesus, who crowned him with thorns, spat at him, “scourged him, overwhelmed him with revilings, hanged him upon the tree, pierced him with a spear”, and “killed him” before burying him⁷⁵. These remarks are only circumstantial and are not intended as merging with the polemics⁷⁶.

Another group of sermons on the Creed was preached and written by Peter Chrysologus in Ravenna towards the mid-5th century⁷⁷. Even this corpus of texts is not void of references to the heretics. Chrysologus invites his listeners to “cleanse their hearts from the dirt of perfidy”, which is incompatible with faith, in order for it to flourish⁷⁸. In this way, he somewhat explains the articles of the Creed as contrasting with polytheistic⁷⁹ and Arian beliefs⁸⁰. The Jews and the heretics accept the Creed only to some extent⁸¹. The bishop even tries to respond to the objections of the heretics to the Catholic faith⁸². He does not hesitate to turn rhetorically to the heretics with a highly polemical tone: “Heretic, if you hear this, do not say”⁸³, or invites the absent heretic to accept the faith he explains⁸⁴. And in serving to make the exposition more appealing to the candidates for baptism, it also edifies the audience.

Therefore, it is evident that it was not exceptional to address heretics and other non-Catholic groups in the works related to the exposition or instruction of the Creed. When trying to transmit the correct conception of faith to the candidates for baptism and other Christian believers, it made sense to define the correct comprehension of faith even against the background of erroneous beliefs. Quodvultdeus’ catechesis on the Creed follows the tradition of creedal exposition espoused by the Latin Fathers of the era.

4. Religious and historical context. The modern reader may understand the rhetoric in Quodvultdeus’ sermons on the Creed much better if today’s comprehension of religious adherence is replaced with the ancient perception of religion. Most converts to Catholic Christianity in the 5th century were part of an extremely vivid religious environment. They certainly had general

⁷⁵ Ibidem 3, 10, CCL 46, 195: “Tenent Iudaei, insultant Iudaei, ligant Iudaei, spinis coronant, sputis dehonestant, flagellant, opprobriis obruunt, ligno suspendunt, lancea fodiunt, postremo sepe-liunt; quasi relictus est”; 7, 15, CCL 46, 198: “Iudaei tamen eum occiderunt”.

⁷⁶ In terms of current research and a concise study of the relation of Augustine to the Jews, I refer to J. van Oort, *Iudaei*, AL III 781-792.

⁷⁷ Cf. Petrus Chrysologus, *Sermones* 55-62bis, ed. A. Olivar, CCL 24, Turnhout 1975, 372-428.

⁷⁸ Ibidem 61, 2, CCL 24, 410: “de cordibus vestris expurgate perfidiae coenum”. Cf. ibidem 62bis, 1, CCL 24, 426.

⁷⁹ Cf. ibidem 57, 3, CCL 24, 384; 59, 3, CCL 24, 396; 60, 3, CCL 24, 402-404; 61, 3, CCL 24, 412.

⁸⁰ Cf. ibidem 58, 5, CCL 24, 392; 59, 4, CCL 24, 396; 61, 3, CCL 24, 412; 62, 6, CCL 24, 420.

⁸¹ Cf. ibidem 62, 10, CCL 24, 424.

⁸² Cf. ibidem 60, 4, CCL 24, 404.

⁸³ Ibidem 60, 4, CCL 24, 404: “Sed haec audiens, haeretice, ne dicas”. Cf. also ibidem 62, 9, CCL 24, 422.

⁸⁴ Cf. ibidem 60, 7, CCL 24, 406.

cultural notions or even personal experience with pagan polytheism, the presence of Jews and their cult. They also knew about the divisions and struggles at play among different Christian groups: Catholics, Donatists, but also Manichaeans and Arians⁸⁵. As with converts of any age they brought to the Church their understanding of religious truths and attitudes, of which Christian bishops such as Ambrose or Augustine were well aware.

Moreover, the imperial legislation favouring Catholic Christianity from the 380s onwards seems to have brought the various dissenting groups – the pagans, Jews, Arians, and (later in Africa) also the Donatists and Manichaeans – into an alliance⁸⁶. Both Ambrose and Augustine depict the Church as surrounded by these “enemies of the faith”. This tense religious atmosphere must have become even more heated when the Arian Vandals arrived to conquer Africa, using violence against the majority of the Roman and Catholic population.

Quodvultdeus, as a deacon and later as the Bishop of Carthage, must have faced this first aspect when instructing the *competentes*. He was aware that he had to instruct the candidates thoroughly to avoid any misconceptions about the doctrine of faith. The baptismal Creed offered a solid basis for the transmission of this doctrine and instruction and we have sufficient reasons to believe Quodvultdeus saw the need for firm instruction. His catecheses are lengthier than those of Ambrose, Peter Chrysologus, and even Augustine. His theology is apologetic, which he is forced into given the many contrasting religious views. A vivid polemic of the heretical doctrines might even have been entertaining for the audience as part of the preacher’s “spectacular imagery”, designed to keep their attention during the lengthy exposition⁸⁷.

Moreover, there is another important religious and historical reason. Because of the establishment of Catholic Christianity in the last decades of the 4th century, it was better from a social perspective to be a Catholic Christian than not. It helped people in terms of economic and political status and also offered new opportunities even for marriage. However, with the Vandal danger, this changed profoundly. Still, there must have been a great spiritual hunger among people living in a disarrayed world and a politically unstable situation. This anxiety moved people to the act of conversion associated with baptism. From a social and economic point of view, it was becoming more and more hazardous to join the Catholic Church. This step did not promise much on the eve of the Vandal invasion, whose hostile approach to the Catholics was well known.

⁸⁵ The difficult religious situation of Africa under the Vandals is well portrayed by A.H. Merrills – R. Miles, *The Vandals*, Chichester 2013, esp. 177-203. For a more theological study of various Christian heresies and other religious groups in Carthage during the 5th century, cf. González Salinero, *Poder y conflicto*, p. 49-76; Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage*, p. 147-201.

⁸⁶ Cf. M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, 335-430, Paris 1967, 331-335; L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, “Augustinianum” 14 (1974) 424; Vopřáda, *La mistagogia*, p. 44-45.

⁸⁷ Cf. Van Slyke, *The Devil and His Poms in Fifth-Century Carthage*, p. 53-72.

In line with African theology, Quodvultdeus was convinced that “outside the Church, there [could be] no salvation”. The bishop’s maxim was that the baptised would remain in the Church even though they might be disadvantaged by, and face repercussions from, their adherence to the Catholic Church. The Creed and the faith expressed in it were to become their defensive wall. For this, the clear exposition of the content of the Creed and its delimitation from pagan, Jewish, and especially Arian understanding was crucial. Here again, stemming from an apologetic purpose, Quodvultdeus’ aims were to edify his new Church members and make them steadfast in their faith.

Although Quodvultdeus’ sermons contain anti-heretical language that could be understood as harsh by a modern reader, it needs to be placed in the context of the liturgy and the bishop’s ministry. The studied works are not primarily anti-heretical; they rather focus on affirming the doctrine of the Church and on the adherence of the newly baptised to the Church as a means of salvation. Quodvultdeus’ approach to the heretics in the course of his exposition of the Creed has a catechetical function, and it is not exceptional in the Latin tradition of catechesis during the 4th and 5th centuries. His use of approaching the most probably absent heretics and other non-Catholics in his preaching helped to entertain the public and deflect from their annoyance at the length of his speeches. In this way the bishop was able to offer a kind of new spectacle that would draw his audience in instead of the type preferred by the theatre of pagan worship.

There is no doubt that Quodvultdeus lived in a troubled season of the Church’s history. It seems to be an experience of all churches operating in times of persecution to use an apologetic or polemical approach much more than in peaceful times when there is less need to strengthen the Christian identity of the believers and their allegiance to the Church. In this way, I would opt to reassess the up-to-now strong notion of Quodvultdeus as an anti-heretical polemicist and encourage a depiction of him more as a man dedicated to his ministry as a bishop during an extremely tough time for the Church that he tried to serve.

(Summary)

The sermons of Quodvultdeus Bishop of Carthage during the time of the Vandal invasion of Africa are characterised by their harsh polemics against the Jews, Pagans, and Arians (*De symbolo* 1-3; *Contra Iudaeos, paganos, et Arrianos*; *De accedentibus ad gratiam* 1-2). The polemics against the Arians derived from the fact that the new lords of Africa, the Vandals, were Arians who promoted their

belief and persecuted the Romans for professing their Catholic faith. This paper aims to reassess the polemical character of Quodvultdeus' sermons. They are examined in their liturgical context and compared to other contemporary writings on the Creed, and finally discussed in their historical and religious context. In view of this analysis, it can be stated that the works of Quodvultdeus studied here are not primarily anti-heretical, but they rather focus on affirming the doctrine of the Church and on the adherence of the newly baptised to the Church as a means of salvation. Quodvultdeus' harsh anti-heretical language is not exceptional in the Latin tradition of creedal catechesis during the 4th and 5th centuries and has therefore chiefly a catechetical function.

MOWY QUODVULTDEUSA O SYMBOLU:
PONOWNA OCENA JEGO POLEMIKI
PRZECIW ŻYDOM, POGANOM I ARIANOM

(Streszczenie)

Kazania biskupa Quodvultdeusa z Kartaginy w czasach wandalskiej inwazji na Afrykę charakteryzują się ostrą polemiką przeciw Żydom, poganom i arianom (*De symbolo* 1-3, *Contra Iudaeos, paganos i Arrianos*, *De accedentibus ad gratiam* 1 -2). Polemika przeciw arianom wynikała z faktu, że nowi władcy Afryki, Wandalowie, byli arianami, którzy promowali swą wiarę i prześladowali Rzymian za wyznawanie wiary katolickiej. Celem niniejszego artykułu jest dokonanie ponownej oceny polemicznego charakteru kazań Quodvultdeusa. Autor bada je w ich kontekście liturgicznym oraz porównuje z innymi współczesnymi pismami dotyczącymi *Credo*, a wreszcie omawia w kontekście historycznym i religijnym. Dzięki tej analizie można stwierdzić, że omawiane tutaj dzieła Quodvultdeusa nie mają przede wszystkim charakteru antyheretyckiego, ale raczej koncentrują się na potwierdzeniu doktryny Kościoła i aprobaty nowo ochrzczonych dla Kościoła jako pośrednika zbawienia. Ostra inwektywa Quodvultdeusa nie była czymś wyjątkowym w łacińskiej tradycji katechezy wyznaniowej IV i V wieku i dlatego odgrywa zasadniczo funkcję katechetyczną.

Key words: Latin Patristics, 5th century, Quodvultdeus, Vandals, heresy, Arianism, preaching, catechumenate, catechesis.

Słowa kluczowe: łacińska patrystyka, V wiek, Quodvultdeus, Wandalowie, herezja, arianizm, kaznodziejstwo, katechumenat, katecheza.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AMBROSIUS, *Explanatio symboli*, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano – Roma 1982, 11-41.
AUGUSTINUS, *De fide et symbolo*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 1-32.

- AUGUSTINUS, *De symbolo ad catechumenos*, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, Turnhout 1969, 179-199.
- AUGUSTINUS, *Sermones*, PL 38.
- Codex Theodosianus*, ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, Berlin 1905.
- CYPRIANUS, *Epistulae*, ed. W. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871.
- Didache*, ed. A. Lindemann – H. Paulsen, in: *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 1-21.
- Epistula Pseudo-Barnabae*, ed. A. Lindemann – H. Paulsen, in: *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 54-74.
- PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermones*, ed. A. Olivar, CCL 24, Turnhout 1975.
- QUODVULTDEUS, *Contra Iudaeos, paganos et Arianos*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 227-258.
- QUODVULTDEUS, *De accedentibus ad gratiam*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 459-470.
- QUODVULTDEUS, *De promissionibus et praedicationibus Dei*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 1-223.
- QUODVULTDEUS, *De symbolo*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 305-363.
- RUFINUS, *Expositio symboli*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 125-182.

Literature

- CAMERON A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- CASIDAY A., *Sin and Salvation: Experiences and Reflections*, in: *Cambridge History of Christianity*, ed. A. Casiday – F.W. Norris, vol. 2, Cambridge 2007, 501-530.
- CRACCO RUGGINI L., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, “Augustinianum” 14 (1974) 409-449.
- ESCRIBANO PAÑO M.V., *El Edicto de Tesalónica (CTh 16, 1, 2. 380) y Teodosio: norma antiarriana y declaración programática*, “Cassiodorus” 5 (1999) 35-64.
- FERGUSON E., *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (Mich.) 2009.
- FINN T.M., *Introduction*, in: Quodvultdeus of Carthage, *The Creedal Homilies: Conversion in Fifth-Century North Africa*, ed. F.M. Finn, ACW 60, Mahwah (NJ) 2004, 1-22.
- FINN T.M., *Quodvultdeus: The Preacher and the Audience. The Homilies on the Creed*, StPatr 31 (1997) 42-58.
- FITZGERALD A.D., *De symbolo ad catechumenos*, in: *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, ed. idem, Grand Rapids (MI) 1999, 820.
- GAUDEMET J., *L'Edit de Thessalonique: police locale ou déclaration de principe?*, in: *Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the symposium Power & possession: State, society, and church in the fourth century A.D. held on the occasion of the fifth anniversary of the interdisciplinary debating society AGAPE. Leiden, 3-5 June 1993*, ed. H.W. Pleket – A.M.F.W. Verhoogt, Leiden 1997, 43-51.
- GONZÁLEZ SALINERO R., *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Madrid 2002.
- HARKINS F.T., *Nuancing Augustine's Hermeneutical Jew: Allegory and Actual Jews in the Bishop's Sermons*, “Journal for the Study of Judaism” 36 (2005) fasc. 1, 41-64.
- HARMLESS W., *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville (Minn.) 1995.
- KELLY H.A., *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama*, Eugene (OR) 2004.
- KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1960.
- LEINHARD J.T., *From Gwatkin Onwards: A Guide through a Century and a Quarter of Studies on Arianism*, AugSt 44 (2013) 265-285.
- MARA M.R., *Arriani*, AL I 450-459.

- MBONIGABA F., *La traditio symboli nell'Africa cristiana all'epoca dell'invasione dei Vandali: introduzione, testo latino e traduzione italiana del Contra Iudaeos, paganos et Arianos di Quodvultdeus di Cartagine*, Roma 2015.
- MERRILLS A.H. – MILES R., *The Vandals*, Chichester 2013.
- MESLIN M., *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967.
- MORIN G., *Pour une future édition des opuscules de s. Quodvultdeus évêque de Carthage au Ve siècle*, RBen 31 (1914-1919) 156-162.
- NAZZARO A.V., *La produzione omiletica del vescovo di Cartagine Quodvultdeus*, in: *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale di studi (Macerata 21-23 novembre 2006)*, ed. G. Frenguelli – C. Micaelli, Macerata 2009, 26-67.
- OORT VAN J., *Iudaei*, AL III 781-792.
- QUASTEN J., *Ein Taufexorzismus bei Augustinus*, REA 2 (1956) 101-108.
- RODOLFI A., *A Difficult Co-Existence in Vandal Africa: King Geiseric and the Catholics*, StPatr 39 (2006) 117-123.
- SAXER V., *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spoleto 1988.
- SERRA D.E., *New Observations about the Scrutinies of the Elect in Early Roman Practice*, "Worship" 80 (2006) fasc. 6, 521-523.
- SIMONE J. DE, *The Baptismal and Christological Catechesis of Quodvultdeus*, "Augustinianum" 25 (1985) 265-282.
- SLYKE D. VAN, *Breathing Blessing, Bestowing the Spirit: 'Insufflatio' as a Distinct Ritual Gesture in Ancient Christian Initiation*, EL 121 (2007) fasc. 3, 301-327.
- SLYKE D. VAN, *Quodvultdeus of Carthage. The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, Strathfield 2003.
- SLYKE D. VAN, *The Devil and His Poms in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery*, DOP 59 (2005) 53-72.
- VOPŘADA D., *La mistagogia del Commento al Salmo 118 di sant'Ambrogio*, Roma 2016.
- WHELAN R., *Arianism in Africa*, in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G.M. Berndt – R. Steinacher, Farnham 2014, 239-255.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

ERETICI ED ERESIE NEL *CHRONICON* DI SAN GIROLAMO

Prima di comporre la sua opera più famosa, la *Storia Ecclesiastica* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), Eusebio di Cesarea aveva redatto il *Chronicon*, ossia un testo storiografico che riassume la cronologia universale e biblica. La versione originale greca dell'opera è andata persa, ma ne restano una traduzione completa in lingua armena¹ e una parziale in latino, realizzata da san Girolamo².

Dopo aver presentato una sintesi di storia orientale e greca in base alle fonti scritturistiche, nella seconda parte dell'opera Eusebio fornisce una tavola sincronica a più colonne che copre il periodo temporale da Abramo (2016 a.C.) sino all'anno 303 d.C., e proprio questa seconda parte del *Chronicon* eusebiano (noto anche con il titolo *Temporum liber* o *Temporum breviarium*) fu tradotta da san Girolamo e da lui stesso continuata sino all'anno 378 d.C. Il Dalmata lesse il *Chronicon* di Eusebio e lo tradusse nel 380 ca., durante il suo soggiorno a Costantinopoli³.

Nonostante numerosi errori e incongruenze, ripresi dal testo greco di Eusebio, ma anche commessi dallo stesso Girolamo, quest'opera storica è molto utile ancora oggi e, nel passato, ispirò il lavoro storiografico degli autori

* 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; e-mail: osppe.roma@gmail.com.

¹ Cf. Eusebius Caesariensis, *Chronicon bipartitum, nunc primum ex Armeniaco textu in Latium conversum, adnotationibus auctum, Graecis fragmentis exornatum*, ed. J.B. Aucher, Venetiis 1818 (versione armena e traduzione latina dall'armeno).

² Abbiamo le seguenti edizioni di quest'opera: Eusebius Caesariensis, *Chronicon id est Temporum breviarium*, ed. Ratdolt, Venetiis 1483; idem, *Chronicorum libri duo*, ed. A. Schoene, Berolini 1866-1875; idem, *Werke*, Bd. 5: *Die Chronik*, aus dem Armenischen übersetzt, hrsg. von J. Karst, GCS 20, Berlin 1911; idem, *Werke*, Bd. 7: *Die Chronik des Hieronymus*, hrsg. von R. Helm, 2. Aufl., GCS 47, Berlin 1956; [Girolamo], *Hieronymi Opera* 15 = *Opere di Girolamo* 15: *Opere storiche e agiografiche*, a cura di B. Degórski, Roma 2014, 209-307.

³ Cf. J. Gribomont, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, in: Quasten III 217. Secondo Albert Grisart (*La Chronique de Saint Jérôme. Le lieu et la date de sa composition*, „Hélikon” 2:1962, 248-258), san Girolamo la scrisse a Treviri, negli anni 368-371!

paleocristiani che la continuarono, quali ad esempio: Prospero di Aquitania⁴, Cassiodoro⁵, o Vittore di Tunnuna⁶.

1. Donatisti. San Girolamo menziona nelle sue *Cronache* due volte Donato e i donatisti. La prima notizia è collocata all'anno 328 e presenta Donato come un personaggio ormai ben conosciuto e fondatore del donatismo diffuso nell'Africa latina: „Donato dunque, da cui si sviluppò il donatismo in Africa, è già ben noto”⁷.

L'altra notizia risale all'anno 355 e parla dell'espulsione di Donato da Cartagine. Inoltre, san Girolamo ci fa sapere che i donatisti furono presenti anche a Roma e che alcuni di essi venivano chiamati „Montenses”, in quanto avevano nella Città Eterna una chiesa situata su una delle colline dell'Urbe. Quindi, quando Donato venne espulso da Cartagine, alcuni dei suoi seguaci furono denominati „Montenses” da un primo nucleo costituito da una chiesa su una collina a Roma⁸.

Recentemente, Matteo Dalvit ha presentato un'ipotesi che cerca di spiegare l'appellativo „Montenses” diversamente da ciò che afferma san Girolamo. Infatti, secondo Dalvit, quest'appellativo sarebbe derivato dall'esegesi di Ab 3, 3, fatta dai donatisti e basata sulla loro ecclesiologia scismatica, che identificava Donato con l'immagine di quel Santo (*Sanctus*) che arriva dal monte ombroso (*mons umbrosus*) di cui parla proprio il profeta Abacuc⁹.

2. Ariani. La prima notizia circa gli ariani, contenuta nelle *Cronache* di san Girolamo, risale all'anno 329 e riguarda la successione dei vescovi di Antiochia:

„Ad Antiochia, dopo Tiranno, viene ordinato 20° vescovo Vital, dopo di lui Filogonio, al quale succedette (22°) Paolino, [e] dopo di lui (23°) Eustazio.

⁴ Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicae*, PL 51, 535-606; ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 385-485; continuazione, ivi, 486-499; *additamenta*, PLS 3, 147-148). Cf. anche A. Hamman, *Scrittori della Gallia*, in: Quasten III 525-526.

⁵ Cassiodorus, *Chronica*, PL 69, 1213-1247; ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 109-161). Cf. anche U. Pizzani, *Scrittori dell'Italia*, in: Quasten IV 220.

⁶ Victor Tunnunensis, *Chronica*, PL 68, 941-962; ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, 163-206; ed. C. Cardelle de Hartmann, CCL 173A, Turnhout 2002. Cf. anche M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, in: Quasten IV 38-40; F. Scorza Barcellona, *Vittore di Tunnuna*, NDPAC III 5678-5679. Fra i „continuatori” dell'opera geronimiana potrebbe essere annoverato forse anche Agapio di Gerapoli. Cf. Agapius Hierapolitanus, Gerapoli, *Historia universalis*, ed. B. Pirone: Agapio di Gerapoli *Storia universale*, introduzione, traduzione dall'arabo e note di B. Pirone, Studia Orientalia Christiana. Monographiae 21, Milano 2013.

⁷ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 276 Olymp., a. 328 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 248-249: „Donatus agnoscitur, a quo per Africam Donatiani”.

⁸ Ibidem 283 Olymp., a. 355 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 274-275: „Donatus, a quo supra Donatianos in Africa dici memoravimus, Carthagine pellitur, quidam sectatores eius etiam Montenses vocant eo, quod ecclesiam Romae primum in monte habere coeperint”.

⁹ Cf. M. Dalvit, *Montenses. The Ecclesiological Reflection of the Donatists Based on the Habacuc's Prophecy*, „Augustiniana” 63 (2013) 173-188.

Da quest'ultimo, costretto all'esilio a causa della [sua] fede, gli ariani presero la Chiesa di Antiochia tenendola fino al presente, cioè con Eulalio, Eusebio, Eufronio, Placillo, Stefano, Leonzio, Eudossio, Melezio, Euzoio, Doroteo e di nuovo Melezio. Non ho specificato le loro date, perché li ritengo nemici di Cristo piuttosto che vescovi"¹⁰.

Ora, vediamo più da vicino queste successioni episcopali ad Antiochia. Secondo la tradizione calcedonese, Tiranno fu vescovo di Antiochia dal 308 al 314. Secondo quella non calcedonese, invece, egli lo fu già dal 304 fin poi al 314¹¹.

Per quanto concerne, Vitale, egli fu vescovo di Antiochia negli anni 314-320 circa¹². Il successore di Vitale, san Filogonio, vescovo di Antiochia proprio all'inizio della stessa controversia ariana, fu avversario di Ario, e morì fra il 324 e il 325, poco tempo prima che cominciasse il primo Concilio ecumenico di Nicea del 325¹³.

Il successore di san Filogonio, Paolino I (o Paolino di Tiro), fu vescovo ariano di Antiochia, eletto nel 327 in luogo del deposto Eustazio; morì qualche mese dopo l'elezione¹⁴.

Al vescovo Paolino succedette ad Antiochia Eustazio. Egli era precedentemente vescovo di Berea (Aleppo) e poi proprio di Antiochia (324). Morì dopo il 343¹⁵.

Dopo Eustazio, secondo san Girolamo, cominciarono a presiedere la sede di Antiochia vescovi ariani. Primo di essi fu Eulalio, ma soltanto per qualche mese, in quanto morì nel 331¹⁶. Gli succedette, sempre secondo san Girolamo, Eusebio, ma questi è del tutto sconosciuto e non risulta in alcun elenco dei vescovi di Antiochia. Manlio Simonetti, invece, precisa che ad Eulalio succedette direttamente Eufronio¹⁷. Eufronio fu scelto proprio dagli ariani. Prima, però, essi avevano indicato per Antiochia Eusebio di Cesarea in Palestina, ma egli ricusò la proposta appellandosi al canone 15 del concilio di Nicea del 325, che vietava le traslazioni dei vescovi da una sede ad un'altra. Allora, l'imperatore Costantino I propose il presbitero della Chiesa di Cesarea di Cappadocia,

¹⁰ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 277 Olymp., a. 329 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 248-251: „Antiochiae post Tyrannum XX ordinatur episcopus Vitalis, post quem XXI Filogonius, cui successit XXII Paulinus, post quem XXIII Eustathius, quo in exilium ob fidem truso usque in praesentem diem Ariani ecclesiam optinuerunt, id est Eulalius, Eusebius, Eufronius, Placillus, Stephanus, Leontius, Eudoxius, Meletius, Euzoius, Dorotheus, rursum Meletius, quorum idcirco tempora non digessi, quod eos hostes potius Christi quam episcopos iudicem”.

¹¹ Cf. http://it.wikipedia.org/wiki/Patriarcato_di_Antiochia [consultato il 14 V 2016].

¹² Cf. S. Samulowitz, *Vitale di Antiochia*, NDPAC III 5664-5665.

¹³ Cf. M. Simonetti, *Filogonio di Antiochia*, NDPAC II 1958.

¹⁴ Cf. http://it.wikipedia.org/wiki/Patriarcato_di_Antiochia [consultato il 14 I 2013]; M. Simonetti, *Paolino di Tiro*, NDPAC III 3832.

¹⁵ Cf. M. Simonetti, *Eustazio di Antiochia*, NDPAC I 1862-1863.

¹⁶ Cf. idem, *Eulalio di Antiochia*, NDPAC I 1833.

¹⁷ Cf. ibidem.

Eufronio, e Giorgio di Aretusa. La scelta cadde su Eufronio, ma il suo governo durò soltanto un anno e pochi mesi; egli morì subito passato il 332¹⁸.

Dopo Eufronio, san Girolamo nomina Placillo, nome (*Placillus*) che gli è dato proprio da san Girolamo stesso. Si tratta piuttosto di Filaclo o Placenzio¹⁹.

A Placillo succedette Stefano. Si tratta di Stefano I, vescovo ariano di Antiochia, dal 342 al 344 circa, che fu deposto nel 344 a causa di uno scandalo²⁰.

A Stefano I seguì, nel 344, uno dei discepoli di Luciano di Antiochia, Leonzio, di origine frigia. Seguendo l'insegnamento del maestro, Leonzio simpatizzò con le tesi di Ario. Fu perciò aspramente criticato da sant'Atanasio di Alessandria, anche a causa della sua castrazione e la coabitazione con la *virgo subintroducta* Eustolio. Leonzio nel 350 presiedette ad Antiochia un sinodo che stabilì di non comunicare con san'Atanasio di Alessandria, bensì soltanto con il vescovo ariano di quella città, Giorgio. Verso il 355, Leonzio ordinò diacono Aezio, capo degli ariani più rigidi e radicali, ma a motivo della protesta dei fedeli revocò Aezio dalla sua carica ecclesiastica. Leonzio morì nel 358 circa²¹.

Segue il vescovo Eudossio, di origine armena. Egli appoggiò la propaganda ariana radicale proteggendo persino Aezio ed Eunomio. Nel 357 presiedette ad Antiochia un sinodo filoariano che approvò la formula sirmiese. In quel periodo, Eudossio dichiarò il Figlio dissimile dal Padre per sostanza e negò la sua reale generazione dal Padre. In seguito, però, si staccò dagli ariani radicali per posizioni più moderate e uscì trionfante dal sinodo di Costantinopoli del 360, tanto che fu trasferito al seggio episcopale di Costantinopoli, rimasto vacante dopo la deposizione di Macedonio. Resse Costantinopoli fino alla sua morte, avvenuta nel 370²².

Secondo le *Cronache* di san Girolamo, ad Eudossio succedette Melezio. Pare che egli sia stato vescovo di Antiochia nel 354. Da fonti calcedonesi sembra che sia riuscito, per breve tempo, a esautorare Eudossio²³.

A Melezio succedette nel 360 Euzoio che in precedenza, già ai tempi di Ario, era stato diacono di Alessandria e molto collegato con lo stesso eresiarca. Il concilio di Nicea del 325 lo esiliò insieme ad Ario. Scrisse, in seguito all'imperatore Costantino una professione di fede per la quale il sinodo di Gerusalemme, del 335, lo riabilitò. Tuttavia, durante di sinodo di Seleucia, nel 359, si schierò con i filoariani. Eletto vescovo di Antiochia, nel 360, divenne il capo degli ariani moderati. Nel 361 conferì il battesimo all'imperatore Costanzo moribondo. Nel 362, sotto l'impero di Giuliano l'Apostata, celebrò ad Antiochia un sinodo di vescovi filoariani che cercò di riabilitare lo stesso

¹⁸ Cf. A. Pollastri, *Eufronio di Antiochia*, NDPAC I 1826.

¹⁹ Cf. http://it.wikipedia.org/wiki/Patriarcato_di_Antiochia [consultato il 14 I 2013].

²⁰ Cf. *ibidem*.

²¹ Cf. M. Simonetti, *Leonzio di Antiochia*, NDPAC II 2776.

²² Cf. *idem*, *Eudossio*, NDPAC I 1823-1824.

²³ Cf. http://it.wikipedia.org/wiki/Patriarcato_di_Antiochia [consultato il 14 I 2013].

Aezio, staccandosi però dagli ariani radicali. Fu vescovo della comunità ariana ad Antiochia sino alla sua morte, avvenuta nel 375 circa²⁴.

Dopo la morte di Euzoio, fu eletto vescovo della comunità ariana di Antiochia Doroteo, che tenne questa sede episcopale sino al 381, quando l'editto antiariano dell'imperatore Teodosio il Grande lo fece allontanare. Prima di diventare vescovo ariano di Antiochia, Doroteo, dal 365 circa, fu vescovo di Eraclea (Tracia) di tendenza ariana moderata ed appoggiava Demofilo di Costantinopoli. Abbandonata la sede di Antiochia, Doroteo ritornò in Tracia, ma in seguito andò a Costantinopoli ad occupare l'incarico dell'eletto Marino, ritenuto dalla sua fazione inadatto²⁵.

Alla fine di questa lista, san Girolamo, tra i vescovi filoariani, elenca anche Melezio. È ovvio che tale suo giudizio severo è influenzato dalle vicissitudini dello scisma di Antiochia ove, oltre a Melezio, operava il vescovo luciferiano Paolino, capo della cosiddetta „piccola Chiesa di Antiochia”, il quale ordinò presbitero san Girolamo. Melezio, di origine armena ed amico di Acacio di Cesarea, nel 358 o nel 360, fu eletto vescovo di Sebaste alla deposizione del vescovo Eustazio, ma i cristiani del luogo, fedeli ad Eustazio, si opposero e Melezio andò a Beroea. Nel 359 fu presente al sinodo di Seleucia.

Quando Eudossio si trasferì a Costantinopoli, Melezio alla fine del 360 lo sostituì ad Antiochia, ma pochi mesi dopo, a causa della sua tendenza antiariana, fu esiliato in Armenia. Però, nel 362, rioccupò la sede cattolica di Antiochia opponendosi al vescovo ariano della città, Euzoio. La tendenza filoariana dell'imperatore Valente lo obbligò, ben due volte (365 e nel 369), ad essere esiliato. Morto nel 378 Valente, Melezio ritornò dall'esilio e fu appoggiato addirittura da san Basilio Magno. Presiedette il secondo concilio ecumenico del 381, riunitosi a Costantinopoli, e morì durante i lavori di quest'assemblea²⁶.

„Costantino, battezzato alla fine della sua vita da Eusebio, vescovo di Nicomedia, aderisce alla dottrina di Ario e da quel momento fino al tempo presente seguono attacchi alle Chiese e discordia in tutto il mondo”²⁷, dichiara san Girolamo.

Eusebio fu dapprima vescovo di Berytus (l'odierna Beirut) in Fenicia e, in seguito, vescovo di Nicomedia e, infine, di Costantinopoli. Era imparentato con l'imperatore Costantino I²⁸. In quanto simpatizzante con Ario, fu condannato

²⁴ Cf. M. Simonetti, *Euzoio di Antiochia*, NDPAC I 1876-1877.

²⁵ A proposito di Doroteo, cf. Socrates, HE IV 35, 4, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 270, 21-24; V 23, 4-6, GCS NF 1, 305, 22 - 306, 3; Sozomenus, HE VII 17, 9-11, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, 326, 8-18. Cf. anche M. Simonetti, *Doroteo di Antiochia*, NDPAC I 1508.

²⁶ Cf. M. Simonetti, *Melezio di Antiochia*, NDPAC II 3190-3191.

²⁷ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 279 Olymp., a. 337 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 256-257: „Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomediensi episcopo baptizatus in Arianum dogma declinat. A quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia”.

²⁸ Cf. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 4, ed. W. Seyfarth, I, Leipzig 1978, 271, 9-14.

dal primo concilio di Nicea, nel 325, ed esiliato. Ciò nonostante, nel 328, venne richiamato dall'esilio e, nel 337, battezzò in punto di morte proprio Costantino I. Eusebio diventò vescovo di Costantinopoli nel 339. Morì nel 341 circa²⁹.

3. Giudizio di san Girolamo. Come possiamo costatare, san Girolamo vede nell'imperatore Costantino I un seguace dell'eresia ariana e, in tal modo, diviene l'iniziatore di una serie di quegli imperatori filoariani che perseguiteranno gli ortodossi praticamente fino all'arrivo dell'imperatore cattolico Teodosio I.

„La crudeltà degli ariani, sostenuta dall'imperatore Costanzo con l'utilizzo dell'esilio, della prigionia e di diversi tipi di tortura, perseguitò dapprima Atanasio e, successivamente, ogni vescovo che non fosse dalla loro parte”³⁰.

Questo testo geronimiano, collocato all'anno 339, è molto chiaro e presenta l'imperatore in una luce piuttosto negativa. Si tratta di Costanzo II (Flavius Iulius Constantius), uno dei tre figli ed erede di Costantino I. Alla morte del padre nel 337, ottenne la prefettura d'Oriente e la diocesi di Tracia. Fu molto favorevole all'eresia ariana. Governò su tutto l'impero dal 350 al 361, anno in cui morì mentre si apprestava ad attaccare il suo rivale, Giuliano, detto in seguito l'Apostata, proclamato Augusto dall'esercito nel 360³¹.

„Ermogene, comandante dei soldati, viene linciato dalla folla di Costantinopoli poiché, sostenuto dall'imperatore e dalla fazione degli ariani, voleva bandire il vescovo Paolo”³².

Questa notizia geronimiana è collocata all'anno 342. Non sappiamo nient'altro di tale Ermogene, comandante dei soldati con l'appoggio dell'imperatore filoariano. Paolo, invece, fu eletto vescovo di Costantinopoli nel 332, anche se la sua nomina fu vista male dai vescovi limitrofi³³. Sebbene che dalla notizia di san Girolamo Paolo potrebbe essere considerato un ortodosso zelante, egli prese parte, nel 335, al sinodo di Tiro firmando la condanna di sant'Atanasio di Alessandria, benché, a dir il vero, anch'egli, poco dopo fosse stato esiliato nel Ponto. Morto nel 337 l'imperatore Costantino I, Paolo tornò a Costantinopoli, ma fu di nuovo espulso e il suo posto venne occupato da Eusebio di Nicomedia

²⁹ Cf. Ch. Kannengiesser, *Eusebio di Nicomedia*, NDPAC I 1857-1860.

³⁰ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 279 Olymp., a. 339 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 258-259: „Ex hoc loco impietas Ariana Constantii regis fulta praesidio exiliis carceribus et variis afflictionum modis primum Athanasium, deinde omnes non suae partis episcopos persecuta est”.

³¹ Cf. G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II*, Napoli 1949; P.O. Cuneo, *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano 1997; S. Laconi, *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Roma 2004; M. Forlin Patrucco, *Costanzo II*, NDPAC I 1247-1248.

³² Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 280 Olymp., a. 342 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 260-261: „Hermogenes magister militiae Constantinopoli tractus a populo ob episcopum Paulum, quem regis imperio et Arianorum factione pellebat”.

³³ Cf. Socrates, HE II 6, 7, GCS NF 1, 96, 23 - 97, 1; Sozomenus, HE III 3, 1-5, GCS 50, 104, 3-28.

(un ariano dichiarato). Paolo si rifugiò a Roma e, morto proprio nel 342 circa il vescovo Eusebio, rientrò a Costantinopoli, ma i sostenitori filoariani di quest'ultimo contrapposero Macedonio a Paolo. La situazione allora divenne molto tesa, suscitando dei violenti tumulti popolari, a causa dei quali Paolo fu esiliato dapprima a Singara e in seguito ad Emesa. Con molta probabilità, quindi, san Girolamo accenna qui proprio a questa dolorosa situazione. Nel 344, Paolo ritornò a Costantinopoli, sostenuto sempre dal popolo, ma fu trasferito di nascosto a Tessalonica, amministrata non da Costanzo, bensì da Costante, e sotto la pressione del quale Costanzo II nel 346 permise a Paolo di ritornare a Costantinopoli. Quando, però, il sostenitore di Paolo, Costante, fu ucciso da Magnenzio e Costanzo cominciò a combattere contro di lui, nel 350 Paolo fu arrestato e trasferito a Cucusa, ove morì poco tempo dopo³⁴.

4. Macedoniani.

„Macedonio, di mestiere fabbricante di broccati, sostituisce Paolo come vescovo degli ariani; con lui inizia l'eresia macedoniana”³⁵.

„Macedonio viene bandito da Costantinopoli”³⁶.

Queste notizie geronimiane sono collegate naturalmente con la precedente riguardante le vicissitudini di Paolo di Costantinopoli. Macedonio I fu eletto vescovo di Costantinopoli dopo l'esilio del vescovo ortodosso Paolo I, negli anni 342-348. Ritornato Paolo I, Macedonio abdicò, ma dopo la morte di Paolo, nel 350/351 circa, riprese la cattedra di Costantinopoli e la tenne sino al 360, quando venne esiliato dagli ariani fondamentalisti³⁷.

„La crudeltà del prefetto Filippo, sostenitore della fazione di Macedonio, e il complotto degli ariani portarono alla uccisione di Paolo”³⁸.

Flavio Filippo (Flavius Philippus, 344-351), console e ufficiale sotto Costanzo II, era figlio di un macellaio e divenne un *notarius*³⁹. Nel 344 Filippo fu nominato da Costanzo II prefetto del pretorio d'Oriente; ottenne anche il

³⁴ Cf. M. Simonetti, *Paolo di Costantinopoli*, NDPAC III 3852-3853.

³⁵ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 280 Olymp., a. 342 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 260-261: „Macedonius artis plumariae in locum Pauli ab Arianis episcopus subrogatur, a quo nunc haeresis Macedoniana”.

³⁶ Ibidem 284 Olymp., a. 359 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 280-281: „Macedonius Constantinopoli pellitur”.

³⁷ Circa Macedonio I, cf. Socrates, HE II 7, 1-2, GCS NF 1, 97, 1-4; II 13, 1-7, GCS NF 1, 104, 3 - 105, 5; II 16, 1-15, GCS NF 1, 107, 11 - 109, 9; II 38, 3-44, GCS NF 1, 164, 2 - 168, 22; II 40, 3-5, GCS NF 1, 171, 18-24; M. Simonetti, *Macedonio (macedoniani)*, NDPAC II 2961-2962; cf. anche il lemma *Macedoniusz I*, SWP 270.

³⁸ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 280 Olymp., a. 342 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 260-261: „Paulus crudelitate praefecti Philippi – nam fautor Macedonii partium erat – et Arianorum insidiis strangulatur”.

³⁹ Libanius, *Oratio* 42, 24-25.

consolato per l'anno 348. La sua politica religiosa seguì quella di Costanzo II, favorevole all'arianesimo. Proprio Flavio Filippo trasferì a Tessalonica il vescovo niceno di Costantinopoli, Paolo I, e lo sostituì con il vescovo ariano Macedonio I. Nel 351, per ordine di Filippo, Paolo I fu giustiziato a Cucusa, in Armenia⁴⁰. Per quanto riguarda, invece, questa uccisione, per altri martirio, di Paolo I, abbiamo la seguente affermazione di Manlio Simonetti: „La notizia di fonte antica che lo vuole strangolato non sembra molto attendibile”⁴¹.

Massimino, vescovo di Treviri, viene considerato importante; Atanasio, vescovo di Alessandria fu da lui ricevuto con onore quando dovette scontare la punizione inflittagli da Costanzo⁴².

5. Ripristino dell'ortodossia. Girolamo stabilisce che „Atanasio fa ritorno ad Alessandria in seguito ad una lettera di Costanzo”⁴³. Lo appoggia Massimino (*Maximinus*, 330-346/347, vescovo di Treviri al tempo dei figli di Costantino il Grande, uno dei maggiori avversari di Ario). Infatti, a sant'Atanasio Massimino diede asilo a Treviri dal 335 al 337⁴⁴.

Il 26 giugno 345 morì il vescovo ariano di Alessandria Gregorio. Quindi, Costanzo acconsentì alle ripetute richieste di Costante, affinché ritornassero alle loro sedi i vescovi niceni esiliati. Costante fece venire sant'Atanasio a Treviri e gli comunicò la notizia. In seguito, a Roma papa Giulio gli consegnò proprio la lettera secondo la quale doveva rioccupare la sede vescovile di Alessandria. Poi Atanasio si incontrò con Costanzo ad Antiochia e quest'ultimo scrisse una lettera ai fedeli di Alessandria raccomandando loro di vivere in pace. Facendo ritorno alla sua sede, sant'Atanasio attraversò la Siria, la Fenicia, la Palestina e, infine, il 21 ottobre 346 fu trionfalmente accolto dai fedeli di Alessandria⁴⁵.

„Eusebio di Emesa, capo della fazione ariana, compone molte e diverse opere”⁴⁶.

⁴⁰ Circa Flavio Filippo, cf. A.H.M. Jones, *The Career of Flavius Philippus*, „Historia” 4 (1955) 229-233; L.J. Swift – H.O. James, *Constantius II on Flavius Philippus*, „The American Journal of Philology” 83 (1962) 247-264; J. Boardman, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1970, 20, 171 e 353; *The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, III, Cambridge 1992, 696-697.

⁴¹ Simonetti, *Paolo di Costantinopoli*, NDPAC III 3853.

⁴² Cf. Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 280 Olymp., a. 343 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 260-261: „Maximinus Treverorum episcopus clarus habetur, a quo Athanasius Alexandriae episcopus, cum a Constantio quaereretur ad poenam, honorifice susceptus est”.

⁴³ Ibidem 281 Olymp., a. 346 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 262-263: „Athanasius ad Constantis litteras Alexandriam regreditur”.

⁴⁴ Cf. ibidem 280 Olymp., a. 343 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 262: „Maximinus Treverorum episcopus clarus habetur, a quo Athanasius Alexandriae episcopus, cum a Constantio quaereretur ad poenam, honorifice susceptus est”.

⁴⁵ Cf. A. Camplani, *Atanasio di Alessandria*, NDPAC I 622.

⁴⁶ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 281 Olymp., a. 347 post

Questa notizia di san Girolamo risale all'anno 347: il Dalmata è il primo a fornirla. Purtroppo, san Girolamo presenta Eusebio addirittura come „capo della fazione ariana”! Eusebio vescovo di Emesa, in Fenicia, era nato ad Edessa nel 300 circa, era siro di stirpe ma greco di formazione e morì ad Antiochia nel 359 circa. Fu uno dei discepoli di Eusebio di Cesarea e perfezionò la sua preparazione ad Antiochia e Alessandria⁴⁷. Forse per tale motivo, Eusebio viene considerato filoariano, cioè per il suo legame stretto con Eusebio di Cesarea in Palestina.

Per quanto riguarda le opere di Eusebio di Emesa, così le presenta lo stesso san Girolamo nel *De viris inlustribus*:

„Tra le sue opere, particolarmente significativi sono i trattati *Contro i Giudei, i pagani e i seguaci di Novaziano*, i dieci libri *Sulla lettera ai Galati*⁴⁸ e le brevi ma numerosissime *Omellerie sui Vangeli*^{49,50}.

6. Ancora lotte altalenanti per la verità.

„Muore Massimo, il 40° vescovo di Gerusalemme dopo Macario; dopo di lui gli ariani prendono possesso della Chiesa con Cirillo, Eutichio, ancora Cirillo, Ireneo, Cirillo una terza volta, Ilario, Cirillo una quarta volta. Di questi, Cirillo era stato ordinato presbitero da Massimo e, quindi, dopo la sua morte l'episcopato gli fu promesso da Acacio, vescovo di Cesarea⁵¹, e da altri ariani, se egli avesse ripudiato l'ordinazione da parte di Massimo. Egli servì come diacono

Christum natum, Hieronymi Opera 15, 264-265: „Eusebius Emisenus Arianae signifer factionis multa et varia conscribit”.

⁴⁷ Cf. S.G. Krüger, *Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönizien*, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, V, Leipzig 1898, 618-619; M. Simonetti, *Eusebio di Emesa*, NDPAC I 1854-1855. Così presenta Eusebio di Emesa lo stesso san Girolamo nel *De viris inlustribus* 91, 1 e 3, Hieronymi Opera 15, 423: „Eusebio di Emesa, di ingegno brillante ed esperto nella retorica, compose innumerevoli opere, tali da suscitare l'applauso popolare, avvalendosi particolarmente di un'esegesi letterale; viene letto con moltissima attenzione da coloro che vogliono parlare in pubblico. [...] Fiorì al tempo dell'imperatore Costanzo, sotto il quale morì e fu sepolto ad Antiochia” („Eusebius Emisenus, elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles et qui ad plausum populi pertineant confecit libros, magisque historiam secutus, ab his, qui declamare volunt, studiosissime legitur; [...] Floruit temporibus Constantii imperatoris, sub quo et mortuus Antiochia sepultus est” – ibidem, p. 422).

⁴⁸ Di tali opere sono pervenuti soltanto frammenti di carattere esegetico.

⁴⁹ Pervenuto in traduzione latina un gruppo di 29 omelie, quasi tutte concernenti aspetti dottrinali; l'esegesi è a tendenza fortemente letteralista.

⁵⁰ Hieronymus, *De viris inlustribus* 91, 2, Hieronymi Opera 15, 422-423: „e quibus vel praecipui sunt *Adversum Iudaeos et gentes et Novatianos* et *Ad Galatas* libri decem, et *In Evangelia homiliae* breves, sed plurimae”.

⁵¹ Acacio di Cesarea (Ἀκάκιος [chiamato dai suoi avversari „il guercio” – Μονόφθαλμος]; ?-365 circa) fu vescovo ariano, discepolo e biografo di Eusebio di Cesarea, del quale fu successore, circa dal 340/341. A proposito di lui, cf. J.-M. Leroux, *Acace, évêque de Césarée de Palestine (341-365)*, StPatr 8 (1966) 82-85; M. Simonetti, *Acacio di Cesarea*, NDPAC I 36-37.

nella Chiesa. Gli venne offerta una ricompensa a riparazione dell'azione empia che aveva subito. Egli degradò da vescovo a presbitero Eraclio, che era stato nominato vescovo al suo posto da Massimo in punto di morte, tormentandolo con vari imbrogli⁵².

Questa notizia geronimiana è collocata all'anno 348 e riguarda prevalentemente san Cirillo di Gerusalemme. Macario I fu vescovo di Gerusalemme dal 312 circa a poco prima del 335, e fu uno dei più accaniti avversari di Ario al primo concilio di Nicea nel 325⁵³. Massimo III, invece, fu vescovo di Gerusalemme negli anni 333-348 ca.⁵⁴. San Cirillo nacque a Gerusalemme nel 313 o 315 e morì, sempre a Gerusalemme, il 18 marzo 387. In qualità di presbitero di Gerusalemme ordinato dal niceno Massimo, proprio nel 348 fu ordinato vescovo dagli eusebiani Patrofilo di Scitopoli e Acacio di Cesarea in Palestina, e ciò in luogo del presbitero Eraclio. Entrato in disaccordo dottrinale e giurisdizionale con lo stesso Acacio, nel 357 fu deposto durante un sinodo di Gerusalemme. Quindi gli eusebiani si divisero; Cirillo optò per gli *omeousiani* i quali nel 359 lo riabilitarono durante il sinodo di Seleucia. Tuttavia, nel 360, il sinodo di Costantinopoli, dominato da Acacio e dagli omei, lo depose di nuovo. Dopo la morte di Costanzo, nel 362, ritornò alla propria sede episcopale, ma a causa della linea filoariana di Valente, fu nuovamente esiliato o nel 367 o qualche anno dopo. Nel 378 ritornò a Gerusalemme e partecipò al concilio di Costantinopoli del 381 e ivi ancora al sinodo del 382. In quest'ultima assise venne riconosciuta la validità della sua ordinazione vescovile⁵⁵. Seguono due notizie geronimiane riguardanti papa Liberio:

„Liberio viene ordinato 34° vescovo della Chiesa romana; quando fu costretto all'esilio per motivi di fede, tutto il clero giurò che non avrebbe accettato alcun altro. Ma quando Felice fu istituito vescovo dagli ariani, molti spergiurano e, dopo un anno, furono cacciati con Felice, perché Liberio, annoiato dal tedio dell'esilio e appoggiando la depravazione eretica, aveva fatto ingresso a Roma come un vincitore⁵⁶.

⁵² Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 281 Olymp., a. 348 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 264-265: „XL Maximus post Macarium Hierosolymarum episcopus moritur, post quem ecclesiam Arianus invadunt, id est Cyrillus, Eutychius, rursus Cyrillus, Irenaeus, tertio Cyrillus, Hilarius, quarto Cyrillus, quorum Cyrillus, cum a Maximo fuisset presbyter ordinatus et post mortem eius ita ei ab Acacio episcopo Caesariensi et ceteris Arianis episcopatus promitteretur, si ordinationem Maximi repudiasset, diaconus in ecclesia ministravit, ob quam impietatem sacerdotii mercede pensatus Heraclium, quem moriens Maximus in suum locum substituerat, varia fraude sollicitans de episcopo in presbyterum regradavit”.

⁵³ Cf. O. Zöckler, *Macarius*, in: *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. S.M. Jackson, VII, London – New York 1914³, 103; S.J. Voicu, *Macario I*, NDPAC II 2953.

⁵⁴ Cf. J.-M. Sauget, *Massimo*, NDPAC II 3116-3118.

⁵⁵ Cf. M. Simonetti, *Cirillo di Gerusalemme*, NDPAC I 1050-1052; M. Starowieyski, *Cirillo di Gerusalemme (Pseudo)*, NDPAC I 1052.

⁵⁶ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 282 Olymp., a. 349 post

Papa Liberio fu vescovo di Roma dal 17 maggio 352 alla sua morte (avvenuta il 24 IX 366)⁵⁷. Felice, invece, fu vescovo romano che divenne antipapa con il nome di Felice II, dal 356 alla sua morte (il 22 XI 365, in *Portus Romae*, Fiumicino)⁵⁸. Papa Liberio fece celebrare un sinodo a Roma per regolare la questione di sant'Atanasio, ma il sinodo fallì. Si rivolse, perciò, a Costanzo affinché facesse riunire un concilio ad Aquileia. Costanzo, invece, fece condannare sant'Atanasio ben due volte: dal sinodo di Arles (353) e da quello di Milano (355). Liberio, però, non accettò tale sentenza e Costanzo lo esiliò, nel 357, in Tracia⁵⁹. San Girolamo colloca questo esilio all'anno 356: „Liberio, vescovo romano, viene mandato in esilio”⁶⁰.

Costanzo II ordinò al *praefectus urbis* di Roma, Flavio Leonzio, di arrestare papa Liberio. L'imperatore esiliò Liberio a Beroea in Tracia. Al suo posto, Costanzo II fece eleggere l'arcidiacono Felice⁶¹. Il papa maltrattato e debole durante l'esilio accettò la volontà dell'imperatore e Costanzo II permise a Liberio di ritornare dapprima a Sirmio (358) e, quindi, a Roma, dove fu accolto benevolmente dai fedeli, obbligando Felice II ad andarsene. Sotto l'impero di Giuliano l'Apostata (361-363) Liberio, in una epistola indirizzata ai vescovi d'Italia (362-363) e in una in risposta ai vescovi orientali (del 366), si dichiarò palesemente favorevole al *Credo* Niceno del 325⁶². La seguente notizia risale all'anno 354:

„I vescovi delle province galliche Paolino e Rodanio sono costretti all'esilio per la loro fede”⁶³.

Di Paolino di Treviri san Girolamo afferma anche (all'anno 358): „Paolino, vescovo di Treviri, muore in esilio in Frigia”⁶⁴.

Vescovo di Treviri, Paolino (*Paulinus*) fu ordinato presbitero dal già citato Massimino di Treviri, e verso il 347 fu ordinato vescovo di Treviri. Durante la

Christum natum, Hieronymi Opera 15, 266-267: „Romanae ecclesiae XXXIII ordinatur episcopus Liberius, quo in exilium ob fidem truso omnes clerici iuraverunt, ut nullum alium susciperent. Verum cum Felix ab Arianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi peieraverunt et post annum cum Felice eiecti sunt, quia Liberius taedio victus exilii et in haeretica pravitate subscribens Romam quasi victor intraverat”.

⁵⁷ Cf. LP I 207-210; B. Studer, *Liberio papa*, NDPAC II 2822-2823.

⁵⁸ Cf. *Gesta inter Liberium et Felicem episcopos* 1, ed. O. Guenther, in: *Collectio Avellana*, CSEL 35/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, 1-4; P. Marone, *Felice II antipapa*, NDPAC II 1927.

⁵⁹ Cf. le quattro lettere di Liberio conservate in: Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta historica* 4, 6. Cf. anche Studer, *Liberio papa*, NDPAC II 2822-2823.

⁶⁰ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 283 Olymp., a. 356 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 278-279: „Liberius episcopus Romanus in exilium mittitur”.

⁶¹ Cf. Marone, *Felice II antipapa*, NDPAC II 1927; Studer, *Liberio papa*, NDPAC II 2822-2823.

⁶² Cf. Studer, *Liberio papa*, NDPAC II 2822-2823.

⁶³ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 283 Olymp., a. 354 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 272-273: „Paulinus et Rodanius Galliarum episcopi in exilium ob fidem trusi”.

⁶⁴ Ibidem 284 Olymp., a. 358 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 278-279: „Paulinus Trevirorum episcopus in Frygia exulans moritur”.

disputa tra Ario e sant'Atanasio, Paolino appoggiò sant'Atanasio, che aveva trovato asilo proprio a Treviri. Nell'anno 353, Costanzo II convocò il sinodo ad Arles, durante il quale i seguaci di Ario presentarono un progetto dell'imperatore che condannava sant'Atanasio. Costanzo II, inoltre, emise un editto secondo cui i vescovi che non accettavano la condanna di Atanasio venivano minacciati di ostracismo. Tutti i vescovi presenti al sinodo di Arles sottoscrissero la proposta di Costanzo, tranne proprio il vescovo Paolino, che fu esiliato in Frigia, dove morì verso il 358⁶⁵.

Rodanio (*Rhodanius*), invece, fu vescovo di Tolosa circa negli anni 350-358. Le fonti storiche a nostra disposizione ci danno notizie divergenti riguardanti il sinodo che esiliò Rodanio. Come abbiamo visto, san Girolamo sembra pensare al sinodo di Arles del 353. Rufino di Aquileia, invece, e lo storico Sozomeno, parlando di un solo sinodo precedente al sinodo di Rimini, elencano cinque vescovi, tra cui anche Rodanio, condannati a Milano nel 355, ed aggiungono a loro Ilario di Poitiers, ma come se egli fosse stato mandato in esilio in un'altra data⁶⁶. Sulpicio Severo, invece, parlando dei sinodi di Arles, Béziers e di Milano, non spiega quando Rodanio si oppose all'imperatore Costanzo II (forse dopo il sinodo di Milano), ma tratta di Rodanio assieme ad Ilario di Poitiers, constatando che il vescovo di Tolosa doveva all'esempio di Ilario la forza e la costanza nell'opporsi all'imperatore. Inoltre, Sulpicio Severo ci informa che, sotto i consoli Arbizione e Lolliano, Ilario e Rodanio andarono in esilio e che Rodanio morì esiliato in Frigia⁶⁷. Sant'Ilario di Poitiers, infine, le notizie del quale sono forse le più attendibili, vede nel sinodo di Béziers del 356 l'assemblea durante la quale Rodanio si oppose a Costanzo II⁶⁸.

Gli ariani e Costanzo condannano all'esilio Eusebio, vescovo di Vercelli, Lucifero e Dionigi, vescovi delle Chiese di Cagliari e Milano, anche Pancrazio, presbitero romano⁶⁹ ed Ilario, un diacono⁷⁰, tutti lontani l'uno dall'altro⁷¹.

Sant'Eusebio di Vercelli (nato in Sardegna, circa nel 283 - morto a Vercelli, il 1° agosto 371) fu il primo vescovo di Vercelli e uno dei principali antagonisti dell'eresia ariana. Fu inviato da papa Liberio, insieme al vescovo

⁶⁵ Cf. M. Simonetti, *Paolino di Treviri*, NDPAC III 3832-3833.

⁶⁶ Cf. Rufinus Aquileiensis, HE I 20, PL 21, 493A-B; Sozomenus, HE IV 9, 1-4, GCS 50, 148, 11-24.

⁶⁷ Cf. Sulpicius Severus, *Chronica* II 45, 9, ed. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, 99, 11-12.

⁶⁸ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta historica* 6, 1-2; idem, *Contra Constantium Augustum* 2, ed. A. Rocher, SCh 334, Paris 1987, 170, 11-14. A proposito di Rodanio, cf. H. Crouzel – L. Odobina, *Rodanio di Tolosa*, NDPAC III 4573-4574.

⁶⁹ Cf. G. Corti, *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, SPM 24, Milano 2004, 50, 52, 61, 71, 171 e 180.

⁷⁰ Cf. ibidem, p. 50 e passim.

⁷¹ Cf. Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 283 Olymp., a. 355 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 274-275: „Eusebius Vercellensis episcopus et Lucifer ac Dionysius Calaritanae et Mediolanensis ecclesiae episcopi, Pancratius quoque Romanus presbyter et Hilarius diaconus distantibus inter se ab Ariani et Constantio damnantur exiliis”.

san Lucifero di Cagliari, in missione presso Costanzo II per domandargli la convocazione di un sinodo che ponesse fine alla controversia ariana. L'assemblea ebbe luogo a Milano nel 355 ma, essendo i vescovi ariani in maggioranza e appoggiati dallo stesso Costanzo II, Eusebio si rifiutò di sottoscriverne le decisioni. L'imperatore esiliò Eusebio a Scitopoli in Palestina prima, poi in Cappadocia e, quindi, nella Tebaide. Morto Costanzo II, nel 362 Giuliano gli consentì di riprendere la sua sede vescovile. Nel 362, Eusebio partecipò al Concilio di Alessandria che decise di perdonare i vescovi ariani⁷².

San Lucifero (nato probabilmente a Cagliari, III secolo - morto a Cagliari, nel 370) fu vescovo di Cagliari. Combatté contro Ario e si oppose alla condanna di sant'Atanasio al Concilio di Milano del 355. Venne condannato da Costanzo II all'esilio in Siria, poi in Palestina e, infine, in Egitto. Giuliano promulgò un editto (362) che permetteva ai vescovi esiliati di rientrare nelle loro sedi. Nello stesso anno, sant'Atanasio convocò un sinodo ad Alessandria per porre fine alle dispute dogmatiche, ed invitò anche Lucifero, il quale però andò ad Antiochia, dove ordinò vescovo Paolino, il quale appoggiava Eustazio, uno dei difensori dell'ortodossia nicena. Rientrato a Cagliari, Lucifero si oppose alle decisioni del Concilio di Alessandria di reintegrare i vescovi ariani. Le sue idee gli attirarono molti seguaci, iniziando in tal modo il cosiddetto scisma luciferiano⁷³.

Dionigi (nato? - morto in Cappadocia, 360) fu vescovo di Milano dal 349 circa (succedendo ad Eustorgio I) alla sua deposizione nel 355. Partecipò nel 355 al Concilio di Milano riunitosi allo scopo di deporre sant'Atanasio. Essendo Dionigi in ottimi rapporti con Costanzo II, sottoscrisse la condanna di Atanasio. Tuttavia, quando arrivò da Vercelli il vescovo Eusebio che, invalidando la condanna per vizio di forma, impose ai vescovi presenti la professione di fede nicena, Costanzo II ordinò che venisse rinnovata la sentenza di condanna. Sapendo che questa sentenza non rispondeva alle decisioni del Concilio di Nicea (325), Dionigi di Milano, Eusebio di Vercelli e Lucifero di Cagliari si rifiutarono di eseguirla e, quindi, furono esiliati. Dionigi fu esiliato in Cappadocia e la sede vescovile di Milano fu occupata dal vescovo ariano Aussenzio⁷⁴.

„Ilario, vescovo di Poitiers, esiliato prima del triennio in Frigia in seguito ad un complotto di Saturnino, vescovo di Arles, e degli altri ariani a lui vicini, scrive libri sulla nostra religione”⁷⁵.

⁷² Cf. A. Jülicher, *Eusebios* 27, RE VI/1, 1441-1443; F.W. Bautz, *Eusebius von Vercelli*, BBKL I 1568-1569; N. Everett, *Narrating the Life of Eusebius of Vercelli*, in: *Narrative and History in the Early Medieval West*, ed. R. Balzaretto – E.M. Tyler, Turnhout 2006, 133-165; L. Dattrino, *Eusebio di Vercelli*, NDPAC I 1861-1862.

⁷³ Cf. E. Sauser, *Lucifer, Bischof von Calaris*, BBKL V 298-301; Corti, *Lucifero di Cagliari*, passim; M. Simonetti, *Lucifero (luciferiani)*, NDPAC II 2935-2937.

⁷⁴ Cf. M. Simonetti, *Dionigi di Milano*, NDPAC I 1443.

⁷⁵ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 283 Olymp., a. 356 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 276-277: „Hilarius episcopus Pictaviensis factione Saturnini Arelatensis episcopi reliquorumque, qui cum eo erant, Arianorum ante triennium in Frygiam

Sant'Ilario di Poitiers (nato a Poitiers, nel 315 circa - morto a Poitiers, nel 367) fu vescovo di Pictavium (l'odierna Poitiers in Francia). Nel 356, il sinodo di Béziers, convocato dai vescovi filoariani, depose sant'Ilario a motivo della sua separazione dalla comunione con Valente, Ursacio e Saturnino di Arles, e sant'Ilario venne esiliato in Frigia da Costanzo II⁷⁶.

Infine, Saturnino vescovo ariano di Arles (347?-360 o 361) appoggiò la politica ariana di Costanzo II e fece condannare (356) sant'Ilario di Poitiers. Saturnino fu deposto dal Concilio di Parigi (360 o 361)⁷⁷.

Vengono convocati i sinodi di Rimini e di Seleucia in Isauria, nei quali viene condannata l'antica fede dei padri, dapprima per il tradimento di dieci delegati, poi da parte di tutti i partecipanti⁷⁸.

7. I Sinodi di Rimini e di Seleucia. Il sinodo di Rimini si aprì alla presenza di ca. 400 vescovi, verso il principio di giugno del 359, e fu indetto dall'imperatore Costanzo per la parte occidentale dell'impero per discutere le diverse posizioni teologiche (ortodosse e filoariane) emerse nel 357-358, mentre a Seleucia veniva celebrato, in parallelo, un altro sinodo desinato ai vescovi della parte orientale. Il sinodo di Rimini fu presieduto da Restituto di Cartagine. Papa Liberio fu assente. I vescovi della minoranza ariana, Valente di Mursa, Ursacio di Singidunum (l'odierna Belgrado) e Germinio di Sirmio,

pulsus libros de nostra religione componit". La più importante opera di sant'Ilario di Poitiers è il *De Trinitate* (ed. P. Smulders, t. 1-3, SCH 443, 448 e 462, Paris 1999-2000-2001). Le altre opere di Ilario sono le seguenti: *Hymni* (Hilarius Pictaviensis, *Opera*, ed. A.L. Feder, CSEL 65, Vindobonae 1916, 207-223; PLS 1, 271-281), ritrovati nel 1887, di argomento dogmatico; *Fragmenta historica* (CSEL 65, 39-193; PL 10, 627-724); *Contra Arianos vel contra Auxentium Mediolanensem* (PL 10, 609-618); *Contra Constantium Augustum*, ed. A. Rocher, SCH 334, Paris 1987, 166-223; PL 10, 578-604); *Adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens* (l'opera per noi perduta); *Commentarius in Evangelium Matthaei* (ed. J. Doignon, t. 1-2, SCH 254 e 258, Paris 1978-2007; PL 9, 917-1076; ed. A.L. Feder in: Hilarius Pictaviensis, *Opera*, CSEL 65, 232 [frammenti]); *Tractatus super Psalmos* (ed. J. Doignon, SCH 515, Paris 2008; ed. J. Doignon – R. Demeulenaere, CCL 61-61A-B, Turnhout 1997-2009); *De synodis seu de fide orientalium* (PL 10, 471-546); *Apologetica ad reprehensores libri De synodis responsa* (PL 10, 545-548); *De mysteriis* (ed. A.L. Feder, CSEL 65, 1-38; PLS 1, 246-270; ed. J.-P. Brisson, SCH 19bis, Paris 1967).

⁷⁶ Cf. A. Орловъ, *Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго: историко-догматическое изслѣдованіе*, Сергіевъ Посадъ 1908; idem, *Христологія Иларія Пиктавійскаго: въ связи съ обзоромъ христологическихъ учений 2-4 вв.*, Сергіевъ Посадъ 1909; H. Lietzmann, *Hilarius II*, RE VIII/2, 1601-1604; P. Smulders, *La Doctrine trinitaire de St. Hilaire de Poitiers. Esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien*, Analecta Gregoriana 32, Roma 1944; B. Mondin, *Dizionario dei Teologi*, Bologna 1992, 308-313; M. Simonetti, *Ilario di Poitiers*, NDPAC III 2521-2528; *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers, Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers, nov. 2002*, ed. D. Bertrand, Paris 2010.

⁷⁷ Cf. V. Saxer – S. Samulowitz, *Saturnino di Arles*, NDPAC III 4768-4769.

⁷⁸ Cf. Hieronymus, «*Chronicorum*» Eusebii Caesariensis continuatio 284 Olymp., a. 359 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 280-281: „Synhodus apud Ariminum et Seleuciam Isauriae facta, in qua antiqua patrum fides decem primum legatorum, dehinc omnium proditione damnata est”.

condannarono di nuovo lo ὁμοούσιος niceno e optarono per l'approvazione del *Credo* filoariano presentato a Sirmio il 22 maggio 359. Ciò nonostante, la maggioranza dei partecipanti confermò il *Credo* niceno e il 21 luglio 359 Valente e i suoi sostenitori furono scomunicati. Quindi, un'ambasceria, guidata da Restituto andò a Costantinopoli dall'imperatore Costanzo.

Questi, però, non accettò lo ὁμοούσιος. La delegazione venne trasferita a Nike, ove Valente costrinse gli occidentali a firmare un *Credo* secondo il quale il Figlio veniva presentato come simile al Padre secondo le Scritture. In seguito, la delegazione tornò a Rimini e gli occidentali, costretti e maltrattati, accettarono a poco a poco la cosiddetta formula di Rimini, ove il Figlio viene definito simile al Padre e i termini ὁμοούσιος e ὁμοιούσιος furono proscritti e banditi. La formula di Rimini, in quanto del tutto generica, poteva essere intesa anche secondo le tesi ariane. Il sinodo, perciò, fu visto come un'altra vittoria dei sostenitori di Ario⁷⁹.

Il parallelo sinodo di Seleucia d'Isauria (Asia Minore), invece, fu aperto il 27 settembre 359 e durò soltanto pochi giorni. Vi parteciparono circa 160 vescovi di maggioranza ariana presieduta da Eustazio di Sebaste, Eleusio di Cizico e Silvano di Tarso. Fu imposta la formula filoariana di Antiochia del 341 e bandita quella presentata da Acacio di Cesarea che non accettava né i termini antiariani ὁμοούσιος, e ὁμοιούσιος, né il termine ariano ὁνόμοιος e considerava il Figlio simile al Padre. I risultati del sinodo furono comunicati in ottobre all'imperatore Costanzo il quale, favorendo la formula di Acacio, non vide positivamente questa vicenda.

Nel frattempo però, arrivò la notizia che i vescovo riuniti a Rimini accettarono, anche se forzatamente, la formula gradita all'imperatore. Allora, Costanzo fece sottoscrivere la formula di Rimini anche ai sinodali di Seleucia⁸⁰.

8. Origine dell'eresia pneumatomaca.

„Ilario rientra nelle province galliche dopo che, a Costantinopoli, aveva offerto un libro in propria difesa a Costanzo”⁸¹.

Si tratta probabilmente del *Contra Constantium Augustum*⁸². Nel 359, sant'Ilario di Poitiers compose il *Liber II ad Constantium*. Finito il sinodo di Seleucia, Ilario andò a Costantinopoli e indirizzò a Costanzo una richiesta pregando l'imperatore di autorizzare una disputa con Saturnino di Arles che era stato il principale responsabile della condanna di Ilario al sinodo di Béziers. Tale sua richiesta non fu soddisfatta, quindi, Ilario compose un'opera intitolata

⁷⁹ Cf. M. Simonetti, *Rimini (concilio)*, NDPAC III 4509-4511.

⁸⁰ Cf. idem, *Seleucia d'Isauria (concilio)*, NDPAC III 4843-4844.

⁸¹ Hieronymus, «*Chronicorum*» Eusebii Caesariensis continuatio 284 Olymp., a. 359 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 280-281: „Hilarius, cum apud Constantinopolim librum pro se Constantio porrexisset, ad Gallias rediit”.

⁸² *Contra Constantium Augustum*, SCh 334, 166-223; anche PL 10, 578-604.

Liber contra Constantium, ove il filoariano Costanzo viene presentato in modo pessimo: egli è peggiore dei più grandi persecutori dei cristiani!⁸³

Anche la seguente constatazione esprime validamente, sebbene in un modo conciso e breve, la tragica e penosa situazione dei cattolici niceni durante l'impero di Costanzo:

„Quasi ogni Chiesa nel mondo è corrotta in nome della «pace» e con la complicità del capo degli ariani”⁸⁴.

Anche la seguente constatazione geronimiana illustra bene la difficile situazione dei cattolici perseguitati dalla politica filoariana dell'imperatore. Di questi personaggi abbiamo già parlato, quindi non ripetiamo le notizie fornite in proposito.

Melezio di Sebaste, vescovo degli Armeni, viene trasferito ad Antiochia da Acacio e Giorgio, vescovi ariani, e dopo non molto spazio di tempo, ricevendo i presbiteri che erano stati sospesi [*a divinis*] dal suo predecessore Eudossio, per causa più che giusta, si comporta in modo falso cambiando fede⁸⁵.

La notizia di san Girolamo, fornita qui sotto, loda l'operato di sant'Ilario in favore alla difesa della fede nicena; l'Atanasio occidentale non si piega alla pressione filoariana del potere secolare, ma respinge il sinodo di Rimini e difende la fede dei Trecentodiciotto Padri: „Grazie a Ilario, la Gallia condanna i pericolosi imbrogli di Rimini”⁸⁶. Ma ecco un'altra notizia di san Girolamo:

„Dopo la morte di Giorgio sul rogo, causata da una sommossa popolare, di quel Giorgio che era stato ordinato vescovo dagli ariani al posto di Atanasio, quest'ultimo torna ad Alessandria”⁸⁷.

Giorgio di Cappadocia (o di Alessandria) fu vescovo ariano di Alessandria dal 357 al 24 dicembre 361. Una sollevazione popolare lo costrinse a fuggire a Costantinopoli per chiedere aiuto a Costanzo II, il quale diede a lui forze necessarie per domare la rivolta. Dal momento che Giorgio si era arricchito in modo illecito, sant'Atanasio narra che un decreto di deposizione fosse posto nei confronti di Giorgio dallo stesso concilio ariano di Seleucia. La morte di

⁸³ Cf. M. Simonetti, *Ilario di Poitiers e la crisi ariana in Occidente*, in: Quasten III 44.

⁸⁴ Hieronymus, «*Chronicorum*» Eusebii Caesariensis continuatio 284 Olymp., a. 359 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 280-281: „Omnes paene toto orbe ecclesiae sub nomine pacis et regis Arianorum consortio polluuntur”.

⁸⁵ Cf. ibidem 284 Olymp., a. 360 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 280-281: „Meletius, Sebastiae Armeniorum episcopus, ab Acacio et Georgio episcopis Arianis Antiochiam transfertur et post non grande temporis intervallum cum presbyteros, qui ab Eudoxio antecessore suo depositi fuerant, suscepisset, exilii iustissimam causam subita fidei mutatione delusit”.

⁸⁶ Ibidem 284 Olymp., a. 360 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 282-283: „Gallia per Hilarium Ariminensis perfidiae dolos damnat”.

⁸⁷ Ibidem 285 Olymp., a. 362 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 282-283: „Georgio per seditionem populi incenso, qui in locum Athanasii ab Arianis fuerat ordinatus, Athanasius Alexandriam revertitur”.

Giorgio per linciaggio fu la conseguenza sia dei nuovi affronti alla popolazione di Alessandria, sia della morte del suo protettore Costanzo II, avvenuta il 3 novembre del 361⁸⁸.

La notizia geronimiana che segue loda di nuovo Paolino di Antiochia presentandolo come il legittimo vescovo di quella città (ricordiamo che san Girolamo fu ordinato presbitero proprio dal luciferiano Paolino, capo della cosiddetta Piccola Chiesa di Antiochia):

„Eusebio [Sant'Eusebio di Vercelli] e Lucifero [San Lucifero di Cagliari] tornano dall'esilio. Dei due, Lucifero, unendosi a due altri confessori, ordina Paolino vescovo della parte cattolica di Antiochia, presbitero del vescovo Eustazio, e che non si era mai contaminato a causa della comunione con gli eretici”⁸⁹.

Anche la notizia che segue denigra Melezio vedendo in lui uno che appoggia „il dogma macedoniano”:

„Si riunisce il sinodo di Antiochia, convocato da Melezio e dal suo gruppo. Dopo il rifiuto delle teorie della homoousia e dell'anomeismo, viene affermato il dogma macedoniano della homoiousia, a metà tra le due”⁹⁰.

In realtà, questo sinodo (una ventina di vescovi di area siro-palestinese di ispirazione omea e omeousiana) si riunì, sotto la guida di Melezio, nel 363. I padri sinodali accettarono il *Credo* del I Concilio di Nicea del 325. Ciò nonostante, nella missiva inviata all'imperatore cattolico Gioviano diedero alla parola ὁμοούσιος una spiegazione secondo la quale tale termine indica che il Figlio, che è generato dall'οὐσία del Padre, e a lui simile per οὐσία. Il termine ὁμοούσιος, quindi, viene inteso nel significato di quello di ὁμοιοούσιος⁹¹.

Anche la seguente notizia è collegata con l'eresia ariana o, meglio, pneumatomaca: „Valente, battezzato da Eudossio, vescovo degli ariani, ci perseguita”⁹².

Eudossio di Antiochia (Εὐδόξιος ὁ Ἀντιοχείας; Eudoxius; ? – morto il 370), armeno di origine, fu vescovo ariano di Germanicia, di Antiochia e, infine, di Costantinopoli, dal 27 gennaio 360 alla sua morte. L'imperatore Valente si fece battezzare da Eudossio nel 367, in occasione della guerra contro i Goti. Nello stesso anno, Valente promulgò un ordine con il quale esiliava tutti quei

⁸⁸ Cf. M. Simonetti, *Giorgio il Cappadoce*, NDPAC II 2170.

⁸⁹ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 285 Olymp., a. 362 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 282-283: „Eusebius et Lucifer de exilio regrediuntur, e quibus Lucifer adscitis duobus aliis confessoribus Paulinum, Eustathii episcopi presbyterum, qui se numquam haereticorum communione polluerat, in parte catholica Antiochiae episcopum facit”.

⁹⁰ Ibidem 285 Olymp., a. 364 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 286-287: „Synodus Antiochiae a Melitio et suis facta, in qua homousio anomoeoque reiecto, medium inter haec homoeousion Macedonianum dogma vindicaverunt”.

⁹¹ Cf. M. Simonetti, *Antiochia di Siria. II. Concili*, NDPAC I 349-350.

⁹² Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 286 Olymp., a. 366 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 288-289: „Valens ab Eudoxio Arianorum episcopo baptizatus nostros persequitur”.

vescovi ortodossi che erano stati esiliati da Costanzo e, in seguito, reintegrati da Giuliano l'Apostata⁹³.

Dell'imperatore filoariano Valente san Girolamo fornisce anche questa notizia:

„Valente, obbligato a lasciare Antiochia, con un pentimento tardivo richiama la nostra gente dall'esilio”⁹⁴.

Ancora una volta san Girolamo loda san Lucifero di Cagliari e degli altri vescovi cattolici intransigenti:

„Muore Lucifero, vescovo di Cagliari. Egli, come Gregorio [San Gregorio di Elvira]⁹⁵, vescovo delle province iberiche, e Filone di Libia⁹⁶, non fu mai coinvolto nella depravazione ariana”⁹⁷.

9. Eunomiani e aeziani. Circa gli eunomiani e gli aeziani leggiamo: „A Costantinopoli compare Eunomio, discepolo di Aezio, da cui deriva l'eresia eunomiana”⁹⁸.

Eunomio (Εὐνόμιος; Eunomius; nato a Dacora in Cappadocia all'inizio del IV secolo, ? - morto nel 393 circa) fu un vescovo ariano, uno dei principali esponenti dell'arianesimo. Studiò teologia ad Alessandria sotto Aezio. Eudossio lo ordinò diacono e lo raccomandò come vescovo di Cizico nel 360⁹⁹. Dopo un anno dalla nomina, Eudossio dovette sospendere Eunomio per volere di Costanzo II. Sotto gli imperatori Giuliano e Gioviano (360-364), Eunomio dimorò a Costantinopoli, stando a contatto con Aezio. Nel 365, l'usurpatore Procopio si fece acclamare imperatore: Eunomio si schierò con Procopio contro Valente. In seguito, Eunomio si stabilì nella propria villa a Calcedonia dando rifugio a Procopio (366). Nel 367 fu bandito in Mauretania¹⁰⁰, ma venne

⁹³ Cf. Simonetti, *Eudossio*, NDPAC I 1823-1824.

⁹⁴ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 289 Olymp., a. 378 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 302-303: „Valens de Antiochia exire compulsus sera paenitentia nostros de exiliis revocat”.

⁹⁵ Cf. F.J. Buckley, *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Roma 1964; M. Simonetti, *Gregorio di Elvira*, NDPAC II 2459-2460.

⁹⁶ Cf. G.M. Pintus, *La biografia di Lucifero di Cagliari nel “De viris illustribus” di Girolamo*, in: *Multas per gentes: Studi in memoria di Enzo Cadoni*, a cura di Dipartimento di Scienze Umanistiche e dell'Antichità, Sassari 2000, 289-296.

⁹⁷ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 287 Olymp., a. 370 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 292-293: „Lucifer Calaritanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Libyae numquam se Arianæ miscuit pravitati”.

⁹⁸ Ibidem 288 Olymp., a. 373 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 294-295: „Eunomius discipulus Aetii Constantinopoli agnoscitur, a quo haeresis Eunomiana”.

⁹⁹ Cf. Philostorgius, HE III 20, ed. J. Bidez – F. Winkelman, GCS 21, 2. Aufl., Berlin 1972, 48, 19-23.

¹⁰⁰ Cf. R. Van Dam, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, 27.

richiamato prima che arrivasse alla meta. Dopo la morte di Valente (378), tornò alle dispute religiose. Abitò in un sobborgo di Costantinopoli, celebrando in case private. Teodosio I esiliò Eunomio in una città nei pressi del Danubio, la quale fu però conquistata dai Goti ed Eunomio esiliato in Cappadocia¹⁰¹. Dopo la morte di Eunomio, Eutropio ordinò che il suo corpo fosse portato a Tiana e che le sue opere venissero bruciate¹⁰².

Aezio di Celesiria, fu noto anche come Aezio di Antiochia (Ἀέτιος, Aetius; nato in Celesiria, ? - morto a Costantinopoli, nel 367). Lavorò come orfice ad Antiochia e si dedicò allo studio della filosofia e della medicina¹⁰³. Nel 350 fu ordinato diacono da Leonzio di Antiochia. Al primo sinodo di Sirmio, Aezio vinse un contrasto dialettico con i vescovi semiariani, Basilio di Ancira ed Eustazio di Sebaste, che cercarono allora di suscitare contro di lui Costanzo Gallo. Nel 356, Aezio si recò ad Alessandria con Eunomio per difendere l'arianesimo, ma venne bandito da Costanzo II. L'imperatore Giuliano lo richiamò dall'esilio e venne ordinato vescovo. Quando, nel 364, divenne imperatore Valente, si ritirò nella sua proprietà all'isola di Lesbo, per tornare a Costantinopoli, dove morì nel 367¹⁰⁴.

Lapidale e piuttosto negativo è il giudizio di san Girolamo su Pietro II, vescovo di Alessandria, considerato comunemente ortodosso:

„Pietro viene ordinato 20° vescovo di Alessandria. Dopo la morte di Valente, facilitò il rientro degli eretici, al punto che alcuni sospettavano che in cambio accettasse denaro”¹⁰⁵.

Pietro II (?-381) fu vescovo di Alessandria, dal 373 alla sua morte. Nel 375, vittima di una congiura ariana programmata dall'imperatore Valente e dal vescovo ariano di Antiochia, fu costretto a rifugiarsi a Roma. Fu sostituito dall'ariano alessandrino Lucio che, già dall'assassinio del vescovo alessandrino Giorgio, era considerato la guida degli ariani di Alessandria. Pietro fece ritorno ad Alessandria il 30 maggio 378, dopo la morte di Valente, e fu reinseediato al soglio vescovile grazie a un decreto del vescovo di Roma san Damaso

¹⁰¹ Cf. ibidem, p. 37.

¹⁰² Cf. Philostorgius, HE XI 5, GCS 21, 135, 22-27. Cf. anche F.W. Bautz, *Eunomius*, BBKL I 1558; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford – New York 2000; J.L. Narvaja, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Roma 2003; M. Simonetti, *Eunomio di Cizico*, NDPAC I 1836-1837.

¹⁰³ Cf. Philostorgius, HE III 15, GCS 21, 44, 8 - 47, 20.

¹⁰⁴ Cf. A. Jülicher, *Aetios* 6, RE I/1, 703; F.W. Bautz, *Aetius*, BBKL I 49-50; M. Simonetti, *Aezio di Antiochia*, NDPAC I 91-92.

¹⁰⁵ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 288 Olymp., a. 373 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 296-297: „Alexandriae XX ordinatur episcopus Petrus, qui post Valentis interitum tam facilis in recipiendis haereticis fuit, ut nonnullis suspicionem acceptae pecuniae intulerit”.

I che l'aveva ospitato. Pietro morì due anni dopo. È citato nell'editto di Tessalonica, del 380, promulgato da Teodosio I¹⁰⁶.

L'ultima notizia riguardante l'arianesimo e, precisamente l'ariano Aussenzio di Milano, viene data da san Girolamo quasi *obiter*, mentre parla dell'ordinazione episcopale di sant'Ambrogio:

„Dopo la tardiva morte di Aussenzio, a Milano Ambrogio viene ordinato vescovo e ognuno in Italia viene convertito alla giusta fede”¹⁰⁷.

Aussenzio di Milano (nato probabilmente a Durostorum [Silistra] in una data per noi sconosciuta - morto a Milano, nel 374) fu vescovo ariano di Milano dal 355 fino alla sua morte. Era originario della Cappadocia, o era Goto, proveniente dalla città di Durostorum, l'odierna Silistra, sul delta del Danubio. Nel 343, Aussenzio fu ordinato diacono ad Alessandria dall'ariano Gregorio di Cappadocia. In seguito andò a Milano, diventando discepolo di Dionisio, vescovo di quella città. Quando Costanzo II depose Dionisio, in quanto cattolico, Aussenzio, appoggiato dall'imperatrice filoariana Giustina, fu eletto vescovo di Milano. Nel 369, Aussenzio fu scomunicato dal vescovo di Roma, san Damaso. Aussenzio rimase vescovo di Milano fino alla sua morte, allorché venne quindi sostituito da sant'Ambrogio¹⁰⁸.

Aurelio Ambrogio (Aurelius Ambrosius; nato a Treviri, nel circa 339-340 - morto a Milano, nel 397): il suo biografo, Paolino, narra nella *Vita S. Ambrosii* 7-8 che, allo scopo di dissuadere i milanesi dall'eleggerlo vescovo, sant'Ambrogio provò anche a macchiare la sua buona fama. Ma, dato che i fedeli non demordevano, tentò addirittura di fuggire. I milanesi, quindi, si rivolsero all'imperatore Valentiniano I. Allora, sant'Ambrogio fu ordinato vescovo, probabilmente il 7 dicembre 374¹⁰⁹.

10. Audiani. San Girolamo, nella sua *Cronaca*, menziona Audio e i suoi seguaci, gli audiani, soltanto una sola volta:

¹⁰⁶ Cf. *Александрійская Православная Церковь*, in: *Православная Энциклопедия*, I, Москва 2000, 559-594; M. Simonetti, *Pietro II di Alessandria*, NDPAC III 4077-4078.

¹⁰⁷ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 288 Olymp., a. 374 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 298-299: „Post Auxentii seram mortem Mediolani, Ambrosio episcopo constituto, omnis ad fidem rectam Italia convertitur”.

¹⁰⁸ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos* 75, PG 25, 784B-C; D.H. Williams, *The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the “Liber contra Auxentium”*, ChH 61 (1992) 7-22; M. Simonetti, *Aussenzio di Milano*, NDPAC I 662-663.

¹⁰⁹ Cf. F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935; A. Paredi – J. Costelloe, *Saint Ambrose: His Life and Times*, Notre Dame, IN 1964; N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, The Transformation of the Classical Heritage 22, Berkeley 1994; Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995; C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo 1996; E. Dassmann, *Autobiographie in Hagiographie. Beobachtungen zu den Mönchsviten und einigen Nekrologen des Hieronymus*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 8 (1999) 109-124; M.G. Mara, *Ambrogio di Milano*, NDPAC I 229-235.

„Audio acquista importanza in Celesiria¹¹⁰, da lui prende nome l'eresia audiana"¹¹¹.

Questa setta ascetica fu fondata da Audio (*Audeus* o *Audius*), arcidiacono di Edessa, per i suoi dissidi con la Chiesa ufficiale sul calcolo della data della Pasqua e per la critica della ricchezza e la dissolutezza di alcuni vescovi. Audio fu esiliato nell'odierna Ucraina e iniziò un'opera di conversione dei Goti¹¹². San Girolamo scrive contro Audio anche altrove¹¹³.

Sant'Epifanio di Salamina, che considerava gli Audiani antropomorfiti, scrive che essi accusavano la Chiesa di aver cambiato la data della Pasqua per ubbidire al volere dell'imperatore Costantino I¹¹⁴.

Teodoreto di Cirro, infine, li presenta come gnostici e manichei influenzati dall'Apocalisse di Abramo¹¹⁵.

11. Fotiniani. Anche Fotino e i suoi seguaci vengono menzionati dalla *Cronaca* di san Girolamo soltanto un'unica volta. Il Dalmata parla solo della morte dell'eresiarca, avvenuta in Galazia nell'anno 376, e scorge nella dottrina di Fotino degli influssi di stampo giudaizzante:

„Fotino, che aveva dato inizio all'insegnamento giudaizzante dei fotiniani, muore in Galazia"¹¹⁶.

Fotino di Sirmio (Φωτεινός; Photinus; nato in Galazia, nel 300 circa – morto in Galazia, nel 376) fu vescovo di Sirmio (città della Pannonia, residenza di Costanzo II). Fu diacono e discepolo di Marcello, metropolita di Ancira

¹¹⁰ La Celesiria (ἡ κοίλη Συρία – „la Siria concava”, in lat. Syria Coele) era il nome dato dai Greci, e adottato dai Romani quando fecero di essa una loro provincia, che si estendeva dalle catene del Monte Libano e dell'Anti-Libano fino alla pianura della Beqā'. Circa la Celesiria, cf. O. Keel – M. Küchler – Ch. Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, I: *Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Göttingen 1984, 237-239.

¹¹¹ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 280 Olymp., a. 341 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 260-261: „Audeus in Syria Coele clarus habetur, a quo haeresis Audiana”.

¹¹² Cf. A.A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge MA 1936, passim; H. Wolfram, *Die Goten*, München 1990, passim; B. Degórski, Hieronymi Opera 15, 260.

¹¹³ Cf. ad esempio, Hieronymus, *Epistula* VI 1-2, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, 24, 1 - 25, 17.

¹¹⁴ Cf. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 70, 10, 3-5, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985, 243, 9-18.

¹¹⁵ Cf. Theodoretus Cyrrenus, HE IV 10, 1-4, ed. P. Canivet, Sch 530, Paris 2009, 218-220. Cf. anche Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 70, GCS 37, 232, 16 - 249, 8; Socrates, HE VI 7, 27, GCS NF 1, 324, 19. Circa gli Audiani, cf. T. Orlandi, *Audiani*, NDPAC I 650.

¹¹⁶ Hieronymus, «*Chronicorum*» *Eusebii Caesariensis continuatio* 288 Olymp., a. 376 post Christum natum, Hieronymi Opera 15, 300-301: „Fotinus in Galatia moritur, a quo Fotinianorum dogma Iudaicum”.

e, anch'egli, galata¹¹⁷. Entrambi si contrapposero all'eresia degli ariani. Fotino fu condannato sia dagli ariani, nel 344 dal sinodo ariano di Antiochia, sia dagli ortodossi, che lo riconobbero colpevole nei due sinodi filoariani di Milano (345 e 347) e nel sinodo di Sirmio del 351, in cui venne deposto con l'accusa di sabellianismo e adozionismo¹¹⁸. La condanna definitiva di Fotino e dei suoi seguaci fu emessa dal primo Concilio di Costantinopoli del 381, e confermata dal vescovo di Roma san Damaso I, nel 382. Tuttavia, sembra che Fotino sia ritornato alla sede episcopale durante il regno dell'imperatore Giuliano l'Apostata (361-363), per poi essere definitivamente bandito dall'imperatore Valentiniano I, nel 364¹¹⁹.

Girolamo, traducendo l'opera di Eusebio di Cesarea, intende essere fedele e rigoroso nelle informazioni su persone e fatti. Tuttavia, quando affronta eretici e loro sostenitori, imperatori o vescovi che siano, ed eresie, non risparmia tra le righe il giudizio che il suo impulso gli detta. In ogni caso, dalle informazioni che tramanda e che sono per lo più di storia a lui contemporanea, trapela un complesso quadro geopolitico che nel sec. IV influenzò la composizione del dogma della Grande Chiesa con lotte intestine e travaglio teologico, fino all'affermazione della verità. Interessi di potere fuori e dentro la gerarchia ecclesiastica, con la complicità degli imperatori pro o contro i legittimi detentori delle varie sedi episcopali, provocarono maggior approfondimento del dato di fede, ma anche richiesero l'eroicità indefessa di molti e santi testimoni e confessori della stessa.

Girolamo non trascura i Concili e i Sinodi del sec. IV e quanto avvenne dietro le quinte di queste significative assemblee, la manipolazione o meno a cui andarono soggette, i loro protagonisti tra ortodossi ed eterodossi, occidentali ed orientali. All'elenco di eretici ed eresie nel *Chronicon* trovano spazio anche frange e propaggini che, perifericamente alla principali diatribe, riemergevano e che non sfuggono all'attenzione del Dalmata. Nella propria vita egli dedicò più opere in risposta a eretici come Elvidio e Gioviano ed ebbe in orrore l'arianesimo ancora all'alba del sec. V quando i barbari di Alarico commisero il sacco di Roma.

Dunque, è ovvio che Girolamo non può risparmiare allora giudizi e annotazioni attente anche a particolari che forse a noi, distanti di secoli, possono

¹¹⁷ Cf. Socrates, HE II 18, 7, GCS NF 1, 112, 7-9; II 19, 16, GCS NF 1, 114, 25 - 115, 1.

¹¹⁸ Cf. ibidem II 29, 1-5, GCS NF 1, 140, 9 - 141, 5; Sozomenus, HE IV 6, 1-16, GCS 50, 143, 13 - 146, 8.

¹¹⁹ Circa Fotino cf. K.H. Uthemann, *Photinos von Sirmium*, LThK VIII 267; D.H. Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, HTR 99 (2006) 167-206; M. Simonetti, *Fotino di Sirmio*, NDPAC II 1998-1999; Degórski, *Hieronymi Opera* 15, p. 300.

sfuggire, oppure contraddire opinioni di storici qualificati dall'analisi di più ampio criterio. San Girolamo fu un osservatore „coinvolto” con passione nelle vicende del suo tempo. Questo fa di lui non solo un traduttore, bensì pure un acceso cronista di quei fatti e di quei protagonisti che vuole tramandare da testimone della verità non interessato alla lotta politica. Notizie di una lotta per il dogma nel quale spese la propria vita con genuino ardore lo vedono all'opera, quindi, in modo non asettico, con l'investimento del suo arguto genio a cui nulla sfugge e che non ricusa, tra le righe, la propria opinione pur di condurre i lettori e i posteri a nulla cedere e concedere là dove il compromesso di uno „iota” induce all'eclisse della verità.

HERETICS AND HERESIES IN THE *CHRONICON* OF ST. JEROME

(Summary)

In the translation of the *Chronicon* of Eusebius of Caesarea, St. Jerome firmly lists all the heretics and the heresies which – with the complicity of struggles for political power – affected Christianity, causing a sort of internal „martyrdom” for those defending faith. Donatists, Arianists, Macedonians, Anomoeans, Aetians, Audians, Photinians: none escapes the translation and judgement of the Great Dalmatian, who sometimes – impelled by the concise writing style of a chronicle – expresses his own judgement on heretics and their supporters with a single harsh qualification, failing to provide wider evaluations. The fights for the truth invested even the Synods of Rimini and Seleucia, but his concise and keen exposition of the events provides to the reader the information on the facts as well as on the political interference of many decisions, which were not prompted by religious motivations. Once again, an overview of the events presented in his *Chronicon* – through his „translation” and „tradition” – confirms how divisions and problems within the Church in the past centuries were caused by external motives, as well as often spoiled by the political events and took advantage of the frailty of the human nature, rather than aiming at seeking the truth.

HERETYCY I HEREZJE W *CHRONICON* ŚW. HIERONIMA

(Streszczenie)

Kontynuując *Chronicon* Euzebiusza z Cezarei, wśród wielu innych postaci św. Hieronim wymienia także błędnowierców i odszczepieńców IV w. Wskazuje przy tym częstokroć na ich związki z walką polityczną i władzą świecką, która w owym czasie nękała prawowiernych chrześcijan, czyniąc z nich swoistych „męczenników”. Donatyści, arianie, macedonianie (duchobórcy), eunomianie, aecjanie, audianie, fotynianie nie uniknęły surowej oceny wielkiego Ojca Kościoła,

który niekiedy – ograniczony swoistym, krótkim stylem samej *Kroniki* – nawet poprzez jeden jedyny przymiotnik wyraża całą swoją krytykę i dezaprobatę względem błędnowierców oraz tych, którzy ich wspierali i im schlebiali. Nieustanne walki o czystość wiary nie zawsze kończyły się zwycięstwem, jak to widać np. w postanowieniach synodów z Rimini i Seleucji. Niemniej jednak przekaz faktów, dokonany przez Hieronima, pozwala czytelnikowi poznać choćby w zarysie przebieg i cały niesprzyjający kontekst polityczny tych teologicznych sporów. Po raz kolejny lektura faktów i ich kontekstu historyczno-politycznego potwierdza, iż rozłamy i trudności wewnątrz Kościoła pierwszych wieków były spowodowane działaniami zewnętrznymi władz świeckich, wykorzystującymi ludzką słabość spragnioną raczej władzy niż prawdy.

Key words: St. Jerome, Eusebius of Caesarea, Ancient Church History (4th century), Heresies, patristic Theology, Donatism, Arianism, Macedonians, Council of Rimini, Council of Seleucia, Pneumatology, Aëtians and Eunomians, Audians, Photinians.

Parole chiave: san Girolamo, Eusebio di Cesarea, storia della Chiesa antica (IV sec.), eresie, teologia patristica, donatisti, ariani, macedoniani, i sinodi di Rimini e di Seleucia, pneumatologia, eunomiani e aeziani, audiani, fotiniani.

Słowa kluczowe: św. Hieronim, Euzebiusz z Cezarei, historia Kościoła starożytnego (IV w.), herezje, teologia patrystyczna, donatyści, arianie, macedonianie, synody w Rimini i Seleucji, pneumatologia, eunomianie i aecjanie, audianie, fotynianie.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

1. Fonti principali

le edizioni del *Chronicon* di Eusebio di Cesarea
e della sua continuazione fatta da san Girolamo

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Chronicon bipartitum, nunc primum ex Armeniaco textu in Latinum conversum, adnotationibus auctum, Graecis fragmentis exornatum*, ed. J.B. Aucher, Venetiis 1818.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Chronicon id est Temporum Breviarium*, ed. Ratdolt, Venetiis 1483.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Chronicorum libri duo*, ed. A. Schoene, Berolini 1866-1875.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Werke*, Bd. 5: *Die Chronik*, aus dem Armenischen übersetzt, hrsg. von J. Karst, GCS 20, Berlin 1911.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Werke*, Bd. 7: *Die Chronik des Hieronymus*, hrsg. von R. Helm, 2. Aufl., GCS 47, Berlin 1956.

[HIERONYMUS], *Opere di Girolamo*, vol. 15: *Opere storiche e agiografiche*, a cura di B. Degórski, Roma 2014.

2. Fonti secondarie

- AGAPIUS HIERAPOLITANUS, *Historia universalis*, ed. B. Pirone: Agapio di Gerapoli *Storia universale*, introduzione, traduzione dall'arabo e note di B. Pirone, Studia Orientalia Christiana. Monographiae 21, Milano 2013.
- AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae. Libri qui supersunt*, ed. W. Seyfarth, I-II, Leipzig 1978.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Historia arianorum ad monachos*, PG 25, 695-796.
- CASSIODORUS, *Chronica*, PL 69, 1213-1247; ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 109-161.
- EPIPHANIUS CONSTANTINENSIS, *Panarion*, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985.
- Gesta inter Liberium et Felicem episcopos*, ed. O. Guenther, in: *Collectio Avellana*, CSEL 35/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, 1-4.
- HIERONYMUS, *Epistulae*, pars I: *Epistulae I-LXX*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Apologetica ad reprehensores libri De synodis responsa*, PL 10, 545-548.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tractatus super Psalmos*, ed. J. Doignon, Sch 515, Paris 2008; ed. J. Doignon – R. Demeulenaere, CCL 61-61A-B, Turnhout 1997-2009.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Contra Arianos vel contra Auxentium Mediolanensem*, PL 10, 609-618.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Contra Constantium Augustum*, PL 10, 578-604; ed. A. Rocher, Sch 334, Paris 1987.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De mysteriis*, ed. A.L. Feder in: Hilarius Pictaviensis, *Opera*, CSEL 65, Vindobonae 1916, 1-38; PLS 1, 246-270; ed. J.-P. Brisson, Sch 19bis, Paris 1967.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De synodis seu de fide orientalium*, PL 10, 471-546.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Fragmenta historica*, ed. A.L. Feder in: Hilarius Pictaviensis, *Opera*, CSEL 65, Vindobonae 1916, 39-193; PL 10, 627-724.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Hymni*, ed. A.L. Feder in: Hilarius Pictaviensis, *Opera*, CSEL 65, Vindobonae 1916, 207-223; PLS 1, 271-281.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Commentarius in Evangelium Matthaei*, PL 9, 917-1076; ed. J. Doignon, t. 1-2, Sch 254 e 258, Paris 1978-2007; ed. A.L. Feder in: Hilarius Pictaviensis, *Opera*, CSEL 65, Vindobonae 1916, 232 [frammenti].
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, t. 1-3, Sch 443, 448, 462, Paris 1999-2000-2001.
- LIBANIUS, *Opera*, ed. R. Foehrster, I-IV, Lipsiae 1903-1908.
- PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, 2. Aufl., Berlin 1972.
- PROSPER AQUITANUS, *Epitoma Chronicae*, PL 51, 535-606; ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 385-485; continuazione, ivi, 486-499; *additamenta*, PLS 3, 147-148).
- RUFINUS AQUILEIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, PL 21, 463-540.
- SOCRATES, *Historia ecclesiastica*, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995.
- SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS 50, Berlin 1960.
- THEODORETUS CYRRHENUS, *Historia ecclesiastica*, ed. P. Canivet, t. 2: *Livres III-IV*, Sch 530, Paris 2009.
- VICTOR TUNNUNENSIS, *Chronica*, PL 68, 941-962; ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 163-206; ed. C. Cardelle de Hartmann, CCL 173A, Turnhout 2002.

Studi

- Александрийская Православная Церковь*, in: *Православная Энциклопедия*, I, Москва 2000, 559-594.
- BAUTZ F.W., *Aetius*, BBKL I 49-50.
- BAUTZ F.W., *Eunomius*, BBKL I 1558.
- BAUTZ F.W., *Eusebius von Vercelli*, BBKL I 1568-1569.
- BOARDMAN J., *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1970.
- BUCKLEY F.J., *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Roma 1964.
- CAMPLANI A., *Atanasio di Alessandria*, NDPAC I 622.
- CORTI G., *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, SPM 24, Milano 2004.
- CROUZEL H. – ODOBINA L., *Rodanio di Tolosa*, NDPAC III 4573-4574.
- CUNEO P.O., *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano 1997.
- DALVIT M., *Montenses. The Ecclesiological Reflection of the Donatists Based on the Habacuc's Prophecy*, „Augustiniana” 63 (2013) 173-188.
- DASSMANN E., *Autobiographie in Hagiographie. Beobachtungen zu den Mönchsviten und einigen Nekrologen des Hieronymus*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 8 (1999) 109-124.
- DATTRINO L., *Eusebio di Vercelli*, NDPAC I 1861-1862.
- Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers, Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, ed. D. Bertrand, Paris 2010.
- EVERETT N., *Narrating the Life of Eusebius of Vercelli*, in: *Narrative and History in the Early Medieval West*, ed. R. Balzaretto – E.M. Tyler, Turnhout 2006, 133-165.
- FORLIN PATRUCCO M., *Costanzo II*, NDPAC I 1247-1248.
- GIGLI G., *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II*, Napoli 1949.
- GRISART A., *La Chronique de Saint Jérôme. Le lieu et la date de sa composition*, „Hélikon” 2 (1962) 248-258.
- HOMES DUDDEN F., *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935.
- JONES A.H.M., *The Career of Flavius Philippus*, „Historia” 4 (1955) 229-233.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, III, Cambridge 1992.
- JÜLICHER A., *Aetios* 6, RE I/1, 70.
- JÜLICHER A., *Eusebios* 27, RE VI/1, 1441-1443.
- KANNENGIESSER CH., *Eusebio di Nicomedia*, NDPAC I 1857-1860.
- KEEL O. – KÜCHLER M. – UEHLINGER CH., *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, I: *Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Göttingen 1984.
- KRÜGER S.G., *Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönizien*, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, V, Leipzig 1898, 618-619.
- LACONI S., *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Roma 2004.
- LEROUX J.-M., *Acace, évêque de Césarée de Palestine (341-365)*, StPatr 8 (1966) 82-85.
- LIETZMANN H., *Hilarius II*, RE VIII/2, 1601-1604.
- MARA M.G., *Ambrogio di Milano*, NDPAC I 229-235.
- MARKSCHIES CH., *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995.
- MARONE P., *Felice II antipapa*, NDPAC II 1927.
- McLYNN N.B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital, The Transformation of the Classical Heritage* 22, Berkeley 1994.
- MONDIN B., *Dizionario dei Teologi*, Bologna 1992.

- NARVAJA J.L., *Teologia y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Roma 2003.
- NEYES A., *Die Baugeschichte der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin bei Trier*, I-II, Trier 2001.
- ORLANDI T., *Audiani*, NDPAC I 650.
- ОРЛОВЪ А., *Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго: историко-догматическое изслѣдованіе*, Сергіевъ Посадъ 1908.
- ОРЛОВЪ А., *Христологія Иларія Пиктавійскаго: въ связи съ обзоромъ христологическихъ ученій 2-4 вв.*, Сергіевъ Посадъ 1909.
- PAREDI A. – COSTELLOE J., *Saint Ambrose: His Life and Times*, Notre Dame 1964.
- PASINI C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo 1996.
- PINTUS G.M., *La biografia di Lucifero di Cagliari nel "De viris illustribus" di Girolamo*, in: *Multas per gentes: Studi in memoria di Enzo Cadoni*, a cura di Dipartimento di Scienze Umanistiche e dell'Antichità, Sassari 2000, 289-296.
- POHLSANDER H.A., *Maximinus und Paulinus. Zwei Bischöfe im vierten Jahrhundert*, „Trierer Zeitschrift” 59 (1996) 157-160.
- POLLASTRI A., *Eufronio di Antiochia*, NDPAC I 1826.
- SAMULOWITZ S., *Vitale di Antiochia*, NDPAC III 5664-5665.
- SAUGET J.-M., *Massimo*, NDPAC II 3116-3118.
- SAUSER E., *Lucifer, Bischof von Calaris*, BBKL V 298-301.
- SAXER V. – HEID S., *Massimino di Treviri*, NDPAC II 3116.
- SAXER V. – SAMULOWITZ S., *Saturnino di Arles*, NDPAC III 4768-4769.
- SCORZA BARCELLONA F., *Vittore di Tunnuna*, NDPAC III 5678-5679.
- SIMONETTI M., *Acacio di Cesarea*, NDPAC I 36-37.
- SIMONETTI M., *Aezio di Antiochia*, NDPAC I 91-92.
- SIMONETTI M., *Antiochia di Siria. II. Concili*, NDPAC I 349-350.
- SIMONETTI M., *Cirillo di Gerusalemme*, NDPAC I 1050-1052.
- SIMONETTI M., *Dionigi di Milano*, NDPAC I 1443.
- SIMONETTI M., *Doroteo di Antiochia*, NDPAC I 1508.
- SIMONETTI M., *Eudossio*, NDPAC I 1823-1824.
- SIMONETTI M., *Eulalio di Antiochia*, NDPAC I 1833.
- SIMONETTI M., *Eunomio di Cízico*, NDPAC I 1836-1837.
- SIMONETTI M., *Eusebio di Emesa*, NDPAC I 1854-1855.
- SIMONETTI M., *Eustazio di Antiochia*, NDPAC I 1862-1863.
- SIMONETTI M., *Euzaio di Antiochia*, NDPAC I 1876-1877.
- SIMONETTI M., *Filogonio di Antiochia*, NDPAC II 1958.
- SIMONETTI M., *Fotino di Sirmio*, NDPAC II 1998-1999.
- SIMONETTI M., *Gregorio di Elvira*, NDPAC II 2459-2460.
- SIMONETTI M., *Giorgio il Cappadoce*, NDPAC II 2170.
- SIMONETTI M., *Ilario di Poitiers*, NDPAC III 2521-2528.
- SIMONETTI M., *Leonzio di Antiochia*, NDPAC II 2776.
- SIMONETTI M., *Lucifero (luciferiani)*, NDPAC II 2935-2937.
- SIMONETTI M., *Macedonio (macedoniani)*, NDPAC II 2961-2962.
- SIMONETTI M., *Melezio di Antiochia*, NDPAC II 3190-3191.
- SIMONETTI M., *Paolino di Tiro*, NDPAC III 3832.
- SIMONETTI M., *Paolino di Treviri*, NDPAC III 3832-3833.
- SIMONETTI M., *Paolo di Costantinopoli*, NDPAC III 3852-3853.
- SIMONETTI M., *Pietro II di Alessandria*, NDPAC III 4077-4078.
- SIMONETTI M., *Rimini (concilio)*, NDPAC III 4509-4511.
- SIMONETTI M., *Seleucia d'Isauria (concilio)*, NDPAC III 4843-4844.

- SMULDERS P., *La Doctrine trinitaire de St. Hilaire de Poitiers. Esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien*, Analecta Gregoriana 32, Roma 1944.
- STAROWIEYSKI M., *Cirillo di Gerusalemme (Pseudo)*, NDPAC I 1052.
- STUDER B., *Liberio papa*, NDPAC II 2822-2823.
- SWIFT L.J. – JAMES H.O., *Constantius II on Flavius Philippus*, „The American Journal of Philology” 83 (1962) 247-264.
- UTHEMANN K.H., *Photeinos von Sirmium*, LThK VIII 267.
- VAGGIONE R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford – New York 2000.
- DAM R. VAN, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.
- VASILIEV A.A., *The Goths in the Crimea*, Cambridge MA 1936.
- VOICU S.J., *Macario I*, NDPAC II 2953.
- WILLIAMS D.H., *The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the “Liber contra Auxentium”*, ChH 61 (1992) 7-22.
- WILLIAMS D.H., *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, HTR 99 (2006) 167-206.
- WOLFRAM H., *Die Goten*, München 1990.
- ZÖCKLER O., *Macarius*, in: *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. S.M. Jackson, VII, London – New York 1914³, 103.

Magdalena JÓŹWIAK*

„NON INTELLIGIS STULTITIAM TUAM IMPUDENTIAE COPULATAM”. ŚW. HIERONIM *CONTRA* PELAGIUSZ

Sięgając po starożytne pisma chrześcijan pierwszych wieków, nie sposób nie natknąć się na inwektywy. Trzem spośród Ojców Kościoła można nadać tytuł „ojców inwektywy chrześcijańskiej”. Do grona tych faworytów należy m.in. św. Hieronim ze Strydonu¹. Nie jest to bynajmniej dziwne, gdyż w starożytności, w obronie własnych poglądów, sięgano nie tylko po racje intelektualne. Logiczny wywód był zaledwie częścią argumentacji. Część drugą, nie mniej znaczącą stanowiły argumenty *ad hominem*, do których można zaliczyć także inwektywy. Obrazu słowna stanowiła integralny element wyводу, a jej brak mógł zaniżyć wartość argumentacji. Illona Opelt twierdzi, że wczesnochrześcijańską inwektywę cechuje poczwórny sprzeciw. A mianowicie jest ona antypogańska, antyheretycka, antyrządowa i antyżydowska².

W niniejszym artykule próbujemy ukazać na podstawie pism św. Hieronima ze Strydonu jego sposób reakcji na zjawisko pelagianizmu, jak i na osobę samego Pelagiusza. Bazę źródłową dla opracowania tej tematyki będzie stanowić przede wszystkim Hieronimowe *Dialogus adversus Pelagianos*³.

* Dr Magdalena Józwiak – wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego. Lektor w Szkole Języków Antycznych i Orientalnych przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: mjozwiak.uni.wr@gmail.com.

¹ Por. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, 390-403; S. Seliga, *Quibus contumeliis Hieronymus adversarios carperit?*, „Eos” 34 (1932-1933) 395-412; tenże, *De invectiva Hieronymiana*, CT 16 (1935) 145-181; W. Süss, *Der heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik*, „Giessener Beiträge zur deutschen Philologie” 60 (1938) 212-238; S. Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RT 43 (1996) z. 2, 363-390.

² Na temat tych poszczególnych rodzajów inwektyw zob.: I. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertulian bis Augustin*, Heidelberg 1980.

³ Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23, 495-590, tłum. W. Szołdrski; Św. Hieronim, *Dialog przeciw pelagianom*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów, Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973, 69-193. Co do tytułu, to we wstępie do najnowszego wydania C. Moreschini (*Dialogi adversus Pelagianos libri tres*, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990) stosuje tytuł *Dialogus adversus Pelagianos*. Nie ulega wątpliwości, że *Dialogus adversus Pelagianos* nie jest oryginalnym tytułem, gdyż w rękopisach zachowały się następujące tytuły: *Dialogus Attici et Critoboli compositus*; *Altercatio: Attici orthodoxi et Cretoboli heretici*; *Attici Hieronymi et Cretoboli Pelagii*;

Tekst jest pełen argumentacji *ad personam*, agresywnego tonu, jednak jak na pismo Księcia egzegetów jest on nader umiarkowany. Temat ten był oczywiście przedmiotem wielu badań⁴, lecz my chcielibyśmy zaprezentować to zagadnienie zupełnie z innej strony, a mianowicie uwypuklić rozmaite ciekawe inwektywy, które św. Hieronim, znany z ciętego i złośliwego języka, kieruje do Pelagiusza bazując na *argumentum ad personam*. Problem zaprezentujemy oczywiście nie *in extenso*, lecz przeanalizujemy wybrane przez nas passusy. Takie ujęcie tematu pozwoli ukazać swoistość techniki polemicznej Strydomczyka, jak również konwencjonalne cechy heretyków.

1. „Scottorum pultibus praegravatus”. W pismach Hieronima znajdziemy drwiny z wyglądu fizycznego Pelagiusza. Jego zdaniem jest to „tępak, który spał się na szkockich zacierkach”⁵ i poruszał się „żółtim krokiem”⁶. Wyrzucając pychę Pelagiuszowi porównuje twarz jego do „promieniającej” twarzy Mojżesza po spotkaniu z Bogiem na górze Synaj (por. Wj 34, 29):

„Albowiem musisz podać nauczyciela, który cię uczył, abyś mógł sobie przywłaszczyć znajomość Pism [...]. Chyba, iż ze zwykłą swoją pokorą chęłpisz się, że twoim nauczycielem jest Pan, który naucza wszelkiej wiedzy i wraz z Mojżeszem w obłoku twarzą w twarz słyszysz słowa Boga i od Niego do nas z rogatą twarzą przychodzisz”⁷.

2. „Indoctus calumniator”. Hieronim, który w 415 r. ma już za sobą zerwanie i kampanię oskarżeń przeciw dawnemu przyjacielowi Rufinowi z Akwilei,

Catholici supra Attici et heretici supra Critoboli. Potwierdza to świadectwo Juliana z Eklanum (Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* IV 88), gdzie autor twierdzi, że czytał Hieronimowy *Dialog*, w którym postaci mają imiona Krytobul i Attyk: „Verum his ut res postulabat impletis, juvat te vel mediocriter convenire, qua fiducia tu, cum Hieronymi scripta collaudes, dicas in Christo non fuisse peccatum, cum ille in Dialogo illo, quem sub nomine Attici et Critoboli, mira et ut talem fidei decebat venustate composuit, etiam quinti Evangelii, quod a se translatum dicit, testimonio nitatur ostendere, Christum non solum naturale, verum etiam voluntarium habuisse peccatum, propter quod se cognoverit Joannis baptisate diluendum” (PL 45, 1389).

⁴ Zob. choćby na gruncie polskim: K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 437-461; A. Mularczyk-Budzan, *Konfrontacja ascetyki Hieronima ze Strydomą i Pelagiusza z Brytanii na podstawie wybranych dzieł*, PS 17 (2013) nr 2 (33) 231-250; idem, *Hieronimowa krytyka pelagianizmu w „Dialogu przeciw pelagianom”*, PS 18 (2014) nr 3 (36) 111-145; R. Toczko, *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora*, VoxP 32 (2012) t. 57, 699-712.

⁵ Hieronymus, *In Jeremiam prophetam*, Prologus, PL 24, 708A: „stolidissimus et Scottorum pultibus praegravatus”.

⁶ Tenże, *Dialogus adversus Pelagianos* III 16, PL 23, 586C: „testudineo incedens gradu”, PSP 10, 190.

⁷ Tamże I 29, PL 23, 523A: „Aut enim magistrum, a quo didiceris, proferre cogeris, ut tibi scientiam legis liceat usurpare [...]. Nisi forte humilitate solita, magistrum tuum jactitas Dominum, qui docet omnem scientiam, et cum Moyse (Exod. XXXIV) in nube et caligine facie ad faciem audis verba Dei, et inde nobis cornuta fronte procedis”, PSP 10, 105.

w *Komentarzu do Księgi Jeremiasza* nazywa Pelagiusza jego uczniem. Czyni to za pomocą aluzji, nie nazywając żadnego z nich po imieniu: Rufin jest tu „Grunniusem”⁸, a Pelagiusz jego uczniem, „nieuczonym oszczercą”⁹. Hieronim podkreśla braki intelektualne Pelagiusza i jego niedokształcenie. Wytyka Pelagiuszowi słabą pamięć, ponieważ tamten jakoby zapomniał o tym, co w rozmowie zostało już ustalone¹⁰. Cechą, która w przekonaniu Strydończyka charakteryzuje Pelagiusza, jest jego nieporadność retoryczna¹¹.

Autor *Wulgaty* nie uważa herezji Pelagiusza za specjalną nowinę. Zarzuca natomiast heretykowi kontynuowanie nauk filozofów i heretyków – argument znany choćby z pism Tertuliana¹². Doszukuje się w doktrynie Pelagiuszowej echa filozoficznych poglądów stoików i pitagorejczyków¹³, a nawet jego „współdomownika Porfiriusza”¹⁴.

Strydończyk wypomina także pelagianom „śmiechu warte twierdzenia ich Demostenesa”¹⁵ oraz wspomina o cycerońskich frazach Pelagiusza, które wszędzie rozpoznaje:

„Wprawdzie zwykle przysięgasz ze swymi uczniami, że dwa rozdziały o modlitwie i wielbieniu (Boga) nie są twoje, ale w nich jaśniej twój wspaniały styl i takie piękno Tulusza (Cycerona), poruszając się krokiem żółwia. To,

⁸ Hieronimus, *In Jeremiam prophetam*, Prologus, PL 24, 707A: „Quod non videns praecursor ejus Grunnius, olim nissus est carpere”.

⁹ Por. tamże, PL 24, 706A: „Libellum autem Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur, nec habetur apud Hebraeos, et ψευδεπίγραφον Epistolam Jeremiae nequaquam censui disserendam, sed magis Jeremiae ordinem, librariorum errore confusum, multaque quae desunt, ex Hebraeis fontibus digerere, ac complere: ut novum ex veteri, verumque pro corrupto atque falsato Prophetam teneas: parvipendens obtrectatorum rabiem, qui non solum verba, sed syllabas quoque nostrorum verborum calumniantur: in eo se scire aliquid arbitantes, si de alienis operibus detrahant: ut nuper indoctus calumniator erupit, qui Commentarios meos in Epistolam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat”.

¹⁰ Por. tenże, *Dialogus adversus Pelagianos* III 6, PL 23, 574 C-576B, PSP 10, 174-176.

¹¹ Píše o tym obszernie R. Toczko, *Heretic as bad rhetorician: how Augustine discredited Pelagius*, AugSt 42 (2011) 211-231.

¹² Zob. choćby Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 8, PL 2, 204B-C.

¹³ Por. Hieronimus, *Epistula* 133, 1, ŻMT 68 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2013, 28: „Postąpiłeś nie zuchwale, jak fałszywie sądzisz, ale z życzliwą gorliwością, przysyłając mi nową, a wyłaniającą się z dawnej kwestię, która przed wysłaniem twego listu uwiodła na Wschodzie wielu, że przez udaną pokorę uczyli się pychy i mówili z diabłem: «Wstąpię na niebo, nad gwiazdy niebieskie, wywyższę tron mój, będę podobny Najwyższemu». Jaka bowiem może być inna większa zuchwałość, jak przywłaszczenie sobie już nie tylko podobieństwa do Boga, ale równości z Nim i zamykanie w krótkim zdaniu trucizn wszystkich heretyków, jakie wypłynęły ze źródła filozofów, a zwłaszcza Pitagorasa i Zenona, pierwszego ze stoików?”.

¹⁴ Tamże 133, 9, ŻMT 68, 39: „A wreszcie – to nam zwykle zarzuca wasz współdomownik Porfiriusz – na jakiej podstawie łaskawy i miłosierny Bóg ścierpiał, że od Adama i od Mojżesza aż do przyjścia Chrystusa całe narody ginęły z powodu nieznamości prawa i przykazań Bożych. Bo i Brytania, żyzna prowincja tyranów i szkockie plemiona oraz wszystkie narody barbarzyńskie dookoła aż do oceanu nie znały Mojżesza i Proroków”.

¹⁵ Por. tenże, *Dialogus adversus Pelagianos* II 4, PL 23, 539B-C, PSP 10, 127.

czego tajemnie nauczasz, co wystawiasz na sprzedaż, nie odważasz się publicznie głosić. Jakże jesteś szczęśliwy, że twoje księgi tylko uczniowie twoi piszą i jeśli widzisz, że coś się nie podoba, twierdzisz, iż to nie jest twoje, lecz kogoś innego. Lecz któż jest tak uzdolniony, żeby mógł naśladować wdziek twojej mowy?”¹⁶

3. „Canis”. Dalej Księżę egzegetów atakuje Pelagiusza opierając swoją argumentację na metaforze zwierzęcej, która należała do konwencji tekstów antyheretyckich¹⁷. A mianowicie nazywa Pelagiusza „psem”:

„Wyrzuca Mu się więc, dlaczego pozwolił istnieć szatanowi, dlaczego dał się umęczyć, dlaczego zezwala, że codziennie tyle zła dzieje się na świecie. Zapytuje o to Marcjon i cała sfera heretyków, którzy poniewierają Stary Testament i zwykli używać tego sylogizmu: Albo Bóg wiedział, że człowiek, umieszczony w raju przełamie Jego przykazania! albo nie wiedział”¹⁸.

Strydończyk nazywając Pelagiusza psem zachował się jak „rasowy biblista”, gdyż autorzy biblijni posługują się inwektywami, zaczerpniętymi najczęściej z kręgów zoologicznych, spośród których na czoło wysuwa się właśnie motyw psa. Określenie to jest nader obraźliwe i deprecjonujące. Dla przykładu, gdy Dawid z kijem i procą idzie walczyć z Goliatem, ten zwraca się do niego szyderczo: „Czyż jestem psem, że przychodzisz do mnie z kijem?” (1Sm 17, 43). Niejaki Abisaj, pojawiający się w Drugiej Księdze Samuela, na dźwięk słów Szimeja przeklinającego Dawida, pyta retorycznie króla: „Dlaczego ten zdechły pies przeklina pana mego, króla?” (2Sm 16, 9).

4. „Stultus”. W przekonaniu św. Hieronima jedną z konstytutywnych cech heretyka jest głupota, którą także wyrzuca Pelagiuszowi. W pierwszej księdze *Dialogus adversus Pelagianos* Strydończyk stwierdza, że Pelagiusz nie rozumie głupoty swojej połączonej z bezczelnością¹⁹.

¹⁶ Tamże III 16, PL 23, 586C: „Quae duo capitula orationis et laudis, soles cum tuis jurare discipulis non esse tua, cum perspicue in eis styli tui splendor eluceat, et tanta sit venustas eloquii Tulliani, ut testudineo incedens gradu, quae secreto doces, mittisque venalia, publice non audeas profiteri. O te felicem, cuius praeter discipulos nemo conscribit libros, ut quidquid videris displicere, non tuum, sed alienum esse contendas. Et quis ille tanti erit ingenii, ut leporem tui sermonis possit imitari?”, PSP 10, 190.

¹⁷ Por. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur*, s. 154 i 162.

¹⁸ Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 6, PL 23, 575A-B: „Detrahatur ergo illi, cur diabolum esse permiserit, cur passus sit, et hucusque patiat quod cotidie aliquid in mundo mali fieri. Quaerit hoc Marcion et omnes haereticorum canes, qui vetus laniant Testamentum, et hujuscemodi syllogismum texere consueverunt. Aut scivit Deus hominem in paradiso positum praevaricaturum esse mandatum illius, aut nescivit”, PSP 10, 175.

¹⁹ Por. tamże I 31, PL 23, 525C: „non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam”, PSP 10, 107.

5. „Operator mysterii iniquitatis”. Autor Wulgaty, z godziwie odmierzoną szczyptą złośliwości, podkreśla również skłonność herezjarchy do nadużywania komplementów wobec wpływowych osób, a zwłaszcza kobiet, które naucza w ukryciu²⁰. Wyśmiewa też jego talent do zjednywania sobie sympatii płci przeciwnej, tym samym podważa autorytet Pelagiusza jako ascety. Osobę Pelagiusza zestawia m.in. z takimi heretykami jak Szymon Mag, Marcjon, Montan, Donat czy też Ariusz²¹, mianując go „twórcą tajemnicy nieprawości”.

Być może Hieronim deprecjonuje działania Pelagiusza i wyrzuca mu stosowanie pochlebstw wobec wpływowych matron rzymskich, bo widzi w nim pewne zagrożenie. Mianowicie sam Hieronim cieszył się ogromnym autorytetem pośród pobożnych i bogatych kobiet, stąd teraz obawia się, że Pelagiusz może zająć jego miejsce i wykluczyć go z elitarnego grona.

6. „Conciliator favoris apud Amazonas”. Dalej autor Wulgaty przedstawia herezjarchę jako pochlebcę otoczonego zastępem wojowniczych amazonek:

„Czyż bowiem wielu chrześcijan zna Prawo, co u wielu nauczycieli Kościoła tylko rzadko znajdziesz lub z trudem? Jednakże tak wielka jest twa hojność, że aby zyskać sobie względy i u amazonek, piszesz w innym miejscu: «Znajomość Prawa i niewiasty mieć powinny», choć Apostoł naucza, że niewiasty winny milczeć w Kościele, a jeśli czego nie wiedzą, powinny w domu mężów się poradzić. Nie zadowalaś się tym, iż rzeszy twych zwolenniczek dajesz znajomość Pism świętych, jeśli ich głosy i śpiewy nie sprawiają ci przyjemności”²².

7. „Caelans aliud conscientia”. Św. Hieronim zarzuca Pelagiuszowi przebiegłość i skrytość, sugerując, że innych nauk udziela swoim uczniom,

²⁰ Por. tenże, *Epistula* 50, 3, *ŻMT* 54, Kraków 2010, 220: „Słyszę nadto, że odwiedza on chętnie dziewice i wdowy w ich celkach, a zmarszczywszy brwi filozofuje wśród nich o Piśmie Świętym. Dlaczego w tajemnicy, dlaczego w mieszkaniu uczy te kobiety? Czy po to, by wiedziały, że nie ma różnic między dziewicami i zamężnymi, by nie marnowały swego młodzieńczego wieku, by jadły i piły, by chodziły do łaźni, by starały się o wytworność, by nie gardziły wonnościami? Czy raczej mówi o wstydlivosti, o postach i nie dbaniu o ciało? Oczywiście poleca to, co jest pełne cnoty; niech zatem wyzna publicznie to, co mówi w domu, albo jeśli tego samego uczy w domu, co publicznie, należy go oddzielić od dziewcząt. Nie wstyd młodzieńcowi, mnichowi i – jak jemu samemu się wydaje – wymownemu, z którego ust płyną przyjemne słowa, który odznacza się taką wytwornością, jakby posiadał dowcip i wdzięk komika – odwiedzać domy znakomitych ludzi, składać wizyty matronom, z religii naszej robić przedmiot walki, sprzecznymi słowami przekreślać wiarę Chrystusową – i jeszcze oczerniać brata?”.

²¹ Por. tenże, *Epistula* 133, 4, *ŻMT* 68, 33-34.

²² Tenże, *Dialogus adversus Pelagianos* I 25, PL 23, 519A: „Quotus enim quisque Christianorum habet legis scientiam, quam in multis Doctoribus Ecclesiae; aut raro, aut difficulter invenias? Verum tu tantae es liberalitatis, ut favorem tibi apud Amazonas tuas concilies, ut in alio loco scripseris, «Scientiam legis etiam feminas habere debere»: cum Apostolus doceat esse tacendum mulieribus in Ecclesia; et si quid ignorant, domi viros suos debere consulere” (1Cor 14, 35). Nec sufficit tibi dedisse agmini tuo scientiam Scripturarum, nisi earum voce et canticis delecteris”, PSP 10, 101.

a co innego głosi na zewnątrz. Z nutą złośliwości i posługując się ironią, autor Wulgaty zestawia zachowanie Pelagiusza z postawą Jezusa, który do ludu mówił w przypowieściach (por. Mt 13, 3), a swoim uczniom objawiał tajemnice (por. Mt 13, 11)²³. Nakazuje mu wręcz głosić publicznie to samo, co wyklada w tajemnicy²⁴. Zarzuca Pelagiuszowi, że on i jego poplecznicy z łatwością wypierają się swoich poglądów albo je przemilczają, co wyróżnia ich w oczach Hieronima – oczywiście pod względem niegodziwości – nawet wśród najgorszych heretyków²⁵.

8. „Superbus”. Wreszcie jedną z podstawowych cech Pelagiusza jest jego zepsucie moralne. Objawia się ono, jak u wszystkich heretyków, przede wszystkim jako *superbia*. Pycha wiąże się ze *stultitia* w parę cech, z których obie mogą być swoim uzasadnieniem: heretyk jest głupi, bo jest pyszny, a zarazem jest pyszny właśnie dlatego, że jest głupi:

„Twoją pychą nabrzmiała i zuchwalstwo twej modlitwy okazałeś w liście do wdowy²⁶, w którym podałeś, jak święci winni się modlić. [...] Po takim wywyższeniu się, po takiej zarozumiałej modlitwie, w której tak zaznaczyłeś swoją świętość, a będąc sam głupim, chcesz o niej głupich przekonać, tak kończysz wreszcie: «Proszę Cię, Panie, abyś nade mną się zmiłował». Jeśli jesteś święty, jeżeliś niewinny i wolny od wszelkiej skazy i ani mówą ani czynem nie zgrzeszyłeś, [...], to dlaczego prosisz o miłosierdzie? Czemu się skarżysz i modły zanosisz, będąc świętym, czystym, mając usta niewinne,

²³ Por. tenże, *Epistula* 133, 3, *ŻMT* 68, 30-31: „Wiesz bowiem i uczysz uczniów swoich, że można co innego wymawiać ustami, a co innego kryć w sumieniu. Nam obcym i nieuczonym mówisz przez przypowieści, swoim natomiast wyznajesz tajemnice [i chętniej się, że czynisz to według Pisma, bo jest powiedziane: «Do rzesz mówił Jezus w przypowieściach», a do uczniów mówi w domu: «Dane jest wam poznać tajemnice królestwa Bożego, a im tego nie dano»]”.

²⁴ Por. tamże 133, 11, *ŻMT* 68, 40-41: „Mów, w co wierzysz; głoś publicznie to, co potajemnie mówisz uczniom. Dlaczego nie mówisz swobodnie tego, co myślisz, że masz wolną wolę. Co innego słyszą tajniki twego mieszkania, co innego lud na rynku. Bo nieuczone pospólstwo nie może udźwignąć ciężaru twych tajemnic ani przyjmować stałego pokarmu, gdyż zadowolone jest z mleka dzieciństwa. Jeszcze nie napisałem, a grozisz mi piorunami swych pisemnych odpowiedzi, abym przestraszony tą groźbą nie śmiał ust otworzyć, a nie spostrzegasz, że ja właśnie piszę, abyście wy musieli odpowiadać i wreszcie otwarcie powiedzieć to, co albo mówicie, albo przemilczacie w zależności od czasu, osób i miejsc”.

²⁵ Por. tamże, *ŻMT* 68, 41: „Eunomianie, arianie i macedonianie, różni przez nazwy, ale zgodni w bezbożności, nie zadają nam żadnego trudu; mówią bowiem, co myślą. Jedynie ta herezja wstydzi się głosić publicznie to, czego nie obawia się nauczać w tajemnicy. Milczenie nauczycieli sprowadza szaleństwo uczniów. Co usłyszeli w komorach, głoszą na dachach. Jeśli się podoba słuchaczom to, co powiedzieli, odnosi się to do chwały nauczycieli, a jeśli nie, wina jest po stronie ucznia, nie nauczyciela”.

²⁶ W. Szołdrski, tłumacz Hieronimowych *Dialogus adversus Pelagianos*, twierdzi iż owa wdowa miała na imię Liwania (por. PSP 10, 186, nota 75), z kolei zaś J.P. Migne wskazuje, że ta wdowa to Juliana: „Haec vidua Juliana est, Demetriadis mater, de qua infra latius” (PL 23, 583, nota b).

nieskalane, będąc wolny od jakiegokolwiek kłamstwa, będąc co do mowy podobny do Boga?”²⁷

Św. Hieronim znany z ciętego języka piętnując osobę Pelagiusza posługuje się argumentami *ad personam*. Napadając słownie herezjarchę wyszydza na początku jego wygląd fizyczny („spasł się na szkockich zacierkach”, „powolny jak żółw”). Następnie mianuje go tępakiem, nieuczonym oszczercą i psem. Dalej Hieronim zarzuca Pelagiuszowi głupotę, posługiwanie się pochlebstwem, przebiegłość, skrytość, pychę i beczelność.

Pelagiusz wobec tych wszystkich inwektyw nie pozostawał dłużny. Wypominał on św. Hieronimowi m.in., iż w swoim *Komentarzu do Listu do Efezjan* kopiował błędy Orygenesza, podczas gdy sam uznawał się za jego wielkiego cenzora. Można uznać to za sprytną obronę Pelagiusza, gdyż często Hieronim zarzucał mu poglądy orygenistyczne²⁸. Ostatecznie walka na słowa przerodziła się w atak fizyczny. W roku 416 napadnięto na betlejemskie klasztory, doszło do pobić, a nawet morderstwa. Mimo braku jednoznacznych wskazań podejrzenie padło na Pelagiusza. Bandyci, którzy dokonali brutalnej napaści, byli jego zwolennikami²⁹. Wydaje się, że motywem mogła być chęć zemsty za nieustanną wrogość Hieronima wobec ich mentora.

Trzeba pamiętać, iż Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy, zwalczając swych wrogów przy pomocy inwektyw, naśladowali jedynie nieudolnie wybitnych mówców starożytnej Grecji i Rzymu. A sama obraza słowna stanowiła jeden ze środków stylistycznych antycznej polemiki oratorskiej. Ich brak w jakimś dziele polemicznym pomniejszałby jego wartość. Używanie inwektyw w stosunku do adwersarza stanowiło normę, a nawet konieczność. A zatem obelżywe słowa św. Hieronima, kierowane wobec herezjarchy Pelagiusza trzeba traktować jako nieodłączny element polemiki, wskazujący na fakt, iż autor Wulgaty odznaczał się znakomitą znajomością zasad retoryki klasycznej oraz doskonale je stosował w praktyce.

²⁷ Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 14, PL 23, 583C - 584D: „De hoc superbiae tumore, et illa orandi prorumpit audacia, qua scribens ad viduam, quomodo sancti debeant orare, pronuntias. [...] Et post tantum tumorem, orantisque jactantiam et confidentiam sanctitatis, quasi stultus stultis persuadere conaris, ut in extremo dicas: «Quibus tibi ut mihi miserearis preces fundo». Si sanctus es, si innocens, si ab omni sorde purgatus, si nec sermone, nec opere peccasti, [...], quomodo misericordiam deprecaris, ut videlicet plangas te, et fundas preces, quia sanctus et purus es et innocens immaculatusque labiis, et ab omni liber mendacio, Dei similis potestati?», PSP 10, 186-187.

²⁸ Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 355.

²⁹ Por. tamże, s. 367-368.

“NON INTELLIGIS STULTITIAM TUAM IMPUDENTIAE COPULATAM”.
ST. JEROME *CONTRA* PELAGIUS

(Summary)

Reading the ancient scriptures of Christians of the first centuries, one can easily notice numerous invectives. From among the Fathers of the Church there are three who in particular deserve the title of “fathers of Christian invectives”. One of those who best can be described as such is St. Jerome of Stridonius. It should not come as a surprise, because in ancient times one did not reach only for intellectual arguments when defending their views. A logical elucidation was merely a part of argumentation. The other part, of no less importance, were arguments *ad hominem*, including also invectives. Verbal insults were integral part of argumentation and the lack of them would decrease the value of debate. In this article, based on St. Jerome’s of Stridonius writings, I portrayed his reactions to the phenomenon of pelagianism, as well as to the person of Pelagius himself. This subject has been analysed in many articles, but I presented it from a different angle. Namely, I emphasized varied interesting invectives that St. Jerome – well-known for his sharp tongue – directed to Pelagius, basing on *argumentum ad personam*.

Key words: St. Jerome, Pelagius, Christian invective, *argumentum ad personam*.

Słowa kluczowe: Św. Hieronim, Pelagiusz, inwektywa chrześcijańska, *argumentum ad personam*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, PL 45, 1049-1608.
 HIERONYMUS, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23, 495-590, , ed. C. Moreschini (*Dialogi adversus Pelagianos libri tres*), CCL 80, Turnhout 1990, tłum. W. Szoldrski: Św. Hieronim, *Dialog przeciw pelagianom*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów, Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973, 69-193.
 HIERONYMUS, *In Jeremiam prophetam*, Prologus, PL 24, 705-708.
 HIERONYMUS, *Epistulae*, ŻMT 54, 55, 61, 63 i 68 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 1-5], Kraków 2010-2013.
 TERTULLIANUS, *Adversus Hermogenem*, PL 2, 195-238.

Opracowania

- JEANJEAN B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
 KELLY J.N.D., *Hieronim. Życie, Pisma, Spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
 LONGOSZ S., *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RT 43 (1996) z. 2, 363-390.
 OPELT I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertulian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
 SELIGA S., *Quibus contumeliis Hieronymus adversarios carpserit?*, „Eos” 34 (1932-1933) 395-412.

SELIGA S., *De invectiva Hieronymiana*, CT 16 (1935) 145-181.

SÜSS W., *Der heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik*, „Giessener Beiträge zur deutschen Philologie” 60 (1938) 212-238.

TOCZKO R., *Heretic as bad rhetorician: how Augustine discredited Pelagius*, AugSt 42 (2011) 211-231.

Łukasz KRZYSZCZUK*

**ANIMALIA DUBIA VEL FABULOSA
JAKO PRZYCZYNEK DO POLEMIKI
ANTYHERETYCKIEJ W KOMENTARZU DO KSIĘGI
IZAJASZA (VI 13, 19 - 14, 1) ŚW. HIERONIMA**

*Quidquid enim haeretici loquuntur in synagogis satanae,
non est doctrina Domini, sed ululatus daemonum*¹.

Przyrodnicze dzieła greckich i rzymskich naturalistów obfitują w nadzwyczajne i zdumiewające opisy zachowań przedstawicieli fauny². Ogromna popularność takich niezwykle opowieści o egzotycznych zwierzętach, żyjących często w odległych krainach, doprowadziła do powstania szczególnego typu piśmiennictwa, które badacze antyku zwykli określać mianem literatury paradoksograficznej³. Te niewiarygodne, często przejawione i wypaczono obrazu zwierząt egzotycznych o wątpliwej identyfikacji lub zoomorficznych istot mitycznych, takich jak gryf, feniks, bazyliżek, centaur czy syrena, dostarczyły Ojcom Kościoła materiału, dzięki któremu powstać mogło wiele dzieł homiletycznych czy egzegetycznych⁴. Zwierzęta bowiem – również te, których istnienie stało pod znakiem zapytania – pojawiały się w Septuagincie, Wulgacie oraz innych przekładach greckich i łacińskich, a przecież starożytni

* Mgr Łukasz Krzyszczuk – doktorant przy Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: lukasz.krzyszczuk@uw.edu.pl.

¹ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 13, 19 - 14, 1, ed. R. Gryson – J. Coulie: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, vol. 2: Livres V-VII, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel [= VL] 27, Freiburg 1994, 714.

² Niezwykle opisy fauny i flory znajdujemy już u historyków takich jak Herodot i znany nam pośrednio Ktezjasz z Knidos. Jednak dzieła *stricte* przyrodnicze pozostawili po sobie autorzy tacy jak Arystoteles, Teofrast z Eresos, Klaudiusz Elian, Plutarch, czy na gruncie łacińskim Pliniusz Starszy. Więcej na temat Herodotowych opisów gryfów por. K. Mikoś, *Wiarygodność najstarszych przekazów greckich o Arimaspach i „ich” gryfach. Aristeasz, Herodot i kwestia starego Prokonnesu*, w: *Istoty hybrydalne i zmieniające postać w kulturach europejskich i azjatyckich*, red. K. Mikoś – K. Kleczkowska, Kraków 2015, 45-78.

³ Por. S. Kazikowski, *Paradoksografia*, w: *Mała encyklopedia kultury świata antycznego*, II, Warszawa 1962, 155.

⁴ Por. np. L. Fonck, *Hieronimi scientia naturalis exemplis illustratur*, „Biblica” 1 (1920) fasc. 4, 481-499.

pisarze chrześcijańscy z tych tłumaczeń Pisma Świętego nieustannie czerpali inspiracje dla swoich nauk moralnych, te teksty komentowali i nad nimi dyskutowali. Nie może nas przecież dziwić, że spotykając w tekście biblijnym istoty o wątpliwej identyfikacji lub mitologiczne, wychowani na Homerze starożytni chrześcijańscy pisarze, często sięgali – pośrednio bądź bezpośrednio – do Arystotelesa czy Pliniusza Starszego⁵. Zazwyczaj wyjaśnienia pogańskich naturalistów wykorzystywali Ojcowie Kościoła do wysnucia jakiejś nauki moralnej lub budowania egzegezy alegorycznej. W ten sposób konstruktywnie rozwiązywali trudny problem obecności w świętych tekstach istot znanych z pogańskiej mitologii.

W niniejszym artykule przyjrzymy się wykorzystaniu przez Hieronima ze Strydonu tego typu informacji na temat istot mitologicznych oraz zwierząt o wątpliwej identyfikacji, które umownie nazwać możemy fantastycznymi⁶, w prowadzeniu polemiki antyheretyckiej w szóstej księdze *Komentarza do Księgi Izajasza*. Przy tej okazji przebadamy także obecną tam polemikę antyjudaistyczną, która występuje w innych komentarzach Ojca Wulgaty często obok wątków antyheretyckich.

1. Źródła alegorycznego wyjaśniania zachowań i fizjonomii zwierząt fantastycznych. Oczywiście Hieronim nie był pierwszym autorem, który niektóre zachowania, cechy czy opisy zwierząt fantastycznych przypisał postępowaniu heretyków. Dla przykładu, żyjący w II lub IV w. anonimowy chrześcijański autor dzieła, które zachowało się pod greckim tytułem *Φυσιολόγος*, uznał, że z powodu niezwykłych cech znanych z mitologii greckiej i rzymskiej, istoty takie jak syreny i hippocentaury trafnie obrazują heretyków:

„Prorok Izajasz powiedział, że demony, syreny i jeże będą tańczyć w Babilonie. Fizjolog tak rzekł o syrenach i hippocentaurach. W morzu żyją zwierzęta zwane syrenami, które podobnie jak Muzy śpiewają melodyjnym głosem. Gdy przepływający w pobliżu usłyszą ich śpiew, rzucają się w morze i giną. Połowa ciała syren, poczynając od pępka, przybiera kształt ludzki, druga połowa zaś – gęsi. Podobnie hippocentaury: połowę ciała mają podobną do człowieka, drugą połowę zaś, poczynając od piersi – podobną do konia. Tak też każdy człowiek o dwoistym sercu jest niestały we wszystkich swych drogach.

⁵ Kwestia bezpośredniej znajomości dzieł naturalistów przez poszczególnych Ojców Kościoła jest dyskutowana przez uczonych. Por. np. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6, Göteborg 1958.

⁶ Za Samuelem Bochartem (1599-1667), który ostatnią księgę drugiego tomu dzieła pt. *Hierozoicon sive de animalibus sacrae Scripturae* z 1663 r. poświęcił zwierzętom *dubiis sive fabulosis*, wielu współczesnych uczonych określa zoonimy biblijne, z których identyfikacją w Biblii Hebrajskiej lub w jej starożytnych przekładach są problemy, mianem zwierząt fantastycznych, zwierząt o wątpliwej identyfikacji, zwierząt nierealnych, istot mitycznych itp. Por. R.M. Grant, *Early Christians and Animals*, London – New York 2001, 34-43.

Są tacy, którzy po przyjęciu do Kościoła wykazują pozory pobożności, lecz wyrzekają się jej istoty. W Kościele zachowują się jak ludzie, kiedy jednak oddzielią się od Kościoła, zamieniają się w dzikie zwierzęta. Są oni zatem podobni do syren i hippocentaurów, czyli nieprzyjacielskich mocy i szyderczych heretyków. Poprzez piękne słowa i krasomówstwo tak jak syreny oszukują bowiem serca nieznających zła. «Dobre zwyczaje ulegają zepsuciu poprzez złe towarzystwo» (1Kor 15, 33). Dobrze zatem powiedział Fizjolog o syrenach i hippocentaurach⁷.

Autor *Fizjologa*, odnosząc się do Iz 13, 21, w skróconej formie przytoczył na początku powszechnie znane w antyku hybrydalne cechy syren i hippocentaurów, a następnie odniósł je do dwoistości serca i niestałości poglądów chrześcijan, którzy odstępują od wiary. Chrześcijański przyrodnik nie omieszczał wykorzystać w swojej antyheretyckiej naganie również motywu słodkiego, ale prowadzącego do śmierci, syreniego śpiewu. Do niego bowiem według Twórcy *Fizjologa* podobne są retoryczne sztuczki heretyków, które mogą do upadku przywieść niedoświadczonych.

Wykorzystany przez anonimowego autora *Fizjologa* rozdział trzynasty Księgi Izajasza, gdzie czytamy o skrajnym wyludnieniu miasta Babilon, wykorzystał również św. Hieronim. Zanim jednak szerzej się przyjrzymy objaśnieniom Ojca Wulgaty, przybliżmy w kilku słowach *ratio* hermeneutyczną, którą kierował się egzegeta ze Strydonu, komentując księgi prorockie.

2. Hieronimowa egzegeza dosłowna Iz 13, 19 - 14, 1. Komentarze do proroków są najobszerniejszymi i według niektórych patrologów najważniejszymi dziełami egzegetycznymi św. Hieronima⁸. Objaśniając starotestamentowych proroków Strydończyk, wzorem Orygenes, po przywołaniu perykopy biblijnej, przechodzi do komentarza dosłownego, w którym zwykle 1) stara się nakreślić przed czytelnikiem sytuację historyczną i społeczno-kulturową starożytnego Izraela, w której przyszło danemu prorokowi działać oraz 2) podaje uwagi filologiczne, o których więcej zostanie powiedziane poniżej. Po egzegezie dosłownej buduje Hieronim alegorezę⁹. W tej drugiej warstwie komentarza do danej perykopy ojciec Wulgaty, opierając się na objaśnieniu literalnym, przedstawia najczęściej zalecenia moralne, porusza kwestie chrystologiczne czy eschatologiczne. Tutaj też znajdują się na tyle częste w komentarzach do proroków interesujące nas uwagi antyheretyckie, że John Norman Davidson Kelly wskazuje

⁷ *Physiologus* I 13, 1-3, ed. F. Sbordone: *Physiologi Graeci singulae variarum aetatum recensiones codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque*, Mediolani 1936, 35-36, tłum. K. Jażdżewska: *Fizjolog*, Warszawa 2003, 35.

⁸ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 2012, 311.

⁹ Alegoreza to metoda hermeneutyczna, polegająca na wydobywaniu z komentowanego tekstu biblijnego znaczeń, które nie były intencją autora. Więcej o ponaddosłownym sensie wydobywanym przez Ojców Kościoła z Pisma Świętego por. K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, 17-29.

na nie jako na jeden z podstawowych tematów Hieronimowej alegorezy¹⁰. Tematyka antyheretycka często przewija się w interesującym nas *Komentarzu do Księgi Izajasza*¹¹. Fakt, że w osiemnastu księgach najobszerniejszego dzieła egzegetycznego Ojca Wulgaty łacińskie słowo *haereticus* występuje aż 129 razy, podkreśla zainteresowanie Strydończyka polemiką antyheretycką.

Św. Hieronim w komentarzach do proroków mniejszych, kiedy przywołuje perykopę biblijną, którą ma zamiar komentować, każdorazowo podaje przekład z języka hebrajskiego oraz przełożoną na łacinę wersję Septuaginty – oba tłumaczenia są dokonane osobiście przez Ojca Wulgaty. W *Komentarzu do Księgi Izajasza*, z uwagi na objętość materiału, nie jest już tak konsekwentny¹². Podaje łaciński przekład Septuaginty tylko wtedy, kiedy znacznie odbiega od tłumaczenia tekstu hebrajskiego. Tak właśnie według Hieronima jest w przypadku interesującego nas passusu z trzynastego rozdziału Księgi Izajasza. Strydończyk przywołuje dwa dokonane przez siebie tłumaczenia Iz 13, 19 - 14, 1:

„«I będzie Babilon, on sławny wśród królestw, znany z pychy Chaldeczyków, jak Bóg obalił Sodomę i Gomerę. Nie będzie zamieszkaną aż do końca, z pokolenia na pokolenie, i nie rozbije tam Arab swoich namiotów ani nie będą tam wypoczywać pasterze. Ale będą tam wypoczywać dzikie zwierzęta i wypełnią domy ich smoki, zamieszkiwać tam będą strusie i kosmacze skakać tam będą. Będą tam odpowiadać sobie puszczyki w jego budynkach i syreny w świątyniach przyjemności. Blisko jest, aby nadszedł jego czas, a dni jego nie zostaną odwołane». Septuaginta: «I będzie Babilon, który jest nazywany znanym królestwem Chaldeczyków, jak Bóg obalił Sodomę i Gomerę. Na wieki nie będzie zamieszkaną, ani nie wstąpią do niego przez mnóstwo pokoleń. I nie przejdą przez niego Arabowie, a pasterze nie będą w nim wypoczywać. Ale będą tam wypoczywać dzikie zwierzęta i napelnią domy dźwiękiem, będą tam leżeć syreny i demony skakać tam będą. Onocentaury tam zamieszkają i jeże uczynią legowiska w jego domach. Szybko nadchodzi i nie spóźni się»”¹³.

¹⁰ Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 255.

¹¹ Najobszerniejszy z komentarzy św. Hieronima powstał zasadniczo w latach 406-410. Więcej na temat *Komentarza do Księgi Izajasza*, por. J. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985; R. Maisano, *L'esegesi di Girolamo ad Isaia*, w: *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, ed. R. Maisano – V. Mangogna, Napoli 2007, 101-146; Ł. Krzyszczyk, *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza X 34, 1 - X 35, 10 (Commentarii in Esaiam, CPL 584)*, VoxP 36 (2016) t. 66, 529-532.

¹² Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam I Prol.*, ed. R. Gryson – P.-A. Deproost: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, vol. 1: Livres I-IV, VL 23, Freiburg 1993, 139: „Sicubi autem praetermissis LXX de hebraico disputavi, illud in causa est quod aut eadem aut similia sunt pleraque cum ceteris et duplici editione proposita nolui liberos explanationis extendere, qui etiam in simplici explanatione modum brevitatis excedunt”.

¹³ Tamże VI 13, 19 - 14, 1, VL 27, 709-710, tłum. własne.

Pobieżna nawet analiza obu przywołanych przez św. Hieronima przekładów interesującej nas perykopy ujawnia znaczne rozbieżności jeśli chodzi o nazwy istot zamieszkujących ruiny Babilonu. Problem ten ilustruje poniższa tabela¹⁴:

Słowo greckie użyte w Septuagincie	Przekład polski rzeczownika greckiego	Słowo łacińskie użyte w Wulgacie	Przekład polski rzeczownika łacińskiego
θηρία	dzikie zwierzęta	bestiae	dzikie zwierzęta
ῥῆον	dźwięk	draconibus	smoki / węże
σειρῆνες	syreny	strutiones	strusie
δαίμόνια	demony	pilosi	kosmacze
ὄνοκένταυροι	onocentaury	ululae	puszczyki
ἐχῖνοι	jeże	sirenae	syreny

Po przywołaniu perykopy Strydończyk przechodzi do komentarza dosłownego, który tutaj ma charakter przede wszystkim filologiczny:

„«Nie będą tam wypoczywać pasterze», którzy mają w zwyczaju wypasąć najłagodniejsze stado Pana w Jerozolimie, lecz przeciwnie: będą tam wypoczywać zwierzęta, których lękał się Psalmista, mówiąc: «Nie wydawaj zwierzętom duszy wyznającej Ciebie» (Ps 73, 19). W ich miejsce Akwila, Symmach i Teodocjon pozostawili samo słowo hebrajskie *siim*¹⁵. I zostaną napełnione domy ich, to jest Babilończyków, według Septuaginty i Teodocjona dźwiękiem i hałasami (*sonitu et clamoribus*); według Akwili tyfonami (*typhonibus*), które my przełożyliśmy na smoki (*dracones*); u Symmachusa zostało pozostawione hebrajskie słowo *oim*¹⁶. «I zamieszkiwać tam będą strusie (*struthiones*)», zwierzę nieustannie szukające samotności, które zostało dokładniej opisane w Księdze Hioba (por. Hi 39, 13-18). Chociaż wydaje się, że ma pióra, to wyżej nad ziemię nie unosi się. Przez Septuagintę zostały przetłumaczone na syreny (*sirenas*). Kosmaczy (*pilosos*) zaś, których nazywa się po hebrajsku *seirim*¹⁷, Teodocjon przetłumaczył na wyprostowanych i o stojących włosach (*erectis et stantibus pilis*). Symmach i Septuaginta przetłumaczyli jako demony (*daemonas*). Także jeśli chodzi o onocentaury (*onocentauris*), jak jedynie Septuaginta tłumaczy, mają być podobne do tych, wywodzących się z bajek narodów, które powiadają, że były hippocentaury (*imitantes gentilium fabulas, qui dicunt fuisse hippocentauros*). Trzej pozostali tłumacze

¹⁴ W tabeli słowa greckie i łacińskie pozostawiono w takiej liczbie i takim przypadku, w jakich występują w tekście greckim i łacińskim perykopy. Tłumaczenia polskie uwzględniają jedynie liczbę rzeczownika. Tekst grecki za: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979, 584. Tekst łaciński za: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2013⁵, 1110.

¹⁵ Hebr. צִיִּים.

¹⁶ Hebr. אֵימִים.

¹⁷ Hebr. שְׂעִירִים.

pozostawili słowo hebrajskie *ihim*¹⁸, które my tłumaczymy na puszczyki (*ulu-las*). Skoro zaś Septuaginta mówi: «w domach ich uczynią sobie legowiska jeże (*ericii*)», a w hebrajskim oddane jest to przez *thennim*¹⁹, Akwila, Symmach i Teodocjon oddali [to] jako syreny (*sirenas*), wskazując, że są to albo jakieś zwierzęta (*significantes bestias aliquas*) albo demony, które śpiewają słodko i oszukują ludzi, którzy nie mogą przejść przez sztorm tego świata z zamkniętymi uszami. Skoro zaś nazwa onocentaurów została utworzona z osłów i centaurów (*onocentauri nomen, ex asinis centaurisque compositum*) wydaje mi się, że oznacza tych, którzy w części myślą po ludzku, lecz dla przyjemności i niemoralnych biesiad popadają w błędy»²⁰.

Komentując różnice pomiędzy swoim przekładem z języka hebrajskiego a wersją Septuaginty, św. Hieronim przywołuje brzmienie słów hebrajskich²¹ oraz inne przekłady greckie – Akwili, Symmacha i Teodocjona²². W komentarzu Ojca Kościoła dostrzegamy, spowodowane pośpiechem²³, pobieżne potraktowanie owych ciekawych rozbieżności filologicznych, które całkowicie zmieniają sens. Strydończyk zadowala się wyszczególnieniem jak dany zoanim przełożył Akwila, jak Symmach, jak Teodocjon, jak Septuaginta oraz jak brzmi słowo hebrajskie. Nie próbuje zająć stanowiska, ani nawet nie skłania się z namysłem ku którejś wersji. Oto mówi na przykład, że opuszczone domostwa Babilończyków napełnią się, według wersji Septuaginty i Teodocjona *dźwiękiem i hałasami*, a według Akwili *tyfonami*. Powiada też, że Symmach nie przetłumaczył użytego w tym miejscu tego rzeczownika hebrajskiego²⁴,

¹⁸ Hebr. יִחִים.

¹⁹ Hebr. תַּנִּינִים.

²⁰ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 13, 19 - 14, 1, VL 27, 711-712, tłum. własne.

²¹ Por. A. Yuditsky, *Jerome's transcriptions of Hebrew. A reexamination*, „Lešonenu” 76 (2014) 121-136.

²² Są to przekłady greckie, które obok Septuaginty znalazły się w słynnych *Heksaplach* – zredagowanego przez Orygenesza w sześciu kolumnach Starego Testamentu. Poza owymi czterema przekładami greckimi znalazł się tam jeszcze tekst hebrajski i jego grecka transliteracja. Więcej na temat znaczenia *Heksapli* w pracy translatorskiej nad Biblią św. Hieronima, por. A. Thibaut, *La revision hexaplaire de Saint Jérôme*, w: *Richesses et deficiences des anciens psautiers latins*, ed. P. Salmon, *Collectanea Biblica Latina* 13, Roma 1959, 107-150. Ojciec Wulgaty bardzo często powołuje się w swojej twórczości egzegetycznej na przekłady Akwili i Symmacha oraz na dokonaną przez Teodocjona rewizję Septuaginty. W czasach Hieronima przekłady heksaplarne cieszyły się popularnością. Zob. Hieronymus, *Prologus in librum Esaiæ*, ed. Weber – Gryson, w: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 1096: „[...] nihilominus hoc a fastidiosus lectoribus precor, ut quomodo Graeci post Septuaginta translatore Aquilam et Symmachum et Theodotionem legunt vel ob studium doctrinae suae vel ut Septuaginta magis ex conlatione eorum intelligent”.

²³ Św. Hieronim wiele swoich dzieł pisał w pośpiechu. Np. liczące osiemnaście tysięcy słów (więcej niż *Komentarz do Księgi Aggeusza*) dziełko polemiczne pt. *Przeciw Wigilancjuszowi* powstało w jedną noc. Por. Hieronymus, *Contra Vigilantium* 17, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, 30, tłum. G. Rurański, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, 457.

²⁴ Tj. hebr. rzeczownika תִּיֶּפֶן, który pojawia się w tym miejscu w liczbie mnogiej i brzmi תִּיֶּפֶן.

a sam Hieronim przełożył ten termin inaczej niż wszyscy, mianowicie na smoki (*dracones*). Wydaje się, że pod wpływem przekładu Akwili²⁵ hebrajski rzeczownik דַּרְכִּיּוֹן przekłada tutaj na *dracones* nie mając na myśli zwykłego węża²⁶, a monstrualnych rozmiarów latającego gada²⁷.

Ojciec Wulgaty wypowiada się także na temat obecnych w Septuagincie onocentaurów i syren – tych samych istot, które zainteresowały Autora *Fizjologia*. Pierwsza uwaga Strydończyka może wydawać się deprecjonującą krytyką zasadności przekładu Septuaginty. Mówi Hieronim, że spośród wszystkich przekładów heksaplastycznych jedynie Septuaginta dokonuje takiego wyboru translatorskiego oraz że istnienie onocentaurów, pół osłów, pół ludzi, stoi pod znakiem zapytania – podobnie jak w przypadku pokrewnych im hippocentaurów mogą to być jedynie bajki, wymysły narodów pogańskich. Ponadto Hieronim proponuje, zdaje się, mniej fantastyczny zoonim w miejsce onocentaurów, mianowicie *puszczyki*. Czy jednak Hieronim próbuje świadomie odmitologizować Septuagintę? Nic podobnego. Przeanalizowaliśmy powyżej kwestię jego tłumaczenia דַּרְכִּיּוֹן na *dracones*, która potwierdza, że wybory translacyjne Strydończyka nie są pokierowane chęcią demitologizacji Septuaginty. Dodatkowo kolejny zoonim pojawiający się w tekście Izajasza według Septuaginty, mianowicie zwyczajne *jeże*, zdecydował się ojciec Wulgaty zamienić na *syreny*, które wybiera ze względu na tłumaczenia Akwili, Symmachusa i Teodocjona. Strydończyk co prawda dopuszcza myśl, że syreny mogą być zwierzętami, ale równie dobrze mogą być według niego demonami – ponownie Ojciec Kościoła nie mówi, co jest bardziej prawdopodobne.

3. Hieronimowa egzegeza alegoryczna Iz 13, 19 - 14, 1. W tym miejscu komentarza Hieronim płynnie przechodzi od analizy filologicznej ku alegorezie, na razie pozwalając sobie jedynie na pouczenia o charakterze moralnym.

²⁵ Więcej o wpływie przekładu Starego Testamentu Akwili z Synopy na wybory translatorskie św. Hieronima, zob. J.R. Labendz, *Aquila's Bible Translation in Late Antiquity. Jewish and Christian Perspectives*, HTR 102 (2009) fasc. 3, 383-386; M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Supplements to VigCh 90, Leiden – Boston 2007, 92-128. Sarah Kamin (*The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought*, w: „*Sha'arei Talmon*”. *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, ed. M. Fishbane – E. Tov – W.W. Fields, Winona Lake 1992, 252) uważa, że Strydończyk cenił tłumaczenie Akwili bardziej niż Septuagintę.

²⁶ Warto zaznaczyć, że łac. rzeczownik *draco* (gr. δράκων) u autorów klasycznych oznaczał przede wszystkim węża większego niż *serpens* (Plezia II 250-251, s.v. *draco*; Abramowiczówna I 601, s.v. δράκων). Swetoniusz donosi, że *draco* był wężem niegroźnym, dającym się oswoić. Por. Gaius Svetonius Tranquillus, *De vita Caesarum, Tiberius* 72, ed. M. Ihm: C. Suetoni Tranquilli *Opera*, vol. 1: *De vita Caesarum libri VIII*, Leipzig 1908, 150, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, t. 1, Wrocław 2004, 271.

²⁷ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 13, 20-22, VL 27, 560: „Sirenae autem *thennim* vocantur, quas nos aut daemones aut monstra quaedam vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes”. Zob. A. Heyman, *Sirens Chanting in Auvergne-Velay. A Story of Exegetical Pilgrimage on the Via Podiensis*, „*Ad Limina*” 4 (2013) fasc. 4, 82.

Odwołując się do przysłowiowego syreniego śpiewu poucza, że ten, kto nie zamyka uszu na pokusy demonów, nie uniknie rozbicia i nie zwycięży świata. Następnie Hieronim wraca do onocentaurów, których hybrydalną nazwę tłumaczy alegorycznie ludzką skłonnością dwoistego serca, które wybiera grzech nad mądrość Bożą. Ten, kto ulega pokusom, popada w błąd. Również w tej części komentarza dostrzegamy, że ojciec Wulgaty nie zastanawia się nad realnością istnienia syren i onocentaurów. Po prostu chętnie wykorzystuje przypisywane im przez kulturę antyczną i powszechnie znane cechy do tworzenia alegorezy. Zabieg taki jest zgodny z praktyką przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej.

Do budowania właściwej alegorezy przechodzi ojciec Wulgaty zazwyczaj wprowadzając *terminus technicus*²⁸, którym w tym wypadku jest słowo *tropologia*²⁹:

„Mówi się więc według tropologii, że przy końcu świata lub śmierci każdego odejdzie od nas cała chwała i pycha Chaldeczyków oraz pogmatwanie świata, a wszystko tak zostanie zniszczone, jak Bóg zniszczył Sodomę i Gomorę, ani nie będzie już postaci świata tego, lecz przeminie na wieki (por. 1Kor 7, 31). Ani nie rozbije tam Arab namiotów swoich, o czym jest powiedziane w sześćdziesiątym siódmym psalmie: «Czyńcie drogę temu, który wstąpił na zachód, Pan jego imię» (Ps 67, 5). I nie odpoczną tam pasterze, mianowicie aniołowie, którzy przewodzą rodzajowi ludzkiemu i codziennie widzą oblicze Ojca, lecz będą tam wypoczywać zwierzęta, smoki, strusie, kosmacze, puszczyki i syreny. Wszystkie te zwierzęta rozpoznajemy w postaciach aniołów albo demonów, tych, którym jesteśmy oddani, aby nas karać. A w domach, niegdyś przyjemnych, gdzie była wesołość i uciecha, będzie zawołanie puszczyków, i godny pożalowania głos syren, które słuchaczy swoich prowadzą do śmierci. Natomiast ten, kto uważa, że w porównaniu do wieczności, wszelka długość czasu jest krótka i że w tych, którzy wierzą w Pana, Babilon jest codziennie burzony przez świętych mężów, w żaden sposób nie będzie zdziwiony, że bliski jest czas sądu i dzień końca Babilonu nie opóźni się. Na temat rodzajów zwierząt, a nawet potworów, powiedzieliśmy krótko, ponieważ częściowo zostały zwięźle objaśnione według znaczenia dosłownego

²⁸ Więcej na ten temat: P. Jay, *Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le „Commentaire sur Zacharie”*, REAug 14 (1968) 3-16.

²⁹ Tropologia (z gr. τροπολογία), nazywana też często sensem duchowym (łac. *intelligentia spiritualis*), polega na poszukiwaniu w tekście starotestamentowym treści chrystologicznych. Mówiąc o tropologii Hieronim sięgał do metafory wznoszenia się od sensu dosłownego, który nazywał po łacinie *historia*, *fundamenta historiae* lub *litterae*, ku znaczeniom wyższym. Por. Hieronymus, *Epistula* 120, 12, ed. I. Hilberg, CSEL 55, Wien – Leipzig 1912, 513-514, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, III, Warszawa 1954, 150-151. Samą terminologię egzegetyczną zaczerpnął ojciec Wulgaty z egzegezy aleksandryjskiej. Zob. L. Doutreleau, *Introduction*, w: Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. 1, Sch 83, Paris 1962, 55-64.

w księdze wcześniejszej³⁰. Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę to, że mowa kościelna oraz nauka Zbawiciela obaliły miasto zamieszkania w taki sposób, że porównuje się je z Sodomą i Gomorą – nie będzie zamieszkane przez świętych mężów, ani pasterze, którzy mają w zwyczaju wypasać stado Chrystusa, nie będą w nim wypoczywać, lecz przeciwnie: będą tam wypoczywać zwierzęta, smoki, strusie i kosmacze skakać w nim będą. Cokolwiek bowiem mówią heretycy w synagogach szatana, nie jest nauką Pana, lecz zawodzeniem demonów i kosmaczy, które naśladują Ezawa. A syreny wypoczywać będą w świątyniach przyjemności, których słodkie i śmiertelne pieśni dusze wloką w otchłań, aby zostały pożarte przez wilki i psy, kiedy sroży się sztorm. Bliski jest więc i codziennie zbliża się czas klęski heretyków, a ich upadek nie będzie odroczony³¹.

Złowrogie, pustynne, mające ciemne umaszczenie, często żerujące nocą, na wpół demoniczne istoty są według św. Hieronima przeciwieństwem oswojonych i potulnych owiec Chrystusa. Zachowanie dzikich zwierząt, smoków, strusi i kosmaczy – wszystkich istot, które osiedliły się w ruinach przyrównanego do Sodomy i Gomory Babilonu – porównał Strydończyk do mowy heretyków, którą nazwał *zawodzeniem* demonów i kosmaczy. Warto dodać, że użyty tutaj łaciński rzeczownik *ululatus* to onomatopeja, która nawiązuje do dźwięku wydawanego przez sowy – puchania. Może też oznaczać wyć – dźwięk wydawany przez dzikie psy, wilki i kojoty³². Nauki heretyków są według św. Hieronima tożsame z naukami demonów, dlatego porównuje ich do zwierząt złowieszczych, które kojarzyły się z nieprzyjawnymi ludzimi istotami nadprzyrodzonymi. Dla przykładu kosmacze (*pilosi*) mogły się kojarzyć z satyrami lub faunami³³. Nauki heretyków zostały przez betlejemskiego mnicha porównane do słodkiego i zwodniczego głosu syren podczas sztormu, który swoich słuchaczy doprowadza do upadku. Celem heretyków – powie Hieronim – nie jest bowiem szukanie prawdy czy chęć niesienia pomocy drugiemu człowiekowi, a jedynie wykorzystanie bliźniego i sprowadzanie nań śmierci. Tutaj również spotykamy metaforę zwierzęcą – pożarcie przez wilki i psy. Jednak tak, jak upadek pysznego Babilonu się nie odwrócił, tak zbliża się czas nieuchronnej klęski heretyków.

Ojciec Wulgaty uważa heretyków za naśladowców Ezawa. Dlaczego? Wydaje się, że ma ku temu kilka powodów. Przywołajmy fragment jego *Komentarza do Księgi Abdiasza*, który wystarczająco naświetli nam przyczyny takiego utożsamienia:

„W Księdze Rodzaju jasno czytamy, że Ezaw, syn Izaaka, został nazwany Edomem, ponieważ sprzedał pierworództwo za potrawę z czerwonej soczewicy

³⁰ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 13, 20-22, VL 27, 559-560.

³¹ Tamże VI 13, 19 - 14, 1, VL 27, 712-714, tłum. własne.

³² Por. *Oxford Latin Dictionary*, ed. A.N. Bryan-Brown, Oxford 1968, 2087, s.v. *ululatus*.

³³ Por. Krzyszczyk, *Wstęp*, s. 540-543.

(por. Rdz 25, 30-33). Bowiem Edom oznacza *πυρρός*, to jest *czerwony*. W tej samej księdze zostało również napisane, że został także określony jako Seir, to jest *kosmacz*, gdyż jego włosy były szczeciniaste i nie otrzymał łagodności Jakuba. Tak więc ta sama osoba jest określana trzema nazwami: Ezaw, Edom i Seir. [...] Tak więc dowiedzieliśmy się, że ziemia Idumejczyków jest wrogo nastawiona do ziemi obiecanej i czytamy, że Ezaw jest nieprzyjacielem Jakuba i że na jego lud Pan rozgniewał się na zawsze. Musimy także wiedzieć, że według praw tropologii słowa te są skierowane przeciwko Żydom, którzy są rywalami chrześcijan i prześladują swego brata, Jakuba. Są oni narodem fałszywym, który skradł pierworództwo. Słowa te są także skierowane przeciwko wszystkim heretykom i naukom przeciwnym prawdzie, które wydają się być bliskie naszym, lecz które są im przeciwnie. Usiłują one wydrzeć dziedzictwo Jakubowi, mieszkańcowi domu”³⁴.

Według *Komentarza do Księgi Abdiasza* inne imiona Ezawa brzmiały Edom, co dosłownie znaczy *czerwony*³⁵, oraz Seir, co można przetłumaczyć na *kosmacz*, *owłosiony*³⁶. Imiona te nawiązują do fizjonomii starszego syna Izaaka – był rudy i owłosiony³⁷. Taki wygląd najstarszego syna Izaaka może tłumaczyć dlaczego ojciec Wulgaty w szóstej księdze *Komentarza do Księgi Izajasza* powiedział, że to właśnie kosmacze (*pilosi*) naśladowują Ezawa. Jednak coś więcej niż wygląd wiąże Hieronimowych kosmaczy z bratem Jakuba. Opisany w Księdze Rodzaju konflikt Ezawa z Jakubem, jak słusznie zauważa ojciec Wulgaty, stał się w opinii proroków (por. Ez 35, 7; Am 1, 11; Ml 1, 2-4) obrazem konfliktu między narodami, których dwaj bracia byli protoplastami – Edomu i Izraela. Dla Hieronima Jakub alegorycznie oznacza chrześcijan, a jego starszy brat – wyznawców judaizmu, którzy prześladowają Kościół dlatego, że stracili pierworództwo i nie są już narodem wybranym. Wszyscy zaś, którzy podejmują działania przeciwko Jakubowi, który jest synem i dziedzicem, czy to będą żydzi czy heretycy, poniosą słuszną karę.

Hieronim w wielu miejscach swoich komentarzy w taki właśnie sposób zestawia heretyków z wyznawcami judaizmu. Także w interesującym nas miejscu, w szóstej księdze *Komentarza do Księgi Izajasza* heretycy, których protoplastą i typem jest Ezaw, przemawiają w synagogach szatana. Jednym głosem przemawiają żydzi i heretycy. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że Strydończyk oskarża jednych i drugich o wzniecanie prześladowań chrześcijan³⁸,

³⁴ Hieronymus, *Commentarii in Abdiam* 1, 1, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 354-355, tłum. Ł. Krzyszczyk: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarii in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 33 (2013) t. 60, 579-581.

³⁵ Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler – W. Baumgartner – J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, 601, s.v. *אדום*.

³⁶ Por. tamże, t. 2, 363, s.v. *שעיר*.

³⁷ Hieronim dodaje jeszcze, że czerwona była soczewica, za którą Ezaw sprzedał prawo pierworództwa Jakubowi.

³⁸ Por. Hieronymus, *Commentarii in Abdiam* 1, 10-11, CCL 76, 364, tłum. Krzyszczyk, s. 590.

ale też z tego powodu, iż wiele herezji chrześcijańskich miało proveniencję lub zabarwienie judaistyczne³⁹.

Z przeanalizowanego powyżej fragmentu księgi szóstej *Komentarza do Księgi Izajasza* jasno wynika, że cechy powszechnie przypisywane istotom fantastycznym zostały wykorzystane przez św. Hieronima w tworzeniu polemiki antyżydowskiej i antyheretyckiej. Ojciec Wulgaty nie zdecydował się na rozstrzygnięcie trudnej kwestii realności istnienia smoków, syren czy onocentaurów. Powszechnie znane i często powtarzane informacje na ich temat skrzętnie wykorzystał do nakreślenia przed czytelnikiem obrazu heretyka. Zacerpnięte z mitologii opisy istot, które pojawiają się w greckich przekładach heksaplarnych trzynastego rozdziału Księgi Izajasza, w ponaddosłownej warstwie komentarza aluzyjnie zestawiał Hieronim z biblijną historią konfliktu synów Izaaka: Ezawa i Jakuba, który również rozumiał alegorycznie. Dzięki nawiązaniu do tej opowieści z Księgi Rodzaju lepiej rozumiemy dlaczego według egzegety ze Strydonu heretycy głoszą swoje zatrute nauki w synagogach. Dodajmy, że zestawianie heretyków z wyznawcami judaizmu jest w komentarzach do proroków św. Hieronima bardzo częste. Trzeba przyznać, że włączając polemikę antyżydowską i antyheretycką do swoich dzieł, ojciec Wulgaty pozostaje wierny tradycji aleksandryjskiej. Silną zależność Strydończyka od greckiej egzegezy aleksandryjskiej w *Komentarzu do Księgi Izajasza* dodatkowo potwierdza fakt, że budując alegorezę korzysta przede wszystkim z Septuaginty.

³⁹ Dla przykładu za heretyckie o zabarwieniu judaistycznym uznaje Hieronim poglądy millenarystyczne. Por. tenże, *Commentarii in Zachariam* III 14, 18-19, ed. M. Adriaen, CCL 76A, Turnhout 1970, 896-897: „Haec omnia quae nos celeri sermone perstringimus, Iudaei et iudaizantes nostri, immo non nostri, quia iudaizantes, sperant futura corporaliter, utique et circumcisionem sibi, et coniugia in mille annorum imperio promittentes, ne impleatur in illis maledictio quae scripta est: *Maledicta sterilis quae non facit semen in Israel* (Iz 31, 9, LXX) et: *Beatus qui habet semen in Sion et domesticos in Hierusalem* (Ps 50, 8)”. Zob. tenże, *Commentarii in Malachiam* 4, 5-6, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 942: „Iudaei, et Iudaizantes haeretici ante ἡλειμμένον suum Heliam putant esse venturum, et restitutum omnia”; tenże, *Apologia adversus libros Rufini* II 33, ed. P. Lardet, SCh 303, Paris 1983, 194, tłum. S. Ryznar: Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989, 93. Por. M. Graves, „Judaizing” *Christian Interpretations of the Prophets As Seen by Saint Jerome*, VigCh 61 (2007) 142-156.

ANIMALIA DUBIA VEL FABULOSA
AS A CONTRIBUTION TO ANTI-HERETICAL POLEMIC
IN THE ST. JEROME'S *COMMENTARY ON ISAIAH* (VI 13:19 - 14:1)

(Summary)

The article presents the way of using paradoxographical information regarding the matter of animals with doubtful identification in leading anti-heretical and Anti-Judaist polemic on the example of the sixth book *Commentary on Isaiah* by Jerome of Stridon. In the allegoric explanation of Is 13:19 - 14:1 Bethlehem monk juxtaposed widely known information about mythological creatures with the well-known story from the Book of Genesis about the conflict of Esau with Jacob. This let him explain why the followers of Judaism and heretics are the allies when it comes to fighting with the Church. Anti-Judaism and anti-heretic polemic was one of the most important topic brought up by alexandrine exegesis that Jerome was influenced by during his whole life.

Key words: St. Jerome of Stridon, *Commentary on Isaiah*, antiheretical polemic.

Słowa kluczowe: św. Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Księgi Izajasza*, polemika antyheretycka.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2013⁵.
- GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS, *De vita Caesarum*, ed. M. Ihm: C. Suetoni Tranquilli *Opera*, vol. 1: *De vita Caesarum libri VIII*, Leipzig 1908, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, t. 1, Wrocław 2004.
- HIERONYMUS, *Apologia adversus libros Rufini*, ed. P. Lardet, Sch 303, Paris 1983, tłum. S. Ryznar: Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989.
- HIERONYMUS, *Commentarii in Abdiam*, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 349-375, tłum. Ł. Krzyszczyk: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarii in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 33 (2013) t. 60, 574-601.
- HIERONYMUS, *Commentarii in Esaïam*, ed. R. Gryson – P.-A. Deproost: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, vol. 1: Livres I-IV, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 23, Freiburg 1993.
- HIERONYMUS, *Commentarii in Esaïam*, ed. R. Gryson – J. Coulie: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, vol. 2: Livres V-VII, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 27, Freiburg 1994.
- HIERONYMUS, *Commentarii in Malachiam*, ed. M. Adriaen, CCL 76A, Turnhout 1970, 901-942.
- HIERONYMUS, *Commentarii in Zachariam*, ed. M. Adriaen, CCL 76A, Turnhout 1970, 747-900.
- HIERONYMUS, *Contra Vigilantium*, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, tłum. G. Rurański, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, 429-457.

- HIERONYMUS, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 55, Wien – Leipzig 1912, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, III, Warszawa 1954.
Physiologus, ed. F. Sbordone: *Physiologi Graeci singulae variarum aetatum recensione codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque*, Mediolani 1936, tłum. K. Jażdżewska: *Fizjolog*, Warszawa 2003.
Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Opracowania

- BARDZKI K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.
 BOCHART S., *Hierozaicon sive de animalibus sacrae Scripturae*, vol. 2, Londini 1663.
 DOUTRELEAU L., *Introduction*, w: Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. 1, SCh 83, Paris 1962, 13-188.
 DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin 2012.
 FONCK L., *Hieronymi scientia naturalis exemplis illustratur*, „Biblica” 1 (1920) fasc. 4, 481-499.
 GRANT R.M., *Early Christians and Animals*, London – New York 2001.
 GRAVES M., *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Supplements to VigCh 90, Leiden – Boston 2007.
 GRAVES M., „Judaizing” Christian Interpretations of the Prophets As Seen by Saint Jerome, VigCh 61 (2007) 142-156.
 HAGENDAHL H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6, Göteborg 1958.
 HEYMAN A., *Sirens Chanting in Auvergne-Velay. A Story of Exegetical Pilgrimage on the Via Podiensis*, „Ad Limina” 4 (2013) fasc. 4, 69-115.
 JAY J., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985.
 JAY P., *Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le „Commentaire sur Zacharie”*, REAug 14 (1968) 3-16.
 KAMIN S., *The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought*, w: „Sha'arei Talmon”. *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, ed. M. Fishbane – E. Tov – W.W. Fields, Winona Lake 1992, 243-253.
 KELLY J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
 KRZYSZCZUK Ł., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarii in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 33 (2013) t. 60, 557-573.
 KRZYSZCZUK Ł., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza X 34, 1 - X 35, 10 (Commentarii in Esaiam, CPL 584)*, VoxP 36 (2016) t. 66, 527-551.
 LABENDZ J.R., *Aquila's Bible Translation in Late Antiquity. Jewish and Christian Perspectives*, HTR 102 (2009) fasc. 3, 353-388.
 MAISANO R., *L'esegesi di Girolamo ad Isaia*, w: *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, ed. R. Maisano – V. Mangogna, Napoli 2007, 101-146.
Mała encyklopedia kultury świata antycznego, II, red. Z. Piszczek, Warszawa 1962.
 MIKOŚ K., *Wiarygodność najstarszych przekazów greckich o Arimaspace i „ich” gryfach. Aristeasz, Herodot i kwestia starego Prokonnesu*, w: *Istoty hybrydalne i zmieniające postać w kulturach europejskich i azjatyckich*, red. K. Mikoś – K. Kleczkowska, Kraków 2015, 45-78.
Oxford Latin Dictionary, ed. A.N. Bryan-Brown, Oxford 1968.
Słownik grecko-polski, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965.

Słownik łacińsko-polski, t. 1-5, red. M. Plezia, Warszawa 2007.

THIBAUT A., *La revision hexaplaire de Saint Jérôme*, w: *Richesses et deficiences des anciens psautiers latins*, ed. P. Salmon, Collectanea Biblica Latina 13, Roma 1959, 107-150.

Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, red. L. Koehler – W. Baumgartner – J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1-2, Warszawa 2008.

YUDITSKY A., *Jerome's transcriptions of Hebrew. A reexamination*, „Lešonenu” 76 (2014) 121-136.

Ks. Norbert WIDOK*

POLEMIKA ANTYHERETYCKA W *KATECHEZACH* CYRYLA JEROZOLIMSKIEGO

Pośród wielu przewodników na drodze do wiary chrześcijańskiej ważne miejsce zajmuje Cyryl, biskup Jerozolimy w latach 348-387. Okazał się bowiem troskliwym pasterzem i subtelnym nauczycielem wiary¹. Jego *Katechezy* wpisują się w nurt nauczania katechumenalnego i mistagogicznego IV w. na Wschodzie. Stanowią zatem doskonały przykład przekazu doktryny chrześcijańskiej kandydatom do chrześcijaństwa oraz utwierdzenia jej u nowo ochrzczonych. Zawierają pozytywny wykład prawd wiary z równoczesnym zwróceniem uwagi na postawy moralne. W *Katechezach* Cyryl umieścił ponadto przestrogi odnoszące się do mniej lub bardziej aktywnych grup błędnowierczych. Umiejętnie potrafił skonfrontować ortodoksyjne prawdy wiary przekazywane drogą tradycji z różnymi podobnie brzmiącymi naukami, zawierającymi jednak elementy heretyckie.

Katechezy Cyryla składają się z dwóch cykli: pierwszy z nich, poza nauką wprowadzającą, obejmuje 18 katechez wygłoszonych do katechumenów, natomiast drugi zawiera 5 tzw. katechez mistagogicznych, które zostały wygłoszone do nowo ochrzczonych. Analiza *Katechez* wykazała, że wypowiedzi o charakterze polemicznym względem błędów heretyckich pojawiają się jedynie w pierwszym cyklu, czyli katechez przygotowujących katechumenów do przyjęcia chrztu, w których wykładnia poszczególnych nauk opiera się o treść symbolu przyjętego w Jerozolimie². Zatem celem badawczym artykułu jest ukazanie spektrum atakowanych przez biskupa błędów doktrynalnych, jak i przedstawienie sposobu walki z nimi ze wskazaniem na ryzyko zafascynowania się takimi poglądami, a zwłaszcza tymi, które uchodziły jednoznacznie za herezje już powszechnie znane. Te zamierzenia zostaną zilustrowane poprzez dokonanie analizy tekstów, w których Cyryl ustosunkowuje się do poszczególnych poglądów heretyckich.

* Ks. prof. dr hab. Norbert Widok – kierownik Katedry Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: nwidok@uni.opole.pl.

¹ Por. Quasten II 365.

² Więcej informacji na temat katechez Cyryla: W. Kania, *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 10 (1990) t. 18, 75-81; J. Day, *Lent and the Catechetical Program in mid-fourth-century Jerusalem*, StLit 35 (2005) 129-147; D.S. Kalleres, *Cultivating True Sight at the Center of the World: Cyril of Jerusalem and the Lenten Catechumenate*, ChH 74 (2005) 431-459.

Nauczanie katechetyczne Cyryla było wielowątkowe, ponieważ przygotowanie katechumenów do przyjęcia chrztu musiało obejmować całość wiedzy teologicznej³. Ułatwieniem w tym zakresie dla ówczesnych pasterzy były lokalne symbole, według których przekazywano i omawiano poszczególne prawdy wiary chrześcijańskiej⁴. W taki sam sposób postępował także biskup Jerozolimy. W strukturze wygłoszonych katechez, a bez wątpienia wcześniej merytorycznie przygotowanych, da się zauważyć, że walka z herezjami ma kilka odsłon.

1. Założenia antyheretyckie. Jerozolimski pasterz zakłada, że rozprawianie się z naukami heretyckimi będzie dokonywało się podczas całego kursu przygotowawczego kandydatów do chrztu. Biskup bowiem w początkowych katechezach wypowiada stwierdzenia, mające charakter metodologicznych założeń, w których zawarte są antyheretyckie nawoływania, lecz nie wchodzi w szczegóły teologiczne i nie podaje imion twórców herezji.

Niezwykle wymowna jest wypowiedź zamieszczona w *Katechezie wstępnej*, która posiada znamiona metodologicznych założeń walki z tym, co nie jest zgodne z prawdą zawartą w przekazie Ewangelii. Jej treść jest następująca:

„Wytrwaj w tych katechezach! Choćby się nauka nasza przeciągała, niech nie ustaje twa uwaga. Otrzymasz bowiem broń przeciw wrażej mocy, przeciw heretykom, żydom, samarytanom, poganom! Przeciw wielu masz rzucać dzi-dy. Trzeba się więc nauczyć trafiać w pogan, walczyć z heretykami, żydami, samarytanami. Broń jest przygotowana, gotów leży miecz ducha. Musisz jednak wyciągnąć prawicę w dobrej woli, aby stoczyć walkę Pańską, zwyciężyć wraże moce, nie zostać zranionym przez żadną herezję”⁵.

Ten tekst wprowadza czytelnika w klimat ówczesnej sytuacji religijnej w kontekście prowadzonego przez biskupa kursu katechumenalnego. Cyryl bowiem w sposób dosyć zdecydowany nie tyle zachęca, co raczej nakazuje, aby jego słuchacze podjęli stanowczą walkę skierowaną wobec przeciwników religii chrześcijańskiej, do których zaliczył heretyków, żydów, samarytan oraz pogan. Te bowiem grupy składały się na społeczność miasta Jerozolimy, a także stanowiły najbliższe jego sąsiedztwo⁶. Bez wątpienia z tych społeczności

³ Kilka uwag na ten temat: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², 58-61.

⁴ Oto kilka opracowań podejmujących tę kwestię: H.J. Carpenter, *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries*, JTS 44 (1943) 1-11; J.H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, London 1950; B. Maggioni, *I simboli della fede delle prime comunità cristiane*, RPL 4 (1979) 9-13; H. Pietras, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, 63-76.

⁵ Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 10, PG 33, 350C-351A, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 23.

⁶ Szczegółowe informacje dotyczące tej tematyki przekazują m.in.: R.W. Hamilton, *Jerusalem in the Fourth Century*, „Palestine Exploration Quarterly” 84 (1952) 83-90; K.J. Conant, *The Holy Sites at Jerusalem in the First to Fourth Centuries*, „Proceedings of the American Philosophical

mogli też pochodzić niektórzy przedstawiciele katechumenów, choć zakłada się, że większość z nich urodziła się w rodzinach chrześcijańskich. Wspomniana zachęta prowadzona jest w kategoriach walki orężnej, gdyż biskup zastosował odpowiednią terminologię w takich sformułowaniach, jak: „otrzymasz bowiem broń”, „wielu masz wrogów”, „zaopatrzyć się w wiele pocisków”, „masz rzucać dzidy”, „broń jest przygotowana”. Użyte w nich terminy przypominają wprost zachowania i postawy przyjmowane przez żołnierzy w walce, co według biskupa ma sugerować, aby taką samą walecznością odznaczyli się także katechumeni.

Kolejne sformułowania podane przez pasterza w cytowanym tekście naprowadzają na walkę, którą należy stoczyć na polu przestrzeni duchowej. Są to: „gotów leży miecz ducha”, „stoczyć walkę Pańską”, a przede wszystkim w kontekście prowadzonych analiz – „nie zostać zranionym przez żadną herezję”. Punktem kulminacyjnym zatem jest prowadzenie takiej walki, aby obronić zasady prawd chrześcijańskich i tym samym nie popaść w jakąś herezję. Oznacza to, że głównym zagrożeniem wspólnoty kościelnej w Jerozolimie i poza nią okazywały się grupy heretyków, których już nieco wcześniej w swej wypowiedzi Cyryl wymienił dwukrotnie, stawiając je na pierwszym miejscu, a dopiero potem umieścił żydów, samarytan i pogan.

Swego rodzaju kontynuację powyższej idei, aby nie być ugodzonym przez herezję, biskup Jerozolimy prowadzi w *Katechezie* 4., którą poświęcił głównym prawdom wiary. Przy okazji ich wyliczania i podawania podstawowej wiedzy teologicznej Cyryl przestrzega katechumenów przed zgubnym wpływem heretyków i stwierdza:

„Heretycy oszukują serca niewinnych swymi naukami o dobru i pięknie, imieniem Chrystusa jakby miodem smarują zatrute strzały swej bezbożnej nauki. O nich wszystkich mówi Pan tymi słowy: «Strzeżcie się, żeby kto was nie zwiódł!»! Dlatego podaje się naukę wiary i wprowadza do niej»⁷.

Cyryl wykorzystuje tu ponownie obraz z pola walki, wskazując na strzałę jako jej nieodzowne narzędzie, która rani i zatrzuwa. Tym razem biskup opisał ją metaforycznie, stwierdzając, że ową trucizną jest bezbożna nauka heretyków, która w imieniu Chrystusa podawana jest przez nich jako miód. Jerozolimski pasterz zdaje sobie sprawę z tego, że kandydaci na członków wspólnoty chrześcijańskiej nie posiadają wystarczającej wiedzy biblijnej i teologicznej, aby osobiście przeciwstawić się natarciu heretyków. Stąd też oznajmia, że

Association” 102 (1958) fasc.1, 14-24; D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem 1982; M. Dubois, *What Jerusalem really means for Christians*, „The Holy Land” 2 (1982) fasc. 1, 36-47; G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987; P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990; M.C. Paczkowski, *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu chalcedońskiego*, Wrocław 2003, 150-160.

⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 4, 2, PG 33, 455C, BOK 14, 62.

jedynym sposobem jest przekaz tej wiedzy jako „nauki wiary” wraz z wyjaśnieniami poszczególnych jej elementów. Takie działanie zawiera od samego początku przyjętą przez biskupa strategię postępowania wobec słuchaczy.

W następnym passusie tej samej katechezy Cyryl zwraca się do katechumena w podobnym duchu, mówiąc:

„Gdy usłyszysz heretyka, jak mówi, że kto inny jest dobry, a kto inny sprawiedliwy, winieneś zaraz sobie przypomnieć prawdę, aby poznać zatrutą strzałę herezji”⁸.

Mówca przywołuje ten sam obraz, tj. „zatrutą strzałę herezji”, znany słuchaczom z wcześniejszych opisów. Z pewnością częste przypominanie tej metafory miało uwrażliwić każdego katechumena na zagrożenie pochodzące ze strony błędnowierców. Każdorazowa ich aktywność powinna nakłonić go do przypomnienia sobie tej prawdy, którą poznał w ramach katechumenatu. W zaleceniach zamieszczonych na zakończenie tejże katechezy Cyryl nie pomija wskazówki zawierającej ostrzeżenie swoich słuchaczy przed heretykami. Mówi do nich: „Przed wszystkim w nienawiści miej wszelkie zebrania bezbożnych heretyków!”⁹ Trzeba przyznać, że troska biskupa o katechumenów była bardzo zdecydowana, gdyż doświadczony różnymi kwestiami pasterskimi¹⁰ Cyryl doskonale rozumiał sytuację duchową tych, którzy zamierzali przyjąć chrzest.

W podobnym duchu Cyryl zakończył *Katechezę* 5., której tytuł brzmi: *O wierze i symbolu*, choć akcent został w niej położony głównie na wiarę. W końcowych bowiem zaleceniach mieści się jedyne w tej katechezie nawiązanie do działalności heretyków:

„Niech żaden heretyk nie wprawi was w zamieszanie w tym, czego was nauczono! Podawanie symbolu wiary jest jak wkładanie pieniędzy do banku. To właśnie uczyniliśmy, lecz Bóg zażąda od was rachunku z depozytu”¹¹.

Cyryl w tej wypowiedzi, o charakterze konkretnej wskazówki pasterskiej, odstąpił od metafory nawiązującej do walki orężnej, zapewne bliższej umysłowości osób dopiero co wpisanych na listę katechumenów, pochodzących ze świata przesiąkniętego kulturą i literaturą pogańską, w której częstymi motywami były opisy wojen i sztuki walki zbrojnej. Po wysłuchaniu kilku katechez katechumeni usłyszeli od swego biskupa zalecenie zawierające termin należący już do słownictwa teologicznego, tj. „symbol wiary”. Jego treść wykazuje bliskie podobieństwo z *Symbolum Apostolicum*¹². Ponadto biskup odwołuje się do tego, co wcześniej przekazał, zakładając, że otrzymaną wiedzę

⁸ Tamże 4, 4, PG 33, 458B-C, BOK 14, 62.

⁹ Tamże 4, 37, PG 33, 490B, BOK 14, 75.

¹⁰ Zwłaszcza jego wygnania i oskarżenia arian, por. C.M. Paczkowski, *Teologia świadectwa i doświadczenia w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, „Quaestiones selectae” 8 (2001) 52.

¹¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 5, 13, PG 33, 523A, BOK 14, 85.

¹² Por. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 222, nota 71.

w zakresie symbolu wiary słuchacze przechowują, tak jak przechowuje się pieniądze w banku. Następnie to wszystko Cyryl odnosi do Boga, który rozsądzi aktywność każdego z nich w tym względzie.

Przy końcu wielkopostnych nauk, tj. w *Katechezie* 15., a więc gdy katechumeni byli już bardziej zaawansowani w poznawaniu prawd teologicznych, Cyryl przyjmuje postawę wykazującą większe zaufanie do nich i dodaje: „Gdy dawniej heretycy byli znani otwarcie, teraz Kościół jest pełen heretyków ukrytych”¹³. Doświadczony w tej materii biskup w pewnym zakresie wprowadza słuchaczy w arkana życia kościelnego. Z jednej strony oznajmia o stałej aktywności heretyków w łonie Kościoła, z drugiej – przestrzega, że ich obecność przyjęła inny charakter, tzn. działają w skrytości. To stwierdzenie świadczy o trosce biskupa o losy duchowe swoich podopiecznych.

Powyższe wypowiedzi Cyryla, o charakterze założeń ewangelizacyjnych, pozwalają dostrzec w nim dobrego pedagoga i doświadczonego katechetę. Ich treść jest tak skonstruowana, aby uwrażliwić katechumenów, a więc mających dopiero poznać prawdy wiary chrześcijańskiej, na czyhające na nich religijne zagrożenia obecne w społeczności, w której żyli. Wypowiada się o nich w sposób ogólny, czyli traktuje wszelkie odmiany herezji jako ruch skierowany przeciw prawdziwości tez teologicznych.

2. Wykład przeciw herezjom. W *Katechezach* Cyryla pojawia się wiele wypowiedzi, mających charakter krótkich aluzji w odniesieniu do różnych postaw heretyckich, będących najczęściej przestrogami kierowanymi do katechumenów – wśród nich także te wyżej omówione. Natomiast o wiele dłuższą wypowiedź, przybierającą postać wykładu na temat herezji, biskup Jerozolimski zamieścił w *Katechezie* 6., której przedmiotem jest pierwszy artykuł symbolu wiary: „Wierzę w jednego Boga”. Zatem już u początku przekazywania słuchaczom podstaw wiary chrześcijańskiej ma miejsce ostra polemika z tymi, którzy przyczyniają się do rozbijania wspólnot chrześcijańskich poprzez głoszenie błędnych nauk i wadliwych interpretacji prawd objawionych. Tekst poświęcony herezjom zajmuje więcej niż połowę objętości tej katechezy¹⁴ i dlatego można stwierdzić, że pozytywny wykład nauki zawartej w symbolu wiary, zamieszczony w kolejnych katechezach, Cyryl poprzedził atakiem na tych, którzy odważyli się przeciwstawić tradycji apostołskiej.

Fragment poświęcony herezjom zawiera opis herezji z podaniem ich twórców, podstaw doktrynalnych i próbą polemiki Cyryla z przekazywaną przez nich błędną metodologią. Takie zamierzenie było celowym zabiegiem, co autor katechezy sam wyraźnie stwierdza:

„Musimy jednak o tym mówić, aby nikt z obecnych przez niewiedzę nie wpadł w brud heretyków. Wiem wprawdzie, że przedstawiając tę naukę,

¹³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 15, 9, PG 33, 882B, BOK 14, 239.

¹⁴ Por. tamże 6, 12-36, PG 33, 555B - 602B, BOK 14, 95-106.

plamię własne usta i uszy słuchaczy. Ale tak być musi. Bo o wiele jest lepiej w polemicznych roztrząsaniach poznać głupotę innych, niż nic o niej nie wiedzieć i dlatego w nią popaść. O wiele lepiej jest znać brud i go nienawidzić niż go nie znać i dlatego wpaść w niego”¹⁵.

Powyższy tekst ujawnia zastosowaną przez Cyryla metodykę nauczania katechetycznego. Zakłada on bowiem, że te zagadnienia, które zostały przyciemnione „brudem heretyków”, należy oczyścić poprzez „polemiczne roztrząsania”. Taki sposób przekazu katechumenom zasad wiary ma – według niego – zbudować odpowiedni dla nich gmach wiedzy, aby z powodu niewiedzy nie stać się ofiarą napastliwych heretyków. To metodyczne założenie przyjęte przez biskupa Jerozolimy świadczy o jego umiejętnościach pedagogicznych z jednej strony¹⁶, z drugiej zaś ukazuje jego erudycję także w zakresie głoszonych wówczas różnych poglądów sprzecznych z przesłaniem Ewangelii.

Kontynuując swą wypowiedź, Cyryl dodaje, że „są jednak różne rodzaje bezbożnej nauki heretyków. Kto bowiem zboczy z prostej drogi, wpada za zwyczaj w przepaść”¹⁷. Należy zauważyć, że to stwierdzenie biskup wypowiedział do katechumenów, których na początku kursu katechetycznego uprzedził o czyhających niebezpieczeństwach na ich przyszłą religijność i pobożność. Nie wolno im zboczyć z drogi, gdyż w przeciwnym przypadku stoczą się w przepaść niewiary i bezbożności.

W swym antyheretyckim wykładzie jerozolimski katecheta przedstawił dzieje herezji, wymieniając imiona ich twórców i głoszone przez nich poglądy. Rozpoczął od czarnoksiężnika Szymona wspomnianego w *Dziejach Apostolskich* (8, 21). Ten

„jako pierwszy posunął się do bluźnierczego twierdzenia, że Ojciec, który się objawił na górze Synaj, ukazał się następnie u Żydów nie w ciele, lecz pozornie jako Jezus Chrystus, potem zaś jako Duch Święty, którego Jezus przyrzekł posłać jako Pocieszyciela”¹⁸.

Tę naukę prostowali Piotr i Paweł, dwaj przywódcy pierwotnego Kościoła. Omawiane początki działalności heretyckiej Cyryl tak ocenił:

„Szymon był pierwszym smokiem zła. Ledwie jednak jedną głowę ścięto, a okazało się, iż korzeń złego nosi wiele głów”¹⁹.

Konsekwencją tego stwierdzenia jest wypowiedź mało optymistyczna, która oznajmia, że „pustoszyli też Kościół Cerynt, Meander, Karpokrates, Ebionici

¹⁵ Tamże 6, 13, PG 33, 559A-B, BOK 14, 96.

¹⁶ Interesujące wnioski odnośnie do pedagogicznego aspektu katechez Cyryla Jerozolimskiego podaje M. Jędrzejewska, *Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 22 (2002) z. 42-43, 408-409.

¹⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 6, 13, PG 33, 559B, BOK 14, 96.

¹⁸ Tamże 6, 14, PG 33, 562A, BOK 14, 96.

¹⁹ Tamże 6, 15, PG 33, 563B, BOK 14, 97.

i Marcjon, owe usta bezbożności”²⁰. Kto głosi różnych bogów, jednego dobrego, drugiego zaś sprawiedliwego, ten się sprzeciwia Synowi²¹. Cyryl zestawiał ich obok siebie, ponieważ poglądy, które głosili były podobne, a dotyczyły Boga Ojca. W ten sposób na zasadzie błędnych opinii wygłaszanych o Nim pouczył katechumenów, kim Bóg nie jest.

Następnie w swej katechezie przechodzi jerozolimski biskup do kolejnych sylwetek niechlubnie wpisujących się w dzieje Kościoła i oznajmia:

„Po Marcjonie przyszedł inny, niesławnej pamięci, wykołejony człowiek, głosiciel bezwstydu – Bazylides. W służbie zła dołączył się jeszcze Walentyń, przyjmujący trzydziestu bogów”²².

Ta wypowiedź rozpoczyna nieco dłuższy passus, zawierający wiele szczegółów wyjętych z nauki wymienionych przedstawicieli herezji, aby ukazać katechumenom kolejne błędne interpretacje teologiczne i jednocześnie przestrzec ich przed popadnięciem w podobne błędy lub też wyeliminować ewentualnie już istniejące w ich świadomości.

Ów dłuższy opis nauki Bazylidesa i Walentyna, w którym ma miejsce głównie krytyka ich poglądów, Cyryl urozmaica wypowiedziami skierowanymi bezpośrednio do słuchaczy. Mówił do nich:

„Abyś jeszcze bardziej poczuł wstręt do heretyków, posłuchaj też, co mówią oni o Chrystusie Jezusie. [...] Opowiadał ci o tej herezji, byś ją tym więcej nienawidził. Uciekaj od tej bezbożności! Nie pozdrawiaj tych ludzi, byś nie miał udziału w dziełach ciemności! Nie pytaj się ich ciekawie i nie prowadź z nimi rozmowy!”²³

Jak to ilustruje powyższy tekst, katecheta zwraca się do katechumenów w drugiej osobie, co sprawia, że w relacji pomiędzy biskupem i katechumenami pojawia się poczucie większej więzi i wzajemnego zaufania. Zatem sposób narracji Cyryla należy także do przyjętej przez niego pedagogii, dzięki której zmierza on do uzyskania zasadniczego celu, jakim jest utrwalenie w duszy słuchacza ograniczonego interesowania się obcymi poglądami religijnymi. Kieruje bowiem do nich konkretne nakazy i zakazy, jak: „uciekaj”, „nie pozdrawiaj”, „nie pytaj”. Taki sposób wyrażania się naśladuje niektóre formy inwektywy starożytnej, którą chrześcijaństwo przejęło prawie w całości²⁴. Nieco dalej Cyryl wyraził się podobnie:

„Nienawidź wszystkich heretyków, a zwłaszcza tego, który swe nazwisko otrzymał od szalu i niedawno wystąpił za cesarza Probusa. [...] Ale nie

²⁰ Tamże 6, 16, PG 33, 563B, BOK 14, 97.

²¹ Tamże.

²² Tamże 6, 17, PG 33, 566A, BOK 14, 97.

²³ Tamże 6, 19, PG 33, 570B - 571A, BOK 14, 98-99.

²⁴ Istotę i znaczenie inwektywy prezentuje S. Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RT 43 (1996) z. 2, 363-390.

dlatego masz go nienawidzić, iż żył niedawno, lecz jako sprawcę złości, ściekowisko wszelkich brudów, plugastwo herezji. Aby wybić się w grzechach, pozbierał on ze wszystkich herezji to co najgorsze, i utworzył jedną z bluźnierstw i przestępstw, jak krążący dookoła lew pustosząc Kościół”²⁵.

Również ta wypowiedź nosi znamiona mowy napastliwej, czyli wspomnianej inwektywy. Jednocześnie biskup wprowadził słuchaczy w kolejny krąg poglądów, które głosił Manes. Właśnie jemu biskup jerozolimski poświęcił najwięcej miejsca w swej katechezie²⁶. Przytacza bowiem wiele szczegółów z jego życia, objaśnia jego błędne interpretacje Biblii, neguje zasady moralne, które wprowadzał w praktykę.

Cyryl, chcąc być wiarogodnym w oczach katechumenów, swój wywód rozpoczął słowami: „Aby nie wyglądało, że go bezpodstawnie oskarżamy, zobaczmy, kim jest ów Manes, i przedstawmy pokrótce jego życie”²⁷. Natomiast na zakończenie swej narracji dotyczącej Manesa i jego zwolenników, tj. manichejczyków, Cyryl dodał na zasadzie konkluzji: „Tak podają książki manichejskie. Sami to czytaliśmy, gdy nie chcieliśmy wierzyć tym, którzy nam o tym mówili. Wiele zajmowaliśmy się zepsuciem manichejczyków z uwagi na wasze zbawienie”²⁸. U biskupa Jerozolimy można więc dostrzec głęboką troskę o losy swoich słuchaczy, przede wszystkim jednak o ich zbawienie. Wiarygodność Cyryla wypływa ponadto z jego zaangażowania się w studium literatury manichejskiej, która docierała z pewnością do szerokich mas ówczesnych odbiorców. Ten intelektualny wysiłek Cyryla był konieczny, aby przekaz kerygmatu podczas katechezy umieć konfrontować z dziwnymi poglądami i praktykami manichejczyków. Nic więc dziwnego, że biskup, kończąc opis tej herezji, znowu pełen troski dopowiada: „Niech nas Bóg strzeże przed tym błędem! Bądźcie wrogami dla smoka! Gdy manichejczycy czyhają na pięcie, zetrzyjcie im głowy! Nie zapominajcie tych słów!”²⁹

Na podsumowanie treści całej katechezy, przed kończącym ją błogosławieństwem w imię Trójcy Przenajświętszej, Cyryl umieścił kilka zachęt i przestróg kierowanych do słuchających. Powiedział m.in.:

„Przyłącz się do owiec! Uciekaj przed wilkiem! Nie odstępуй od Kościoła! Unikaj też podejrzanych dawniej o herezję! [...] Jeśli należałeś kiedy do herezyków, nienawidź błędu, skoro go poznałeś!”³⁰

W tych przestroгах Cyryl podał różne możliwości, jakie mogą się pojawić z życiu słuchaczy. Wsłuchanie się w ich treść miało u poszczególnego

²⁵ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 6, 20, PG 33, 571A-B, BOK 14, 99.

²⁶ Por. tamże 6, 20-33, PG 33, 571A - 599A, BOK 14, 99-105.

²⁷ Tamże 6, 21, PG 33, 574A, BOK 14, 99.

²⁸ Tamże 6, 34, PG 33, 599B, BOK 14, 105.

²⁹ Tamże 6, 35, PG 33, 602A, BOK 14, 105.

³⁰ Tamże 6, 36, PG 33, 602B, BOK 14, 106.

katechumena wzbudzić refleksję nad samym sobą i zweryfikować swą przynależność do danej opcji. Konsekwencją tego miała być duchowa przemiana.

Pokrótkie przedstawiony wykład Cyryla na temat herezji i płynących z nich zagrożeń ukazuje wielkość tego biskupa jako pasterza i pedagoga, a przede wszystkim jako znawcy ówczesnej teologii, także jej negatywnego wydania w postaci poglądów heretyckich. Poprzez taką treść słuchaczom została dostarczona ogromna wiedza dotycząca dziejów herezji w postaci skondensowanej, a jednocześnie logicznie poukładanej. Katechumeni uświadomieni w tej materii mogli przystąpić do wsłuchiwania się w pozytywny wykład jerozolimskiego symbolu wiary.

3. Antyheretycki przekaz prawd teologicznych. Wspomniany symbol wiary, który został przyjęty przez społeczność chrześcijańską w Jerozolimie, stał się dla Cyryla zasadniczym odniesieniem, według którego były wygłaszane kolejne katechezy. Treść poszczególnych tzw. artykułów wiary spisanych w jerozolimskim symbolu mniej lub bardziej inspirowała biskupa Świętego Miasta do podjęcia polemik przeciw heretykom. Okazuje się, że najczęściej antyheretyckich wypowiedzi pojawia się w kontekście wyjaśniania różnych tematów dotyczących Osób Boskich i związanych z Nimi tzw. artykułów wiary.

Cyryl, nauczając o Bogu Ojcu, tłumaczy katechumenom, na czym polega błędne rozumowanie heretyków i wyjaśnia:

„Są bowiem tacy, którzy w swej niecej nauce śmiać dzielić jednego Boga. Niektórzy uczyli, że kto inny jest Stwórcą i Panem duszy, a kto inny Stwórcą i Panem ciała – bezmyślny to i bezbożny pogląd”³¹.

Dla biskupa nie jest istotne, kto głosił ten pogląd, ale to, na czym polega owo błędne myślenie. Ważny dla niego jest fakt, że wskazywanie na dwóch osobnych Stwórców, jednego stwarzającego dusze, a drugiego stwarzającego ciała, jest błędem.

Niezwykłe sugestywnie Cyryl przemówił do katechumenów w *Katechezie 7.*, zatytułowanej *O Ojcu*, dostrzegając także u nich swego rodzaju sukces poznawczy. Już na początku tej katechezy nawiązuje do heretyków:

„Ścigałem też bezbożnych heretyków na ich licznych błędnych drogach. Skorośmy ich brud i zgubną dla dusz truciznę usunęli oraz wspomnieli o ich obyczajach, by nie ponieść szkody, ale by swą ku nim nienawiść jeszcze powiększyć, wróćmy teraz do siebie i znów podejmijmy zbawcze nauki o prawdziwej wierze”³².

Taka uwaga wypowiedziana na początku kolejnej nauki katechetycznej musiała podnieść na duchu słuchaczy przede wszystkim dlatego, że zostali do wartościowani przez biskupa. Przemawia bowiem do nich w liczbie mnogiej

³¹ Tamże 4, 4, PG 33, 458C, BOK 14, 62.

³² Tamże 7, 1, PG 33, 606A, BOK 14, 109.

o wspólnych dokonaniach, czyli o dogłębnym poznaniu obyczajów heretyków i usunięciu ich „zgubnej trucizny”. To duchowe oczyszczenie katechumenów było ponadto też osiągnięciem dydaktycznym Cyryla, stając się warunkiem przystąpienia do wgłębiania się w kolejne „nauki o prawdziwej wierze” – jak wyraził się jerozolimski katecheta. Zanim pochwalił słuchaczy, sam wcześniej wspomniał o swoich osiągnięciach w ściganiu „bezbożnych heretyków”.

Cyryl w sposób podobny rozpoczął *Katechezę* 8., której tytuł wyraża jedną z cech Bożej istoty, a mianowicie *Wszechmogący*. Początek tej katechezy brzmi następująco:

„Wiara w jednego Boga jest naszą bronią przeciw poganom i wszelkiej wrażej potędze heretyków – usuwa też ona cały błąd wielomówstwa. [...] Dodajmy również, iż jest On wszechmogący, a czynimy to tak ze względu na pogan, jak i ze względu na Żydów i wszelkich heretyków”³³.

Te słowa biskupa wypowiedziane na rozpoczęcie kolejnej nauki katechetycznej stają się swoistą zapowiedzią polemiki, którą katecheta w niej podjął. Właściwie cała treść tej krótkiej katechezy jest odparciem różnych błędnych idei głoszonych przeciw wszechmocy Bożej. Uwaga mówcy w tej wypowiedzi skierowana jest także ku poganom i żydom, jednak większy nacisk został położony na walkę z heretykami. Biskup uświadamia katechumenom wielkość zagrożenia, jaką niosą, oraz zwraca uwagę na „potęgę” i rozmaitość „wszelkich” poglądów. W treści tej katechezy Cyryl nie wymienia z imienia żadnego przedstawiciela heterodoksji, ani nie podaje żadnej nazwy herezji, lecz skupia się na błędach interpretacyjnych, które mogą być powodem skażenia prawdziwości przekazu autentycznej nauki. Cyryl zatem nie skupia się na wiedzy religioznawczej, którą już podał we wcześniejszym wykładzie katechetycznym na temat herezji i heretyków, ale na esencji teologicznej, którą w najczystszej postaci pragnie wnieść w umysły katechumenów. Przede wszystkim jednak zależy mu na duchowości chrześcijańskiej, która oparta jest na wierze. Na nią właśnie jasno wskazuje w pierwszym zdaniu tej katechezy – „wiara w jednego Boga jest naszą bronią”.

Omówioną pokrótce katechezę Cyryl kończy podsumowaniem, zawierającym kilka odniesień do heretyków, by słuchacz ostatecznie zaakceptował niszczycielską obecność błędnych poglądów przekazywanych w ich mieście – Jerozolimie. Zwraca się do nich:

„Jest jeden Bóg, Ojciec wszechmogący. Heretycy śmia Mu bluźnić. Odważyli się lżyć Pana Zastępów, [...]. Strzeż się wielobóstwa i wszelkiej herezji!”³⁴

Z jednej strony biskup ustawia aktywność heretyków na płaszczyźnie grzechu, mówiąc o bluźnierstwie, z drugiej natomiast przestrzega katechumenów przed nimi, wskazując na wielkość błędnych idei, które mogą fascynować.

³³ Tamże 8, 1, PG 33, 626A, BOK 14, 119.

³⁴ Tamże 8, 8, PG 33, 634B, BOK 14, 122.

Obok obrony wszechmocy Bożej Cyryl skupił uwagę słuchaczy także na Bogu jako Stwórcy. Tej prawdzie poświęcił *Katechezę* 9., w której po wyjaśnieniu zasadniczych kwestii, dodał:

„Należy pamiętać, iż Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa jest tym samym, który stworzył niebo i ziemię, i zabezpieczyć się przed błędami bezbożnych heretyków, którzy śmiały szydzić z najmędrszego Stwórcy wszechrzeczy”³⁵.

Również w tej katechezie Cyryl zalicza do szyderstwa błędne interpretacje heretyków w odniesieniu do Boga. Jednocześnie stawia wymóg katechumenom, aby duchowo zabezpieczyli się przed zgubnymi ich wpływami i jeszcze raz powtarza prawdę o Stwórcy nieba i ziemi. Biskup w naukę o Stworzycielu włączył Jezusa Chrystusa, ukazując przy tym, w jakiej relacji są Oni względem siebie, zapowiadając tym samym tematykę następnej katechezy, która poucza o Synu Bożym. W kolejnych passusach tej katechezy, jerozolimski pasterz kilkakrotnie przywołał heretyków, do których za każdym razem odnosił się krytycznie³⁶. Wykazywał albo śmieszność ich poglądów, albo ich zagrożenie, ironizując dziwne ich idee, a przede wszystkim przestrzegając katechumenów przed naśladowaniem ich czynów.

Natomiast zdecydowanie mniej uwag polemicznych Cyryl umieścił w katechezach, w których wyjaśnia wiarę w jednorodzonego Syna (*Katechezę* 10-15). Umieścił w nich bowiem zaledwie pojedyncze uwagi skierowane pod adresem heretyków, zaś treść tych katechez ma charakter pozytywnego nauczania o dziełach dokonanych przez Jezusa Chrystusa. Tak oto w *Katechezie* 10. ma miejsce jedyne odniesienie do heretyków:

„Aby cię jednak liczne nazwy nie doprowadziły do przyjęcia wielu synów, ale zabezpieczyły przed błędami heretyków, którzy mówią, iż kim innym jest Chrystus, a kim innym Jezus, a ten znów innym, niż «drzwi» itd., słusznie brzmi wyznanie wiary: w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Bo choćby wiele było nazw, to jednak jest jeden”³⁷.

Ta antyheretycka aluzja podejmuje ważną kwestię teologiczną, wokół której toczyły się dyskusje w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Syn Boży z racji na dokonane akty zbawcze był różnie nazywany przez autorów chrześcijańskich. Różne nazwy nie oznaczały jednak różnych synów, ale stanowiły tzw. tytuły chrystologiczne posiadające poprawne przesłanie semantyczne. Słusznie zatem nauczał Cyryl, skoro z perspektywy wieków stwierdzono, że „ten jeden tytuł w rzeczywistości rekapitułuje całą tytulaturę Jezusa; a jeśli z czasem staje się nazwą, to dlatego, że w środowisku greckim został naładowany

³⁵ Tamże 9, 4, PG 33, 642A, BOK 14, 126.

³⁶ Por. tamże 9, 5-6. 8. 16, PG 33, 642B - 655A, BOK 14, 126-128. 131.

³⁷ Tamże 10, 4, PG 33, 666A, BOK 14, 135.

znaczeniem zespołu pozostałych tytułów”³⁸. Cyryl przekonuje, że właśnie wielość nazw powinna pomóc katechumenom trwać w wierze i w chrześcijańskiej ortodoksji. Dzięki nazwom są zabezpieczeni przed błędnymi naukami heretyków. Ostatecznie stwierdza, że nazwy odnoszące się do Zbawiciela są słuszne, ponieważ zawierają pełnię przekazu odnoszącego się do Niego, czyli że należy wierzyć w „jednego Pana Jezusa Chrystusa”.

Biskup Jerozolimy w kolejnej katechezie kontynuuje rozważania dotyczące Jezusa Chrystusa, skupiając uwagę na Jego jednorodzoności. Ten wątek bardzo szeroko omówił w *Katechezie* 11., w której – podobnie jak poprzednio – zamieścił tylko jedną aluzję skierowaną do heretyków. Przestrzega katechumenów w słowach:

„Niech zamilknie wszelka herezja, która chce wprowadzić rozmaitych stwórców i budowniczych świata! Niech zamilknie język, który bluźni Chrystusowi, Synowi Bożemu! Niech zamilkną ci, którzy za Chrystusa uważają słońce! Chrystus jest stwórcą słońca, a nie słońcem, które widzisz. Niech zamilkną ci, którzy głoszą świat jako dzieło aniołów i chcą Jednorodzonego pozbawić Jego godności!”³⁹

Ta wypowiedź jest połączeniem krytyki błędnowierców z jednoczesnym przekazaniem ortodoksyjnego nauczania o Jezusie Chrystusie. Cyryl nie wymienia z imienia przedstawicieli owych błędnowierców, ale skupia się na istocie teologicznych treści. Jerozolimski pasterz zwalcza bowiem te tendencje pośród istniejących wówczas herezji, które wymieniają różnych stwórców świata, m.in. aniołów, czy też uważają Chrystusa za słońce. Tym dziwnym naukom przeciwstawia prawdę podkreślającą godność Chrystusa Jednorodzonego, gdyż w treści całej katechezy w oparciu o argumenty biblijne ukazuje katechumenom tę prawdę wiary.

Z kolei *Katecheza* 12. zawiera kilka aluzji do heretyków, ponieważ jej treść odnosi się do wcielenia Jezusa Chrystusa, a ta kwestia była żywo dyskutowana w pierwszych dekadach chrześcijaństwa. Już na początku katechezy biskup stanowczo oznajmia:

„Przyjmujemy bowiem, iż Słowo Boże prawdziwie stało się człowiekiem, nie – jak chcą heretycy – z woli męża i żony, lecz według Ewangelii – z Dziewicy i Ducha Świętego, nie pozornie, lecz prawdziwie. Poczekaj jeno trochę na naukę o tym, a otrzymasz dowody, że Słowo prawdziwie przyjęło naturę ludzką z Dziewicy”⁴⁰.

Omawiana katecheza została zatytułowana: *Który przyjął ciało i stał się człowiekiem*. Każdy ówczesny nauczyciel wiary przedstawiając tę prawdę o Jezusie

³⁸ B. Sesboüé – J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 100.

³⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 11, 21, PG 33, 718B-C, BOK 14, 157.

⁴⁰ Tamże 12, 3, PG 33, 727C - 730A, BOK 14, 164.

Chrystusie musiał odznaczać się wiedzą i umiejętnością właściwego przekazu. Prawda ta dotyczy bowiem połączenia w Nim dwóch natur: boskiej i ludzkiej, a wokół tego zagadnienia pojawiło się sporo interpretacji⁴¹. Powyższy fragment zawiera oświadczenie biskupa Cyryla, że jest świadomy właściwej wykładni tej teologicznej kwestii. Uprzedza o tym katechumena, kiedy mówi: „Poczekaj jeno trochę na naukę o tym, a otrzymasz dowody”, co oznacza, że cała treść tej katechezy będzie solidnym pouczeniem na temat wcielenia Jezusa Chrystusa. Jej treść ukazuje, że całość dowodów jerozolimski pasterz opiera o treści biblijne, wykazując tym samym błędne założenia heretyków.

W powyższej wypowiedzi na uwagę zasługuje powtarzające się trzykrotnie słowo „prawdziwie”, oznaczające, że Słowo Boże „prawdziwie” przyjęło ludzką naturę, a nie pozornie. Jest to bowiem zasadnicza teza, wokół której toczyły się dyskusje od pierwszych pokoleń chrześcijańskich. Na początku II w. bardzo intensywnie tę prawdę podkreślał Ignacy Antiocheński, kiedy wypowiadał się o Jezusie Chrystusie⁴². Z jednakowo wielką mocą tak samo nauczał w IV w. Cyryl Jerozolimski, z czego wynika, że ów teologiczny spór tak szybko nie wygasł w polemikach wczesnochrześcijańskich. Dlatego w swej katechezie, zanim biskup wyłoży naukę o wcieleniu, oznajmia katechumenom, jakie błędy w tej materii jeszcze istnieją:

„Wieloraki jest błąd heretyków. Jedni całkowicie odrzucili Jego narodzenie z Dziewicy. Inni wprowadzie przyjęli Jego narodzenie, ale nie z Dziewicy, lecz z zamężnej kobiety. Jeszcze inni twierdzą, że nie Chrystus Bóg stał się człowiekiem, lecz człowiek stał się Bogiem. Odważyli się nawet powiedzieć, że człowiekiem stał się nie Logos (Słowo) istniejący uprzednio, lecz że człowiek jakiś wzniosł się wysoko i otrzymał wieniec”⁴³.

Słowa tej wypowiedzi świadczą o wiedzy Cyryla na temat ówczesnych poglądów heretyckich, a także stanowią istotne źródło informujące o różnorodności istniejących jeszcze wówczas błędów chrystologicznych. Wyliczenie ich na początku katechezy miało uświadomić słuchaczom, jak ważną naukę usłyszą od swego pasterza, odnoszącą się do właściwego postrzegania Zbawiciela. Dlatego Cyryl w dalszych passusach katechezy nie omawia szczegółowo

⁴¹ W sposób całościowy omawia je G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Zabki 2011.

⁴² Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 9, 1-2, ed. P.Th. Camelot, w: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 118, tłum. A. Świderkówna: *Ignacy do Kościoła w Tralleis*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 126: „który naprawdę się narodził, który jadł i pił, naprawdę był prześladowany za Poncjusza Piłata, naprawdę został ukrzyżowany i umarł [...]. On też naprawdę powstał z martwych”; *Epistula ad Smyrnaeos* 1, 1-2, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, 154-156, tłum. A. Świderkówna: *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, BOK 10, 136: „który będąc naprawdę według ciała z rodu Dawida, jest Synem Bożym według woli i potęgi Ojca, naprawdę urodził się z Dziewicy, [...], a za Poncjusza Piłata i tetrarchy Heroda naprawdę został przybity za nas w cieło”.

⁴³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 12, 3, PG 33, 730A, BOK 14, 164.

poszczególnych błędów, ale jedynie przestrzega katechumenów przed herezykami krótkimi sformułowaniami, takimi jak: „Niech zamilkną heretycy, którzy oskarżają ciało i samego Stwórcę!”⁴⁴, „Nie cierpmy heretyków uczących, że przyjście Chrystusa było tylko pozorne!”⁴⁵, „Nieskalane było cieleśne narodzenie Syna z Dziewicy. Gdy heretycy sprzeciwiają się tej prawdzie, zwycięży ich Duch Święty”⁴⁶. Kończąc katechezę, biskup ponownie zgromił swych przeciwników: „Niech więc zamilkną heretycy, przeczący Jego ludzkiej naturze”⁴⁷. Wszystkie te aluzje antyheretyckie zawierają w swej treści prawdę o wcieleniu Jezusa Chrystusa z jednoczesnym odrzuceniem wszelkich błędnych opinii. Zatem nauczanie Cyryla o wcielonym Zbawicielu stanowiło podstawowy przekaz ówczesnej wiedzy teologicznej ze zwróceniem uwagi na tych, którzy odważyli się nauczać inaczej⁴⁸.

Kolejne odniesienie do heretyków ma miejsce w *Katechezie* 14., która poucza o zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i siedzeniu Chrystusa na prawicy. Biskup ostrzega dosyć stanowczo każdego ze swych słuchaczy: „Niech cię żaden heretyk nie skłoni do zniesławienia zmartwychwstania!”, po czym dodaje: „Bo dziś manichejczycy uczą, że zmartwychwstanie Zbawiciela było tylko przywidzeniem, a nie prawdą”⁴⁹. Obok ostrzeżenia przed heretykami Cyryl wskazuje, kogo należy się obawiać. Warto także zauważyć, że w 2. poł. IV w. nauka manichejczyków ciągle była jeszcze głoszona, skoro do niej właśnie biskup czyni aluzję. W innym miejscu tej katechezy ma miejsce natomiast odrzucenie błędnego poglądu, co ujął jerozolimski pasterz w ten sposób:

„Nie zgadzamy się jednak z tymi, którzy błędnie twierdzą, że Syn dopiero po ukrzyżowaniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu siedzi po prawicy Ojca. Bo nie z biegiem czasu tron otrzymał, lecz odkąd jest – a został zrodzony od wieków – siedzi z Ojcem”⁵⁰.

Również w tej wypowiedzi obok przestrogi biskup zawarł konkretny przekaz ważnej prawdy teologicznej, konfrontując ze sobą opinię błędną i prawdziwą. Taki sposób przekazu miał pomóc słuchaczom w przyswojeniu ortodoksyjnej nauki o Jezusie Chrystusie jako Osoby w Trójcy Świętej.

Katecheza 15. jest ostatnim pouczeniem odnoszącym się do Jezusa Chrystusa, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych. W jej treści pojawia się bardzo interesujące stwierdzenie w odniesieniu do heretyków:

⁴⁴ Tamże 12, 26, PG 33, 758B, BOK 14, 175.

⁴⁵ Tamże 12, 31, PG 33, 763A, BOK 14, 177.

⁴⁶ Tamże 12, 32, PG 33, 766B, BOK 14, 178.

⁴⁷ Tamże 12, 33, PG 33, 766C, BOK 14, 179.

⁴⁸ W tym czasie pojawiały się już syntezy i wypowiedzi przeciwko heretykom, zwłaszcza ogłaszane przez lokalne synody, których treść Cyryl Jerozolimski bez wątpienia mógł znać. Na ich temat zob. *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i inni, Kraków 2002, 520-524.

⁴⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 14, 21, PG 33, 851A, BOK 14, 223.

⁵⁰ Tamże 14, 27, PG 33, 862A, BOK 14, 227.

„Gdy dawniej heretycy byli znani otwarcie, teraz Kościół jest pełen heretyków ukrytych”⁵¹.

Jest to jednocześnie opinia Cyryla na temat jakości wspólnoty kościelnej, w której ciągle obecni byli heretycy, jednak prezentujący swe poglądy w sposób bardziej ukryty. Tego typu eklezjalny status ukształtowany był działalnością antyheretycką ówczesnych cesarzy, którzy wydawanymi ustawami przeciw błędnowiercom wpływali na wizerunek ówczesnego Kościoła⁵². Również w tej katechezie Cyryl zachęca do czujności, mówiąc: „Gdybyś kiedyś słyszał, iż Królestwo Chrystusowe skończy się, gardź taką herezją!”⁵³ To krótkie stwierdzenie zawiera przestrożę o błędnej opinii, której należy się wystrzegać, i jest jednocześnie informacją o istnieniu wówczas heretyckiego zapatrywania o takiej treści. W podsumowaniu wyłożonej nauki w omawianej katechezie Cyryl pośród wielu przypomnień nie omieszczał wspomnieć także o przeciwnikach nauki Kościoła, mówiąc: „Unikaj wszelkiej herezji!”⁵⁴. Słowa o podobnej treści pojawiały się już w poprzednich katechezach.

Dwie kolejne katechezy zostały poświęcone Duchowi Świętemu. Po kilku wstępnych refleksjach w *Katechezie* 16. wprowadzających słuchaczy do przyjęcia nowej wiedzy teologicznej Cyryl najpierw bardzo stanowczo rozprawia się z poglądami heretyckimi. Mając na uwadze głoszoną tego dnia prawdę, zwraca się do katechumenów:

„Nadzieja nasza jest w Ojcu i Synu i Duchu Świętym. Nie uczmy o trzech Bogach. Niech zamilkną marcjoniści! Głosimy z Duchem Świętym przez jednego Syna jednego Boga. Niepodzielna jest wiara, nierozłączna pobożność. Nie dzielimy Trójcy Świętej, jak to niektórzy czynią, ani jej nie mieszamy jak Sabeliusz”⁵⁵.

Powyższa wypowiedź rozpoczyna serię antyheretyckich ataków Cyryla zawartych w kolejnych passusach tej mowy. W przytoczonych tu słowach biskup przekazał katechumenom trynitarną prawdę, której należy przestrzegać, z jednoczesnym wskazaniem na twórców błędnych poglądów. Wymienił bowiem marcjonistów i Sabeliusza oraz ich błędne teorie. W katechezach wcześniejszych, dotyczących Boga Ojca i Jezusa Chrystusa, mówca generalnie unikał wskazywania z imienia heretyków. Skupił się raczej na przekazie pozytywnego nauczania o tych Boskich Osobach⁵⁶. Natomiast w tej katechezie przyjął

⁵¹ Tamże 15, 9, PG 33, 882B, BOK 14, 239.

⁵² Szczegółowo tę problematykę omawia M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 55-119.

⁵³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 15, 27, PG 33, 910A, BOK 14, 249.

⁵⁴ Tamże 15, 33, PG 33, 915A, BOK 14, 252.

⁵⁵ Tamże 16, 4, PG 33, 922A, BOK 14, 258.

⁵⁶ Na temat trynitarnych aspektów w katechezach Cyryla wypowiedział się A.A. Stephenson, *Saint Cyril Trinitarian Theology*, StPatr 11 (1972) 234-241.

odmienną taktykę, do której sam się przyznaje, uprzedzając tym samym różne oczekiwania słuchaczy:

„Mówiąc o Duchu Świętym, nie zamierzamy dawać dokładnie wyjaśnienia Jego natury – bo jest to niemożliwe; chcemy tylko wymienić dotyczące Go różne błędy, abyśmy kiedyś nie popadli w nie przez niewiedzę. Chcemy odciąć błędne drogi, by kroczyć jedyną drogą królewską. Jeśli przytoczymy jedną czy drugą wypowiedź heretycką, uczynimy to dla swego zabezpieczenia, sama zaś wypowiedź niech spadnie na głowę heretycką”⁵⁷.

Punkt wyjścia do rozważań o Duchu Świętym jest bardzo jasny: skupić się jedynie na błędnych opiniach, które należy odrzucić, a wówczas ukaże się właściwa droga do zrozumienia istoty tej Boskiej Osoby. Cyryl bowiem zdaje sobie sprawę, że „wyjaśnienie Jego natury jest niemożliwe”, wchodząc przez takie założenie w przestrzeń bezpiecznej wykładni teologicznej. Innymi słowy, poprzez wskazanie fałszywych, czyli już zweryfikowanych, orzeczeń o Duchu Świętym można – według jerozolimskiego katechety – dojść do prawdziwej wykładni na Jego temat. Dlatego w dalszych etapach swej katechezy biskup skoncentrował się jedynie na potępieniu różnych heretyków, wymieniając ich imiona⁵⁸.

W drugiej katechezie o Duchu Świętym, tj. w *Katechezie* 17., biskup skupił się głównie na interpretowaniu tekstów biblijnych dotyczących Trzeciej Osoby Boskiej. Jedynie przy końcu swej mowy katechetycznej krótko ostrzegł o istniejących wówczas „rozłamach, bo przeróżny jest błąd heretyków”⁵⁹. Treść zatem tej katechezy stanowi w miarę szeroką naukę o Duchu Świętym, konieczną w przygotowaniach katechumenów do przyjęcia chrztu⁶⁰.

Ostatnia katecheza przedchrzcielna zawiera kilka wątków doktrynalnych zaczerpniętych z symbolu jerozolimskiego, a więc aktu wiary „w jeden, święty, powszechny Kościół, ciała zmartwychwstanie i życie wieczne” – jak też została zatytułowana *Katecheza* 18. Biskup w swym katechetycznym przekazie

⁵⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 16, 5, PG 33, 923B, BOK 14, 259.

⁵⁸ Por. tamże 16, 6, PG 33, 925A, BOK 14, 259: „Jedni – jako pierwszy Szymon, zwany w Dziejach Apostolskich czarnoksiężnikiem – odważyli się stwierdzić, iż sami są Duchem Świętym. [...] Inni znów, tak zwani gnostycy, również bezbożni, inne rzeczy powiedzieli przeciw Duchowi Świętemu, niegodziwi walentynianie jeszcze inne. Bezbożny Manes bezczelnie się głosił za Pocięszyciela”; 16, 7, PG 33, 925B - 928A, BOK 14, 259-260: „Nienawidzić też należy marcjonistów, co z Nowego Testamentu wyrzucili słowa Starego Przymierza. Bezbożny Marcjon, który pierwszy głosił trzech Bogów, [...] Nienawidzić też trzeba wspomnianych gnostyków, w rzeczywistości zaś są pełni niewiedzy, skoro głoszą tak zuchwałą naukę o Duchu Świętym”; 16, 8, PG 33, 928A, BOK 14, 260: „Nienawidzić też należy katafrygów i założyciela tego zła Montanusa, z jego dwiema rzekomymi prorokiniami, Maksymillą i Pryscyllą”; 16, 9, PG 33, 929A-B, BOK 14, 260: „Po nim stanął do walki – jak już powiedzieliśmy – bezbożny Manes, który pozbierał razem błędy herezji”; 16, 10, PG 33, 932A, BOK 14, 261: „Jeśli więc Szymon, który chciał nabyć «moc» za pieniądze, został potępiony, jak wielka musiała być bezbożność Manesa, który głosił, iż jest Duchem Świętym!”

⁵⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 17, 33, PG 33, 1006C, BOK 14, 292.

⁶⁰ Nauczanie o Duchu Świętym w ujęciu Cyryla Jerozolimskiego opracował C. Granado, *Pneumatologia de San Cirilo de Jerusalém*, EE 58 (1983) 421-490.

omawia wymienione prawdy wiary, nie dyskutując za wiele z heretykami. Jedynie w krótkich stwierdzeniach odnosi się do nich pod koniec katechezy, ostrzegając: „Nie mówimy jak heretycy, iż ciało jest obcą szatą! Ale baczmy na nie, bo jest ono naszą własnością”⁶¹. Biskup Jerozolimy bardzo twórczo potraktował to zagadnienie, zwłaszcza że był dobrze obeznany z ówczesnymi zarzutami⁶². W kontekście zmartwychwstania ciała biskup podkreśla wartość sfery cielesnej, która także została zbawiona. Przede wszystkim jednak dozna szczególnej przemiany w akcie zmartwychwstania. Dlatego poniżanie cielesności i kierowanie się fałszywymi naukami jest postawą sprzeczną z wiarą chrześcijańską.

Natomiast odnosząc się do wspólnoty kościelnej, Cyryl wyjaśnia, na czym polega różnica pomiędzy zgromadzeniem heretyków a katolików. Jego polecenie brzmi następująco:

„Mógłby więc ktoś powiedzieć, że i zgromadzenie bezbożnych heretyków, marcjonistów, manichejczyków i innych są też we właściwym znaczeniu kościołem. Dlatego przestrzega cię wyznanie wiary, każąc ci wierzyć «w jeden, święty, powszechny Kościół» i unikać zgromadzenia heretyków, a trzymać się zawsze wiernie świętego, powszechnego Kościoła, w którym się odrodziłeś”⁶³.

Weryfikacja prawdziwości tej wspólnoty kościelnej, którą reprezentował biskup Cyryl, polega na dostrzeżeniu tzw. znamion Kościoła, wymienionych w symbolu jerozolimskim. Wszelkie inne zgromadzenia, które nie cieszą się tymi cechami, są wspólnotami heretyckimi. Dlatego w celu ukazania tej różnicy pasterz Jerozolimy aż dwukrotnie powtarza zasadę, aby wierzyć w Kościół jeden, święty i powszechny. Należy ponadto zauważyć, że nie podał czwartego znamienia Kościoła, którym jest jego apostołskość. Cyryl dał katechumenom do zrozumienia, że wspólnoty marcjonistów i manichejczyków to bezbożni heretycy, których nie można zaliczyć do wspólnoty Kościoła.

Katechezy przedchrzcielne Cyryla Jerozolimskiego obfitują w bardzo różnorodną treść teologiczną, na tyle wieloaspektową, by dzięki niej każdy katechumen był dobrze przygotowany do przyjęcia chrztu. Obok teologicznego wyjaśnienia treści symbolu wiary biskup uzupełniał ich pozytywny wykład, na zasadzie przeciwstawienia i weryfikacji, informacjami dotyczącymi poglądów heretyckich. Okazuje się, co dowodzi wyżej dokonana analiza odpowiednich tekstów, że biskup Jerozolimy był doskonale zorientowany co do istniejących i działających za jego czasów różnych nurtów błędnej interpretacji Pisma

⁶¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 18, 20, PG 33, 1042A, BOK 14, 308.

⁶² Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 352.

⁶³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 18, 26, PG 33, 1047A-B, BOK 14, 310-311.

Świętego. Tym samym ujawnił też swoją wiedzę teologiczną, którą prezentował podczas regularnie odbywanych spotkań katechetycznych z katechumenami w okresie Wielkiego Postu. W sposób umiejętny zestawiał wykładane treści teologiczne z błędnymi podejściami heretyków, aby słuchacze mogli dostrzec różnicę w interpretacji danej kwestii i odrzucali tę błędną.

Katechezy Cyryla ujawniły ponadto jego zdolności pedagogiczne. W zależności bowiem od wagi i znaczenia danej kwestii teologicznej swoje odniesienia i aluzje do herezji umieszczał w odpowiednim miejscu danej katechezy. I tak po uwagach wprowadzających na temat istoty chrztu w pierwszych katechezach, interpretację symbolu chrzcielnego poprzedził obszernym wykładem zawierającym opis znanych ówczesznie herezji, ich założycieli oraz głoszonych przez nich poglądów. Natomiast poszczególne błędne podejścia zamieszczał przy omawianiu danej prawdy teologicznej, konfrontując ze sobą przekazywane treści. Dzięki takiej metodzie podawczej Cyryl okazał się także wytrawnym polemistą, potrafiącym z jednej strony wykazać fałszywe założenia błędnych poglądów, z drugiej zaś ochronić niedoświadczonych w sprawach teologicznych umysły katechumenów przed popadnięciem w fałszywe teorie. Niejednokrotnie korzystał z inwektywy jako środka stylistycznego ówczesnej sztuki retorycznej.

THE ANTIHERETICAL POLEMIC IN THE *CATECHESIS* OF CYRIL OF JERUSALEM

(Summary)

The research goal the article was to present the ways of polemical fight of Cyril of Jerusalem in pre-baptismal catecheses given by him during the period of Lent. Catechumens, listening to catechetical speeches of their bishop, often learned about the existence of various theological misinterpretation. The Jerusalem shepherd noted at the beginning of his cycle of catecheses that he would pay attention to the heretical views.

The bishop included an extensive description of the existing at that time false faith groups in one of the initial catechesis to sensitize the listeners to the spiritual evil introduced into their minds by heretics. The particular theological truths the bishop explained on the basis of the Articles of Faith contained in the so-called symbol of Jerusalem. In every consecutive teaching Cyril referred to these erroneous views that concerned the currently explained theological issue. Through their juxtaposition the listeners could better understand and at the same time distinguish the true interpretation of the faith from its misinterpretation. The bishop of Jerusalem turned out to be not only an outstanding theologian, but also a good polemicist, and an excellent teacher.

Key words: Cyril of Jerusalem, antiheretical polemic, heretical views, catechumens, pre-baptismal catechesis.

Słowa kluczowe: Cyryl Jerozolimski, polemika antyheretycka, heretyckie poglądy, katechumeni, katecheza przedchrzcielna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catecheses*, PG 33, 331-1057, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Smyrnaeos*, ed. P.Th. Camelot, w: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCH 10, Paris 1969, 154-168, tłum. A. Świderkówna: *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 136-139.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Trallianos*, ed. P.Th. Camelot, w: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCH 10, Paris 1969, 110-122, tłum. A. Świderkówna: *Ignacy do Kościoła w Tralleis*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 124-127.

Opracowania

- CARPENTER H.J., *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries*, JTS 44 (1943) 1-11.
- CONANT K.J., *The Holy Sites at Jerusalem in the First to Fourth Centuries*, „Proceedings of the American Philosophical Association” 102 (1958) fasc. 1, 14-24.
- CREHAN J.H., *Early Christian Baptism and the Creed*, London 1950.
- DAY J., *Lent and the Catechetical Program in mid-fourth-century Jerusalem*, StLit 35 (2005) 129-147.
- DUBOIS M., *What Jerusalem really means for Christians*, „The Holy Land” 2 (1982) fasc. 1, 36-47.
- FIEDROWICZ M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.
- GRANADO C., *Pneumatologia de San Cirilo de Jerusalém*, EE 58 (1983) 421-490.
- HAMILTON R.W., *Jerusalem in the Fourth Century*, „Palestine Exploration Quarterly” 84 (1952) 83-90.
- Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, tłum. M. Gołębiewski i inni, Kraków 2002.
- JAŚKIEWICZ G., *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2011.
- JĘDRZEJEWSKA M., *Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 22 (2002) z. 42-43, 403-409.
- KALLERES D.S., *Cultivating True Sight at the Center of the World: Cyril of Jerusalem and the Lenten Catechumenate*, ChH 74 (2005) 431-459.
- KANIA W., *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 10 (1990) t. 18, 75-81.
- KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- LONGOSZ S., *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RT 43 (1996) z. 2, 363-390.
- MAGGIONI B., *I simboli della fede delle prime comunità cristiane*, RPL 4 (1979) 9-13.

- PACZKOWSKI C.M., *Teologia świadectwa i doświadczenia w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, „Quaestiones selectae” 8 (2001) 52-73.
- PACZKOWSKI M.C., *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu Chalcedońskiego*, Wrocław 2003.
- PIETRAS H., *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, red. R. Knapieński, Lublin 1997, 63-76.
- PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007².
- QUASTEN J., *Patrologia*, vol. 2: *I Padri greci (secoli IV-V)*, Casale 1983.
- ROKEAH D., *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem 1982.
- SESBOÜÉ B. – WOLINSKI J., *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999.
- STACHURA M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- STEMBERGER G., *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987.
- STEPHENSON A.A., *Saint Cyril Trinitarian Theology*, StPatr 11 (1972) 234-241.
- WALKER P.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.

Miran SAJOVIC SDB*

“SERMO EORUM SICUT CANCER SERPIT”. CHROMATIUS OF AQUILEIA AGAINST HERESIES

St. Chromatius of Aquileia, Church Father of the 4th century, is a recent academic interest after the rediscovery and the reconstruction of his *corpus* in the previous century by Joseph Lemarié and Raymond Etaix¹. This paper, as indicated in the title, dedicates to studying his activities against heretics. We will firstly offer a brief overview on the situation of the Aquileian Church and the biography of the saint, then follow with an examination on the extracts from both his *Tratatus* and *Sermones*, in order to arrive at considerations regarding to the theme of the paper.

I. THE GOLDEN ERA OF THE CHRISTIANITY IN AQUILEIA

This paper does not aim at presenting every detail of the extensive history of the Aquileian community, instead our interests lie in one significant period, which Cuscito referred as “the golden period of the early Christianity in Aquileia”². This period of time lasts for four decades, which is under the episcopate of two eminent Aquileian bishops, Valerian (between 368-388) and Chromatius (between 388-408); as their guidance is board in culture, rich in spirituality and efficient in episcopacy, the local catholic community has reached its *culmen*. We can find other notable names who are in one way or another connected with the Aquileian episcopal see of the history of Christianity in this period of time, to name a few: Ambrose of Milan, Rufinus, Jerome, Athanasius and forth.

In the mentioned decades, there was a decisive blow against the Arian movement in the West, numerous religious architectures which are dedicated to the veneration of different saints are being built, for example the basilica of St. John and of St. Felix. From the writings of Rufinus, Jerome and Chromatius,

* Dr Miran Sajovic SDB – Professore straordinario di Letteratura cristiana antica latina, Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Università Pontificia Salesiana (Salesian Pontifical University), Rome; e-mail: sajovic@unisal.it.

¹ Cf. J. Lemarié, *Indagini su San Cromazio d'Aquileia*, “Aquileia nostra” 38 (1967) 151-176; Chromatius Aquileiensis, *Opera*, ed. R. Étaix – J. Lemarié, CCL 9A, Turnholt 1974.

² AA.VV., *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell'antica chiesa di Aquileia e del suo piu grande vescovo*, Udine 2007, 11-12.

we learn that in Aquileia there was a school of theology and a *chorus beatorum*, the latter is better illustrated as “an ascetic circle”, serving as the cradle for many masters of the Christian life, not to mention the often case of bishops.

The blossom of the Christian community of Catholic faith in Aquileia during the Theodosian and the following period has also sparked opposition of other religious and intellectual groups; they united together, so to speak, and formed into an “anti-Catholicism” alliance. This so-called alliance composed with the Jews, the heretics and the pagans. Chromatius, when he was commenting the verses of St. Paul on racing in the stadium, what he said in the beginning of his *Sermo* 28 is significant in which the Aquileian bishop, having referred the abovementioned “anti-Catholicism alliance” indirectly with an emphasis on *rectus fidei cursus*:

“Currunt Iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem, currunt catholici per ueram fidei praedicationem: sed de his omnibus unus coronam accipit, id est populus catholicus qui recto fidei cursu tendit ad Christum, ut ad palmam immortalitatis coronamque perueniat”³.

This *rectus fidei* was exactly one of the concerns of Chromatius, which was proposed to the *populus catholicus* and is the theme to be presented in this article.

In this connection, it is necessary to note another event in year 381 of which Aquileia was being counted as one of the cities against Arianism. In that year a synod was being called; some recent scholars refer it as a council, while some others regard it as proceedings instead. It is because in that occasion, two bishops, Palladius of Ratiaria and Secundianus of Singidunum, together with Attalus the priest (or deacon), which all three of them were from eastern Aquileia, were being accused⁴. Although it was presided by Valerian the bishop, the person who organized and initiated the event was indeed Ambrose of Milan. In the council there was a representation of about thirty bishops, mainly coming from southern Italy while the others were from Illyrian, from Gaul, even from Africa. Chromatius also attended the event; he was then still a presbyter and perhaps also the theological advisor of Bishop Valerian. Two his interventions concerning the Christology and ecclesiastical discipline were documented⁵. The participated bishops shared one characteristic in common, which all of them were catholic (i.e. anti-arians). Therefore, as hinted above, we can confirm that very likely this synod/ council was indeed a trial that lasted for only one day, and all three being accused were condemned. This event not only

³ Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 28, 1, CCL 9A, 129.

⁴ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma 1975, 542-548.

⁵ Cf. G. Trettel, *I due interventi di Cromazio al Concilio di Aquileia del 381*, in: *Studi Forogiuliesi in onore di Carlo Guido Mor*, ed. G. Fornasir, Pubblicazioni della deputazione di Storia patria per il Friuli 13, Udine 1983, 93-108; AA.VV., *Il Concilio di Aquileia del 381 nel XVI centenario*, Udine 1980.

marked the definite defeat of Arianism in the west, but also Aquileia to be one of the citadels in the anti-Arianism campaign.

To conclude the reflection of this section, we can confirm that the Christianity in Aquileia after different internal conflicts showed a very high awareness of which Chromatius referred as *rectus fidei cursus*. It is an intense awareness for the correct faith (orthodox) and as a result, there was a conclusive confrontation against all the other forms of faith which were different from the orthodox one.

II. CHROMATIUS, PASTOR OF THE CHURCH IN AQUILEIA

On the biography of Chromatius, as only scarce documentation and mere assumptions passed to our age, there is only limited information. The scholars dated his birthdate to be in the first half of the 4th century, between year 335 to year 350. His family is being regarded highly by Jerome, who was his contemporary and acquaintance. Jerome, in his letter 7, which was sent from the desert of Chalcis in year 375, described Chromatius' family with the following words:

“Your mother, same as you in holiness, yet is superior because she has had the merit to give birth such a son; one can say that her breast is really of gold [...] every one of us admires your sisters, as they had triumphed over the morbidity of sexuality and over the vanity of the world; they await for the coming of the Bridegroom with abundant oil prepared. Oh a fortunate household, where Anna the widow lived, prophetesses the virgins, and there is one which is like Samuel and is bred in the temple! Oh what a happy dwelling, where we honor this mother the martyr with the crowns of the Maccabean martyrs”⁶.

With certainty one can assure that Chromatius came from a Christian family. From his *Sermones* and *Tractatus* one can learn that he was rich in culture, which has to be obtained in rhetoric school. He was present in the Synod of Aquileia in year 381, from which there were two of his interventions being documented. Another occasion that we can date back is the year 388 (yet according to some other it would be year 387), where Chromatius was consecrated bishop by Ambrose of Milan. The subsequent years were marked with his pastoral activities, among which there was his preaching which is conserved

⁶ Hieronymus, *Epistula* 7, 6, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, 30-31: “Matrem communem, quae, cum uobis sanctitate societur, in eo uos praeuenit, quia tales genuit, cuius uere uenter aureus potest dici, eo salutamus honore, quo nostis; una quoque suspiciendas cunctis sorores, quae sexum uicere cum saeculo, quae oleo ad lampadas largiter praeparato sponsi opperiantur aduentum. O beata domus, in qua morantur Anna uidua, uirgines prophetissae, geminus Samuhel nutritus in templo! O tecta felicia, in quibus cernimus Macchabaeorum martyrum coronis cinctam martyrem matrem! Nam licet cotidie Christum confiteamini, dum eius praecepta seruatis, tamen ad priuatam gloriam publica haec accessit uobis et aperta confessio, quod per uos ab urbe uestra Arriani quondam dogmatis uirus exclusum est”.

in his *Sermones* and *Tractatus*. As a preacher he was praised by the great John Chrysostom in his letter, saying:

“Also we, though far away, perceive as if you were close to us with your candid saying and unimpeachable sternness”⁷.

There is a third documented date, which is the date of his deathbed, is fixed between year 407 to year 408. According to the liturgical calendar of the local Church, the date should be 2 December; on that date his *dies natalis* is being celebrated.

III. CHROMATIUS AGAINST HERESIES

1. How the heretics were named. Going through both *Sermones* and *Tractatus* with attention, the striking creativity of Chromatius in designating the heretics is salient:

a) The ravens. In the preaching of Chromatius, the raven that Noah sent from the ark was associated with uncleanness, i.e. the pagans and the heretics⁸. It is especially evident for the heretics, as they have a false faith which contradicts the true one. They are summoned to become pigeons, i.e. to become Catholics⁹.

b) The (evil) eyes of the body. Chromatius sees those who guide the flock of the Church as the eyes of human body. Those who have an indisputable faith and luminous conduct of life, brighten up the body of the Church. On the contrary if the chaperone is faithless, his body would be blended with darkness and among the people he “cannot shine with the light of truth and of faith”¹⁰.

c) The athletes. The heretics are being compared with the Pauline image of the athletes in the stadium, which represents the life at hand. Their mistake is “running in the opposite direction toward an erroneous doctrine”, that is being outside of the right track of the true faith; this explains why they will never arrive at the palm and crown of immortality¹¹.

d) The dogs. The imagery of dogs does not only being desinagted with the blasphemers, but also with the heretics. This imagery is being chosen because their blasphemous discussion, the blasphemers and the heretics resemble

⁷ Joannes Chrysostomus, *Epistula* 155, PG 52, 703: “Καὶ τῶν παρόντων οὐκ ἔλαττον ἴσμεν ἡμεῖς, οἱ τοσοῦτον ἀπωκισμένοι μῆκος ὁδοῦ, τὴν σφοδρότατην σου καὶ πυρὸς γέμουσαν ἀγάπην, τὴν εἰλικρινὴ καὶ ἐλευθερίας πολλῆς καὶ παρ’ ὀρήσιας ἐμπεπλησμένην γλῶτταν, τὴν ἔνστασιν τὴν ἀδάμαντα μιμουμένην (Nec nos, licet alioqui tam longe disjuncti, minus quam ii qui adsunt, vehementissimam atque igne plenam caritatem, sinceramque et ingenti libertate ac fiducia perfusam linguam, atque adamantinam contentionem exploratam habemus)”.

⁸ Cf. Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 2, 5.

⁹ Cf. *ibidem*.

¹⁰ *Ibidem* 6, 2, CCL 9A, 27, transl. by Author.

¹¹ Cf. *ibidem* 28, 1.

to the barking dogs. Their unceasing “small talk” is discordant within flock of Christ¹².

e) The wolves. The imagery is famous in the Gospel of Mathew (7:15). The Treatise 35 dedicates donwright to the refutation against the heretics and their works. According to Chromatius, all the heretics are false prophets wearing the outlook of a sheep, “qui inimici sunt fidei et aduersarii ueritatis”¹³. This harsh definition of Chromatius on the heretics is better illustrated in the following paragraph, “qui ad occultandam perfidiae impietatem, sub specie nominis Christi pietatis uelamenta praetendunt, et per simulatam fidem auferunt fidei ueritatem”¹⁴. The false prophets were already being compared with the wolves in the Old Testament (cf. Ez 22:17), and here Chromatius reintroduces and applies to the heretics, since the latter preach a false faith¹⁵. Like the wolves, Chromatius explicitly mentions Photinus, Arius, Sabellius¹⁶ and all the other heretics in general, “Lupi sunt etiam omnes haeretici qui praua doctrina sua innocuum corpus ecclesiae ferali ore delacerant”¹⁷.

f) The spiders. Chromatius refers the heretics as spiders since, as spiders weave their trapping net with the finest wits of their artistry in order to seize the flies that end up in the mesh; in the same way the heretics “araneorum modo, quasi quaedam retia fraudulentae doctrinae praetendunt, ut instabiles homines et mente vagantes fallaci fraude decipiant”¹⁸.

g) The thorns. While Chromatius coins the Jews with spines, he coins the heretics with thorns; with their incessant discussions, the sweetness of faith, which is referred as that of the fig, is being taken away¹⁹.

h) The foxes. In the Holy Scripture foxes signify the false prophets (cf. Ez 13:4); Chromatius, however, sees the term as an allusion of all the heretics. It is because, just like the foxes in the vineyards, the heretics by all means attempt to ruin the vineyard of the Lord.

“Huiusmodi ergo uulpes foueas habent, id est collectiones impias et tenebrosas in profundo terrenae infidelitatis demersas, in quorum cordibus per doctrinam suam velut in quibusdam foueis habitant”²⁰.

The foxes are also known as animals that rapture their preys with their inborn slyness. Similarly, the heretics also plot their deceits to lead the good Christians astray away from the true doctrine of the Church:

¹² Cf. idem, *Tractatus in Mathaeum* 33, 3.

¹³ Ibidem 35, 1, CCL 9A, 368.

¹⁴ Ibidem 35, 2, CCL 9A, 369.

¹⁵ Cf. ibidem 35, 4.

¹⁶ Cf. ibidem 35, 3-4.

¹⁷ Ibidem 35, 4, CCL 9A, 370.

¹⁸ Ibidem 35, 5, CCL 9A, 371.

¹⁹ Cf. ibidem 35, 7.

²⁰ Ibidem 41, 2, CCL 9A, 391.

“Ita et haeretici insidiantur domesticis auibus Christi, in quibus pennae uirtutum sunt et plumae operum bonorum, ut eas aliqua fraude doctrinae ab ecclesia Domini rapiant et ad perfidiae suae foueas attrahant deuorandas”²¹.

i) The broken vessels. Boat is a common imagery to indicate the Christian community, in both the New Testament and other patristic writings. Chromatius too talks about the boat, or the vessel, that it is belonged to God, not only in the present century, which must across the sea among the trials of time. He mentions also “*alia nauis*”, which is however belonged to the world not to God: “*est collectio haeticorum*” – it is a church of the heretics, which is broken has lost the helm of the true faith and is swept away in the vortexes of the eternal death²².

j) The pigs. This is the final striking imagery in reading the *opus* of Chromatius. “*In porcos uero haeticos accipiamus*”²³. The heretics are being compared with pigs since, according to the narration in the New Testament (cf. Mt 8:28-34), the demons are being driven into the swines. But the difference between the demons and the heretics (also the Jews) rests in the recognition of the divinity of the Son of God: while the demons recognize Him, the heretics (and the Jews) do not²⁴.

Going through different appeals imposed to the heretics, it reveals that Chromatius degrades and shows no respect to the heretics. These expressions associate with the realm of the animals (pigs, dogs, wolves, foxes, spiders), of plants (thorns), or of things which are rather negative (evil eye, athlete who runs outside the racing field, broken vessel, false prophets). He applies them on purpose in engraving a clear message in ears of his audience: the heretics have to be avoided, nor to be listened, neither to be followed.

2. The errors of the heretics. According to Chromatius, the common characteristic of the said “anti-Catholicism alliance” is that their mind concurs with the “*perfidia*”²⁵. The term “*perfidia*” indicates precisely a false and deformed faith. Same as his contemporaries, Chromatius also uses this term when he mentions the Jews, or the heretics, or the pagans. Lemarié points out that Chromatius does not use this term univocally. When Chromatius refers to the Jews, he intends for the absence of their faith; the heretics, for the false faith that contradicts to the true one; and the pagans, for their impiety²⁶.

Another term that Chromatius uses for indicating the good, is the adjective “*catholicus*”. In the chromatian *corpus* this adjective is being employed less

²¹ Ibidem.

²² Ibidem 42, 6, CCL 9A, 404.

²³ Ibidem 43, 6, CCL 9A, 409.

²⁴ Cf. ibidem 43, 2.

²⁵ Cf. idem, *Sermo* 2, 5.

²⁶ Cf. J. Lemarié, *Notes*, in: Chromace d'Aquilée, *Sermons*, vol. 1, Introduction, texte critique, notes par J. Lemarié, Sch 154, Paris 1969, 161, nota 2.

than 15 times, meaning that it is not used often, yet its meaning is nothing of today's sense. Chromatius employs the term to contrast with “haereticus”, “perfidus” or “infidelis”. Therefore we have to understand the word “catholicus” as “of right doctrine”, or “faithful” or “believing”²⁷. The heretics share one thing in common, as being affirmed by Chromatius, that they, by all means with all the effort, try to cover such a shining light as that of the divine preaching:

“They distort the Holy Scripture with distorted interpretation: for passages on faith they preach perfidy instead, to veil the light of truth with the darkness of error”²⁸.

After having presented the terms which Chromatius applies to refer to the heretics, and what he is in mind with words “perfidia” and “catholicus”, the following sections will present the contents of the heresies against fighting bishop of Aquileia. From the reading of *Sermones* and *Tractatus* of Chromatius, we fathom out that the heretics or the heresies are seldom explicitly named. He preferred to mention the heretics generically. In his *corpus*, only four of the heretics of his times are named: Ebion²⁹, Photinus³⁰, Arius³¹ and Sabellius³². Now let us examine the works of the heretics (avoiding places where the heretics are mentioned generically) to answer the question.

Chromatius dedicates almost the entire *Tractatus* 35 to refute the heretics. He makes use of the passages on the warning of the Lord about the false prophets (cf. Mt 7:15) and the prophecy about the savage wolves preying the Apostles (Acts 20:29-30) to articulate his explanation. In this treatise,

²⁷ Cf. M. Todde – G. Pelizzari, *Cromazio di Aquileia, Sermoni liturgici*, Introduzione e testo a cura di M. Todde, Revisione critica e commento a cura di G. Pelizzari, Milano 2013, 79, nota 1.

²⁸ Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 19, 4, 2, CCL 9A, 287.

²⁹ Cf. *ibidem* 50, 3. As it is known the Ebionies are members of a Jewish-Christian sect; besides ascetism, they regarded Jesus of Nazareth was the son of Joseph and Mary (but not of God), and refuted St. Paul (and his letters), accepting the Gospel of Mathew as it is closer to the Jews. Some Church Fathers recognize the existence of the *Ebionite Gospel* (Epiphany of Salamina), or the *Gospel of the Hebrews* (cf. Eusebius of Caesarea, Jerome).

³⁰ Cf. *idem*, *Sermo* 11, 4 e 21, 3; *idem*, *Tractatus in Mathaeum* 4, 3; 35, 3-4; 50, 3. Photinus was the bishop of Sirmium (nowadays Balcani), a supporter of the sabellian theology. He was condemned in the First Constantinople Council and therefore he has lost his episcopal office. Photinus, when he was still a bishop, taught that Christ was first a man who was born in a miraculous way and was gifted with the divine power; later he was adopted as the Son of God for the miracles he performed and his virtues. From the Synod of Sirmium in the year 351 he was condemned and exiled.

³¹ Cf. *idem*, *Sermo* 21, 3; *idem*, *Tractatus in Mathaeum* 35, 3-4. Arius (ca. year 260-336) was a priest in Alexandria, famous for his preaching and his life as a ascetic. He was the initiator of the idea which today refers with the term “Arianism”; together with some of his contemporary thinkings, they supported that the incarnated Logos, even though is a perfect creation, is still only a creation.

³² Cf. *idem*, *Tractatus in Mathaeum* 35, 4. Sabellius was a Roman theologian, *akmé* around the year 200, coming from region which today refers as Lybia, advocator of a kind of modalistic monarchianist theology.

Photinus, Arius and Sabellius are named explicitly, as all three of them are compared with the wolves in disguise as a sheep. With their erroneous ideologies, they have “devastated the flock of Christ”: Photinus in Sirmium, Arius in the flock of Christ of many Churches in the East³³. Photinus, according to Chromatius, supports

“that Christ, our Lord and our Savior, is only a man. Arius also, from his part, reckons that Christ is nothing more than a creature [...] but the wolf is Sabellius too, as he, from his part, ends up with supporting that the Father and the Son are the same person, claiming that the Father is the same person of the Son, therefore he presumes that the Virgin would give birth to the same Father, which, to a certain moment, would be transformed into the Son”³⁴.

Ebion together with Photinus, according to Chromatius, supports that “the Son of God begins to exist from the moment he is incarnated in the bosom of Mary”³⁵. Reading these passages, in which the heretics are being named explicitly, we can tell that Chromatius was nevertheless very attentive to the Christological and Trinitarian questions. In *Sermo* 4, there is a direct accusation, which says “the heretics have done every possible thing to defile this faith, but instead they have defiled themselves”³⁶. In the mind of Chromatius, the Catholic faith on the Holy Trinity, that in his era which is after the Council of Nicaea (325) and the Council of Constantinople (381), the truths of the faith were to a certain extent evidently defined.

One would note that when Chromatius talks about Jesus Christ, two expressions always come together: true God and true man. He firmly assures that one cannot be saved “if we do not believe this duplex truth concerning Christ. As a result, a handful of heretics, for example Photinus, retain that Christ is only a man and reject his divinity, they have only the feet but not the head, because they have lost the crown of faith”³⁷.

According to Chromatius, the heretics provoke bitterness in the place of sweetness for John the Evangelist, as they do not believe in the truth that was written in his Gospel,

“Photinus, who did not want to believe Christ as God, upsets John as the latter has revealed clearly that Christ is God with the following passage, «In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God» (Jn 1, 1). Arius has also embittered him as the former did not believe that the Son proceeds from the Father; he does not believe that the Word of the Father

³³ Cf. *ibidem* 35, 3.

³⁴ *Ibidem* 35, 4, CCL 9A, 370, transl. by Author.

³⁵ *Ibidem* 50, 3, CCL 9A, 448, transl. by Author.

³⁶ *Idem*, *Sermo* 4, 1, CCL 9A, 19, transl. by Author.

³⁷ *Ibidem* 11, 4, CCL 9A, 50, transl. by Author. Cf. anche *idem*, *Tractatus in Mathaeum* 52, 2.

is the Son for no other reason except that in this way the Son is proceeded from a male bosom”³⁸.

3. The orthodoxy of Chromatius. Without doubt the Aquileian bishop is nominated as one of the defenders for the true faith, who is the supporter of the Catholic movement, and is regarded by some scholars as one of the protagonists of orthodoxy at his era. His two involvements at the Synod of Aquileia in 381 are documented with the help of both the Latin and Greek “masters” such as Tertullian, Cyprian, Hilarius of Poitiers and Ambrose of Milan on one hand, and the other such as Origen, Didymus the Blind and Eusebius of Caesarea³⁹.

Above all, we have to highlight his profound knowledge of the Holy Scripture and his relentless meditation of the biblical texts. In the *Tractatus*, which is preserved to us together with the *Sermones*, there are plentiful biblical quotes which are accompanied with some literal but more often allegorical explanations, which the latter is more preferred by Chromatius.

We would like to point out a passage from the Prologue of the *Tractatus*, in which Chromatius presents all the four evangelists and their characteristics, and the anti-heretic nature of the Gospels. With the following quote we can learn that Chromatius knows very well every single heresy. Although he does not like to mention one single heresy nor heretic distinctly, he probably alludes the heresies as adoptionists, monarchianists and Arians:

“Nam quia multae et diuersae haereses futurae erant, ita singulorum stilum Sanctus Spiritus temperauit, ut per omnes plenum ac perfectum sacramentum fidei celestis exponeret, per quod uniuersos ueritatis aduersarios confutaret. Denique qui negant Filium Dei salutis nostrae causa ex Virgine natum, quasi indignum hoc Deo, miseri, iudicantes, statim illis per Mathaeum et Lucam Spiritus Sanctus occurrit, per quos et natiuitatem Domini secundum carnem et conceptum ac partum Virginis euidenter ostendit, qui autem Filii Dei ueram diuinitatem atque indefinitam aeternitatis eius naturam ausi sunt blasphemare, negantes illum proprie de Patre natum et Deum uerum esse, semperque cum Patre fuisse, nihilominus sanctus Iohannes et Marcus damnantes infidelitatem blasphemiae eorum occurrunt statim, in euangelii sui principio unigenitum Dei Filium Deum esse testantes”⁴⁰.

The medicine against the errors of the heretics, according to Chromatius, is the four evangelists: Mathew and Luke assert the human nature of Jesus Christ; Mark and John on the other hand testify His divinity. It seems to be appropriate to recall the conclusions proposed by Giulio Trettel: Chromatius bears in mind the concerns of different local Churches when he presents the wholesome Christology, for example the divinity of Christ for the Church of

³⁸ Idem, *Sermo* 21, 3, CCL 9A, 98, transl. by Author.

³⁹ Cf. G. Trettel, *Cromazio di Aquileia, Commento al Vangelo di Matteo*, vol. 2, Roma 1987, 9.

⁴⁰ Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum, Prologus* 6, CCL 9A, 188.

Alexandria, the true humanity of Christ for the Church of Antiochus, affirming that both the divine and human natures are to be found in the one single person of the Incarnated Word. The essence of such Christology of Chromatius, is presented as a fact of soteriological reality of the incarnation: true God and true man are for the salvation of the whole human being. The divinity does not absorb the humanity (which is the great lesson that Tertullian distinguished), neither the intact humanity of Christ compromises the unity of the subject with the divinity (which was different from voiding the meaning of redemption); Christ is true God and true man, the perfect God and the perfect man⁴¹.

The heretics also offer their reading on the Holy Scriptures but in a mistaken way; they are discord with Scripture with erroneous interpretations, for passages of faith “perfidia is being preached”, or else they either reject the divinity of Jesus or the true humanity of Him⁴².

Chromatius is mostly concerned with his struggle against the heresies, refuting every doubts regarding on the human and divine nature of Jesus; from here one can find his famous insistence on this argument. For example, in *Sermo* 11 which is about woman perfuming the feet of Jesus, Chromatius prefers to employ biblical instead of the technical language of the speculative theology (*natura, persona, consubstantialis*), for assuring or teaching his listeners of the Catholic faith: the feet of Christ indicate his human nature, while his head the divine nature⁴³.

“Non statim caput Domini unxit, sed pedes. In pedibus christi sacramentum incarnationis eius ostenditur, qua nouissimo tempore ex Virgine nasci dignatus est. In capite uero diuinitatis eius gloria demonstratur, in qua ante omnia tempora de Patre processit. Ante ergo Ecclesia ad pedes Domini uenit, et sic ad caput, quia nisi incarnationem Christi ex uirgine didicisset, numquam diuinitatis eius gloriam, quae de Patre est, cognoscere potuisset. Et ideo scriptum legimus de agno qui in mysterio Christi offerebatur in lege: «caput cum pedibus simul edetis» (Ex 12, 9), id est utrumque de Christo credamus, quia Deus et homo est. Deus de Patre, homo ex Virgine”⁴⁴.

The *Tractatus* 13 is dedicated to explain what the Father said after the baptism of Jesus, “This is my beloved Son, with whom I am well pleased” (Mt 3:17). Chromatius emphasizes heavily that through this event, which is the baptism, the “sacramentum perfectae Trinitatis” is being demonstrated⁴⁵. Yet not only this but also the orthodox faith (*fides perfecta*) is being revealed:

⁴¹ Cf. G. Trettel, *Cromazio di Aquileia, Commento al Vangelo di Matteo*, vol. 1, Roma 1984, 24.

⁴² Cf. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 19, 4.

⁴³ A similar interpretation could be find in Hippolytus the Roman. Cf. A. Hamman – F. Quéré-Jaulmes, *I padri della Chiesa: il mistero Pasquale*, Brescia 1969, 79.

⁴⁴ Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 11, 4, CCL 9A, 50.

⁴⁵ Cf. idem, *Tractatus in Mathaeum* 13, 2.

“Perfecta ergo fides et Trinitatis ostensa, cum et Pater Christum Dominum ac Deum nostrum Filium suum esse testatur, et Spiritus Sanctus, id est Paracletus, in tanto fidei sacramento Patri Filioque coniungitur, ut uerum Patrem, uerum Filium, uerum etiam Spiritum Sanctum crederemus: tres personas, sed unam diuinitatem Trinitatis unamque substantiam”⁴⁶.

Supporting himself with the confirmation from the Holy Scriptures, Chromatius considers every single heresy as an attack against the (true) faith (*contra fidem*). For this reason, the Aquileian bishop feels the urge to clarify, to defend and to fight for the *perfecta fides*.

In this study, we tried to present Chromatius of Aquileia as the defender of the orthodox faith against the effective heresies of his time. We have gone through the explicitly mentioned heresies, such as the thinking of Ebionites, of Arianism, of Photinus and of Sabellius. But the Aquileian bishop prefers to refer the heresies generically. In his struggle against the heretics, it appears that he has a fierce spirit, makes no compromise, and is often rather offensive; yet these are the qualities of his times, where through these characteristics he was affirming the orthodoxy which was being provoked by the heterodoxies and heresies. From the attentive reading of his *Sermones* and *Tractatus*, a particular Chromatian attention emerges in his definite and clear affirmation, of which no doubt is being left behind, on the divinity and humanity of Jesus Christ.

(Summary)

Bishop Chromatius (in office from 388 to 407), whose episcopal see was a cosmopolitan trade-center at the north end of the Adriatic Sea with the name of Aquileia, was one of the most prominent bishops in the period. He is acquainted with notable figures such as Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, and Ioannes Chrysostomus and forth. Before being created a bishop, he was the secretary of bishop Valerianus and in the occasion of Council of Aquileia in 381, he had spoken against Arians. This Council was presided by Ambrosius and with its scale it could almost be considered as an ecumenical one. As shown in some of the Chromatius' sermons, which are unearthed in the 20th century, he opposed not only to the ideas of Arians but also to the teaching of Fotinus, bishop of Sirmium. Chromatius was a very zealous fighter and he practically succeeded to uproot all heretical ideas in his diocese. The academia usually sees him as an anti-Arian theologian. After the Council of Constantinople (381), the Arian heresy seemed to be abated, but Chromatius said in one of his *Tractatus*, “Cuius (sc. Arian) discipuli hodieque oues Dei fallere ac decipere conantur per aliquantas ecclesias, sed iamdudum, magistro

⁴⁶ Ibidem, CCL 9A, 249.

perfidiae prodito, discipuli latere non possunt”; it is evident that, the followers of Arius could still be found (with the mentioning of “hodie”, i.e. today) in the area of Aquileia, meanwhile one must not neglect the presence of the followers of Fotinus of Sirmium. The first part of my conference paper would be a general presentation of the religious situation in Aquileia at the time where Chromatius served as the local bishop; thus I will proceed with an in-depth reading on several passages of the Aquileian bishop’s sermons (*Sermones* and *Tractatus*), in order to show the impact of the those heresies on his works and to identify his theological arguments against them. Among those teachings, there is the “unconquerable faith (*invicta fide*)”, which led to the surmounting (suppression) of heresies.

“SERMO EORUM SICUT CANCER SERPIT”.
CHROMACJUSZ Z AKWILEI PRZECIW HEREZJOM

(Streszczenie)

Biskup Chromacjusz (sprawujący urząd w latach 388-407), którego stolicą biskupią była Akwileja – wielonarodowy ośrodek handlu na północnym krańcu Morza Adriatyckiego, należał do najwybitniejszych hierarchów tego okresu. Znał tak wybitne postacie jak Ambroży, Hieronim, Rufin, Jan Chryzostom i wielu innych. Zanim sam został biskupem, był sekretarzem biskupa Waleriana, a na synodzie w Akwilei (381), któremu przewodniczył Ambroży z Mediolanu, występował przeciw arianom. Znaczenie i waga tego zgromadzenia biskupów, może go stawiać niemal w rzędzie ekumenicznych. Jak pokazują niektóre kazania Chromacjusza, odnalezione w XX wieku, był przeciwny nie tylko wobec doktryny arian, ale również wobec nauczania Fotyna – biskupa Sirmium. Chromacjusz był gorliwym obrońcą ortodoksji, i praktycznie udało mu się wykorzenić wszystkie herezje w swej diecezji. Postrzegany jest zwykle jako antyariański teolog. Po soborze w Konstantynopolu (381) herezja ariańska zdawała się znacznie zawęzić swe kręgi, jednak w jednym ze swoich traktatów Chromacjusz stwierdza: „Cuius (sc. Arii) discipuli hodieque oues Dei fallere ac decipere conantur per aliquantas ecclesias, sed iamdudum, magistro perfidiae prodito, discipuli latere non possunt”; zdanie to wyraźnie wskazuje, że zwolenników Ariusza można było jeszcze znaleźć (świadczy o tym przysłówek „hodie”, czyli dzisiaj) w regionie wokół Akwilei, pamiętać też trzeba o obecności zwolenników Fotyna z Sirmium.

Pierwsza część artykułu przedstawia ogólną sytuację religijną w Akwilei w momencie, gdy miejscowym biskupem był Chromacjusz; następnie przeprowadzona została dogłębna analiza kilku fragmentów dzieł (kazań i traktatów) Biskupa Akwilei, by wykazać, że istnienie herezji spotkało się z oddźwiękiem w jego pismach, oraz zidentyfikować jego teologiczne argumenty przeciwko hereetyckim doktrynom. Wśród różnych zaleceń Chromacjusza, znajduje się przede wszystkim „niezwyciężona wiara” (*invicta fide*), która doprowadziła do pokonania (stłumienia) herezji.

Key words: Chromatius of Aquileia, Arianism, heresies.

Słowa kluczowe: Chromacjusz z Akwilei, arianizm, herezje.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Sermones*, ed. J. Lemarié, CCL 9A, Turnholti 1974, 1-182.
 CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Tractatus in Mathaeum*, R. Étaix – J. Lemarié, CCL 9A, Turnholti 1974, 183-498.
 HIERONYMUS, *Epistulae*, ed. I. Hilberg: Hieronymus, *Epistulae* 1-70, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910.
 JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Epistulae*, PG 52, 549-748.

Literature

- AA.VV., *Il Concilio di Aquileia del 381 nel XVI centenario*, Udine 1980.
 AA.VV., *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell'antica chiesa di Aquileia e del suo più grande vescovo*, Udine 2007.
 HAMMAN A. – QUÉRÉ-JAULMES F., *I padri della Chiesa: il mistero Pasquale*, Brescia 1969.
 LEMARIÉ J., *Indagini su San Cromazio d'Aquileia*, “Aquileia nostra” 38 (1967) 151-176.
 LEMARIÉ J., *Notes*, in: Chromace d'Aquilée, *Sermons*, vol. 1, Introduction, texte critique, notes par J. Lemarié, SCh 154, Paris 1969.
 SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma 1975.
 TODDE M. – PELIZZARI G., *Cromazio di Aquileia, Sermoni liturgici*, Introduzione e testo a cura di M. Todde, Revisione critica e commento a cura di G. Pelizzari, Milano 2013.
 TRETTEL G., *Cromazio di Aquileia, Commento al Vangelo di Matteo*, vol. 1-2, Roma 1984-1987.
 TRETTEL G., *I due interventi di Cromazio al Concilio di Aquileia del 381*, in: *Studi Forogiuliesi in onore di Carlo Guido Mor*, ed. G. Fornasir, Pubblicazioni della deputazione di Storia patria per il Friuli 13, Udine 1983, 93-108.

Małgorzata PYZIK-TURSKA*

OBRAZ HERETYKA W *LIBER APOTHEOSIS* AURELIUSZA PRUDENCJUSZA KLEMENSA

Proces kształtowania się nauki katolickiej w okresie wczesnochrześcijańskim stanowi od wieków temat licznych badań i refleksji, nie tylko na gruncie nauk teologicznych, ale również historycznych i filologicznych. Już w pierwszych latach po śmierci Chrystusa, a więc jeszcze w czasie działalności apostołów, pojawiają się pierwsze, świadome refleksje nad otrzymanym przesłaniem Boga¹. Jednym z najbardziej istotnych aspektów badań nad rozwojem doktryny chrześcijańskiej jest fakt, iż rozwijała się ona w nurcie dyskusji i polemiki, a co za tym idzie ścierania się różnych poglądów, które mniej lub bardziej odbiegały od przesłania zawartego w Piśmie Świętym. W ową polemikę wpisuje się także utwór *Liber Apotheosis* Aureliusza Prudencjusza Klemensa, stanowiący przykład polemicznej refleksji z heretyckimi poglądami na temat natury i boskości Chrystusa. Choć nie brak opracowań dotyczących chrystologii zawartej w powyższym utworze², to jednak temat polemiki z herezjami jest pomijany.

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania obrazu heretyka, jaki kształtuje w swoich utworach Aureliusz Prudencjusz Klemens. Całość podzielona została na dwa paragrafy, z których pierwszy stanowi omówienie wewnętrznej motywacji Prudencjusza do napisania dzieł polemizujących z herezjami, natomiast drugi prezentować będzie źródła herezji, które zauważa Prudencjusz, a także będzie próbą odpowiedzi na pytanie: jaki obraz heretyka kształtuje w swoim dziele poeta?

1. Okoliczności powstania dzieła. Głównym, a w zasadzie jedynym źródłem informacji o życiu i twórczości Aureliusza Prudencjusza Klemensa jest

* Mgr lic. Małgorzata Pyzik-Turska – doktorantka przy Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: pyzik.malgorzata@gmail.com.

¹ Por. N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15.

² Z prac na temat *Liber Apotheosis* należy wymienić: S.T. Collins, „*The Apotheosis*” of Prudentius, SE 9 (1957) 44-49; R.G. Rank, „*The Apotheosis*” of Prudentius. A Structural Analysis, CF 20 (1966) 18-31; L. Padovese, *La cristologia di Aurelio Prudentio Clemente*, Roma 1980; C. Fabian, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius „Apotheosis”*, Frankfurt am Main 1988; G. Garuti, *Prudentius Apotheosis*, Modena 2005.

Przedmowa (Praefatio) poprzedzająca zbiór jego poezji. Dowiadujemy się z niej, że w chwili pisania poematów miał on dokładnie 57 lat, o czym sam informuje czytelnika swojej poezji:

„Dziesięć ja już pięcioleci,
Jeżeli się nie mylę, przeżyłem i siódmy
Rok już dalszy mego życia niebo słońca kręgiem toczy”³.

Autor znajduje się więc u schyłku życia, czego ma świadomość, a jednocześnie ubolewa nad faktem, iż nie uczynił niczego pożytecznego dla Boga w ciągu całego swego, dość długiego życia. Zadaje więc pytanie retoryczne: „Cóż pożytecznego ja w tak długim czasie dokonałem?”⁴, którego odbiorcą nie jest ani czytelnik, ani on sam, a zapewne sam Stwórca. Z owego pytania, w przekonaniu poety, rodzi się myśl o stworzeniu hymnów pochwalnych ku czci Boga, aby choć pod koniec ziemskiego żywota móc poprawić swoje położenie i zasłużyć na nagrodę wieczną. Z nadzieją pisze więc:

„dusza grzesznica głupotę swą rzuci,
Niech choć słowem Boga chwali, gdy nie może zasługami!”⁵

Nie jest to jednak jedyny cel poezji Prudencjusza, który kreśli w *Przedmowie* do swych dzieł. Prudencjusz podkreśla bowiem, iż oprócz wartości pochwalnej swych dzieł zasadniczym jej celem jest walka z herezją i wyjaśnienie wiary katolickiej, a także zniszczenie kultów pogańskich i rzymskich zabobonów. Rolę jego poezji można streścić więc słowami zawartymi w *Praefatio*:

„Niech z herezją walczy, wiarę katolicką niech wyjaśnia.
Kulty pogańskie depcze,
Zabobon twój, Rzymie, niech dotknie zagładą”⁶.

W niniejszym artykule skoncentrujemy się przede wszystkim na jednym z heksametrowych poematów dydaktycznych Prudencjusza, w których autor przedstawia i polemizuje ze znanymi mu herezjami – *Liber Apotheosis*. W utworze tym, poprzedzonym dwoma przedmowami, z których pierwsza (*De Trinitate*) traktowana jest jako samodzielny utwór poetycki, druga stanowi natomiast wprowadzenie do tematu całego poematu, poeta, polemizując z pogaństwem i różnymi herezjami, prezentuje katolicką naukę o Trójcy. Co ciekawe, pośród polemiki ze znanymi Prudencjuszowi herezjami wyróżnić możemy także atak na zwyczaje religijne i wierzenia Żydów, których autor traktuje na równi z odstępcami od wiary. Warto nadmienić, iż w utworze

³ Prudentius, *Praefatio operum* 1-3, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnholti 1966, 1, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Przedślowie*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, Warszawa 1987, 37.

⁴ Tamże 6, CCL 126, 1, PSP 43, 37.

⁵ Tamże 35-36, CCL 126, 2, PSP 43, 38.

⁶ Tamże 39-41, CCL 126, 2, PSP 43, 38.

Prudencjusza sam termin *apotheosis* – którym w Grecji określano dywinizację herosów, natomiast w Rzymie uznanie po śmierci człowieka za boga – odnosi się do samej boskości Chrystusa, której zaprzeczały różne herezje, negując tym samym katolicką naukę o Trójcy Świętej⁷.

Jak już zostało zasygnalizowane, zasadniczym fragmentem dla prezentowanego tematu jest druga *Przedmowa* do *Apotheosis*, stanowiąca swoiste ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem odstępstwa od prawdziwej wiary, a jednocześnie będąca wezwaniem skierowanym do chrześcijan, by zawsze kroczyli drogą wskazaną im przez Boga. Sam podmiot mówiący podkreśla, iż niezwykle trudność stanowi odróżnienie prawdziwej wiary i kroczenie „ciasną drogą zbawienia”⁸, od wiary fałszywej, gdyż wiele jest krętych ścieżek i rozdroży gładzonych przez „odstępców błędne wykrety”⁹. Łatwo jest także, według podmiotu mówiącego-poety, zboczyć z prawowiernej drogi, gdyż „boczne ze sobą krzyżują się odnogi, to tu, to tam się splatają”¹⁰, a krok w złą stronę wiedzie do ukrytej jamy wykopanej przez podstępnych wrogów¹¹, którzy w ukryciu oczekują na przechodniów zbaczających z raz obranej ścieżki wiary. Zadaniem podmiotu-poety będzie więc opisanie owych błędnych herezji, uwidocznienie prawidłowych ścieżek wiary, które zagrażają chrześcijaństwu. Sam podmiot liryczny podkreśla, iż wśród mnogości występujących odstępstw – herezji przedstawi jedynie kilka, „by wykład / trudny, źle podan, nie kaził katolickiej mowy”¹². Podmiot kreuje się więc na nauczyciela prawdziwej wiary, na przewodnika w drodze do zbawienia, co podkreśla także dydaktyzm poetyckiej nauki Prudencjusza. W utworze tym, obejmującym 1054 heksametry, poeta broni bowiem idei odwiecznej boskości Chrystusa, przyjmując dogmat o Jego podwójnej naturze i uznając w Chrystusie-człowieku Chrystusa-Boga. Wśród negowanych przez niego herezji, w sposób bezpośredni, piętnowani byli patrypasjanie, zwolennicy teorii Prakseasza, według której Chrystus-człowiek był jedynie formą, pod którą Bóg-Ojciec przeszedł mękę i śmierć na krzyżu; sabelianie – głoszący modalistyczny pogląd, iż Trójca w Bogu jest troistością sposobów (*modi*) objawiania się jednego Boga; ebionici, zwani przez Prudencjusza homuncjonitami, zaprzeczający boskości Chrystusa i podkreślający Jego pochodzenie od Józefa; a w końcu manichejczycy, zwani przez poetę fantasmatykami, którzy twierdzili, iż Chrystus był jedynie zjawą (*phantasma*) i nie posiadał rzeczywistego ciała. Wśród heretyków, co zostało wcześniej wspomniane, poeta umieszcza także wyznawców judaizmu

⁷ Por. S. Stabryła, *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011, 39.

⁸ Prudentius, *Liber Apotheosis. Praefatio* II 5, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, 74, tłum. M. Brozek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Boskość Chrystusa*, PSP 43, 84.

⁹ Tamże II 8-9.

¹⁰ Tamże II 9-10.

¹¹ Por. Tamże II 11-16, CCL 126, 74, PSP 43, 84-85.

¹² Tamże, *Liber Apotheosis. Contra heresim quae Patrem passum adfirmat* 1-2, CCL 126, 77, PSP 43, 86.

– Żydów, pod adresem których kieruje największe obelgi i złorzeczenia. Dziwi jednakże, iż Prudencjusz swoją poezję skierował głównie przeciwko herezjom dawniejszym, z którymi polemizował chociażby Tertulian¹³, a brakuje potępienia arianizmu czy dość rozpowszechnionego w Galii i Hiszpanii pryscylianizmu. Prawdopodobnie spowodowane to było ówczesną sytuacją polityczno-społeczną i panowaniem proariańskiego cesarza Walentyniana II¹⁴.

2. Źródła herezji i obraz heretyka. W jaki sposób Prudencjusz określa jednak samą herezję? Podstawowym środkiem stylistycznym, który można odnaleźć w analizowanym poemacie, określającym odejście od wiary lub trwanie w niej, jest metafora drogi. Poeta w sposób jednoznaczny rozgranicza drogę prawdy, od krętych ścieżek niewiary. Herezja, według Prudencjusza, będzie więc zbłądzeniem, zejściem z właściwej ścieżki, podążaniem drogą nieprawości i zakłamania. Warto w tym miejscu przytoczyć najbardziej obrazowy i niezwykle sugestywny fragment, odnoszący się do herezji, który odnajdujemy w innym poemacie tego hiszpańskiego poety – *Psychomachii*. Upersonifikowana Herezja, stając w walce przeciwko Cnotom, przedstawia się w sposób następujący:

„Moje imię
Niezgoda, zwań mnie Herezją. Bóg mi różnoraki,
Mniejszy lub większy, podwójny, to znów pojedynczy;
Jak mi do gustu – jest płoną zjawą bezcielesną,
To znów, gdy z bóstwa chcę zakpić, wrodzoną nam duszą.
Mistrzem mym Belial, mym domem i krajem cały świat”¹⁵.

Herezja będzie więc stanowiła opozycję do prawdy – wiary w prawdziwego, trójjedynego Boga. Warto podkreślić, iż Prudencjusz wskazuje na pierwszorzędnego twórcę herezji, którego odnajduje w Belialu. Także parafrazując Jezusową przypowieść o pszenicy i kąkolu (por. Mt 13, 24-30) poeta wskazuje na szatana, który powoduje zachwaszczenie żyznego łanu Chrystusa („Wróg oszust, żyzny Chrystusa łan zachwaszcza / Złym kłosem, jakoby lepszym”¹⁶). On to, ojciec nieprawości, „błądzących w ciemnościach [...] pcha na manowce i gubi”¹⁷. Drugorzędnym sprawcą herezji jest ludzka próżność i swawola myśli, która „Wszechmogącego istotę Boga szarpie obelżywymi sporami”¹⁸, a także, z inspiracji której:

¹³ Por. I. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertulian bis Augustin*, Heidelberg 1980.

¹⁴ Według M. Brożka (*Wstęp*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, 25) możliwe jest, że Prudencjusz akceptował ascetyczne idee pryscylian, stąd nie wypowiada się bezpośrednio przeciwko ich poglądom.

¹⁵ Por. Prudentius, *Psychomachia* 709-714, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, 174-175, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Walka duszy*, PSP 43, 155.

¹⁶ Teże, *Liber Apotheosis. Praefatio* II 45-46, CCL 126, 75, PSP 43, 85.

¹⁷ Tamże II 41-42.

¹⁸ Tamże II 19-20, CCL 126, 74, PSP 43, 85.

„Wiarę na części wykretne rozbierają,
Jak kto ma język zuchwalszy: Wikła się lub rozwiązuje kwestii węzły
Przez sylogizmy zawile”¹⁹.

Według Prudencjusza herezja nie ma również określonego terenu oddziaływania, ani konkretnego miejsca – może powstać zarówno na wschodzie, jak i zachodzie, nie bacząc ani na osobę, ani na sposób objawienia się Boga. Na straży prawowierności nauki, czystości przekazu, stoi Pismo Święte, które stanowi dla Prudencjusza źródło odniesienia i cel, ku któremu skłaniać się mają wyznawcy Chrystusa. Pismo stanowi więc trwały fundament wiary, niewyczerpane źródło przykładów, cytatów i wszelkiego rodzaju odwołań, które Prudencjusz konfrontuje z błędnymi naukami heretyków.

Jaki jest jednak obraz heretyka kreowany w *Liber Apotheosis* Prudencjusza? Na początku trzeba zaznaczyć, iż nie ma opisu fizycznego wyglądu. Trudno doszukiwać się w poetyckim tekście fragmentów mówiących bezpośrednio o wyglądzie zewnętrznym heretyka. Pewien obraz możemy jednak zbudować na podstawie epitetów, jakimi Poeta obdarza tych, którzy zboczyli z drogi wiary ortodoksyjnej. Tym samym Prudencjusz doskonale wpisuje się w stylistykę wczesnochrześcijańską, stosując jeden z najbardziej rozpowszechnionych środków wyrazu w polemice antyheretyckiej – inwektywę – rozumianą jako „gwałtowny, często imienny i obelżywy atak słowny lub pisemny, w prozie lub poezji, na osobę lub instytucję, które autor chce ośmieszyć i skompromitować, a nawet zniszczyć [...] z odpowiadającą im topiką retoryczną i ustalonym kanonem deprecjonujących epitetów”²⁰. Prudencjusz stosuje najbardziej zajadły jej rodzaj – inwektywę antyheretycką – która „jest nowym elementem literatury wczesnochrześcijańskiej, wzbogaconym obok tradycyjnych obelg (pies, bydlę, kłamca) treściami biblijnymi (plemię zmirowe, grób pobielany, wilk w owczej skórze, syn diabła, sługa szatana, zaraza diabelska, faryzeusz, Belzebub, Judasz) oraz przezwiskami negującymi moralną i intelektualną postawę odstępców religijnych oraz innowierców (zdrajca, łotr, apostata, profan, cudzołożnik prawdy, rebeliant Chrystusa, pseudochrześcijanin)”²¹. Warto podkreślić, iż Prudencjusz stosując język inwektywy nie atakuje bezpośrednio danego heretyka (wyjątek stanowi Sabeliusz, którego wymienia z imienia²²), ale całą społeczność osób wyznających wiarę niezgodną z wiarą chrześcijańską²³. Dzięki temu nie deprecjonuje bezpośrednio danej osoby, ale gani przymioty wynikające z przynależności do danej grupy wyznawców. Dzięki temu nie tylko krytykuje poglądy niezgodne z nauką Chrystusa i dotyczące Chrystusa, ale podkreśla prawdziwość swoich słów o Chrystusie. Zgodnie więc z antyczną zasadą w poemacie Prudencjusza pochwała łączy się w sposób bezpośredni

¹⁹ Tamże II 21-24, CCL 126, 74-75, PSP 43, 85.

²⁰ S. Longosz, *Inwektywa*, EK VII 413.

²¹ Tamże, s. 414.

²² Por. Prudentius, *Liber Apotheosis. Contra unionitas* 178, CCL 126, 83, PSP 43, 90.

²³ Por. S. Longosz, *Inwektywa chrześcijańska*, SWP 534-535; Opelt, *Die Polemik*, s. 4-68.

z naganą. Jej celem nie jest jednak popis kunsztem literackim, choć bez wątpienia Prudencjusz mógłby się tym szczycić, ale przede wszystkim podkreślenie i uwypuklenie głoszonych przez siebie tez. Poeta pragnie więc przedstawić naukę o Chrystusie porównując ją z poglądami głoszonymi przez heretyków po to, aby jeszcze skuteczniej trafić do odbiorców swojej poezji, a tym samym, co zostało wspomniane na początku niniejszego artykułu, jeszcze bardziej zasłużyć na chwałę życia wiecznego.

W omawianym utworze najczęściej pojawiającym się epitetem, stosowanym w odniesieniu w zasadzie do wszystkich heretyków, jest „pies”, w różnych konfiguracjach konotacyjnych: „pies bezecny”, „gorszy niż pies wojenny”, „psi ród”. Same poglądy twórców i wyznawców herezji nazywa naukami żmii, błędnymi wykrętami, obelżywymi sporami, zdradliwymi kręctwami czy bredniami.

Najgorsze obelgi kieruje jednak pod adresem Żydów, których – jak wspomniano wcześniej – traktuje na równi z heretykami. Prudencjusz oskarża ich o zabicie Chrystusa, obchodzenie świąt, których symboliki nie znają i nie rozumieją, a także o atakowanie chrześcijaństwa – jedynej prawdziwej religii. Według poety są to osoby o twardym sercu, do którego nie dociera światło Prawdy, niemądry, zaślepieni, lud głuchy, który:

„słucha krzyku potwora miotanego szałem,
Wściekłego wrzasku szatana we wnętrzu człowieka,
I wierzy swoim, nieszczęsny!”²⁴.

Wiarę Żydów określa mianem niemądrej i bluźnierczej, żydowskiej bredni.

Widzimy więc, iż zgodnie zresztą ze zwyczajami tamtej epoki, obraz heretyka malowany jest w czarnych barwach. Poprzez całą serię pejoratywnych osądów zbudować możemy charakterystykę heretyka, jako zuchwałego, nie zważającego na Pismo Święte odszczepieńca, którego działanie zmierza do unicestwienia prawdziwego przesłania Chrystusa. Piętnuje zwłaszcza fałsz, który jest główną mową heretyków. Prudencjusz podkreśla też ograniczoność intelektualną wszystkich, którzy podążają za twórcami herezji, nazywając ich wprost głupcami. Głównym więc celem, dla którego Prudencjusz podjął się napisania owego poematu, jest odparcie heretyckich poglądów na temat natury Chrystusa i podkreślenie tych elementów doktryny chrześcijańskiej, które stają w opozycji do błędnych nauk odszczepieńców. W *Liber Apotheosis* mamy więc do czynienia z potępieniem głównie błędnych myśli dogmatycznych, a same odniesienia moralno-ascetyczne stają się marginalne. Dojdą one do głosu w poemacie *Hamartigenia*, a także później w *Psychomachii*.

²⁴ Prudentius, *Liber Apotheosis. Adversus Iudaeos* 400-403, CCL 126, 91, PSP 43, 93.

W twórczości Prudencjusza, co zostało pokazane w powyższym artykule, polemika z herezjami, a nawet walka z nimi, stała się jednym z kluczowych przesłań poetyckich autora. Prudencjusz pragnął podkreślić prawowierność nauki chrześcijańskiej poprzez kontrastowe zestawienie jej z nauką innowierców czy heretyków. Z owego zestawienia można więc wysnuć wniosek, iż Prudencjusz aż nazbyt poważnie traktował swoją misję, a krytykowanie heretyków uznał za jeden z pierwszych celów swojej twórczości. Według poety, heretyk zawsze więc jest człowiekiem, który nie zasługuje na szacunek czy poważanie, a obraz jego osoby zawsze będzie negatywny.

THE HERETIC'S IMAGE IN *LIBER APOTHEOSIS* OF AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS

(Summary)

This article attempts to show the image of heretics in early Christian poetry. There are presented most characteristic speeches Aurelius Prudentius Clemens – Spanish poet from the turn of the fourth and fifth centuries, contained especially in the *Liber Apotheosis* and concerning the problem of derogation from the orthodox faith. The sources of heresy are widely discussed as well as all specific vocabulary, which is mostly negatively marked.

Key words: Prudentius, heretic's image, poetry, *Liber Apotheosis*.

Słowa kluczowe: Prudencjusz, obraz heretyka, poezja, *Liber Apotheosis*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- PRUDENTIUS, *Praefatio operum*, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnholti 1966, 1-2, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Przedślowie*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, Warszawa 1987, 37-38.
- PRUDENTIUS, *Liber Apotheosis*, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnholti 1966, 73-115, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Boskość Chrystusa*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, Warszawa 1987, 84-111.
- PRUDENTIUS, *Psychomachia*, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, 149-181, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Walka duszy*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, Warszawa 1987, 137-160.

Opracowania

- BROŻEK M., *Wstęp*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, 7-36.
- COLLINS S.T., „*The Apotheosis*” of Prudentius, SE 9 (1957) 44-49.

- FABIAN C., *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius „Apotheosis”*, Frankfurt am Main 1988.
- GARUTI G., *Prudentius Apotheosis*, Modena 2005.
- LONGOSZ S., *Inwektywa chrześcijańska*, SWP 530-537.
- LONGOSZ S., *Inwektywa*, EK VII 413-417.
- OPELT I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertulian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
- PADOVESE L., *La cristologia di Aurelio Prudenizio Clemente*, Roma 1980.
- RANK R.G., „*The Apotheosis*” of Prudentius. *A Structural Analysis*, CF 20 (1966) 18-31.
- STABRYŁA S., *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011.
- WIDOK N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. . F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-34.

Oleksandr KASHCHUK*

HOLY SCRIPTURE IN THE MONOTHELITE CONTROVERSY The Standpoint of Maximus the Confessor

In the period of the Monothelite controversy both the disputing parties referred to the Holy Scriptures. For example, Emperor Constans II (641-668) states in his *Typus* that he adheres to the Bible¹. Pope Martin (649-655) at the Synod in Rome (649) maintains that supporters of Monotheletism misinterpret Scripture and the testimonies of the Church Fathers². Thus, Scripture was treated as an important argument in the dispute.

The purpose of the paper is to illustrate the role of the Scripture in Maximus the Confessor's († 662) polemics against the Monotheletism. Maximus was a protagonist in the debate and his ideas formed the basis for the decision of the Roman Synod of 649, and then of the Council in Constantinople of 680/681. Maximus Confessor was convinced that the correct faith was necessary to salvation³. According to him, faith should be based on authoritative sources. He knows three types of sources – biblical, patristic and philosophical⁴ – but his theology first of all is rooted in Scripture. Maximus maintains that the theologian who bases his discourse on the authority of Scripture, operates from the authority of God's will⁵. The significance of Scripture in Maximus' theology is evident from the number of biblical quotations in his works and

* 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 in the Department of Theology at the Faculty of Philosophy and Theology of Lviv Ukrainian Catholic University; e-mail: oleksandr@wp.pl.

¹ Cf. *Typus (Constantis imperatoris)*, ed. R. Riedinger, w: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, Berlin 1984, 208, 27 (secretarius IV).

² Cf. ACO II/1, 11, 35-37.

³ Cf. Maximus Confessor, *Epistula* 12, PG 91, 504B.

⁴ Cf. *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* XV, PG 90, 152C; Maximus Confessor, *Epistula* 6, PG 91, 425A. See S.L. Epifanowicz, *Преподобний Максим Исповідник и византийское богословіе*, Київ 1915, 120; J. Pelikan, „Council or Father or Scripture”: *The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor*, in: *The Heritage of the Early Church. The essays in honor of G.V. Florovsky*, ed. D. Neiman – M. Schatken, OCA 195, Roma 1973, 278.

⁵ Cf. Maximus Confessor, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 873C.

from the works themselves directly focused on the interpretation of various biblical passages⁶.

This paper is divided into four parts. The first part as a short introduction briefly presents the essence of the Monothelite debate. In the second part we focus on the principles of Maximus' modes of interpreting the Scripture. The aim of the third part is to show Maximus' biblical argumentation concerning the debate. The fourth part gives attention to Maximus' conviction about the insufficiency of biblical argumentation.

1. The essence of the Monothelite dispute. The Monothelite controversy concerned the presence of a human faculty of will in Christ in the context of the quest for a compromise between both the Miaphysites and the Chalcedonians. In 633 in Alexandria the Pact of Union was adopted and embodied in Nine Chapters. The agreement should have led to communion between both Egyptian miaphysites and adherents of Chalcedon on the basis of a monoenergetic (one operation) formula (μία ἐνέργεια τοῦ λόγου)⁷. There was also promulgated a decree concerning one operation of Christ and His divine and human nature⁸. The statement on the one operation was developed to the statement on the one will. In 638 the emperor Heraclius issued his *Ekthesis* which contains formula: „single will of our Lord Jesus Christ” (ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)⁹. According to adherents of Monothelism, the two wills in one person of Christ would imply the simultaneous presence of two faculties of will that would lead to contradiction in one person of Christ¹⁰. There was not a clash of volition in Christ, so the presence of two faculties of will was impossible, hence also the two wills¹¹. The single will was understood by the monothelites as unity of operation in Christ, that is His human faculty never operated separately from the divine will and in opposition to it. They were convinced about “the whole divine and human

⁶ Cf. Epifanowicz, *Πρεποδοβний Максим Исповѣдник*, p. 120-123.

⁷ Cf. *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, Mansi XI 564C-568B. See ACO II/1, 134, 19; *Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris* IX, PG 90, 77C-D. See also A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 1: 602-634, transl. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968, 298.

⁸ ACO II/1, 12, 8-12: „μίαν ἐπὶ Χριστοῦ [...] ἐνέργειαν, τῆς τε θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος”.

⁹ *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ed. R. Riedinger, w: ACO II/1, 160, 25-26. See G. Dagrón, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, in: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, vol. 4: *Bi-skupi, mnisi i cesarze 610-1054*, ed. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Polish edition J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 43.

¹⁰ Cf. Paulus II Constantinopolitanus, *Epistula ad Theodorum papam*, Mansi X 1024C-E; Pyrrhus Constantinopolitanus, *Epistula ad Iohannem IV Papam* (fragmenta), ed. R. Riedinger, ACO II/1, 338, 18-22.

¹¹ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium Papam*, Mansi XI 533E; *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 160, 12-19.

operation” which belongs to one and the same divine Logos¹². Jesus Christ as God and man at the same time was performing both the divine and the human things¹³. It seems that adherents of Monotheletism did not notice the biblical texts which might have pointed to the human operation of Christ. The Patriarch Paul referring to the words “For I have come down from heaven, not to do My own will, but to do the will of Him who sent Me” (Jn 6:38) and also to the Prayer in the Garden (Mt 26:36-46) states that he negatively perceives the interpretation of these fragments as pointing to the two wills of Christ¹⁴.

Adherents of Monotheletism taught one person of the Word of God which had a rationally animated flesh¹⁵, that is human nature. Any possible tension in the person of Christ was not a rational and free volitional opposition to divine nature, but simply a physical reaction of human nature. God’s will is able to tame it and to overcome its resistance. Thus adherents of Monotheletism denied any operation of Christ’s human nature separately from God’s nature and in opposition to it. The same Christ performs both divinely and humanly inseparably. Moreover, the flesh of Christ, according to them, never separately and of its own impulse performs the natural reflex in opposition to the will of the Word of God hypostatically united to it, but whenever and however and to whatever extent God the Word himself willed it¹⁶. The agony of Christ which took place in Gethsemane should not be considered as the human will¹⁷. According to the followers of the Monotheletism, Christ’s simple willing was united to the Word of God superficially as incidental (σχετικὴν) appropriation (κατ’ οἰκειώσιν), but not as essential (οὐσιώδη) appropriation¹⁸. It seems, that the willing of human nature of Christ has been deprived of the rational element. Such a conclusion is evident in the text of deacon Theodore of Constantinople¹⁹. However it seems that the Monothelites themselves were not capable of arguing their views²⁰.

¹² *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 158, 39 - 160, 1: “πάσαν θείαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σεσαρκωμένῳ θεῷ λόγῳ”. See Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium Papam*, Mansi XI 533D-E.

¹³ Cf. *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 160, 7-8.

¹⁴ Cf. Paulus II Constantinopolitanus, *Epistula ad Theodorum papam*, Mansi X 1025A.

¹⁵ Cf. *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 158, 21: “ἐν πρόσωπον τοῦ θεοῦ καὶ μετὰ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς”. See C. Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden 2008, 104-105.

¹⁶ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium Papam*, Mansi XI 537A and 536A. See Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 149.

¹⁷ Cf. Paulus II Constantinopolitanus, *Epistula ad Theodorum papam*, Mansi X 1024E - 1025A.

¹⁸ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304A-B. See Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 106 and 149.

¹⁹ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 216B-C. More on the Monothelite Christology see D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, 45-62.

²⁰ Patriarch Sergius states that there is no need to deep in a problem. Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium Papam*, Mansi XI 536E. Likewise official documents recommend

Maximus Confessor in contrary to the Monothelites teaches two wills of Christ according to His consubstantiality to God and humankind²¹. So Christ possesses two wills – one divine and one human, because He is both God and man. Thus, human nature and divine nature have their wills, not just mere reaction or impulse. Our author reasoned that the natural will of human being is connected to the rational soul (θέλησιν τῆς νοερᾶς [...] ψυχῆς). He defines will as a reasonable force aimed at the desire according to nature²². Maximus associates the faculty of will with freedom of choice. He proves that human being has free will (αὐτεξούσιον)²³ which essentially is inherent in the mental and spiritual sphere of human being. Free will reflects God's image in a human person (κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος)²⁴. Thus, a human person, likewise God, has natural faculty of rational free will²⁵. Christ assumed the fullness of human nature²⁶; therefore, he possessed also human rational will. However there is still another human's will, gnomic (γνώμη)²⁷, which implies hesitation and deliberation since a person does not know what he/she wants. It is a purely human will, imperfect, and therefore, it often leads to sin²⁸. Christ did

not to discuss this point. Cf. *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 160, 4-6; *Typus (Constantis imperatoris)*, ACO II/1, 206, 31 - 210, 15.

²¹ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 324C: “οὐ μόνον καθ' ὁ θεὸς καὶ τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος ἦν θελητικὸς, ἀλλὰ καὶ καθ' ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡμῖν ὁμοούσιος”.

²² Cf. idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 21D: “Τὸ γὰρ φύσει λογικὸν, δύναμιν ἔχον φυσικὴν τὴν λογικὴν ὀρεξιν, ἣν καὶ θέλησιν τῆς νοερᾶς καλοῦσι ψυχῆς”; ibidem, PG 91, 12C: “δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικὴν”; ibidem, PG 91, 13A: “ἡ μὲν θέλησις ἀπλὴ τις ὀρεξις ἐστὶ, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ”. See L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 222-226.

²³ Cf. Maximus Confessor, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: “καὶ τῆς μὲν νοερᾶς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης, τῆς δὲ ζωτικῆς κατὰ φύσιν ἀπροαιρέτως, ὡς ἔχει, μενούσης”.

²⁴ Cf. idem, *Ambiguum liber*, PG 91, 1092B: “λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν, ἅτε διὰ κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν”. See idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304C: “εἰ κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου Θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγέννηται· αὐτεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσις· ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὡς αὐτῆς ὄντως εἰκὼν, αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος· εἴρηται γὰρ ἥδη, ὡς τὸ αὐτεξούσιον θέλησιν ὀρίσαντο οἱ Πατέρες”.

²⁵ Cf. idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304C: “εἰ φύσει λογικὸς ὁ ἄνθρωπος· τὸ δὲ φύσει λογικὸν καὶ φύσει αὐτεξούσιον· [...] ὁ ἄνθρωπος [...] αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος”.

²⁶ Cf. idem, *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 405C-D; ibidem 61, PG 90, 629A-B.

²⁷ Cf. idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 17C: “τὴν γνῶμην εἶναι φασιν ὀρεξιν ἐνδιάθετον τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις”. Maximus in order to explain the meaning of the γνώμη refers to the fragments of the Old and New Testament (Ps 32:4, Dan 2:15, 1Cor 7:25). See idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 312 B.

²⁸ Cf. idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308C; idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 192 B-C; idem, *Ambiguum liber* 1116B. See J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 38; See also O. Kashchuk, *Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, VoxP 35 (2015) vol. 64, 213-214.

not possess gnostic will. He was never in a state of ignorance concerning what he wanted²⁹. His human will was perfect and could not oppose to divine will or lead to sin. It was a deified will³⁰.

2. The principles of Maximus' Scriptural interpretation. Maximus the Confessor is convinced that Holy Spirit is the author of Scripture³¹. The thinker is primarily interested in acquiring of spiritual benefit from reading the Bible³². A Christian draws from the Scripture guidelines for the Christian daily life and arms himself for the spiritual battle³³. Scripture can also be a direct source of dogmatic teaching³⁴. It is the decisive authority for proving the two wills of Jesus Christ. Maximus claims that there is no greater proof³⁵. The way of life according to the principles of Scripture, leads to the understanding of faith, because through the love of God human mind attains enlightenment with knowledge³⁶.

Our author applies various modes of interpreting the Scripture, but he did not systematize his technique of interpretation. Maximus, like early Christian Alexandrian writers, used allegory³⁷ while maintaining the literal sense which, according to him, provides the reader with the example of everyday life³⁸. Scripture exhibits mysterious and unspeakable truth of God through the signs related to the human speech³⁹. Scripture is a kind of Incarnation of God⁴⁰ but this Incarnation is understood only through the lens of faith in Christ. The mystery of Christ reveals the mystery of Scripture⁴¹.

According to Maximus, both spiritual and literal interpretation guarantee the authenticity of Scriptural meaning⁴². The spiritual interpretation is much deeper

²⁹ Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 405D and 408A-C; idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308C-309A. More on Maximus' denial of gnostic will in Christ see Bathrellos, *The Byzantine Christ*, p. 155-162.

³⁰ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 80C - 82A and 48B-D.

³¹ Cf. idem, *Quaestiones ad Thalassium* 50, PG 90, 465C.

³² Cf. G.C. Berthold, *Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor*, StPatr 27 (1993) 129.

³³ Cf. Maximus Confessor, *Mystagogia* 10, PG 91, 689B-C.

³⁴ Cf. Berthold, *Levels of Scriptural Meaning*, p. 129.

³⁵ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 325C - 328A.

³⁶ Cf. idem, *Capita de caritate* I 9, PG 90, 964A.

³⁷ Cf. Berthold, *Levels of Scriptural Meaning*, p. 132-133; A.E. Kattan, *The Christological Dimension of Maximus Confessor's Biblical Hermeneutics*, StPatr 42 (2006) 169.

³⁸ Cf. Berthold, *Levels of Scriptural Meaning*, p. 133-134.

³⁹ Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 28, PG 90, 361C.

⁴⁰ Cf. idem, *Capita theologica et oecumenica* II 60, PG 90, 1149C - 1152A; ibidem II 37, PG 90, 1141C-D; idem, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 245A-B. See Kattan, *The Christological Dimension*, p. 170-171.

⁴¹ Cf. Maximus Confessor, *Capita theologica et oecumenica* I 66, PG 90, 1108A-B.

⁴² Cf. idem, *Quaestiones ad Thalassium* 63, PG 90, 669C-D; ibidem 32, PG 90, 372C-D. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 280-281.

than the literal interpretation⁴³. According to the spiritual mode of interpreting the Scripture a law of grace is understood, but according to the literal mode only a law of nature is seen⁴⁴. Maximus claims that the level of understanding of Scripture depends on the spiritual growth of its readers. Only a person of great spirituality and diligence can plunge into the very depth of Scripture⁴⁵.

The words of Scripture must be read with consideration of the meaning of what the author is trying to convey⁴⁶. The difference of the meaning of words and phrases should be taken into consideration especially in theological inquiry⁴⁷. But the ability to understand the Scripture is achieved only in the community of the Church⁴⁸.

3. Maximus' Scriptural argumentation in the Monotheletic controversy. Maximus the Confessor endeavors to conform his views on the question of human will of Christ by appealing to Scripture. When he claims of free will as a faculty of human nature, he refers to the words of the Book of Genesis: "Let us make man in our image, after our likeness" (Gen 1:26) He explains that the human person as the image of God has free will, because God has free will⁴⁹.

Maximus supports his claims about the two wills of Christ with direct quotations from Scripture. In this regard, he took into consideration verses which specifically refer to the two natures of Christ. For example, Maximus referred the passage from the Letter to the Corinthians "Christ the power of God and the Wisdom of God" (1Cor 1:24) to God's nature, but another verse of the same letter "For the foolishness of God is wiser than man's wisdom, and the weakness of God is stronger than man's strength" (1Cor 1:25) he referred to the human nature of Christ⁵⁰. From the quotations concerning the two natures of Christ Maximus turns to the passages of the New Testament which confirm the divine and human will of Christ. Referencing the words from the Letter

⁴³ More on the contrast between literal and allegorical mode of interpretation see Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 50, PG 90, 465B and 468A-B; ibidem 32, PG 90, 372C. On the spiritual mode of interpreting the Scripture see ibidem 64, 693B-C; ibidem 17, PG 90, 305A-B; ibidem 28, PG 90, 361C; idem, *Quaestiones et dubia*, PG 90, 792A.

⁴⁴ Cf. idem, *Quaestiones ad Thalassium* 65, PG 90, 745A-D.

⁴⁵ Cf. idem, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1293A-B. The model of such a person for Maximus (*Epistula ad Thalassium*, PG 90, 245A-B) is Thalassius which acquired a deep understanding of Scripture.

⁴⁶ Cf. idem, *Quaestiones ad Thalassium* 43, PG 90, 413B. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 279-280.

⁴⁷ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 289A; idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 273B-C. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 278.

⁴⁸ Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 63, PG 90, 676A-677D. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 281.

⁴⁹ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 324C-D. See M. Doucet, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime Le Confesseur, Interprète de l'Écriture*, „Science et Esprit” 37 (1985) fasc. 2, 127-131.

⁵⁰ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 329B.

to Hebrews (Hbr 2:14), Maximus emphasized that Christ had two operations because he was also a man and like people shared in human flesh and blood⁵¹.

Maximus teaches, that the divine will is evidenced by the following excerpts: “O Jerusalem, Jerusalem, [...] how often I have longed to gather your children together” (Mt 23:37). He explains that these words Christ spoke not as a man but as God, showing divine will and different ways of performing providence for mankind. Our author recognizes the divine will of Christ also in another passage: “For as the Father raises the dead and gives them life, so also the Son gives life to whom he will” (Jn 5:21). This fragment, as interpreted by Maximus, can not be applied to the human nature of Christ, but to His divine nature. The Savior taught us that the Father, being God, by his will raises from the dead; so Christ, being consubstantial (ὁμοούσιος) with Father and of the same will with Him (ὁμοθελής), gives life to whom He wills⁵². Therefore, the Son has the same divine operation⁵³.

Maximus on the basis of Scripture proves also the presence of the human will in Christ. Our author references a passage from the Gospel, where it is written that Jesus decided to leave for Galilee (Jn 1:43) and refers this decision of Christ to His human will. In a similar vein he interprets other passages, in which is written that Christ desired, wanted or intended (ἐθέλω, θέλω) to do something as a man and His decision, according to Maximus, points to the human nature of Christ: “Father, I desire that they also, whom you have given me, may be with me where I am” (Jn 17:24); “And when they came to a place called Golgotha (which means Place of a Skull), he said I desire. They offered him wine to drink, mixed with gall, but when he tasted it, he would not drink it” (Mt 27:33-34); “And about the fourth watch of the night he came to them, walking on the sea and he intended to pass by them” (Mk 6:48); “After this Jesus went about in Galilee. He would not go about in Judea, because the Jews were seeking to kill him” (Jn 7:1); “They went on from there and passed through Galilee. And he did not want anyone to know” (Mk 9:30); “Jesus got up and went away from there to the region of Tyre and Sidon. And when He had entered a house, He wanted no one to know of it; yet He could not escape notice” (Mk 7:24). Maximus explains that the words “could not escape notice” point to the weakness of the human nature of Christ, because Christ as God had power and as a man had weakness. Maximus confirmed his conclusions by reference to the Apostle Paul that Christ “was crucified in weakness, but lives

⁵¹ Cf. idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 105B-C, 123 and 160-161. More on the Scriptural argumentation concerning human will of Christ see Doucet, *La volonté humaine du Christ*, p. 125-130.

⁵² Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 325B - 328A. In the same vein Maximus interprets other passages of Scripture, such as Jn 5:17; 5:19; 10:25; 10:38. See ibidem, PG 91, 348D - 349A.

⁵³ Cf. ibidem, PG 91, 348A-C.

by the power of God” (2Cor 13:4)⁵⁴. This weakness affected Christ’s will. His unwillingness to make himself noticed by anyone may prove that His human nature had will (καὶ θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ’ ὃ ἄνθρωπος)⁵⁵.

Our author extends his conclusions about the human will of Christ, referring to the following passage of the Gospel of Luke: “And his disciples came to him saying where do you want us to go to prepare Passover for You” (Lk 22:8-9). Maximus notices that the Passover is consumed by those who live according to the law of Moses. Christ as a man was bound by the law (Gal 4:4)⁵⁶, so He performed his human will according to Law. Maximus confirms his conviction about the human will of Christ mentioning the verse of the Letter to the Philippians which declared that “Christ became obedient to death – even death on a cross!” (Phil 2:8)⁵⁷. Christ became obedient not as God but as a man. Therefore, He had human will (καὶ καθ’ ὃ ἄνθρωπος θελητικὸς ἦν)⁵⁸.

Having demonstrated the arguments for the human will in Christ Maximus confirms the harmonious cooperation of the divine and human will in Him. Regarding the statement on the deification of the human will of Christ our author refers to the interpretation of the words from the Gospel of John: “Now the ruler of this world is coming. He has no claim on me” (Jn 14:30)⁵⁹. Interpreting the words of Apostle Paul “behold, the new has come” (2Cor 5:17), Maximus claims that the Apostle does not say anything else as that everything has become one. According to him, it is a new and ineffable way to express conviction about the mutual interpenetration of natures of Christ⁶⁰. This harmonious presence of the human and divine will in Christ is especially evident in His prayer in the garden of Gethsemane (Mt 26:39). Maximus explains that the words “My Father, if it is possible, let this cup pass from Me” express a tinge of fear, because they relate to human nature. It seems that Maximus here takes into consideration the weakness of the human nature of Christ and natural fear of suffering and death. The words “Nevertheless not as I will, but as You” (Mt 26:39) the Confessor explains as the excellent compatibility of the divine and human will in Christ⁶¹. Maximus argues for the full harmony of wills, even in the refusal of the chalice⁶². Maximus complements his argu-

⁵⁴ Cf. ibidem, PG 91, 320D - 324A.

⁵⁵ Cf. ibidem, PG 91, 321C.

⁵⁶ Cf. ibidem, PG 91, 324A.

⁵⁷ The passage from The Letter to Philippians (2:8) figures in PG as part of The Letter to Hebrew (10:6). Cf. ibidem, PG 91, 324A-B. See Doucet, *La volonté humaine du Christ*, p. 126-127.

⁵⁸ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 324B; idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 68D.

⁵⁹ Cf. idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 60B. On deification of human will of Christ see ibidem, PG 91, 80C - 82A; PG 91, 48B-D.

⁶⁰ Cf. idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 345D - 348A.

⁶¹ Cf. idem, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 65A-B, 196C-197A and 164-165.

⁶² Cf. F.-M. Léthel, *La prière de Jésus    G  ths  mani dans le controverse monothélite*, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980*,   d. F. Heinzer

ments with other quotations from the Gospel. Along with words “not as I will, but as You” (Mk 14:36) he mentions a passage “For I have come down from heaven, not to do my own will but the will of him who sent me” (Jn 6:38)⁶³. In addition to this, the thinker appeals to the fragment from the Book of Psalms (Ps 40[39]:7-9) which contains the following words: “is written of me, that I will do Your will”. Maximus refers these words to Christ, who as a man delights to do the will of the Father. So, Maximus applied here the typological interpretation, according to which events, persons or statements in the Old Testament are seen as types prefiguring events, persons or statements in the New Testament. The words quoted from Psalm Maximus finds in the New Testament (Hbr 10:6-7)⁶⁴. That, probably, more entitles him to refer these words to the person of Christ.

The specificity of Maximus’ interpretation lies in updating the interpretation of Scriptural passages in the context of debate with Monotheletism. Maximus basing his argumentation on the biblical texts tried to prove the presence of the human will in Christ and the compatibility between divine and human wills. It seems that Christ’s agony and natural fear of suffering and death just underlines that He underwent His passion consciously and voluntarily. Christ’s words, according to Maximus, testify to both the natural discouragement regarding death and the conscious and free acceptance of the Cross by the human will.

The Biblical argumentation of Maximus the Confessor had both an advantage and disadvantage. The advantage is seen in his preferring the literal interpretation of Scripture, especially of the New Testament, probably in order to avoid manipulating the biblical text with many variations in interpretation and to make his argumentation trustworthy. It should be taken into consideration that the terms *θέλω* as *to decide or to want to do something* in the quoted above passages of the Gospel on the one hand, and *θέλησις* and *θέλημα* as *a will (volition, decision, desire)* in the texts of Maximus on the other, are related in root. This close relation strengthens Maximus’ argumentation concerning the presence of the human will in Christ and the conviction that will comes from nature, not from a person. The disadvantage of Maximus’ argumentation is seen in the fact, that no one biblical passage is complete enough to provide all the arguments necessary to achieve a full assuredness of the presence of the human will in Christ as it is understood by Maximus. Christ’s human faculty which was defined by Maximus as a rational will, the monothelites called the mere impulse of human flesh, deprived of the rational element. There is also the inconsistency between his conviction concerning the deification of the human will of Christ flowing from the allegorical mode of interpreting

– Ch. Schönborn, *Paradosis 27*, Fribourg 1982, 207-214. On the operation of will of Christ in the context of His agony see also Doucet, *La volonté humaine du Christ*, p. 131-143.

⁶³ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 241C and 244A.

⁶⁴ Cf. idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 324B-C.

the Gospel on the one hand, and the statement on its imperfect imitation of the divine will flowing from the literal mode of interpretation on the other. So Maximus' scriptural argumentation in the monotheletic debate was insufficient and required additional support and explanation.

4. Insufficiency of Scripture in theological argumentation. In the teaching of Maximus the Confessor Scripture is the decisive argument in theological reflection, because in it dogmas of evangelists, apostles and prophets are preserved⁶⁵. However the biblical argumentation is insufficient. Our author was well aware of the fact that the Monothelites do not accept his interpretation of Scripture. He was convinced that the interpretation of Scripture needs to be verified in accordance with the Tradition of the Church – the Fathers and the Councils⁶⁶. The Fathers are witnesses to the truth of interpretation of Scripture, because their teaching comes from the Scriptures⁶⁷. Our author believes that both the Bible writers and the Fathers wrote under the inspiration of the same Holy Spirit⁶⁸. Sacred Scripture must be read and interpreted in the light of the same Spirit by whom it was written. Taking into account the Church Tradition Maximus did not isolate himself from the additional explanation with the help of philosophical reflection. For example, he used the philosophy of Aristotle, who involved the will as a rational desire with the rational sphere of human being⁶⁹.

However in the teaching of the Fathers it was not always possible to find a final solution to the fresh theological problem. Moreover the Fathers were appealed to by both parties of the debate⁷⁰. Therefore, Maximus states that if it is impossible to resolve the dispute with the assistance of the Fathers, then the teaching of the Councils should be appealed to⁷¹, as the voice of apostolic

⁶⁵ Cf. *ibidem*, PG 91, 328A.

⁶⁶ Cf. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis inter Maximum et principes* 9, PG 90, 124A-B; Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 160C-D.

⁶⁷ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 320D. See *Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* XV, PG 90, 152C; *ibidem* XVII, PG 90, 153 C; *ibidem* XXI, PG 90, 157D. See also J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago – London 1974, 8-36.

⁶⁸ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 320D: “Οὐ γὰρ αὐτοὶ ἦσαν οἱ λαλοῦντες, ἀλλ’ ἡ δι’ ὅλου περιχωρήσασα αὐτοῖς χάρις τοῦ Πνεύματος”. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 282-283.

⁶⁹ Cf. Aristoteles, *De anima* II 3,414a-414b. See J. Greig, *The Dilemma of Deliberation: On the faculty and Mode of Willing in Aristotle and Maximus the Confessor*, <https://www.scribd.com/document/127364720/On-the-Faculty-and-Mode-of-Willing-in-Aristotle-and-Maximus-the-Confessor>, 2-6 [29.07.2016]; Kashchuk, *Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna*, p. 220.

⁷⁰ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 292D. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 284-285.

⁷¹ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 128B.

and patristic doctrine⁷². The Councils have become the guardian of the faith⁷³. Councils must fulfill some criteria of orthodoxy⁷⁴. If the Councils could not answer to the current theological dispute, the referring landmark for this situation should be a doctrinal position of the Roman Church, where true faith is thriving⁷⁵. This Church is the centre of the unity of all Churches⁷⁶.

(Summary)

The position of Maximus the Confessor concerning the biblical argumentation in the dispute with Monotheletism consists in applying predominantly the literal approach to the interpretation of the New Testament. Since it was a Christological question, the New Testament played a substantial role. However, there are several instances of where Maximus applies allegorical and typological mode of interpreting the particular passages. Preferring the literal mode of interpretation may signify that Maximus sticking to the letter of the text avoided manipulating the inspired text with many variations in interpretation. Biblical argument is not sufficient on its own to be persuasive in theological discussion, therefore it requires additional support and explanation. That is why Scripture is not thought of as the sole authority for Christian faith. It is interpreted by Maximus with taking into account not only the teaching of the Fathers and the Councils but also the philosophical heritage. If the Fathers and Councils can not answer to the current theological question, the interpretation of Scripture should be collated with the teaching of the Holy See.

PISMO ŚWIĘTE W KONTROWERSJI MONOTELECKIEJ. STANOWISKO MAKSYMA WYZNAWCY

(Streszczenie)

Stanowisko Maksyma Wyznawcy wobec Pisma Świętego w sporze z monoteletyzmem polega na tym, że chociaż Maksym zachęca do wydobywania z Pisma treści duchowych i w kwestiach duchowych stosuje głęboką interpretację alegoryczną,

⁷² Cf. Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 287.

⁷³ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 257A-260D; idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 300D.

⁷⁴ Cf. *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* XII, PG 90, 148A; Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 352D; idem, *Epistula ad Anastasium*, PG 90, 132. See Pelikan, „*Council or Father or Scripture*”, p. 286-287; O. Kashchuk, *Idea pentarchii jako rękojmia jedności Kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty*, VoxP 32 (2012) vol. 58, 218.

⁷⁵ Cf. *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* XVII, PG 90, 153C-D; ibidem XVIII, PG 90, 156A.

⁷⁶ Cf. *Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris* XXIV, PG 90, 93D.

to jednak w polemice z monoteletyzmem stosuje w przeważającej mierze literalną interpretację Nowego Testamentu. Ponieważ chodziło o kwestie chrystologiczne, to bardzo ważną rolę odgrywały teksty Nowego Testamentu. Zdarzają się jednak nieliczne przypadki alegorycznej i typologicznej interpretacji poszczególnych fragmentów. Oparcie się na dosłownej interpretacji może świadczyć o tym, że Maksym trzymając się litery tekstu unikał manipulowania tekstem natchnionym, gdyż alegoria proponuje różne wersje interpretacji. Argumentacja biblijna nie jest jednak wystarczająca w refleksji teologicznej, ponieważ wymaga dodatkowej refleksji i weryfikacji. Dlatego Pismo jest interpretowane w duchu nauczania Ojców i soborów z uwzględnieniem także spuścizny filozoficznej i nie może zostać izolowane jako jedyny autorytet wiary. Jeśli zaś Ojcowie i sobory nie mogą udzielić odpowiedzi w zaistniałej sytuacji, to interpretacja Pisma powinna być skonfrontowana z nauczaniem Stolicy Piotrowej.

Key words: Holy Scripture, monothelism, Maximus Confessor, scriptural argumentation.

Słowa kluczowe: Pismo Święte, monoteletyzm, Maksym Wyznawca, argumentacja skrypturystyczna.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia*, PG 90, 136D-172B.
- ANASTASIUS APOCRISIARIUS, *Relatio motionis inter Maximum et principes*, PG 90, 109C-129D.
- ARISTOTELES, *De anima*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896.
- Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berlin 1984.
- Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ed. R. Riedinger, w: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, Berlin 1984, 156, 27 - 162, 13 (secretarius III).
- MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1032-1417.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate*, PG 90, 960-1080.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et oecumenica*, PG 90, 1084-1176.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula ad Anastasium*, PG 90, 132A - 133A.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244-261.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Epistulae XLV*, PG 91, 364-649.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, PG 91, 657-717.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-285.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 872-909.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et dubia*, PG 90, 785-856.
- PAULUS II CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Theodorum papam*, Mansi X 1020-1025.
- PYRRHUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Iohannem IV Papam* (fragmenta), ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berlin 1984, 338, 16-22.

Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum, Mansi XI 564C-568B.

SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Honorium Papam*, Mansi XI 529A - 537B.

Typus (Constantis imperatoris), ed. R. Riedinger, w: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, Berlin 1984, 206, 31 - 210, 15 (secretarius IV).

Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris, PG 90, 68A - 109B.

Literature

BATHRELLOS D., *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004.

BERTHOLD G.C., *Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor*, StPatr 27 (1993) 129-144.

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*, ed. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Polish edition J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 17-85.

DOUCET M., *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime Le Confesseur, Interprète de l'Écriture*, „Science et Esprit” 37 (1985) fasc. 2, 123-159.

ЕПІФАНОВИЧ S.L., *Преподобний Максим Ісповідник и византийское богословіе*, Київ 1915.

GREIG J., *The Dilemma of Deliberation: On the faculty and Mode of Willing in Aristotle and Maximus the Confessor*, <https://www.scribd.com/document/127364720/On-the-Faculty-and-Mode-of-Willing-in-Aristotle-and-Maximus-the-Confessor> [29.07.2016].

HOVORUN C., *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden 2008.

KASHCHUK O., *Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, VoxP 35 (2015) vol. 64, 205-230.

KASHCHUK O., *Idea pentarchii jako rękojmia jedności Kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty*, VoxP 32 (2012) vol. 58, 201-220.

KATTAN A.E., *The Christological Dimension of Maximus Confessor's Biblical Hermeneutics*, StPatr 42 (2006) 169-174.

LÉTHEL F.-M., *La prière de Jésus à Gethsémani dans le controverse monothélite*, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980*, éd. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, 207-214.

MEYENDORFF J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974.

PELIKAN J., „*Council or Father or Scripture*”: *The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor*, in: *The Heritage of the Early Church. The essays in honor of G.V. Florovsky*, ed. D. Neiman – M. Schatken, OCA 195, Roma 1973, 277-288.

PELIKAN J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago – London 1974.

STRATOS A.N., *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 1: 602-634, transl. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968.

THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

Kevin M. CLARKE*

PRESERVING THE WHOLE THEOLOGICAL SYSTEM: MAXIMUS THE CONFESSOR'S DYOTHELITISM AS A BULWARK FOR TRINITARIAN THEOLOGY, CHRISTOLOGY, AND SOTERIOLOGY

In Maximus's *Liber asceticus*, a young brother opens the discourse by asking a wise old man (ὁ γέρων) about the reason for the Incarnation. The old man is amazed at his question because they do, after all, hear the answer proclaimed daily in the Creed; nonetheless, he answers quite plainly that it was for the sake of human salvation¹. This work is likely among the earliest writings² from the hand of Maximus the Confessor, and it reveals a theme that would carry through his monastic works into his Christological treatises near the end of his life. As ecclesial and political events of the seventh century would draw his attention, he would consistently give a response similar to that of the γέρων, that all things having to do with Christology would be interpreted in a soteriological framework and in a manner harmonious with Trinitarian theology. As a clearer picture of Christology had developed by the seventh century, the form of the discussion about the incarnational union shifted its focus onto the interrelated topics of will (θέλημα) and operation (ἐνέργεια)³ in Christ. Around these topics arose two heresies: monothelitism, which teaches that there is only one will in Christ, and monenergism (often monoenergism), which teaches that there is only one operation in Christ⁴. The

* Kevin M. Clarke – Adjunct Professor of Biblical Languages in John Paul the Great Catholic University in San Diego, California, USA; PhD Candidate in Theology at Ave Maria University, Ave Maria, Florida, USA; e-mail: kevinmclarke@gmail.com.

¹ Cf. Maximus Confessor, *Liber asceticus*, PG 90, 912A: “ὁ σκοπὸς τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ἡ ἡμετέρα ἦν σωτηρία”; P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor: the Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, Ancient Christian Writers 21, New York 1955, 103.

² Regardless of whether one follows the hagiographic life of Maximus or the Syriac one, the *Liber asceticus* is dated to the earliest period of Maximus's oeuvre. Cf. M. Jankowiak – Ph. Booth, *A New Date List of the Works of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, 19-83; P. Sherwood, *Annotated Date-list of Maximus' Works*, Studia Anselmiana 30, Roma 1952, 23-64.

³ In general, I have tended to prefer the term “operation” to “energy” as a translation of ἐνέργεια since it more reflects the active agency that the Greek term is meant to convey. Other translators of Maximus and authors in the secondary literature also use the words “activity” or “work”.

⁴ This is a bit of a simplification, as these heresies were not known to be pedagogically con-

orthodox response could adequately be characterized by the terms dyenergism and dyothelitism. In this paper, I will examine the theological stakes on the table for orthodoxy that prompted Maximus's entry into the debate, focusing first on the mode of union of the Incarnation and the consequences for human divinization. Then, I will consider Maximus's presentation of the synthetic heterodoxy: that a composite will ultimately destroys all theology. I will then offer some observations about the immediate reception of Maximus's teachings. Finally, I will reflect upon his continued relevance, especially in light of contemporary challenges which call for the Maximian voice.

Some context of the soteriological framework of Maximus's Christology is helpful. From the time of Christ's sojourn in the flesh, his followers have wondered at the twoness of the one Christ. "Who then is this, that he commands even wind and water, and they obey him?" (Lk 8:25)⁵. This wonder continued into the Patristic age, as the Church sought to articulate who Christ was in relation to the one God, who is three hypostases and one divine nature. Not long after the death of the great Cyril of Alexandria, the Council of Chalcedon convened in 451 to describe the manner of the union of the two natures in the one person of Christ, namely that they were united without confusion, change, division, or separation⁶. After the Second Council of Constantinople in 553, which cleared up the post-Chalcedonian confusion by describing the personal mode of the union of natures, a new controversy arose concerning the will and the activity of Christ. By the reasoning of Maximus's opponents, since there is one person of the Word, there would seem to be only one will in him. Further, since there was only one Christ (and since the Nestorian position had been defeated), it would likewise seem that there must be only one operation in him⁷. Humans have wills that seem as numerous as there are willing individuals. It seems, therefore, the will must be in the person, not in the nature. Additionally, to posit two wills in Christ would seem necessarily to bring about a sort of opposition within him. These were the thoughts of some, such

sistent. As François-Marie Léthel has pointed out, it is difficult to narrow down the heterodoxical movements of the seventh century to a single form of monothelitism or monenergism. Political interference conditioned the shifting theology. In fact, Léthel distinguishes between what he calls the "Byzantine monothelitism" that seems to be more theologically integral and a "common monothelitism or propaganda" that seems to be devoid of coherence. Cf. F.-M. Léthel, *Théologie de l'Agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, *Théologie Historique* 52, Paris 1979, 26-28.

⁵ Cf. Mt 16:16-19; Lk 7:49; Jn 20:28; Phil 2:5-11.

⁶ These Chalcedonian adverbs – ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως – would become a distinguishing mark in the writings of the Greek fathers thenceforth.

⁷ For a brief overview of the secular and ecclesial developments that produced the monenergist and monothelite controversies, see Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, p. 10-28, and J.-C. Larchet, *Introduction*, in: Sainte Maxime Le Confesseur, *Opusculs Théologiques et Polémiques*, introd. par J.-C. Larchet, trad. et notes par E. Ponsoye, *Sagesses chrétiennes*, Paris 1998, 10-14.

as Sergius and Pyrrhus, successive patriarchs of Constantinople⁸. For the holy monk Maximus, who would pay the price of orthodoxy in his flesh, the solution was simple, anchored in the mystery of the Trinity, founded in Scripture and further backed with the authority of Gregory the theologian, Dionysius the Areopagite, and Cyril of Alexandria⁹: will and operation are in the nature; locating them in the person not only annihilates the Incarnation but also divides God's oneness. That is the main point I wish to argue. Maximus is not dealing with bare metaphysical distinctions; rather, the ramifications for man's salvation and deification are interwoven into these controversies. It is a consequential project for Maximus, who along the way manages to reclaim some seemingly problematic sayings of the earlier fathers. Maximus's tactic is to show that monothelitism and monenergism both necessarily annihilate Trinitarian theology, Christology, and consequentially soteriology. The idea of a personal will would bring about an intolerable opposition within the Trinity, estranging Christ from God because of the absurdity of a composite will and estranging Christ from man for the same reason. Against Pyrrhus, Maximus effectively constructs a sort of *reductio ad Nestorium*, or perhaps even a *reductio ad omnes haereses*. Maximus extends the soteriological assumption theory of Gregory Nazianzen¹⁰ to show that if Christ had not assumed a human will and a human operation, the disorder in man's natural will and operation would not have been healed¹¹, nor would mankind ever come to full divinization.

1. Passions, appropriation, and γνῶμη in Christ relative to soteriology.

Some key intersections between monastic ascetic struggle and Christology are worth noting. On the one hand, Maximus is eager to extinguish the smoldering Origenism in monastic life, such as the belief that souls had natural foreknowledge with Christ in a primordial state before embodiment¹². On the other hand,

⁸ Cf. H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. B.E. Daley, San Francisco 2003, 75-77.

⁹ Maximus makes his disposition towards the Fathers clear to Pyrrhus, saying that it cannot be granted to affirm that the Fathers of the Church ever taught one will. Rather, he puts Sergius and his *Ekthesis* in continuity with the one he identifies as monothelitism's true father, Nestorius (cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 313B - 316C).

¹⁰ Gregory Nazianzen and Dionysius the Areopagite have an exalted place in the works of Maximus; his *Ambigua* are devoted to interpreting difficult passages written by these saints. It seems he even views these works as inspired, saying that it was not these men, but Christ who wrote the passages, "who by grace has exchanged places with them". Cf. Maximus Confessor, *Ambiguum liber*, Prologus, PG 91, 1033A, transl. N. Constas: Maximus Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vol. 1, Dumbarton Oaks Medieval Library 28, Cambridge (Ma) 2014. Translations of Maximus's *Ambigua* used in this paper are from Constas, and the Greek is included where appropriate.

¹¹ Cf. Gregory Nazianzen's first letter to Cledonius, *Epistula* 101, which is translated in the Popular Patristics Series volume *On God and Christ*, transl. L. Wickham, Crestwood (NY) 2002, 158: "The unassumed is the unhealed, but what is united with God is also being saved".

¹² Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 625A-B.

he preserves much of the Evagriian tradition with regard to ascetic struggle and the understanding of the usefulness (χρήσις) of the passions. Paul Blowers frames the question of the healing of the passions in a Christological context saying that there is a “mysterious and salvific tension within Christ’s hypostasis between his embodiment of a new and eschatological mode (τρόπος) of human desire, emotion, and will, and his appropriation (οἰκείωσις) of humanity’s fallen and passible nature”¹³.

Assumption of the passions has a soteriological purpose for Maximus in his exegesis of Colossians 2:15 in *Ad Thalassium* 21, which describes how the evil powers tempted Christ in the desert by passions associated with pleasure (τὸ καθ’ ἡδονὴν παθητόν) and on the cross by passions associated with pain (τὸ κατ’ ὀδύνην παθητόν). The demons were the ones, though, who fell for the trap of the victorious Christ:

“Since he assumed our nature’s liability to passions, albeit without sin (cf. Heb 4:10), thereby inciting every evil power and destructive force to go into action, he despoiled them at the moment of his death, right when they came after him to search him out. He *triumphed* (Col 2:15) over them and made a spectacle of them in his cross, at the departure of his soul, when the evil powers could find nothing at all [culpable] in the passibility proper to his human nature. For they certainly expected to find something utterly human in him, in view of his natural carnal liability to passions. It seems that in his proper power and, as it were, by a certain «first fruits» of his holy and humanly begotten flesh, he completely freed our human nature from the evil which had insinuated itself therein through the liability to passions. For he subjugated – to this very same natural passibility – the evil tyranny which had once ruled within it (within that passibility, I mean)”¹⁴.

In this excerpt, one sees an approach to the passion and death of Christ similar to that of the “fishhook”. Christ baits the demons by the passions of his own human nature and then conquers the demons when they peer into him, looking for evidence of their success and finding none.

But Christ’s appropriation of our nature does not extend, for Maximus, into the realm of γνώμη, which (despite the great range of this term) means the vacillation between good and evil. In the heat of the monothelite controversy, Maximus wrote that were Christ to have possessed a gnostic will, he would have been

“double-minded and double-willed, and fighting against himself, so to speak, in the discord of his thoughts, and therefore double-personed. For [the Fathers] knew that it was only this difference of gnostic wills that introduced into our

¹³ P. Blowers, *The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor*, VigCh 65 (2011) 431.

¹⁴ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 21, PG 90, 315A-C, transl. P.M. Blowers – R.L. Wilken, in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings from St. Maximus the Confessor*, Popular Patristics Series, Crestwood (NY) 2003, 113.

lives sin and our separation from God. For evil consists in nothing else than this difference of our gnostic will from the divine will”¹⁵.

This is a position on which Maximus seems to have evolved throughout his theological career. His earlier works asserted that Christ assumed γνώμη in order to perfect it and be the model of the human ascent through a succession of free choices. Blowers explains the reason for the change, saying

“that γνώμη is a particularized «mode» of willing, grounded in an individual human hypostasis. In Christ, however, there is no such hypostasis; there is only his composite hypostasis, the hypostasis of the divine Son perfectly united to Jesus’ humanity, within which «particularized» human choices and acts come about solely through his natural human will (θέλημα φυσική), which is completely deified”¹⁶.

Since there is no γνώμη in Christ, is this then “unhealed”?¹⁷ Hans Urs von Balthasar draws a distinction between the types of οἰκείωσις within salvation history:

“This can take two forms: an «appropriation by relationship» (οἰκείωσις σχετική) and an «appropriation by nature» (οἰκείωσις φυσική). The former comes into being by conscious acts; so, for example, if we love each other, we can communicate our actions and our sufferings and can identify with those of another, although we are not ourselves actually doing or undergoing the same things. The latter, on the other hand, is an ontological (οὐσιώδης) appropriation, which makes the assimilated object part of our very being. Now it is clear that Christ, who possessed our nature ontologically as his own, had our natural human capacity to will in himself in the same way that we do and put it to use (ἐτύπωσεν). But since he could not make our sinful manner of willing his own ontologically, he assimilated it to himself through «relative appropriation»”¹⁸.

¹⁵ Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 3, PG 91, 55B, transl. A. Louth, in: idem, *Maximus the Confessor*, London 1996, 197.

¹⁶ P. Blowers, *Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity*, “Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) 44-50. Cf. J-M. Garrigues, *L’Instrumentalité Rédemptrice du Libre Arbitre du Christ chez Maxime le Confesseur*, “Revue Thomiste” 104 (2004) fasc. 4, 531-550; I.A. McFarland, “Willing Is Not Choosing”: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology, “International Journal of Systematic Theology” 9 (2007) fasc. 1, 3-23; idem, *The Theology of the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, p. 516-532. Blowers finds difficulty with this change in Maximus’s thought on γνώμη, a usage that he points out would be echoed by John Damascene, though not without leaving the matter ambiguous. The distinction that Balthasar makes between οἰκείωσις σχετική and οἰκείωσις φυσική seems to satisfy the difficulty.

¹⁷ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101.

¹⁸ Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 266-267. Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304A - 309B.

Since γνώμη, therefore, is a result of original sin, it is not in Christ naturally, that is, ontologically. Indeed, it ought not be. Why should the natural will of Christ need to deliberate between good and evil? I think that many believers would prefer that to be the case – somehow that might make Jesus more like us. That is no doubt true, but only in a certain manner: that of sinful inclinations. The key question is whether not assuming sinful inclinations deprives Christ of the full human nature. If Maximus did indeed evolve on this, he evolved in the right direction. There is no inner necessity in Christ's healing human nature by means of assuming a human will that vacillates hither and thither between good and evil. It also is the solution most in accord with the Biblical narrative, in which Christ speaks often of his having come for the very purpose of death and resurrection¹⁹. Nowhere in the gospels does he shrink from his purpose; thus, it seems somewhat unfitting to suggest his agony was a matter of *whether or not* to go through with his passion. Perhaps some may find that unsatisfying. Nonetheless, he can heal us all the same by οἰκείωσις σχετική, a sort of appropriation-by-compassion. This has obvious consequences for our understanding the dyothelite doctrine intelligibly²⁰.

2. Addressing the composite heterodoxy. At this point, let us focus a little more closely on the disputes. Throughout, Maximus worked not only to show continuity with Scripture but also with the fathers. Maximus's resistance to monothelitism and monenergism is grounded in original and penetrating theological reflection, but he would not venture so boldly were he not certain that he spoke from within the currents of proper scriptural exegesis and patristic

¹⁹ Cf. Mt 16:21; 26:2; Lk 24:6-7; Jn 12:23-27; 13:1; 16:28.

²⁰ Thomas Aquinas's account is worth a look. Thomas was not very familiar with Maximus's work. He comes to him in a round-about way through John of Damascus. Benjamin Heidgerken has pointed out that John of Damascus was in some ways a "compiler" who mediated the thought of Maximus to Thomas. Regarding an anthropological point of divergence between Maximus and John worth noting here, Heidgerken points out that John's understanding of βούλησις was slightly different from that of Maximus, in that for John βούλησις could include an evil wish, whereas for Maximus it could not. Cf. B. Heidgerken, *The Christ and the Tempter: Christ's Temptation by the Devil in the Thought of St. Maximus the Confessor and St. Thomas Aquinas*, Dayton 2015 (Ph.D. diss.); Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 2, 22. Thomas points out in an objection how John denies γνώμη and προαίρεσις (free choice) to Christ; thus, there is no free will in Christ. But in the response, Thomas says this: "Damascene excludes choice from Christ, in so far as he considers that doubt is implied in the word choice. Nevertheless doubt is not necessary to choice, since it belongs even to God Himself to choose, according to Eph 1:4: He chose us in Him before the foundation of the world; although in God there is no doubt. Yet doubt happens to choice when it is in an ignorant nature. We may also say the same of whatever else is mentioned in the passage quoted" (*Summa Theologiae* III q. 18 a. 4 ad 1). Secondly, Aquinas resolutely solves the difficulty of the full healing of our will in his understanding of the agony in the garden. The resistance in the garden was not the vacillation characteristic of γνώμη; rather, it was Christ's repulsion to the means while willing the end both as God and as man. That is the answer to the difficulty, which is still harmonious with Gregory Nazianzen's assumption doctrine.

tradition²¹. In the *Disputation with Pyrrhus*, both displaced interlocutors attempted to establish a link with Dionysius the Areopagite for their own positions. As Nicholas Conostas points out, the so-called “pact of union” that reconciled the monophysites with the Church adopted an altered version of the Dionysian quote, substituting the word “one (μία) theandric energy” for Dionysius’s actual words, “a certain new theandric energy (καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν)”. Maximus brings forth the correct quotation in *Ambiguum* 5 and unpacks his dyenergist apologia²². For Maximus to lay hold of Dionysius as a witness, he has to rescue him from the grasp of the monenergists by explaining the nuance behind the meaning of the singularity in θεανδρική ἐνέργεια²³. Pyrrhus, for example, had cited Dionysius’s letter to Gaius as a possible support for monenergism. Maximus asks whether this newness is a quality or a quantity. In response to Pyrrhus, who had asserted that the union of Christ was a new quantity rather than a new quality, Maximus corrects him saying,

²¹ Some recent studies have suggested that dyothelitism is the “younger brother” of monothelitism. Cf. M. Jankowiak, *The Invention of Dyothelitism*, StPatr 63 (2013) 335-342. It seems that Jankowiak is trying to recover monothelitism as orthodoxy itself (cf. ibidem, p. 335). Yet to suggest that monothelitism antedates dyothelitism, while fascinating and novel, is unhistorical and assumes a strikingly narrow view of dyothelitism. Indeed, the shape of the discussion over the two wills of Christ was in many ways conditioned by the advent of monothelitism, but in no way did it generate or even precede dyothelitism. There have been numerous studies on the dyothelitism of Augustine of Hippo, for example, whose theological descendants a quarter of a millennium later would have been in contact with Maximus during his stay in Carthage and during his time in Rome. This seems to be substantiated by the documents of the Lateran Council in 649. While it remains inconclusive whether Maximus himself used Augustine directly, clearly one can speak of a theological reflection on the human will of Christ in relation to the divine will (i.e., a “dyothelitism”) before Maximus. Cf. G.C. Berthold, *Did Maximus the Confessor Know Augustine?*, StPatr 17 (1982) fasc. 1, 14-17; B.E. Daley, *Word, Soul, and Flesh: Origen and Augustine on the Person of Christ*, AugSt 36 (2005) fasc. 2, 299-326; idem, *Making a Human Will Divine: Augustine and Maximus on Christ and Human Salvation*, in: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. G.E. Demacopoulos – A. Papanikolaou, Crestwood (NY) 2008, 101-126; J. Börjesson, *Maximus the Confessor’s Knowledge of Augustine: An Exploration of Evidence Derived from the Acta of the Lateran Council of 649*, StPatr 68 (2013) 325-336; idem, *Augustine on the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, p. 212-234; G.C. Berthold, *Dyothelite Language in Augustine’s Christology*, StPatr 70 (2013) 357-364; H. Kantzer Konline, *The Second Adam in Gethsemane: Augustine on the Human Will of Christ*, REAug 58 (2012) fasc. 1, 41-56; idem, *“Ut in illo viveremus”: Augustine on the Two Wills of Christ*, StPatr 70 (2013) 347-355.

²² Cf. Maximus Confessor, *Ambiguum liber* 5, PG 91, 1056B, transl. Conostas, vol. 1, p. 48. See especially Conostas’s notes 16 and 17 on this difficult text, p. 476..

²³ Maximus has a helpful forerunner in his spiritual mentor, the monk Sophronius. Daley observes that Sophronius reads this quote of Dionysius similarly, that is, not ontologically, but as a “linguistic move designed to show the mutual inflection – the «synergy» – of Christ’s human and divine performance in the world”. Cf. B.E. Daley, *Maximus Confessor; Leontius of Byzantium, and the Late Aristotelian Metaphysics of the Person*, in: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Oct. 18-21, 2012, Belgrade*, ed. Bishop M. Vasiljević, Belgrade 2013, 60-61.

“Well then, it also introduces with itself a new nature such as this, since the definition of every nature stands as the principle of its essential energy. Not only this, but also when the Apostle should say, «Behold, all things have become new», he would be saying nothing other than that «Behold, all things have become one». But whether you wish to call this newness in nature or in energy, this newness would be of our power. But if the newness is a quality, it makes plain not one energy, but the new and ineffable manner of the manifestation of the natural energies of Christ, suitably by the ineffable manner of interpenetration (περιχωρήσεως) of the natures of Christ into one another, and his humanly way of life, an existence strange and incredible, and unheard of in the nature of existing beings, and the manner of exchange according to the ineffable union”²⁴.

Maximus is locating the newness within what he calls *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*²⁵, the mode of existence. This is what is new in Christ: a new manner of existing. Because of this new mode, He accomplishes the economy of salvation, to borrow from the Areopagite’s language, “theandrically” (θεανδρικῶς). “To put it more clearly, His «life among us» was such that divine and human energy coincided in a single identity”²⁶. Cyril of Alexandria’s *μία φύσις* formula would likewise receive a fresh interpretation in light of the *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*. Cyril’s legacy was on the line in the monothelitism-monenergism crisis, but Severus’s interpretation of Cyril’s *μία φύσις* cannot stand before Maximus’s ontological analysis. Maximus points out that if Severus were right, Christ’s one nature would be either generic or singular; thus, there could either be many Christs in the former case or there would be no consubstantiality with God or man in the latter²⁷.

²⁴ Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 345D - 348A: “Οὐκοῦν καὶ φύσιν ἐαυτῇ συνεισάγει τοιαύτην· εἶπερ πάσης φύσεως ὅρος, ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος. Οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ ὅταν λέγῃ ὁ Ἀπόστολος, «Ἴδου γέγονε τὰ πάντα καινὰ», οὐδὲν ἕτερον λέγει, ἢ ὅτι, Ἴδου γέγονε τὰ πάντα ἐν· εἴτε δὲ φύσει, εἴτε ἐνεργείᾳ τοῦτο καλεῖν βούλεσθε, τοῦτο τῆς ἡμῶν ἔστω ἐξουσίας. Εἰ δὲ ποιότης ἐστὶν ἡ καινότης, οὐ μίαν δηλοῖ ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὸν καινὸν καὶ ἀπόρρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάσεως, τῷ ἀπορρήτῳ τρόπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως προσφόρως, καὶ τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ πολιτείαν, ξένην οὖσαν καὶ παράδοξον, καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων ἄγνωστον, καὶ τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀπόρρητον ἔνωσης ἀντιδόσεως”, my own translation. Cf. idem, *Ambiguorum liber* 5 (PG 91, 1056D), where Maximus describes Dionysius’s expression as a “circumlocution” (περίφρασις) meant to describe the union.

²⁵ Cf. A. Lévy, *Le Créé et L’Incréé: Maxime le Confesseur et Thomas D’Aquin: Aux Sources de la Querelle Palamienne*, Paris 2006, 325-334.

²⁶ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 5, PG 91, 1056C: “ἡ σαφέστερον εἰπεῖν, θεϊκὴν ἐν ταυτῷ καὶ ἀνδρικὴν ἐνέργειαν πεπολιτευμένον”, transl. Constat, vol. 1, p. 50.

²⁷ Cf. N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, StPatr 27 (1993) 181. According to Lars Thunberg, Maximus maintained, particularly in his twelfth letter, that “Cyril never intended to abolish the difference between the natures of Christ after their union (ἔνωσις), as Apollinaris, Eutyches and Severus wished to do, a fact which Cyril himself had also quite clearly pointed out”. Not only does Maximus defend Cyril’s formulation, but he avers that it is a fitting description of the manner of the union of the two natures (cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 41-43).

Maximus uses the term *περιχώρησις* to show the mutual interpenetration of the two natures of Christ. This term is used in a manner in order to achieve the greatest possible union while preserving the distinction between the natures²⁸. Maximus likely appropriated the term from St. Gregory Nazianzen²⁹, establishing it as a technical term for post-Chalcedonian theology. As Lars Thunberg points out, Maximus uses *περιχώρησις* in relation to deification. The mutual interpenetration of divine and human in Christ is seen in a Chalcedonian light, which at once preserves the distinction and achieves the perfection of union, for a perfect union would not obliterate the distinction between two things. The analogous image is that of the heated sword, retaining all the properties of both iron and fire. Moreover, the heated sword “glows in a way proper to iron alone”. One could also say it cuts in a way proper to heat. Likewise, man is divinized in Christ in an altogether human manner. To take it a bit further, as Thunberg says, this is “in full accordance with human nature as such”³⁰. The first cause and the final cause are one in the same; the mediator is Jesus Christ.

Maximus’s Christology of the two operations flows naturally into the doctrine of man’s *θεώσις*. Maximus sees the full implication of the *exitus-redditus* movement in the beautiful exchange (*κατὰ τὴν καλὴν ἀντιστροφὴν*) of the Incarnation. In this, man can be called *God* by grace (*χάρις*) and God can be called *man* by His condescension (*συγκαταβάσις*). The reciprocity of the union is

“a power that divinizes man through his love for God, and humanizes God through his love for man. And by this beautiful exchange, it renders man God by reason of the divinization of man, and God man by reason of the Incarnation of God”³¹.

²⁸ Later, John of Damascus will employ this word for describing Trinitarian relations. Cf. Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 3, 5, PG 94, 1000B.

²⁹ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, PG 37, 181C.

³⁰ Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 27-36. Maximus unpacks this analogy in *Opuscula theologica et polemica* 16, PG 91, 189C - 192A.

³¹ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 7, PG 91, 1084C. How Maximus sets up the parallel reciprocity in this passage is more evident when observing the Greek:

“τὴν [δύναμιν]
καὶ τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ
θεοῦσαν
διὰ τὸ φιλόθεον,
καὶ τὸν Θεὸν τῷ ἀνθρώπῳ
διὰ τὸ φιλάνθρωπον
ἀνθρωπίζουσιν
καὶ ποιοῦσαν
κατὰ τὴν καλὴν ἀντιστροφὴν,
τὸν μὲν Θεὸν ἄνθρωπον,
διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν,
τὸν δὲ ἄνθρωπον Θεόν,
διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπησιν”.

The ascent (ἀνάβασις) of man is aided by man's free choice (προαίρεσις) to grow in God's likeness through the exercise of the virtues³².

There is an interesting tension between orthodoxy and the two heresies Maximus battled. Just as the answer to the difficulties lay in Christ's composite hypostasis, so the difficulty itself sprang from a single confusion concerning the manner of Christ's union. With regard to the question of whether there were one or two wills in Christ, the answer for Maximus was to be found in Gethsemane. Christ's prayer to the Father, what was it? In light of Christ's ὑπόστασις, could it even be a real prayer? "My Father, if it is possible, let this cup pass from me; nevertheless, not as I will, but as you" (Mt 26:39). Maximus turns to Gregory Nazianzen who pointed out that "his will in no way contradicts God, since it has been completely deified"³³. What's more is that even should there be some appearance of opposition between the wills, instead there is harmony. Pyrrhus brings up this contention in the debate with Maximus – two wills in one person would necessarily create opposition (ἐναντιώσις)³⁴. Bishop Theodosius does too in his dispute with Maximus at Bizya. He states that

"we too confess both the natures and different activities, that is to say, both the divine and the human, and we confess that his divinity has a will, and his humanity has a will, because his soul was not without a will. But we do not speak of two, lest we introduce him as being at war with himself (Δύο δὲ οὐ λέγομεν, ἵνα μὴ μαχόμενον αὐτὸν ἑαυτῷ εἰσαγάγωμεν)"³⁵.

Theodosius's theological reasoning is a little perplexing, as this is near the end of the confessor's life and Theodosius is attempting to coerce Maximus back into communion with Constantinople. Regardless, this theory of opposition is an all too postlapsarian way of considering the interplay of personal wills, one that seems to fail to consider even the possibility of harmony. Indeed, this seems to be one of monothelitism's greatest shortcomings. Anyone who would try to advance a monothelite position ought to contend with all three synoptic Gethsemane accounts, which are similar and which clearly indicate some sort of difference between the will of Christ and the will of the Father³⁶.

³² Cf. *ibidem*, PG 91, 1084A-C.

³³ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 30, 12. This is cited in: Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 6, PG 91, 65B, transl. Blowers – Wilken, in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, p. 173.

³⁴ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 292A: "Ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἐνὶ προσώπῳ δύο ἀλλήλοις συνυπάρξαι θελήματα ἄνευ ἐναντιώσεως", my own translation: "It is impossible in one person for two wills to coexist with one another without opposition".

³⁵ *Disputatio Bizyae cum Theodosio* 4, ed. and transl. P. Allen – B. Neil: *Dispute at Bizya with Theodosius*, in: *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2004, 97.

³⁶ Thus, one sees, for example, in the letter of Pope Honorius to the Patriarch Sergius wherein Honorius when he attempts to account for Gethsemane goes so far as to deny that there was a different or opposing will in the Savior. Regarding this, Léthel observes that difference does not necessarily mean opposition, saying, "On remarque dans ce texte la confusion entre volonté différente et

If they could explain away this Scripture, the monothelites would seem to have a point³⁷. At least on the surface, willing seems to be better assigned to person than to nature. Thus, they unsurprisingly arrive at hypostatic will.

There are, however, numerous problems – Christological and Trinitarian – to assigning willing to the person rather than to the nature. First of all, Christ is a divine person, and so if he were to have only one will (a divine one), it would be absurd that there should be any speaking of difference in wills between the Son and the Father in Gethsemane. Maximus explains how such a position has dire soteriological consequences: refusal of the chalice “would be a negation of what is willed by God, namely, our salvation”. The second point is no less soteriological: If there were to be no human will in Christ, there would be something not fully assumed in the Incarnation. Thus, human willing would not be redeemed. Instead, Jesus’ phrase “not what I will” reflects the deep “harmony between the human will of the savior and the divine will shared by him and the Father, given that the Logos assumed our nature in its entirety and deified his human will in the assumption”³⁸. Maximus speaks similarly with Pyrrhus. From the beginning of the debate, Maximus ties the question to salvation:

“For as the number of his natures – he is also one Christ, to think and speak piously – did not divide the Christ, not only that but also the difference of the natures being preserved should stand beside each other in oneness, so, also, the number of wills and operations is essentially attributed to his natures. For he himself was able to will and to act according to both of his natures, as it has been said, for our salvation”³⁹.

If Pyrrhus makes the will composite (συνθετός), the new will would be a sort of *tertium quid*, neither like a human will nor like a divine will, alienating the Son not only from man but from the Father as well, in addition to causing in Christ an anti-Chalcedonian mixture⁴⁰.

volonté contraire: si la volonté humaine est niée c’est parce qu’il faut à tout prix nier la contrariété. Serge avait parfaitement réussi puisqu’il avait amené le pape à formuler explicitement le monothélisme: une seule volonté de Notre Seigneur Jésus Christ” (F.-M. Léthel, *La prière de Jésus à Gethsémani dans le controverse monothélite*, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, ed. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, 211.

³⁷ Maximus, of course, summons many additional Scriptural accounts to his defense against the monothelites (cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 320D - 328A).

³⁸ Idem, *Opuscula theologica et polemica* 6, PG 91, 68C, transl. Blowers – Wilken, in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, p. 176.

³⁹ Idem, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 289B-C, my own translation: “Ὡςπερ γὰρ ὁ τῶν τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός Χριστοῦ φύσεων ἀριθμὸς, εὐσεβῶς νοούμενός τε καὶ λεγόμενος, οὐ διαιρεῖ τὸν Χριστὸν, ἀλλὰ σωζομένην κὰν τῇ ἐνώσει παρίστησι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν οὐσιωδῶς προσόντων ταῖς αὐτοῦ φύσεσι θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν κατ’ ἄμφω γὰρ, ὥς εἴρηται, τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργητικὸς τῆς ἡμῶν σωτηρίας”.

⁴⁰ Cf. ibidem, PG 91, 296C.

Regarding operation (ἐνέργεια), the reasoning is the same. In the *Dispute at Bizya*, Maximus argues,

“The point is that, if you are to believe the holy Fathers, who say: «Those who have one activity have also one essence», you are making a quaternity (τετράδα) of the holy Trinity, in that Christ’s flesh becomes one being with the Word, and stands aside from the cognate identity which by nature he has with us and with the woman who bore him”⁴¹.

A tetrad, however, is not theologically possible, of course. If Christ did truly assume human nature, then he assumed a human ἐνέργεια as well. Maximus says that “with the duality of his natures, there are two wills (θελήσεις) and two operations (ἐνέργειαι)”⁴². He draws the theology of the operations out more fully in other places in his writings. In *Ambiguum* 5, for instance, he says that we confess

“the two natures of Christ, of which He Himself is the hypostasis, and the natural energies of His two natures, of which He is the true union, since He performs the activities proper to each nature as a single subject, and in all His activities He reveals the energy of His own flesh, united inseparably to his divine power. For how will He be God by nature and man by nature without possessing completely what belongs to each nature in its natural constitution?”⁴³.

Maximus extends this principle in this ambiguum by demonstrating that, for example, when Christ walks on the water it illustrates two operations at work – moving from place to place is a human operation, but the lightness upon the water shows the divinization of that very flesh of Christ⁴⁴. One can see

⁴¹ Idem, *Disputatio Bizyae cum Theodosio* 3, ed. and transl. Allen – Neil, p. 83. Cf. Basilios Caesariensis, *Adversus Eunomium* 4, 1.

⁴² Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 6, PG 91, 68A, transl. Blowers – Wilken, in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, p. 174.

⁴³ Idem, *Ambiguum liber* 5, PG 91, 1052C, transl. Constas, vol. 1, p. 43.

⁴⁴ Similar to Maximus, John of Damascus also points to the virginal birth and Christ’s walking upon water as particularly effective Scriptural witnesses to the two operations: “Moreover, just as He received in His birth of a virgin superessential essence, so also He revealed His human energy in a superhuman way, walking with earthly feet on unstable water, not by turning the water into earth, but by causing it in the superabundant power of His divinity not to flow away nor yield beneath the weight of material feet. For not in a merely human way did He do human things: for He was not only man, but also God, and so even His sufferings brought life and salvation: nor yet did He energize as God, strictly after the manner of God, for He was not only God, but also man, and so it was by touch and word and such like that He worked miracles” (Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 3, 15). John was likely drawing directly from Maximus. For both of them, this sequence can be traced to Dionysius the Areopagite. Cf. Dionysius Pseudo-Areopagita, *Epistula 4 Caio Monacho*, PG 3, 1072B, transl. C. Luibheid; Pseudo-Dionysius, *Letter 4 to Gaius the monk*, in: *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Classics of Western Spirituality, New York 1987, 264: “Superior himself to the human condition he does the work of a man. A proof of this is that a virgin supernaturally bore him and that flowing water, bearing the weight of his corporal, earthly feet, did not yield, but, rather,

that Maximus is interested in fully unpacking the ramifications of Chalcedon, according to Blowers and Wilken. This is further confirmed by the use throughout Maximus's works of the Chalcedonian adverbs mentioned above. In much the same way as we saw with Christ's wills, assigning operation only to the divinity and not to the humanity of Christ compromises redemption. To remove the human operation in Christ would be to negate his priesthood, and it is because of his priesthood that he is able to offer up a sacrifice for our salvation. The monenergist position ultimately leaves no role for humanity in redemption, so there is no priesthood, and no real cooperation between man and God in salvation. With respect to the consequences for our understanding the mystery of the Godhead, Maximus's thought strikes us again – denying natural will annuls the Creed itself. In his rebuttal to one of his accusers during his trial before his exile to Bizya, he recounted an earlier conversation the two had regarding the *Typos* document, which merely ordered silence concerning the number of wills and activities. Maximus understood silence to be, on the one hand, impossible for him, and on the other, a vehicle for subtly advancing heterodoxy, as it was for the Arians. When his interlocutor began to recite the Creed, Maximus interrupted to prove how he could not even get past “maker of heaven and earth” in the monothelite-monenergist paradigm because “God wouldn't be a maker were he deprived of a natural will and activity”⁴⁵. Later in Bizya, regarding the imposed silence of the *Typos*, Maximus says,

“Again, introducing another innovation (καινοτομίαν), you completely remove everything which signifies and confirms the divinity and humanity of Christ, sanctioning by laws and decrees that neither one nor two wills or activities are to be spoken about in him, which is characteristic of something without an individual existence (ἀνυπόρκτου)”⁴⁶.

The *Typos* is not only anti-Incarnational, it dares to attempt to remove existence from the Son.

In sum, Maximus's struggle for orthodoxy regarding the wills and operations of Christ is not mere quibbling over insignificant distinctions, but has everything to do with theology and the economy of redemption itself. To err in

held him up with supernatural power”. This is the very letter that became the basis for Maximus's *Ambigua* 5 cited above. Cf. also Dionysius Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus* 2, 9, PG 3, 648A, transl. Luibheid; Pseudo-Dionysius, *Divine Names*, in: *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, p. 65: “That he undertook to be a man is, for us, entirely mysterious. We have no way of understanding how, in a fashion at variance with nature, he was formed from a virgin's blood. We do not understand how with dry feet and with his body's solid weight he walked on the unstable surface of the water. And we do not understand whatever else has to do with the supernatural nature of Jesus”.

⁴⁵ *Relatio motionis factae inter dominum abbatem Maximum et socium eius atque principes in secretario* 4, PG 90, 115D, transl. P. Allen – B. Neil, in: *Maximus the Confessor and his Companions*, p. 57.

⁴⁶ *Idem, Disputatio Bizyae cum Theodosio* 3, ed. and transl. Allen – Neil, p. 83-85.

this matter would be to obliterate virtually all conciliar Trinitarian and Christological developments. As Maximus said in *Opusculum* 3,

“The purport therefore of Severus, and his followers, is by a certain natural diminishment to expel the assumed nature in the ineffable union, and to cover themselves with the defilement of Mani’s fantasy, Apollinaris’ confusion, and Eutyches’ fusion. [...] Therefore there follows from the Severan premiss the collapse of theology, and there is introduced a kind of Arian polytheism, Sabellian atheism, and a pagan kind of Godhead that fights against itself”⁴⁷.

On the surface, this may seem like raw hyperbole, but at this point in Maximus’s life, having explored the full consequences of a collapse of natural will and operation, he knows what is at stake. It is clear for Maximus that Christ’s hypostasis is composite⁴⁸, but he does not have a composite nature. Jean-Claude Larchet points out several reasons why a composite divine-human nature is impossible for Maximus. Since the parts of a composite nature would need to be co-temporal with each other, the divine uncreated nature could not be mingled with a created nature. Secondly, lacking a natural complementarity or common measure, such a union would be incongruous. Thirdly, since all composite natures do not proceed from free choice, it is all the more unfitting to ascribe a necessity of this union⁴⁹. Indeed, to consider Christ as having a composite nature, Maximus says, would be to estrange him from the godhead and to forfeit the very union which he assumed⁵⁰. He would neither truly be man nor would he truly be God, but he would be something altogether different. In fact, monothelitism and monenergism each destroy communion with God. Maximus says,

⁴⁷ Idem, *Opuscula theologica et polemica* 3, PG 91, 49C, transl. Louth, p. 195-196. This opusculum was originally thought by Sherwood to be one of the latest works of Maximus, though Jankowiak and Booth date this between 636 and 642 (cf. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, p. 61).

⁴⁸ Cf. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 2, PG 91, 1037B: “Οὐσίας τοίνυν, καθ’ ἣν καὶ σαρκωθείς ἅπλοῦς ὁ Λόγος μεμένηκε, καὶ ὑποστάσεως, καθ’ ἣν προσλήψει σαρκὸς γέγονε σύνθετος”: “In this passage, then, the teacher [Gregory Nazianzen] is making a distinction between «essence», according to which the Word remained simple, even though He became flesh, and «hypostasis», according to which He became composite by the assumption of the flesh”.

⁴⁹ Cf. Larchet, *Introduction*, p. 20-21: “Mais on ne peut attribuer, comme le font les sévériens, une nature composée au Christ. En premier lieu, Ses deux natures ne sont pas créées simultanément, puisque Sa divinité, créée, préexiste à l’Incarnation de toute éternité. En deuxième lieu, elles ne s’impliquent pas ou ne se complètent pas naturellement l’une l’autre, puisque le surnaturel n’a aucune commune mesure avec le naturel. En troisième lieu, l’union de la nature divine et de la nature humaine dans l’hypostase du Verbe est le fruit non d’une nécessité physique, mais d’un choix délibéré: ce n’est pas par la loi de nature des composés, mais en outrepassant la nature des composés que le Verbe de Dieu S’est composé avec la chair, ineffablement, par assumption; c’est par Sa libre volonté, Son conseil et Son amour des hommes qu’Il S’est fait homme; c’est par mode d’économie, et non par loi de nature qu’Il est «devenu composé et incarné de nous”.

⁵⁰ Cf. Maximus Confessor, *Epistula* 12.

“For either, as making a whole out of parts, we melt down the two essential wills and the same number of natural energies and recast them by composition as one will and one energy, as in the myths, and there is manifest something completely strange and foreign to communion with either the Father or with us, for he does not have by nature a composite will or energy, nor do we”⁵¹.

Under such a dispensation, the disciples of Christ then would not be Christians, but polytheists; consequently, sin would remain in humanity.

3. Continued relevance of Maximus. It would be fitting to consider briefly some impressions the confessor has left upon theology following his exemplary life. Most noteworthy is that Maximus through his own final ascetic struggle set the course for the triumph of dyothelite orthodoxy over the imperial interference in Constantinople⁵². This is an especially fitting historical note, as he consistently refuted his opponents through sound and subtle reasoning; imperial pressure, however, consistently reclaimed those same ecclesiastical leaders, as Emperor Constans was then the de facto ruler over the see of Constantinople. Thus, the most immediate effect of Maximus’s efforts manifested itself at the sixth ecumenical council, following the reign of the monothelite Emperor Constans who had put both Maximus and Pope Martin to death. Constantinople

⁵¹ Idem, *Opuscula theologica et polemica* 7, PG 91, 75A, transl. Louth, p. 183.

⁵² It must be observed that others would suggest Maximus himself was the one interfering with imperial efforts at ecumenism. For example, Phil Booth in his imaginative but iconoclastic monograph, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2014, depicts Sophronius and Maximus as “intransigent” (ibidem, p. 259) and “subversive” (ibidem, p. 228) dissidents for their opposition to imperial attempts at a unified Christendom. Booth paints the Emperor Heraclius (and to a lesser extent Constans after him) as a great unifier who seems to have underestimated the recalcitrance of his monastic antagonists and is sympathetic to the idea that Sophronius and Maximus were dangerous dissidents perhaps guilty of political sedition (ibidem, p. 309). Booth’s revisionist account fails on several fronts. First, while he describes Maximus as “belligerent” (ibidem, p. 315), he is too eager for his project to see Maximus as a political agitator. Thus, his account does not do justice to Maximus’s irenic resistance recorded within the source material or for his openness to dialogue with his opponents. Nor does it account, secondly, for the barbaric display Emperor Constans made of those who would not assent to his compromise position. Finally, he describes the intellectual basis of Sophronius’s opposition to imperial compromise as “not obvious or organic” (ibidem, p. 188). But if this is so, then why were Maximus’s interlocutors convinced by his argumentation? Why did the sands of the empire’s theological position shift so inconsistently with regard to will and operation? Booth, unfortunately, does not adequately account for the metaphysical, theological, and soteriological soundness of Sophronius’s opposition to monenergism and Maximus’s compelling opposition to both it and monothelitism. Booth seems unable to comprehend Maximus’s resistance to compromise. What Booth imaginatively re-creates as Maximus’s “provocation”, that is, a political act of defiant insubordination, he fails to recognize as primarily the theological apologia of a humble and holy monk who risked life and limb to defend the confession of the faith against what he saw were dangerous innovations that threatened orthodoxy. In St. Maximus’s view, the soundness of the dyothelite doctrine – as taught by the Fathers, especially Augustine – was something worth defending.

III mentions four theologians, Athanasius, Gregory Nazianzen, Pope Leo, and Cyril of Alexandria, yet the omission of the name of Maximus is surprisingly glaring to us, considering the abundance of his dyothelite writings and the price Maximus paid⁵³. There had to have been a reason for this, since his persona was known throughout the empire – North Africa, Italy, Asia Minor. Had his reputation been further smeared after his death? The existence of the seventh century Syriac vita⁵⁴ demonstrates an active propaganda effort to smear the reputation of the confessor. I find, however, the Allen-Neil hypothesis convincing, namely, that he was not mentioned “probably to spare imperial embarrassment over his recent condemnation and martyrdom”⁵⁵. Nonetheless, the dependence of the council on Maximus is clear. It is noteworthy that the council’s treatment on the wills and operations ends in this manner:

“Thus, we glory in proclaiming two natural wills and actions concurring together for the salvation of the human race”⁵⁶.

That bears a thematic resemblance to Maximus’s teleology; compare, for example, with *Opusculum* 6:

“Let not what I will, but what you will prevail, inasmuch as, being God by nature, he also in his humanity has, as his human volition, the fulfillment of the will of the Father. That is why, considering both of the natures from which, and in which, and of which his person was, he is acknowledged as able both to will and to effect our salvation”⁵⁷.

Because of his writings and for refusing a compromise, despite exile, imprisonment, and a series of trials, Maximus’s tongue was cut out and his right hand was cut off. He and his companions (both named Anastasius) were sent into exile, Maximus to a fortress in Lazica⁵⁸, one great monastic silence before he finally succumbed to his injuries that very year. It is quite a marvel that there was such a shift theologically as to allow the sixth ecumenical council to

⁵³ The council does, however, mention several familiar names in the anathemas, including Maximus’s one-time dialogue partner Pyrrhus and even Pope Honorius, who seemed to have given support to the monothelite position, though apologetic defenses were given by his successors.

⁵⁴ Cf. *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, transl. S. Brock, AnBol 91 (1973) fasc. 3, 299-346.

⁵⁵ *Maximus the Confessor and his Companions*, p. 30.

⁵⁶ Concilium Constantinopolitanum III (680-681), *Definitio de duabus in Christo voluntatibus et operationibus*, Denzinger 558: “καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήλως συντρέχοντα”.

⁵⁷ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 6, PG 91, 67D, transl. Blowers – Wilken, in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, p. 176.

⁵⁸ Cf. G.C. Berthold, *Maximus the Confessor: Selected Writings*, Classics of Western Spirituality, New York 1985, 31. The fortress was located in modern-day Tsageri, Georgia, near the Caucasus Mountains.

denounce monothelitism and monenergism there in Constantinople less than twenty years after Maximus's *martyria*.

In former times, Maximus's role in the development of doctrine had been greatly undervalued, especially in the West, and he is only coming to be appreciated among theologians of recent generations. Whatever the reason, the times are ripe to harvest the theological import of the great confessor. While Maximus fell victim to the historical movement of his own day, his writings and disputes marvelously transcend that historical setting. Maximus ought to take on increasing significance after the Enlightenment. For example, his grappling with the problem of attributing γνώμη to Christ should show us what a careful thinker he was, for if one were to attribute vacillation between contraries in Christ, that would sound much like the modern and Ockhamist understanding of will. If willing means choosing between contraries, it is perfected in arbitrariness. Louth has noticed this well:

"The idea that Christ did not deliberate seems very strange to us post-Enlightenment (and especially post-Kantian) westerners, since deliberating between options is what we are accustomed to think that free will is all about"⁵⁹.

But this cannot be attributed to Christ, the confessor says to us even today. Christ has indeed assumed our full nature, but He does not need to be like us in every manner of our sinful condition, and he should not be⁶⁰. He has a composite hypostasis that points to the perfection of willing: doing the will of God. Otherwise, one may be confused into thinking that a struggle between contraries is the sign of a perfected will. Furthermore, living in the Spirit of Christ we are called to be theandric cooperators with God. Advocates of some modern

⁵⁹ A. Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, 168.

⁶⁰ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III q. 18 a. 6 ad 3, ed. C.E. O'Neill: St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae. Latin Text, English translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossary*, vol. 50: *The One Mediator* (3a. 16-26), Cambridge – New York 1965, 84: "Ad tertium dicendum, quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; puta cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, et secundum quod considerat aliud, vult contrarium; hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quae non potest dijudicare, quid sit simpliciter melius: quod in Christo non fuit: quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius, quod per ejus passionem impleteretur voluntas divina circa salutem generis humani; fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminantis, ut dicit Damasc. in 3. lib. (Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* cap. 18. a med. et cap. 20. et 23)" ("The agony in Christ was not in the rational soul, inasmuch as it implies a struggle in the will arising from a diversity of reasons, as when anyone, on his reason considering one thing, wishes it, and on its considering another thing, wishes the contrary. For this springs from the weakness of the reason, which is unable to judge which is the best simply. Now this did not occur in Christ, since by His reason He judged it best that the Divine will regarding the salvation of the human race should be fulfilled by His passion. Nevertheless, there was an agony in Christ as regards the sensitive part, inasmuch as it implied a dread of coming trial, as Damascene says").

approaches would benefit from a careful reading of the confessor. Some who would say “our work is God’s work” conflate the separate activities of God and man into one, such as those who view man as a political agent who as a (sometimes violent) revolutionary accomplishes the work of God in history. Others, at the opposite extreme, view God as the sole agent in the sanctification of man, going so far as to deny man’s participation in this effort altogether. The confessor’s theology addresses this error, too, since the human nature is fully at work in the composite hypostasis of Christ. Man will not attain to θεῶσις by standing idly, waiting for God to do all the work, for, as Anatolios says,

“The work of salvation is both a divine and human work, and it consists not in the mere juxtaposition of divinity and humanity but in the active transformation and deification of the human by the divine and the active reception of this transformation and deification by the divine”⁶¹.

The most important reason, however, for discovering the work of the confessor is the discovery of Jesus Christ. The monothelitism-monenergism crisis – and it really was no coincidence that it was a composite crisis in itself – was the quest for Jesus in the seventh century. If theology moves from Nicaea to Chalcedon, but stops there, we risk becoming disciples of Heraclius and reasoning with Constans. Arriving upon the topics of θελήμα and ἐνέργεια were an inevitable result of the natural progression begun from “Who do people say that I am?” The Church answered ecumenically and, as with rulings of other councils, Christians are always at risk of forgetfulness and the loss associated with an ecclesial memory lapse. Bringing these costly doctrines into the present century will bring with it fresh meaning to believers who want to know what it means to work with God and to do his will.

(Summary)

This paper examines Maximus the Confessor’s thought concerning the pressing urgency of his day, namely, the threat posed by monothelitism and monenergism. What were the theological stakes, as he saw them, for orthodoxy that prompted such stark resistance to imperial attempts at a doctrinal compromise? The paper focuses first on the mode of union in the Incarnation and the manner of the assumption of the human nature, including a human will and a human operation. Maximus also manages to rescue orthodoxy’s fathers, especially Gregory Nazianzen, Cyril of Alexandria, and Dionysius and from his opponents’ interpretations of various ἀπορίαι. The second section considers Maximus’s presentation of the synthetic heterodoxy and its inevitable result, namely that one composite will in Jesus Christ

⁶¹ Kh. Anatolios, *The Soteriological Grammar of Conciliar Christology*, “The Thomist” 78 (2014) 177. Thunberg draws similar conclusions in: *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 1997, 51-65. Cf. B. Studer, *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, p. 239-246.

– in isolating Christ from the Godhead on the one hand and from true humanity on the other – ultimately destroys all of theology. How can Christ save or divinize man if he is no longer like man? He cannot, says Maximus. Instead, Christ would become a sort of *tertium quid*, neither God nor man, in one movement unraveling Trinitarian theology, Christology, and soteriology. The concluding section briefly considers the immediate impact of Maximus from his martyrdom, including the matter of Constantinople III's strange failure to mention Maximus in the conciliar text. Finally, this section explores Maximus in our own time, especially how the theology that developed in the seventh century through Maximus is a sort of answer to some of the difficulties of post-Enlightenment modernity.

OBRONA SYSTEMU TEOLOGICZNEGO.
DIOTELETYZM MAKSYMA WYZNAWCY JAKO BASTION
TEOLOGII TRYNITARNEJ, CHRYSTOLOGII I SOTERIOLOGII

(Streszczenie)

Niniejszy artykuł analizuje myśl Maksyma Wyznawcy dotyczącą palącego problemu jego czasów, a mianowicie zagrożenia stwarzanego przez monoteletyzm i monenergizm. Jakie było teologiczne ryzyko dla ortodoksji, i jak on je postrzegał, skoro stawiał tak mocny opór wobec cesarskich prób doktrynalnego kompromisu? Autor w pierwszej części artykułu omawia zagadnienie sposobu zjednoczenia we wcieleniu i przybrania natury ludzkiej, w tym ludzkiej woli i ludzkiego działania. Maksym Wyznawca potrafi bronić prawowierności Ojców, zwłaszcza Grzegorza z Nazjanzu, Cyryla Aleksandryjskiego i Dionizego, także w kontekście interpretacji różnych *ἀπορίαι* przez swoich przeciwników. W drugiej części artykułu przeanalizowano ujęcie heterodoksji w ogólności przez Maksyma i jego końcowy wniosek, a mianowicie, że postrzeganie zjednoczenia natur w Jezusie Chrystusie – pozbawiając Go natury Boskiej z jednej strony oraz prawdziwej natury ludzkiej z drugiej – ostatecznie zniszczy wszystko w teologii. Chrystus nie może zbawiać lub przebóstwiać człowieka, skoro sam nie jest już jak człowiek. Zamiast tego, Chrystus stał się swego rodzaju *tertium quid*, ani samym Bogiem, ani samym człowiekiem, jednym ruchem rozwikłując teologię trynitarną, chrystologię i soterologię. W sekcji końcowej autor pokrótce rozważa bezpośrednie skutki wynikłe z męczeństwa Maksyma, w tym kwestię dziwnego braku wzmianek o nim w tekstach Soboru Konstantynopolińskiego III. Wreszcie, autor odnosi się do Maksyma w kontekście naszych czasów, podejmując zwłaszcza następujące zagadnienie: jak jego teologia, powstała w VII wieku, może być swego rodzaju odpowiedzią na niektóre trudności post-oświeceniowej nowoczesności.

Key words: Council of Chalcedon, Council of Constantinople III, Cyril of Alexandria, Dionysius the Areopagite, Gregory Nazianzen, Maximus the Confessor, Pyrrhus of Constantinople, monenergism, monothelism.

Słowa kluczowe: Sobór Chalcedoński, Sobór Konstantynopolitański III, Cyryl z Aleksandrii, Dionizy Pseudo-Areopagita, Grzegorz z Nazjanzu, Maksym Wyznawca, Pyrrus z Konstantynopola, monoenergizm, monoteletyzm.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, transl. S. Brock, *AnBol* 91 (1973) fasc. 3, 299-346.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboüé – G.M. du Durand – L. Doutreleau, vol. 1, SCh 299, Paris 1982, vol. 2, SCh 305, Paris 1983.
- CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM III (680-681), *Definitio de duabus in Christo voluntatibus et operationibus*, Denzinger 553-559.
- DIONYSIUS AREOPAGITA PSEUDO-, *Epistulae*, PG 3, 1065-1124.
- DIONYSIUS AREOPAGITA PSEUDO-, *De divinis nominibus*, PG 3, 586-996.
- Disputatio Bizyae cum Theodosio*, ed. and transl. P. Allen – B. Neil: *Dispute at Bizya with Theodosius*, in: *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2004, 76-119.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, PG 37, 21-388.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes* 27-31, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978.
- JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, PG 94, 789-1228.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1031-1417, transl. N. Constatas: *Maximus Confessor, On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vol. 1-2, Dumbarton Oaks Medieval Library 28-29, Cambridge (Ma) 2014.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 287-353.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Epistulae*, PG 91, 362-650.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Liber asceticus*, PG 90, 911-958.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-286.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785.
- Relatio motionis factae inter dominum abbatem Maximum et socium eius atque principes in secretario*, PG 90, 109-129.

Literature

- ANATOLIOS KH., *The Soteriological Grammar of Conciliar Christology*, "The Thomist" 78 (2014) 165-188.
- BALTHASAR URS H. VON, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. B.E. Daley, San Francisco 2003.
- BERTHOLD G.C., *Did Maximus the Confessor Know Augustine?*, *StPatr* 17 (1982) fasc. 1, 14-17.
- BERTHOLD G.C., *Dyothelite Language in Augustine's Christology*, *StPatr* 70 (2013) 357-364.
- BERTHOLD G.C., *Maximus the Confessor: Selected Writings*, Classics of Western Spirituality, New York 1985.
- BLOWERS P., *Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνῶμη) in Christ: Clarity and Ambiguity*, "Union Seminary Quarterly Review" 63 (2012) 44-50.
- BLOWERS P., *The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor*, *VigCh* 65 (2011) 425-451.

- BOOTH P., *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2014.
- BÖRJESSON J., *Augustine on the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, 212-234.
- BÖRJESSON J., *Maximus the Confessor's Knowledge of Augustine: An Exploration of Evidence Derived from the Acta of the Lateran Council of 649*, StPatr 68 (2013) 325-336.
- DALEY B.E., *Making a Human Will Divine: Augustine and Maximus on Christ and Human Salvation*, in: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. G.E. Demacopoulos – A. Papanikolaou, Crestwood (NY) 2008, 101-126.
- DALEY B.E., *Maximus Confessor, Leontius of Byzantium, and the Late Aristotelian Metaphysics of the Person*, in: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Oct. 18-21, 2012, Belgrade*, ed. Bishop M. Vasiljević, Belgrade 2013, 55-70.
- DALEY B.E., *Word, Soul, and Flesh: Origen and Augustine on the Person of Christ*, AugSt 36 (2005) fasc. 2, 299-326.
- GARRIGUES J.-M., *L'Instrumentalité Rédemptrice du Libre Arbitre du Christ chez Maxime le Confesseur*, "Revue Thomiste" 104 (2004) fasc. 4, 531-550.
- HEIDGERKEN B., *The Christ and the Tempter: Christ's Temptation by the Devil in the Thought of St. Maximus the Confessor and St. Thomas Aquinas*, Dayton 2015 (Ph.D. diss.).
- JANKOWIAK M. – BOOTH P., *A New Date List of the Works of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, 19-83.
- JANKOWIAK M., *The Invention of Dyothelitism*, StPatr 63 (2013) 335-342.
- KANTZER KOMLINE H., "Ut in illo viveremus": *Augustine on the Two Wills of Christ*, StPatr 70 (2013) 347-355.
- KANTZER KOMLINE H., *The Second Adam in Gethsemane: Augustine on the Human Will of Christ*, REAug 58 (2012) fasc. 1, 41-56.
- LARCHET J.-C., *Introduction*, in: *Sainte Maxime Le Confesseur, Opuscules théologiques et polémiques*, trad. et notes par E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, Paris 1998, 7-108.
- LÉTHÉL F.-M., *La prière de Jésus à Gethsémani dans le controverse monothélite*, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, ed. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, 207-214.
- LÉTHÉL F.-M., *Théologie de l'Agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, Théologie Historique 52, Paris 1979.
- LÉVY A., *Le Créé et L'Incréé: Maxime le Confesseur et Thomas D'Aquin: Aux Sources de la Querelle Palamienne*, Paris 2006.
- LOUTH A., *Maximus the Confessor*, London 1996.
- LOUTH A., *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- MADDEN N., *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, StPatr 27 (1993) 175-196.
- Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, ed. and transl. P. Allen – B. Neil, Oxford 2004.
- McFARLAND I.A., "Willing Is Not Choosing": *Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology*, "International Journal of Systematic Theology" 9 (2007) fasc. 1, 3-23.
- McFARLAND I.A., *The Theology of the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, 516-532.

On God and Christ, transl. L. Wickham, Crestwood (NY) 2002.

SHERWOOD P., *Annotated Date-list of Maximus' Works*, Studia Anselmiana 30, Roma 1952.

SHERWOOD P., *St. Maximus the Confessor: the Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, Ancient Christian Writers 21, New York 1955.

STUDER B., *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, in: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, ed. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, 239-246.

THUNBERG L., *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 1997.

THUNBERG L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

Zachary M. KEITH*

JOHN OF DAMASCUS: REWRITING THE DIVISION OF HERESY AND SCHISM

St. John Damascene (ca. 650 - ca. 753) wrote several anti-heretical texts, the most famous of which is arguably his *Liber de haeresibus*. Traditionally the *De haeresibus* forms one portion of John's larger Πηγὴ γνώσεως, though most of the *De haeresibus* was not his own composition. Much has been said about this collection of heresies and still much remains a mystery. Was such a catalogue of heresies intended to be, as Averil Cameron puts it,

“the equivalent of publishing a note in a learned journal, whose main claim to fame will be the number of entries in a future citation index?”¹.

Are the chapters of *De haeresibus* meant as a means of separating the wheat from the chaff, orthodoxy from heterodoxy? Or is something else at work in this text? *De haeresibus* 81 against Nestorianism and 83 against Monophysitism obscure Damascenus' assessment of each. While he lists both as heresies to be rejected, he implies that there might be room for conciliation, especially between Monophysites and orthodox Christianity². This attitude is best answered in conjunction with Damascenus' other writings against Nestorianism and Monophysitism. John Damascene penned five treatises criticizing Nestorianism and Monophysitism. Against the Monophysites he wrote the *Contra Jacobitas*, the *Epistula de hymno trisagio*, and the *De natura composita sive Contra acephalos*. Against the Nestorians he authored the *De fide contra Nestorianos* and *Contra Nestorianos*: the latter appears to be a revision of the former, written in dialogue form. Of these texts, the *Contra Jacobitas* and the

* PhD Zachary M. Keith – Candidate in Historical Theology, School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Washington, DC; e-mail: 11keith@cua.edu.

¹ A. Cameron, *How to Read Heresiology*, “Journal of Medieval and Early Modern Studies” 33 (2003) 473.

² John often refers to orthodox Christians, but he means Christians who accept Chalcedon's authority and teachings, which are typically labelled Melkites or perhaps even Byzantine Christians. I will use “mainstream” Christianity to refer to these in order to avoid confusion with John's other uses of orthodoxy and to avoid any possible confusion between Melkite and Byzantine Christians, but also because the acceptance of Chalcedon is part of the greater majority of Christianity in subsequent centuries. Cf. S. Griffith, “Melkites”, “Jacobites”, and the *Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria*, in: *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, ed. D. Thomas, Leiden 2001, 11-38.

Contra Nestorianos are the most valuable for deciphering Damascenus' attitude on each heresy³. My paper considers Damascenus' treatment of Nestorianism and Monophysitism in *De haeresibus* 81 and 83 in comparison with his writings in the *Contra Jacobitas* and the *Contra Nestorianos*. Through this comparison I argue that the ambiguity in the *De haeresibus* is not accidental; it is an intentional choice on Damascenus' part meant to highlight the ambiguous distinction between separation through schism and separation through heresy.

The first eighty chapters of the *De haeresibus* re-present the original Ἀνακεφαλαίωσις likely composed by Epiphanius around the fifth century⁴. The eightieth chapter, on Messalianism, is augmented with descriptions of Messalian practices and statements from their works⁵. The final twenty chapters have an even more uncertain history, and hint at some relationship with the *Doctrina Patrum*. It is possible that Damascenus borrowed from the *Doctrina Patrum*, supplementing the catalogue with his own explanations, though a more likely account is that Damascenus' heresies were summarized and inserted into the *Doctrina Patrum* later⁶. A third possibility is that the *Doctrina Patrum* and the *De haeresibus* share a common source besides the Ἀνακεφαλαίωσις, though such a text must have been lost. Regardless of their original source, these twenty chapters can certainly be described as John Damascene's addition to the project of cataloguing heresies. They reflect his genuine thought and cannot be dismissed simply as recapitulation of other texts. The chapters largely comprise heresies that arose after the Council of Ephesus as well as various disorganized heresies⁷. Damascenus addresses several Christological heresies in these chapters, among which are Nestorianism in chapter 81, Eutychianism in chapter 82, and Monophysitism in chapter 83.

³ Andrew Louth (*St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, 155-173) lays out these texts and introduces their history. Louth concludes that the *Contra Jacobitas* is the most significant of the three anti-Monophysite texts, due to its length and general nature. Sidney Griffith (*John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, "Hugoye: Journal of Syriac Studies" 11:2008, fasc. 2, 217) explains that the Jacobites (Syrian Monophysites) and Nestorians leading into John's time were divided in their Christological beliefs, but united in their shared rejection of the Council of Chalcedon. These terms are not applied to the various groups according to beliefs alone, but often reflect ecclesial differences as well. I will use "Monophysite" throughout this paper, even when discussing Christians who properly speaking are not true Monophysites, following the language and attitude that John gives in his writings. Cf. S. Brock, *The Syriac Churches and Dialogue with the Catholic Church*, "Heythrop Journal" 45 (2004) 474 n. 1.

⁴ Cf. O. Knorr, *Zur Überlieferungsgeschichte des „Liber de haeresibus“ des Johannes von Damaskus (um 650-vor 754): Anmerkungen zur Edition B. Kotters*, ByZ 91 (1997) 59-69.

⁵ Cameron (*How to Read Heresiology*, p. 475) suggests two possibilities for John's interest in Messalianism. First, Messalianism eventually came to be applied generically to heretics. Second, the Messalians had been mentioned in fifth-century councils and subsequently reiterated by Timothy of Constantinople during the seventh century.

⁶ Cf. Louth, *St. John Damascene*, p. 54-55.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 59-60.

Damascenus introduces the Nestorians as those people who

“teach that God the Word has its existence by itself and separately, and that his humanity exists by itself”⁸.

These Nestorians also deny that Christ’s actions are performed together as by one and the same individual. Following the Nestorians in the *De haeresibus* are the Eutychians, who take their name and heresy from Eutyches⁹. According to John, the Eutychians were unable to explain how the Word united to himself the one responsible for Adam’s sin, someone who happened to be a man. How could someone take upon himself the very things he would conquer? John’s distinction of Eutychians in chapter 82 is significant insofar as John treats it separately from Monophysitism. In the controversy between Chalcedonian and non-Chalcedonian Christians, the overwhelming tendency in Chalcedonian Christianity has been to link the rejection of the Chalcedonian formula (among Christians who preferred Cyril’s μία φύσις formula) with Eutychian Monophysitism¹⁰. Aloys Grillmeier criticizes Pope St. Leo the Great for his inability to distinguish between the different parties who rejected the Council of Chalcedon. Grillmeier remarks that Timothy Aelurus, in spite of his rejection of Chalcedon, remained closer theologically to Chalcedon and Pope Leo than he was to Eutychianism, i.e. true Monophysitism¹¹.

Chapter 83 is one of John’s longest additions to the list of heresies: two important manuscript traditions of the *De haeresibus* even include a long excerpt taken from John Philoponus’s *Arbiter* 4 and 7¹². While *Liber de haeresibus* 81 and 82 are addressed to heretical factions, chapter 83 primarily confronts the “Egyptians”, those who allegedly, because of the Tome of the Council of Chalcedon, “separated from the orthodox Church (ἀποσχίσαντες τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας)”¹³. Apart from their new teaching, these Christians were “orthodox in every other way”¹⁴. Damascenus also speaks of these Egyptians as “those who are Monophysites and also Σχηματικοί”¹⁵, since their heresy

⁸ Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 81, 1-2, ed. B. Kotter, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 48, transl. F.H. Chase, Jr.: Saint John of Damascus, *Writings*, The Fathers of the Church: A New Translation 37, Washington 1958, 138.

⁹ Cf. *ibidem* 82, 1-9, PTS 22, 49, transl. Chase, p. 138.

¹⁰ Cf. Sebastian Brock (*The “Nestorian” Church: A Lamentable Misnomer*, “Bulletin of the John Rylands Library” 78:1996, fasc. 2, 27) for a helpful chart on the figures and teachings of these centuries.

¹¹ Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, pt. 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, transl. O.C. Dean, Jr., London 1996, 7-35.

¹² Cf. Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 83, PTS 22, 50-55, transl. Chase, p. 140-148.

¹³ *Ibidem* 83, 2-3, PTS 22, 49, transl. Chase, p. 138.

¹⁴ *Ibidem* 83, 5, PTS 22, 49. Kotter’s edition contains the phrase “τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες”. The English translation by Chase (Saint John of Damascus, *Writings*, p. 138-139) apparently omits this line, though it is found in PG 94, 741-742.

¹⁵ Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 83, 1, PTS 22, 49, transl. Chase, p. 138.

arose in Alexandria, Egypt. As Kotter indicates in his critical apparatus, there seems to be some disagreement about the term Σχηματικοί. Three manuscript traditions offer a form of “schismatics”, suggesting that these Egyptians were separated by ecclesial politics more than by ideology¹⁶. Another explanation is that Σχηματικοί was a specific name applied to the Monophysites, implying that they espouse a form of Docetism since they claim that Christ’s humanity is little more than an illusion¹⁷. A third possibility is that the term is simply another label for heretics¹⁸. In any case, Σχηματικοί underscores the ambiguities in the treatment of Monophysitism in the *De haeresibus*. Damascenus lists the disciples of Dioscorus, the Theodosians, and the Jacobites as examples of Egyptians who all espoused Monophysitism in one sense or another, since all shared an attraction for Dioscorus and by extension to Eutyches¹⁹. He also includes in his list the heretics Severus of Antioch and “John the Tritheist” (John Philoponus). As is clear with the Jacobites and the final heretics listed, John Damascene’s understanding of Egyptians includes Christians outside of Egypt as well, people who shared neither language nor location²⁰. As *De haeresibus* 83 indicates, Damascenus’ views on Monophysitism are not always straightforward. On the one hand he uses the rhetorical language of pro-Chalcedonians of the preceding centuries and introduces Monophysitism as a heresy alongside Nestorianism and Eutychianism; on the other, he is willing to distinguish between different levels of Monophysitism. To understand this text more clearly, we need to look at what Damascenus says on the subject in his other writings.

For the *Contra Jacobitas* I will consider two aspects of John’s argument against Monophysites: first will be his general attitude of Monophysitism, second will be how he uses the terms “orthodoxy” and μία φύσις, terms which illustrate his attitude. The *Contra Jacobitas* begins with a brief history of the controversies that led to the more precise Christological language of later centuries. This list includes the heretics Arius, Eunomius, Sabellius, Nestorius, Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, Dioscorus, and Severus

¹⁶ Cf. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, ed. Kotter, p. 49n. This is apparently the view of Chase (Saint John of Damascus, *Writings*, p. 138, n. 64), though the translation follows PG 94, 741A. Kotter lists two variants, apparently omitting the third instance found in Paris grec. 1320 ff. 247r-263v (=B. Kotter 484, U). A fourth manuscript, Paris Coislin 34 ff. 190v-200r (=B. Kotter 506, S), which uses Schematikoi, also provides Eutychianitai, so its preference for Schematikoi is less informative.

¹⁷ This is the opinion of G.W.H. Lampe at least (Lampe 1359-1360). On this, cf. Louth, *St. John Damascene*, p. 157.

¹⁸ This option is proposed by Louth, *St. John Damascene*, p. 158.

¹⁹ Cf. Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 83, 10, PTS 22, 49, transl. Chase, p. 139.

²⁰ There is evidence that Coptic Christians were called Jacobites at times, though the Jacobites themselves were largely responsible for this practice in later times. Cf. S. Griffith, *Byzantium and the Christians in the World of Islam: Constantinople and the Church in the Holy Land in the Ninth Century*, “Medieval Encounters” 3 (1997) 264 n. 149.

of Antioch. These controversies collectively determined the meaning of the theological terms οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον and φύσις, with distinctive implications for Christian worship. The historical narrative provided is only cursory, but Damascenus' purpose is to introduce his theological arguments and a subtle understanding of history is unnecessary here. Notably absent in his history is any reference to the councils, particularly Chalcedon, which he includes in *De haeresibus* 83. Damascenus lays out his intentions in *Contra Jacobitas* 4, introducing his theology – in line with Chalcedonian orthodoxy – as a “royal middle way” between two sets of erroneous beliefs²¹. John criticizes Monophysitism and Nestorianism as combating one error with another; instead, his approach will be as a mean between the two evils, somewhere within the confines of truth²².

Orthodoxy appears in *Liber de haeresibus* 83, when Damascenus calls mainstream Christians “orthodox” as opposed to the non-Chalcedonian Egyptians. He also applies the term “orthodox” to (most of) the Egyptian teachings, apart from their rejection of Chalcedon. In the *De haeresibus*, orthodoxy serves primarily to distinguish between those who accept Chalcedon's authority and those who reject the same. In the *Contra Jacobitas*, John Damascene uses “orthodox” when referring to Christian doctrine, especially as it pertains to Christ's natures. In *Contra Jacobitas* 55, he asks what authority would appeal to both those who confess a single nature in Christ and those who profess Christ's two natures orthodoxly unconfused and indivisible (τοῖς μίαν ἐπὶ Χριστοῦ φύσιν λέγειν τολμῶσι ἢ τοῖς δύο ὀρθοδόξως ἀσυγχύτους καὶ ἀδιαίρετους κηρύττουσιν;)²³. Here orthodoxy goes beyond the simple comparison between mainstream Christianity and the Monophysites: it is used to express the correct way to explain the relationship between Christ's two natures.

The term “orthodoxy” appears in two other important places in the *Contra Jacobitas*²⁴. The first is in *Contra Jacobitas* 81, in which Damascenus makes a comparison between the dyophysite Christological teachings of Nestorius, the “God-despising” (θεοστυγής) bishop – who preached that Christ's union was not hypostatic and was according to dignity or a sameness in the will, name, or honor – and the Chalcedonian Christological teachings, orthodoxly taught as a true union that occurs hypostatically. In this case, Chalcedonian Christians and Nestorius agree in their doctrine of two natures in Christ, but they differ in their descriptions of the relationship between the two natures. As in chapter 55, orthodoxy in chapter 81 refers to the way that the dyophysite doctrine is explained and does not necessarily imply a whole-hearted rejection

²¹ Johannes Damascenus, *Contra Jacobitas* 3, 4, ed. B. Kotter, PTS 22, 111, transl. Louth, *St. John Damascene*, p. 180.

²² Cf. *ibidem* 3, 6-7, PTS 22, 111.

²³ *Ibidem* 55, 11-13, PTS 22, 129.

²⁴ It appears in a fourth location, *Contra Jacobitas* 115, 9, but it falls within the florilegium appended to the end.

of the teaching. *Contra Jacobitas* 88 concludes the main text of the *Contra Jacobitas* before the appended florilegium. In this chapter, Damascenus provides a brief doxological statement about the Holy Trinity and about the incarnate second Person, as it has been stated by the Holy Fathers. He states that their doctrine of the one divine nature in the Trinitarian ὑποστάσεις and one ὑπόστασις of the second Person in two natures without confusion and without division, has been proclaimed as orthodox (ὀρθοδόξως κηρύξατε). Again, the emphasis here is not simply on the terms involved, but on the limitations that have been added to them as well. It is not enough to use the proper language, but that language must be correctly understood as well.

John Damascene's use of μία φύσις in the *Contra Jacobitas* mirrors his use of orthodoxy. While he criticizes the Monophysites, he does not reject their teachings outright. For example, in *Contra Jacobitas* 55 he addresses both the orthodox and the Monophysites, seeking a common theological authority between them. Damascenus appeals to St. Gregory the Theologian as the shared authority, who had addressed Christ's two (i.e., divine and human) natures in his *Epistle* 101²⁵. In the same chapter, explicating a passage from Theodoret (falsely attributed to St. Justin Martyr), he points out the statement that a human being "has two natures"²⁶ and he is "not one human nature out of two natures"²⁷. If an ordinary human person retains two natures, then all the more would Christ also have two natures. One of the difficulties in the post-Chalcedonian debates flows from Christian metaphysics concerning natures and ὑποστάσεις. A key figure in this movement was the Monophysite John Philoponus, who strongly emphasized the importance of particular natures, inherent in individuals²⁸. While we can speak about human nature, we most properly speak about human nature as it is present in the individual. The same can be said about Christ. Philoponus explains,

"In this meaning of «nature», «hypostasis» and «nature» are, as it were, the same, except that the term «hypostasis» in addition also signifies those properties which, apart from the common nature, belong to each of the individuals, and by which they are separated from each other"²⁹.

A significant problem with Philoponus's metaphysics is its implications in Trinitarian theology: if each ὑπόστασις implies a nature, then there will inevitably be three divine natures. John of Damascus enters into this debate, acknowledging

²⁵ Cf. *ibidem* 55, 11-14. Gregory's *Epistle* 101 is addressed to Cleodinus and aims to refute Apollinaris' teachings.

²⁶ Johannes Damascenus, *Contra Jacobitas* 54, 12, PTS 22, 128.

²⁷ *Ibidem* 55, 1-2, PTS 22, 129.

²⁸ Cf. U.M. Lang, *The Controversies over Chalcedon and the Beginnings of Scholastic Theology: The Case of John Philoponus*, in: *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church: Essays in Honour of D. Vincent Twomey SVD*, ed. J.E. Rutherford – D. Woods, Dublin 2012, 78-93.

²⁹ Johannes Philoponus, *Arbiter* 7, 23, 22, 21-24, transl. Lang, *The Controversies over Chalcedon*, p. 85.

the deficiency in pro-Chalcedonian metaphysics. He agrees with Philoponus's general ideas concerning nature and individual, but he makes some clear modifications for the instantiations of Christ's natures. While the Λόγος is and has eternally been a divine ὑπόστασις, the human nature has no particular ὑπόστασις:

"We call [his human nature] *enhypostatic* because it does not exist on its own nor does it have its own proper *hypostasis*, but it exists within the *hypostasis* of the Word"³⁰.

In this text Damascenus demonstrates that the Monophysite rejoinder to Chalcedon has merit and needs to be addressed. Along these lines he adopts Cyril's formula "μία φύσις τοῦ θεοῦ ἐστὶ σεσαρκωμένη"³¹ at various points in the *Contra Jacobitas*. In the first such instance, Damascenus calls Cyril's formula a common belief of both Monophysites and mainstream Christians, since it comes from the Church Fathers. He even tells the Jacobites that if they want to explain the two natures through the Cyrillean phrase, then it is absurd to quibble over the truth³². Another time Damascenus invokes Cyril's formula, he notes an inconsistency between calling the Word incarnate and denying the two natures of Christ; anyone who says the Word takes on flesh either denies his incarnate power or speaks around the two natures anyway³³. He uses the Monophysite phrase to push back against the distinction the Monophysites themselves want to keep. Damascenus implies that the separation between the Monophysites and orthodox Christians is in attitude and politics much more than in reality. However, he is not making an idle claim; his ability to assert such congruence between the parties rests in his treatment of the relationship between φύσις and ὑπόστασις, which appears at various points in the *Contra Jacobitas*³⁴.

While the *Contra Jacobitas* might come across as congenial, the *Contra Nestorianos* presents a much harsher judgment against the Nestorians, particularly their namesake, Nestorius. John Damascene demonstrates little of the middle way present in his *Contra Jacobitas*, but devotes most of the text to combating Nestorianism. Damascene even calls Nestorius a „God-killer”

³⁰ Johannes Damascenus, *Contra Jacobitas* 79, 12-14, PTS 22, 136: "Ενυπόστατον δέ φαμεν, οὐχ ὡς ιδιοσυστάτως ὑπάρξασαν οὐδ' ὡς ἰδίαν ἐσχηκυῖαν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ λόγου ὑποστάσει ὑπάρξασαν".

³¹ Cf. *ibidem* 52, 1, PTS 22, 125; *ibidem* 58, 1, ed. Kotter, p. 130.

³² Cf. *ibidem* 52, 2-4, PTS 22, 125-126.

³³ Cf. *ibidem* 68, 1-3, PTS 22, 132.

³⁴ John of Damascus speaks more of the problems of ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, and other related terms in his *Dialectica* (cf. Johannes Damascenus, *Dialectica*, in: *Die Schriften des Johannes des Damaskus*, vol. 1: *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, ed. B. Kotter, PTS 7, Berlin 1969, 47-145, transl. F.H. Chase, Jr.: Saint John of Damascus, *Writings*, The Fathers of the Church: A New Translation 37, Washington 1958, 5-110) and again in the *Expositio fidei* (cf. *idem*, *Expositio fidei*, in: *Die Schriften des Johannes des Damaskus*, vol. 2: *Expositio fidei*, ed. B. Kotter, PTS 12, Berlin 1973, 7-239, transl. F.H. Chase, Jr.: Saint John of Damascus, *Writings*, The Fathers of the Church: A New Translation 37, Washington 1958, 163-406).

(θεώλης) in the work³⁵. This attitude is more surprising if we consider that Nestorius's name does not appear in any of the eight Eastern synods convened between 486 and 612³⁶. Moreover, where the *Contra Jacobitas* begins with a historical account of Monophysitism, the *Contra Nestorianos* begins with a question directed to those who agree with Nestorius:

“Whom did the Holy Virgin conceive at the Annunciation, the one who was Son of God and God by nature or simply a man?”³⁷

The only use of orthodox in the work is found in the first given answer to this question. If a so-called Nestorian should respond that the Holy Virgin conceived of the one who is God by nature, then that one is orthodox. If another response is given, then Damascenus has a series of questions addressing the various conceivable answers the Nestorians might provide.

Though John of Damascus uses orthodox only once in the *Contra Nestorianos*, he uses μία φύσις much more frequently in the text. Much of his dialogue centers on the distinction between the unity found in God (three Persons in one nature) and Christ (one person in two natures). At one point he argues that if the Trinity were united in all things except hypostasis, though the incarnation took place through relationship and operation, then the Father and the Holy Spirit would be equally united to the incarnate one³⁸. In the last chapter Damascenus revisits his teachings from throughout the work and here invokes Cyril's phrase for Christ's incarnation. He writes:

“He is both the very one and the same, truly perfect God and by nature incorrupt, perfect man, one hypostasis in two indivisible natures. [...] We teach one incarnate nature of the incarnate Word of God. We know and profess that the one who is by nature the Son of God and God had two generations, one incorporeal and uncaused from the father before the ages, and one corporeal and temporal from the Holy Virgin, in the last time for our salvation made flesh and become man”³⁹.

Even while Damascenus pronounces Chalcedonian orthodoxy over Nestorianism and leaves little room for dialogue between the two, he simultaneously invokes the Cyrilleian formula of the one incarnate nature. The result is that in both the *Contra Nestorianos* and the *Contra Jacobitas* he presents much harsher language against the Nestorians than he does against the Monophysites.

There are several likely reasons for John Damascene's attitude, which we can see from the *Contra Nestorianos*. First is the problem of Biblical interpretation. All through the *Contra Nestorianos* Damascenus provides passages on

³⁵ Cf. Johannes Damascenus, *Contra Nestorianos* 43, 62, ed. B. Kotter, PTS 22, 288.

³⁶ Cf. Brock, *The “Nestorian” Church*, p. 29.

³⁷ Johannes Damascenus, *Contra Nestorianos* 1, 2-3, PTS 22, 263.

³⁸ Cf. *ibidem* 21, PTS 22, 270-271.

³⁹ *Ibidem* 43, 48-49, 53-58, PTS 22, 287.

Christ's person, natures, and incarnation. He includes the typical New Testament verses such as the Prologue to John's Gospel⁴⁰ and The Bread of Life Discourse⁴¹, or the Epistles to the Hebrews and to the Ephesians⁴², as well as the Old Testament prophecies and allegories to Christ⁴³. If Christ is not a single subject, then how are the verses to be understood? While it is certainly plausible that Damascenus considered the interpretation of Scripture a good to be safeguarded, we are still left with the problem of why he would think his project necessary if no true Nestorians were around to make such a claim. A more plausible motive is that he felt compelled to distance his own writings from Nestorianism. By the eighth century, Monophysites would deride orthodox Christians as Nestorians because of their emphasis on Christ's two natures⁴⁴. It was necessary, therefore, that Damascenus attack the Nestorian position in order to demonstrate that he was not a Nestorian himself. Again, this concern is reflected in his writings. In the *Contra Nestorianos*, he avoids discussion of the Monophysites. Furthermore, he includes the Cyrilleian formula in his statement of orthodox doctrine⁴⁵.

Let us return to where we began, chapters 81 and 83 of the *Liber de haeresibus*. How are we to understand John Damascene's description of the Nestorians and the Egyptians? It seems that he addresses Nestorianism in general rather than a specific group of Nestorians. He recognizes some important elements in Nestorian theology, specifically the divine nature's transcendence⁴⁶, but most of his work is meant to refute Nestorian beliefs. Yet it is probably best to see Damascenus' condemnation of Nestorianism in the *De haeresibus* as a line drawn in the sand between his orthodoxy and Nestorianism in partial response to Monophysite accusations. Chapter 83 is more difficult to explain. It seems as though Damascenus is hedging his bets against Monophysitism. His decision is all the more apparent in light of the earlier conflation of these theologies, as Pope St. Leo the Great and others had done. Perhaps Damascenus' decision reflects an understanding that some texts that serve as the foundation of Monophysitism, such as Cyril's works, are likewise important for general orthodox Christianity and these texts cannot be dismissed outright. Furthermore, there is likely a possibility of unity between Monophysite teachings and orthodox teachings, so Damascenus focuses on the errors of their chief theologians. If their theology is not entirely different, then the problem resides in some sort of politics; they exist in schism from each other. At the same time, he admits possible theological conflict between Monophysitism

⁴⁰ Cf. *ibidem* 42, 23-37, PTS 22, 281.

⁴¹ Cf. *ibidem* 42, 56-68, PTS 22, 282.

⁴² Cf. *ibidem* 40, 1-3 PTS 22, 278-279; *ibidem* 41, PTS 22, 279-280.

⁴³ Cf. *ibidem* 42, 3-18, PTS 22, 280-281.

⁴⁴ Cf. Griffith, "Melkites", "Jacobites", and the Christological Controversies, p. 36.

⁴⁵ Cf. Johannes Damascenus, *Contra Nestorianos* 43, 53-54, PTS 22, 287.

⁴⁶ Cf. Louth, *St. John Damascene*, p. 173.

and Chalcedonian orthodoxy, as demonstrated by the included selections from the *Arbiter*. Thus it is that even in the context of a panoply of heresies, John of Damascus leaves the distinction between heresy and schism undetermined, perhaps laying the verdict in the hands of those whom he addresses.

(Summary)

St. John Damascene's writings on heresies – specifically those texts against Nestorianism and Monophysitism – demonstrate a careful consideration of how thin the line is between schism and heresy. In the texts on heresies, Damascenus endeavors to reread the separation of certain Churches as an ecclesial problem and not only a theological problem. His writings blur the lines between heresy, normally a theological concern, and schism, an ecclesiastical term normally reserved for the separation of Christian Churches.

St. John Damascene's teachings against heresies fit well within the culture of florilegia and compilations. John's goal, particularly in the *De haeresibus*, seems to have been to contribute scholarly to the growing world of anti-heretical texts. His texts add to the already large list of known heresies, registering heresies that arose after the council of Chalcedon.

Yet John's texts against heresies are not meant simply to combat false teachings. In some cases, particularly Monophysitism, Damascenus contends that the terms used by orthodox (pro-Chalcedonian) Christians and Monophysite Christians mean the same thing. We must read the *Liber de haeresibus* in the context of his other writings (e.g. *Contra Jacobitas* or *Contra Nestorianos*) in order to determine his true purpose. These definitions aim not to divide Christians based only on teachings, but to show the common understanding present in Christology in spite of different vocabulary. With a proper understanding of heresy, John of Damascus is able to provide a more complete description of the schisms in the Church of his time.

JAN DAMASCEŃSKI O HEREZJI I SCHIZMIE:
REINTERPRETACJA POJEĆ

(Streszczenie)

Pisma św. Jana Damasceńskiego dotyczące herezji, a konkretnie teksty przeciwko nestorianom i monofizytom, wykazują staranne przemyślenia, jak cienka jest linia między schizmą i herezją. W tekstach o herezjach, Damasceńczyk stara się odczytać na nowo oddzielenie się niektórych Kościołów jako problem eklezjalny, a nie tylko teologiczny. Jego pisma zamazują granicę między herezją – normalnie pojęciem teologicznym, a schizmą – kościelnym terminem zarezerwowanym powszechnie do faktu oddzielenia się od Kościołów chrześcijańskich. Nauczanie Jana Damasceńskiego przeciw herezjom odpowiada dobrze kulturze

florilegiów i kompilacji. Wydaje się, że celem Jana, zwłaszcza w traktacie *De haeresibus*, jest przyczynić się naukowo w rosnącym świecie antyheretyckich tekstów. Jego pisma dodają do szerokiej listy znanych już herezji, także te, które powstały po Soborze Chalcedońskim.

Jednak teksty Jana przeciw herezjom nie są przeznaczone jedynie do zwalczania fałszywych nauk. W niektórych przypadkach, zwłaszcza monofizytyzmu, Damascenczyk twierdzi, że terminy używane przez ortodoksyjnych (pro-chalcedońskich) i monofizyckich chrześcijan oznaczają to samo. Trzeba czytać *Liber de haeresibus* w kontekście innych jego pism (np. *Contra Jacobitas* lub *Contra Nestorianos*), by określić jego prawdziwy cel. Terminy te mają na celu nie dzielić chrześcijan, bazując tylko na nauczaniu, ale pokazać wzajemne rozumienie obecne w chrystologii, mimo różnego słownictwa. Z właściwym rozumieniem herezji, Jan z Damaszku, jest w stanie zapewnić pełniejszy opis schizmu w Kościele swej epoki.

Key words: John of Damascus, heresy, schism.

Słowa kluczowe: Jan z Damaszku, herezja, schizma.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- JOHANNES DAMASCENUS, *Contra Jacobitas*, ed. B. Kotter, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 109-153.
- JOHANNES DAMASCENUS, *Contra Nestorianos*, ed. B. Kotter, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 256-288.
- JOHANNES DAMASCENUS, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 1-67, transl. F.H. Chase, Jr.: Saint John of Damascus, *Writings*, The Fathers of the Church: A New Translation 37, Washington 1958, 111-163.

Literature

- BROCK S., *The "Nestorian" Church: A Lamentable Misnomer*, "Bulletin of the John Rylands Library" 78 (1996) fasc. 3, 23-35.
- BROCK S., *The Syriac Churches and Dialogue with the Catholic Church*, "Heythrop Journal" 45 (2004) 466-476.
- CAMERON A., *How to Read Heresiology*, "Journal of Medieval and Early Modern Studies" 33 (2003) 471-492.
- GRIFFITH S., *Byzantium and the Christians in the World of Islam: Constantinople and the Church in the Holy Land in the Ninth Century*, "Medieval Encounters" 3 (1997) 231-265.
- GRIFFITH S., *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, "Hugoye: Journal of Syriac Studies" 11 (2008) fasc. 2, 207-237.
- GRIFFITH S., "Melkites", "Jacobites", and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria, in: *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, ed. D. Thomas, Leiden 2001, 9-55.

- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, pt. 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, transl. O.C. Dean, Jr., London 1996.
- KNORR O., *Zur Überlieferungsgeschichte des "Liber de haeresibus" des Johannes von Damaskus (um 650-vor 754): Anmerkungen zur Edition B. Kotters*, *ByZ* 91 (1997) 59-69.
- LANG U.M., *The Controversies over Chalcedon and the Beginnings of Scholastic Theology: The Case of John Philoponus*, in: *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church: Essays in Honour of D. Vincent Twomey SVD*, ed. J.E. Rutherford – D. Woods, Dublin 2012, 78-93.
- LOUTH A., *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.

Katarzyna Maria DŹWIGAŁA*

ROMANOS THE MELODIST AS A TEACHER OF THE PEOPLE IN THE STRUGGLE AGAINST HERESIES

Saint Romanos the Melodist was born in the second half of the fifth century in Emesa, Syria, that was at the time bilingual, both Syriac and Greek were commonly used. We can assume that the poet was fluent in these two languages since his youth. After serving as a deacon in Beirut, at the turn of the fifth and the sixth century he came to Constantinople, where he was assigned to the church of the Virgin in the Kyrour district. Certainly, during his lifetime he was already well-known as a writer of liturgical hymns and likely became a member of the Palace circle¹.

The writings of Romanos the Melodist, though they contain only poetry, are without a doubt an evidence of the intense struggle against heresies, even those rejected by the Church many years before. In the hymns of Romanos, we find a censure against views of many different heretic groups. But this censure is always accompanied by the presentation of the doctrine of the Church in particular points and by the instruction what the people should believe in. In the writings of Romanos, there are terms and phrases derived directly from the documents of the Church.

The genre of the hymns of Romanos is kontakion (κοντάκιον). I will shortly characterize it in order to more fully understand the struggle of saint Romanos against heresies. Kontakia were poetic homilies consisting of about 20 stanzas. They were sung by a cantor and a choir during the night vigil in the cathedral office, and during *orthros* in the monastic office². It is worth noting that the hymns were quite long and the poet had to use many means to

* Katarzyna Maria Dźwigala, PhD candidate in the Institute of Classical Studies, Faculty of Polish Studies, University of Warsaw; e-mail: katarzynadzwigala@o2.pl.

¹ Cf. M. Carpenter, *Introduction*, in: *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, vol. 1: *On the Person of Christ*, ed. and trans. M. Carpenter, Columbia (Missouri) 1970, xiv.

² Cf. A. Lingas, *The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople*, in: *Liturgy, Architecture and Art in Byzantine World*, ed. C.C. Akentiev, vol. 1, Saint Petersburg 1995, 52; J. Koder, *Einleitung*, in: *Romanos Melodos, Die Hymnen*, ed. and trans. J. Koder, vol. 1, Stuttgart 2005, 21; G. Frank, *Romanos and the Night Vigil*, in: *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, vol. 3, Minneapolis 2006, 61 and 63; R.J. Schork, *Sacred Song from the Byzantine Pulpit: Romanos the Melodist*, Gainesville 1995, 6.

make his kontakion more dynamic. The homiletic function of the kontakia is the reason why the poet raises the theological issues that were discussed with heretics. In the face of the doctrinal controversies, it was a duty of the preacher to instruct the assembled people in what they should believe. Many formal features supported didactic role of the kontakia. Quite long stanzas, having from a few to a dozen verses, always ended with identical or similar refrain named *efymnion* (ἐφύμνιον)³, in which the audience probably participated⁴. This measure certainly was to sustain attention of the audience. We can assume that the melody was also an important element of the hymns, but original music of the kontakia has not been preserved⁵. In addition to the melody, there existed also a complex metrical structure that influenced the perception of the hymns and gave them dynamism. The simple language of the Greek *koinē* facilitated the comprehension of the hymns by the people to which the poems of classicizing Christian poets and theological tractates and homilies of the Church Fathers were inaccessible. The style of Romanos is full of figures of speech – it made the understanding of theological issues undoubtedly easier.

It is worth noting, that there have not been preserved any kontakia from the time before Romanos Melodos, and the invention of the genre is attributed to him. Among the researchers, there is a discussion about the origin of the kontakion and the reasons why the new genre appeared. Actually, there prevails an opinion that the genre has Syriac roots⁶. It was created by the synthesis of Syriac genres of Christian poetry and by the transmission of them to the Greek. The emergence and the development of the kontakion could be explained by the flourishing of the liturgy in the sixth century: new splendid churches were built, which stimulated the expansion of liturgy connected to them. There was a need for new poetry and music, suitable for the new conditions. And what we can conclude from what has been preserved, is that before the sixth century there existed no considerable collection of the Christian poetry proper for the use during the worship. When the Christianity became a predominant religion, there appeared also a need to reach the uneducated listeners with the Christian doctrine; and kontakion seemed to be a very attractive form for this purpose.

The way of conducting the narration in the hymns is also very important to present how Romanos the Melodist instructed the faithful. Most of the hymns are based on the biblical themes but the poet writes quite freely within the framework of the Scriptures. The narration and the dialogs of the characters beside the homiletic stanzas and the prayers are also present. Saint Romanos frequently encloses in the vivid story the censure of those who undermine the

³ Cf. E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1962, 180.

⁴ Cf. J. Koder, *Imperial propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode*, DOP 62 (2008) 288.

⁵ Cf. O. Strunk, *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977, 158.

⁶ On the Syriac roots of kontakion see: W. Petersen, *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion*, VigCh 39 (1985) 171-197; S. Brock, *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin*, StPatr 16 (1985) 77-81.

doctrine of the catholic Church, and explains what the Christians gathered for the worship should believe in. In this article, I want to present the following hymns in which the references to heresies appear: *On the Nativity I*, *On the Marriage at Cana*, *On the Presentation in the Temple* and *On the Woman of Samaria*. I will point out also the means used by the poet to instruct listeners of his hymns and to teach the doctrine of the Church.

1. The heresies in the times of Romanos the Melodist. During the lifetime of Romanos the Melodist (he died after 555)⁷ the most troublesome heresy in the Roman Empire was the Monophysite movement. Although the teaching of the divine and human nature of Christ was formulated in 451 at the Council of Chalcedon, we can say that initially it brought rather the divisions, than the agreement. Different groups of Monophysites did not want to accept the council's formula about the two natures of Christ: divine and human. They regarded it as secretly Nestorian and inconsistent with the teachings of Cyril of Alexandria. Egypt, Ethiopia, and a part of Syria separated themselves from the Catholic church. Emperor Justinian, in the face of dangers of invasions, tried to strengthen the Empire by restoring the unity of the Church. But the attempts to reconcile the Catholics and the Monophysites, which culmination was convening the Council in Constantinople in 553, did not bring expected result.

The difficult religious situation of the Empire was undoubtedly a serious problem of Justinian and the Catholic Church. In the writings of Romanos the Melodist, we can find the echoes of the fierce discussions of the theologians of this period, but in a much easier form. The poet inserts into the stories, based on the themes from the Bible, plain explanations of the complex theological issues, trying to bring them closer to his listeners. I will show it on the chosen examples. The hymnographer raises the issues not only connected with Monophysitism but also those formulated by the Church and being commonly accepted as early as in the fourth century, for example: the doctrine about the Holy Trinity or consubstantiality of God the Father and God the Son. In this way, *kontakion* becomes a sort of plain lecture on the teaching of the Church⁸.

2. The teaching hidden behind the poetry. At the beginning I would like to present a fragment from the most famous hymn of Romanos the Melodist – *On the Nativity I*:

⁷ Cf. J. Grosdider de Matons, *Hymne des dix vierges (1^{er} Hymne)*, in: Romanos le Mélode: *Hymnes*, tome V: *Nouveau Testament (XLVI-L)*, et *Hymnes de circonstance (LI-VI)*, éd. J. Grosdider de Matons, SCh 283, Paris 1981, 276-286; Koder, *Einleitung*, p. 30-31.

⁸ On the heresies in the time of the emperor Justinian see: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, part 2: *The Church of Constantinople in the sixth century*, London 1995 (especially p. 513-523 on the christological views of Romanos).

“Jesus the Christ and truly our God
 Secretly touched his mother’s mind
 Saying, «Bring in those I have brought by my word (οὗς ἤγαγον λόγῳ),
 For it is my word which shone on those (ἐμὸς γὰρ λόγος τοῦτοις ἐπέλαμψε)
 who were seeking me.
 To the senses it is a star,
 But to the mind a power»”⁹.

Already at the beginning of the quoted strophe the narrator ensures the listeners that Jesus is “truly our God”, refuting in this way heresies that deny the Divinity of the Christ. Afterwards, interesting words appear in the text on the divine action of Jesus being an infant, furthermore, spoken by himself. Jesus says to His mother Mary to let Magi enter the cave where he was born, as we read in the quotation above. Such an utterance of the Child Jesus clearly points out what are the Christological opinions of the author of the hymn: he has no doubts that Jesus in human flesh remained the God and preserved His divine attributes. The star, which led Magi to Bethlehem, is the visible form of the word of Jesus. Here, saint Romanos not only explains the Scriptures but also tries to enclose in his preaching some theological knowledge. Because the words are spoken by Jesus himself, they become more reliable to the listeners. The author does not leave a space for a question whether Jesus as a child was the same person as God the Son, but he gives a voice to the character from the hymn in order to explain it himself, according to the teaching of the Church. The poetic story of the star becomes for the simple listeners an instruction that Jesus in human flesh is also fully the God in one person. We can see in what manner the author encloses the teaching on theological issues in his writings and how it is hidden behind the poetry. It is not easy to catch fully the sense of the strophe, but it also left certainly a concrete image in the minds of the listeners, which made the memorizing of some truths easier.

3. Using the theological terms. Although the doctrine of the Church about the consubstantiality of God the Father and God the Son was formulated by the Church nearly two hundred years before the origin of the kontakia of Romanos, we find in them reference to it. In the hymn *On the Marriage at Cana* Jesus says to his mother:

“That they might know with certainty the glory of my Father,
 And His will, for he desires that in every way
 I be glorified along with Him by all men.
 For what He who engendered me has done, these things I also do,
 Since I am consubstantial with Him and His spirit

⁹ Romanos Melodos, *Cantica* 1, 8, 1-6, ed. P. Maas – C.A. Trypanis: *Sancti Romani Melodi Cantica*, Oxford 1963, 2-3, transl. E. Lash, *On the Life of Christ: St. Romanos the Melodist*, San Francisco 1995, 6.

(ἃ ὁ γεννήσας γὰρ ἐμὲ ποιεῖ, ταῦτα ποιῶ καὶ ἐγὼ
ὁμοούσιος τούτου καὶ τοῦ πνεύματος ὑπάρχων)¹⁰.

The use of the term ὁμοούσιος, about which we can suppose that most of the listeners understood its meaning only intuitively, is an attempt to bring it closer to the people. The speech of Jesus concerns the equivalence of Him and God the Father: it is clearly said that Son of God is not in any way inferior to Father, as Arians claimed. Although Arianism was rejected much earlier and it was not a problematic issue in the sixth century, saint Romanos reminisces on it and explains one of the basic rule of the faith.

4. Christological issues in the eyes of the women. In some of the hymns in the description of the evangelical scenes, Romanos the Melodist finds a space to expand theological reflections on the relation between divine and human nature of Jesus. The crisis in the Church in the Roman Empire in the sixth century, connected with the dispute between Catholics and Monophysites, resulted in the strong need to enclose the explanation of the Christological issues in the homily. In the two kontakia, the poet presents similar thoughts of the women appearing in the Gospel on who is Jesus. The first of this characters is the mother of God, which in the hymn *On the Presentation in the Temple* has a mind full of anxiety and doubts about what should be her attitude towards her son. The dramatic character of this scene is well illustrated by the one question from the monologue of Mary, in Greek it sounds exceptionally concisely:

“Shall I suckle, you or give you glory?
(γαλακτοτροφήσω ἢ δοξολογήσω;)¹¹”.

The example of the whole speech of Mary is a very illustrative lecture on the rules of the faith. Her doubts on who her son is are for the poet a pretext to add to his narrative an internal speech of one of the persons appearing in the scene of the *Presentation in the Temple*, which is silent in the Scriptures. Mary is presented as a character torn between conflicting emotions, what certainly makes the story more vivid. The contents of her considerations are however difficult Christological issues that in the times of Romanos the Melodist have been discussed by the theologians for a few hundred years. The hymnographer tries to explain the teachings of the Church on the relation of the divine and human nature of Christ in a way intelligible to the uneducated listeners.

The similar speech of a woman from the kontakion of Romanos appears also in the hymn *On the woman of Samaria*, which I would like to discuss at length. The poet presents biblical themes quite truly, without adding any other persons, but by expanding the dialog between Jesus and the Samaritan woman,

¹⁰ Ibidem 7, 15, 4-8, ed. Maas – Trypanis, p. 54, transl. Carpenter, *Kontakia of Romanos*, vol. 1, p. 72-73.

¹¹ Ibidem 4, 4, 7, ed. Maas – Trypanis, p. 29, transl. Lash, p. 29.

in which he inserts Christological reflections. Thoughts on the nature of Jesus start with the following verses:

“the holy woman [...] longed even more to discover what and who was the one at the well, and perhaps she was in the grip, not unreasonably, of thoughts like these, «Is it God or man at whom I am looking? A being of heaven or of earth? (Θεὸς ὑπάρχει ἄρα ἢ ἄνθρωπος ὃν βλέπω; οὐράνιος ἢ γήινος;) For see, he makes the two known to me in one. He is thirsty, yet gives drink, he learns, yet predicts»”¹².

In the Gospel, Christ reveals to this woman the mystery, that he is an expected messiah. In the hymn of Romanos the Melodist, the narrative aiming to present these words of Jesus becomes an occasion to ask a question, who Jesus is, in the context of theological controversies. The woman testifies the fullness of his human nature, emphasizing that Jesus in appearance entirely resembles a human and, additionally, he is exhausted from the journey and the heat, and wants to drink. She points out also, that he has divine attributes: he gives the spiritual drink and has superhuman knowledge. The antitheses compiling the opposing features of Jesus underline the exceptionality of His person, and build a dramatic tension, which characterizes the hymns of Romanos. In the following stanzas, the poet continues mentioning the opposites:

“Is he then of heaven yet bears an earthly form?
If then, being God and mortal, he has been revealed to me as human [...] but for the Invisible, who is now seen, to accuse me and rebuke me
(Οὐκοῦν οὐράνιος πέλει καὶ τὸ ἐπίγειον φέρει;
εἰ οὖν θεὸς καὶ βροτὸς ὦν ὡς ἄνθρωπός μοι ἐδείχθη [...] ἄλλὰ τοῦ ἀοράτου καὶ νῦν θεωρουμένου ἐνδείξαι καὶ ἐλέγξει με)”¹³.

The words „being God and mortal” are the clear example of the teaching of catholic orthodoxy in the opposition to Monophysitism. The poet explicitly states that Jesus has two natures: divine and human, and he preserves attributes proper to them.

The monologue of the Samaritan woman ends with a question:

“Son of a mortal, as I see you, Son of God, as I understand you.
Enlighten my mind, Lord, teach me
Who you are”¹⁴.

The question of the woman is in the intention of the author a question of the people participating in the worship, asked in the context of the lasting

¹² Ibidem 9, 15, 1-7, ed. Maas – Trypanis, p. 69-70, transl. Lash, p. 69.

¹³ Ibidem 9, 16, 1-2 and 5, ed. Maas – Trypanis, p. 70, transl. Lash, p. 70.

¹⁴ Ibidem 9, 17, 1-3, ed. Maas – Trypanis, p. 70, transl. Lash, p. 70.

discussions with Monophysites: what the faithful Christians should believe in, who is right in a dispute, how the plain human can understand the essence of the conflict? Samaritan woman becomes a bearer of the good tidings and a teacher of theology, when she claims to the people:

„Elders and youths, young men and maidens, run to the well [...]
There I saw a man, whom one should not call a man, for his works are God's
(θεοῦ γὰρ ἔχει ἔργα)“¹⁵.

The theology included in the kontakia of Romanos the Melodist is rather plain. The poet does not try to discuss with the heretics: he thinks his aim is to preach the doctrine of the Church on issues that were in dispute in the past, or are discussed in his times. Instructing, in intelligible way, on issues with which the partakers of the councils dealt before, is the fulfillment of the sung homilies – kontakia. The hymnographer tries to present in an understandable language difficult theological issues, instructing listeners, what they should believe in when faced with lasting doctrinal controversies. In some places, the poet presents the opinions considered by the Church as false to refute them. Usually, however, he only presents the proper teachings. Many means serve to make the instruction easier and focus the attention of the listeners: mainly the dialogical form of most of the kontakia and giving the voice to the biblical characters. The kontakia of Romanos the Melodist certainly are a testimony of the struggle of the Church against heresies, and an interesting example of the echo of this conflict in the pastoral care of the plain Christians.

(Summary)

The article raises an issue of the didactic role of the Greek ecclesiastical hymns – the kontakia – in the context of the struggle of the Church in the sixth century against heresies. In the kontakia of Romanos the Melodist, who was the most prominent author of the hymns of that genre and probably a creator of the genre, we find numerous echoes of the struggles against heresies from the past centuries and from the lifetime of the poet. St. Romanos, when he writes his sung homilies, aims at the defence of the faithful assembled in the church against heretical views and at the instructing them what is the teaching of the Church. The hymnographer tries to present the difficult theological issues using the language understandable for the common Christians and make the hymn more attractive and memorable. The article shows on the examples the heresies against that Romanos the Melodist struggled and the measures he used.

¹⁵ Ibidem 9, 20, 5 and 7, ed. Maas – Trypanis, p. 72, transl. Lash, p. 71.

ROMAN MELODOS JAKO NAUCZYCIEL LUDU W WALCE Z HEREZJAMI

(Streszczenie)

Artykuł porusza kwestię dydaktycznej roli greckich hymnów kościelnych – kontakionów – w kontekście walki Kościoła w VI w. z herezjami. W kontakionach Romana Melodosa, będącego najwybitniejszym twórcą tego typu hymnów, a także hymnografem, dzięki któremu najprawdopodobniej powstał ten gatunek, znajdziemy liczne echa zmagania z herezjami przez kilka poprzedzających wieków aż do czasu życia poety. Św. Roman pisząc swe śpiewane homilie stawia sobie za cel obronę zgromadzonych w kościołach wiernych chrześcijan przed heretyckimi poglądami oraz pouczenie ich, jaka jest nauka Kościoła. Hymnograf stara się przedstawić trudne teologiczne zagadnienia językiem zrozumiałym dla przeciętnych wiernych, a także uczynić przekaz atrakcyjnym i zapadającym w pamięć. Artykuł na wybranych przykładach przedstawia herezje, które zwalczał Roman Melodos oraz wykorzystywane przez poetę środki.

Key words: Romanos the Melodist, kontakion, Byzantine hymnography, homily, heresy.

Słowa kluczowe: Roman Melodos, kontakion, hymnografia bizantyjska, homilia, herezja.

BIBLIOGRAPHY

Sources

ROMANOS MELODOS, *Cantica*, ed. P. Maas – C.A. Trypanis: *Sancti Romani Melodi Cantica*, Oxford 1963, transl. by E. Lash, *On the Life of Christ: St. Romanos the Melodist*, San Francisco 1995; transl. by M. Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, vol. 1: *On the Person of Christ*, Columbia (Missouri) 1970.

Literature

- BROCK S., *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin*, StPatr 16 (1985) 77-81.
- CARPENTER M., *Introduction*, in: *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, vol. 1: *On the Person of Christ*, ed. and trans. M. Carpenter, Columbia (Missouri) 1970, xiii-xxxvi.
- FRANK G., *Romanos and the Night Vigil*, in: *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, vol. 3, Minneapolis 2006, 59-78.
- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, part 2: *The Church of Constantinople in the sixth century*, London 1995.
- GROSDIDER DE MATONS J., *Hymne des dix vierges (1^{er} Hymne)*, in: *Romanos le Mélode: Hymnes, tome V: Nouveau Testament (XLVI-L), et Hymnes de circonstance (LI-VI)*, éd. J. Grosdider de Matons, SCh 283, Paris 1981, 271-295.
- KODER J., *Einleitung*, in: *Romanos Melodos, Die Hymnen*, ed. and trans. J. Koder, vol. 1, Stuttgart 2005, 9-48.
- KODER J., *Imperial propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode*, DOP 62 (2008) 275-291.

- LINGAS A., *The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople*, in: *Liturgy, Architecture and Art in Byzantine World*, ed. C.C. Akentiev, vol. 1, Saint Petersburg 1995, 50-57.
- PETERSEN W., *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion*, VigCh 39 (1985) 171-197.
- SCHORK R.J., *Sacred Song from the Byzantine Pulpit: Romanos the Melodist*, Gainesville 1995.
- STRUNK O., *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977.
- WELLESZ E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1962.

Alexandru PRELIPCEAN*

DOES THE *GREAT CANON* OF ANDREW OF CRETE SPEAK ABOUT THE HERESIES AND THEIR COMBATING?

Brief Remarks

If the literature dedicated to Saint Andrew of Crete (ca. 660-740) was concerned at the beginning of the twentieth century with the investigation of the biographical aspect of the Byzantine Hymnographer¹, the literature of the last decades has been concerned with the recovery of various hymnographic² and homiletic³ productions, alongside with analysis from theological (-spiritual)

* Alexandru Prelipcean, Asist. PhD. Cand. – Faculty of Orthodox Theology “Dumitru Stăniloae” from Iași; email: alprelipcean@yahoo.com.

¹ See the *Vita* of Andrew written by the Patrikios and Quaestor Niketas and published in 1898 by Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως: Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης συγγραγείς παρὰ τοῦ περιφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος, “Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμίτικῆς Σταχυολογίας” 5 (1898) 169-179; second edition: Νικήτα τοῦ πανευφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος, Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης, in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ἀρχιεπίσκοπος Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, πολιοῦχος Ἐρεσοῦ Λέσβου, Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (1η-4η Ἰουλίου 2003), ed. Π.Ι. Σκαλτσή, Μυτιλήνη – Λέσβος 2005, 365-402; and the studies of S. Vailhé, *Saint André de Crète*, EO 5 (1901-1902) 378-387; C. Émèreau, *Hymnographi Byzantini quorum nomina in litteras digessit notulisque adornavit*, EO 21 (1922) 127-128 and 258-279 (*Andreas Cretensis*, ibidem, p. 267-271); A. Vinogradov, *Viața Sfântului Andrei Criteanul, Arhiepiscopul și Mitropolit al Cretei (Schiță aghiografică)*, “Luminătorul” 72 (1932) 114-120 (part 1), 147-153 (part 2).

² See, as example: G. Schiró, *Caratteristiche dei canoni di Andrea Cretese. Studio su alcune composizioni inedite del Melode*, “Κρητικά Χρονικά” 15-16 (1961-1962) 113-139; S.G. Mercati, *Nota a due passi del canone di Sant'Andrea per San Giorgio*, “Byzantion” 32 (1962) 311-312; M.A. Magri, *L'inedito Canon de Requie di Andrea Cretese*, “Helikon” 9-10 (1969-1970) 475-513; E. Follieri, *Un canone inedito di S. Andrea di Creta per l'Annunciazione (Vat. gr. 2000 e Crypt. A. α. VII)*, in: *Collecanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda*, Studi e Testi 219, Città del Vaticano 1962, 337-357; Ἀ. Δελεόγλου – Ἀ. Ζερβουδάκη, Δύο ἄγνωστοι κανόνες στὸν ἅγιο Θεόδωρο τὸν Τήρωνα (πιθανῶς ἔργα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης), “Παλίμψηστον” 16 (1996) 113-148.

³ See, as example: M.B. Cunningham, *Andreas of Crete's Homilies on Lazarus and Palm Sunday: a Critical Edition and Commentary*, Birmingham 1983; idem, *Andreas of Crete's homilies on Lazarus and Palm Sunday: the Preacher and his Audience*, StPatr 31 (1997) 22-41; idem, *Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century*, in: *Preacher and His Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston – Köln 1998, 267-293; *Andrew of Crete's Homilia de exaltatione s. crucis (CPG 8199; BHG 434f.)*. Editio princeps, ed. M. de Groote, HTR 100 (2007) 443-487; Χ.Γ. Αγγελίδης, Ἀνδρέας Κρήτης: Ὁμιλίες

point of view of the *Great Canon*⁴. However, studies that reflect the situation of the polemical intentions of the *Great Canon*, fundamental work of the Cretan author⁵, still remained unwritten. Where should such a study start from? We believe that from the *Bios* itself of the Cretan author, given by the fact that in 712, under the usurper Emperor Philippicus Bardanes (711-713), Andrew of Crete will sign the acts of the Monothelitism Council. The *Chronographia* of Theophanes the Confessor is the only official source which is reminiscent of the signature of the official act by Andrew⁶; the remaining of the official sources in relation with the life of Cretan author's passing off this event in the shadow⁷. The following interrogation is brought fourth: is it possible that the *Great Canon* reflects those polemical intentions of Andrew's period and strikes on various heresies, even on Monothelitism, which has been approved by the Byzantine Hymnographer himself for a very short period? Is it possible

εἰς Γενέθλιον τῆς Θεοτόκου. Μία ἀνάγνωσις, in: Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη, ed. Σ. Κακλαμάνης – Ἄ. Μαρκόπουλος – Γ. Μαυρομάτης, Ἡράκλειο 2000, 1-11.

⁴ See, as example: O. Clément, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir. Suivi de la traduction du poème sur le repentir par saint André de Crète*, Paris 1982; Ἰ.Μ. Φουντούλη, Λογικὴ λατρεία, Θεσσαλονίκη 1984, 54-58; Θησαυρὸς Μετανοίας. Κατανυκτικὴ ἐρμηνεῖα τροπαρίων τοῦ Μεγάλου Κανόνος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης ἀπὸ τὸν ἀρχιεπισκόπου Μύρων Ἰωάννη τὸν Λίνδιο († 1796), Ὁρωπὸς Ἀττικῆς 2003²; Σ. Κούτσα, Ἀδαμιαῖος Θρήνος. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου Κρήτης, Εἰσαγωγή – κείμενο – μετάφρασις – σχόλια, Αθήνα 2009⁴; 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. Perrone, Turnhout 2013, 57-97; A. Prelipcean, *From Adam to Moses: the Typology of the Old Testament characters from the Kontakia of Romanos the Melodist and its Assessment on the Great Canon of Andrew of Crete*, "Review of Ecumenical Studies" 7 (2015) 388-421.

⁵ For the text of the *Great Canon*, I used – in the absence of any critical editions – the official text included in PG 97, 1329D - 1386C.

⁶ Cf. Theophanes, *Chronographia*, PG 108, 736C. 773B - 776A.

⁷ Cf. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου, p. 169-179 [second edition Σκαλτσῆ, Νικήτα τοῦ πανευφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος, p. 365-402]; Β. Λαοῦρδα, Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου, "Κρητικά Χρονικά" 7 (1953) 66-74 [second edition Α. Αργυρίου, Μακαρίου τοῦ Μακρῆ Συγγράμματα, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1996, 131-139 (republished by Ἀ. Ἀργυρίου: Μακαρίου τοῦ Μακρῆ, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου, in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας, p. 437-453); [Anonymus], Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου, in: *Menologii Anonymi Byzantini. Saeculi X Quae Supersunt*, ed. V.V. Latyšev, Subsidia Byzantina XII, vol. 2, Leipzig 1970², 136-137 (republished by Ἰ.Μ. Φουντούλη, Συναξάρια ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης, in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας, p. 463-465); Θ.Ε. Δετοράκη, Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἀνδρέαν, "Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν" 37 (1970) 85-94 (republished in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας, p. 403-415); Δ.Γ. Τσάμη, Λόγος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν ἀρχιεπισκόπον Κρήτης, Ἀνδρέαν τὸν Ἱεροσολυμίτον, in: Ἱ. Καλοθέτου, Συγγράμματα, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν 1, Θεσσαλονίκη 1980, 435-451 (republished in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας, p. 417-436).

that Andrew of Crete be interested in his fundamental work to develop the Church's speech against heresies, which has been arisen over time inside of it, and present the *Great Canon* as a summary of the Church's fight against heresies and heresiarchs? There are some questions whose answer was not offered in the Byzantine literature dedicated to our Hymnographer. This very fact should not surprise us at all if we take into account the opinion of Father George Florovsky. According to his point of view, in the *Great Canon* the dogmatic themes are few⁸. The Florovsky's opinion could be supported today by other numerous ideas, which analyze the *Great Canon* (only) from a spiritual perspective⁹ rather than the dogmatic intentions from a Byzantine period, where the heresies were beginning slowly *to turn off*.

1. The heresies against to the Trinity doctrine. In all stanzas (*troparia*) dedicated to the Holy Trinity (δοξαστικόν), the Byzantine Hymnographer develops the theological reality that God is Trinity of Persons, three consubstantial Persons: "I confess Thee as undivided in Essence, unconfused in Persons, One Triune Divinity"¹⁰, "I am the Trinity, simple and undivided, yet divided in Three Persons; and I am the Unity, united by Nature, says the Father and the Son and the Divine Spirit"¹¹, "O Trinity, Who surpasses all creation and is adored in Unity"¹². Although Saint Andrew mentions some Trinitarian aspect (the birth of the Son without beginning¹³ and the procession of the Spirit¹⁴), concrete and direct references to anti-Trinitarian heresies are quite missing.

However we can talk about some allusions with polemic intentions. First of those, identified and recorded for the first time by the Greek theologian Athanasios Glaros, in his doctoral thesis dedicated to the *Divine Pedagogy in Great Canon*¹⁵, refers to the use of the verbs εἰμί and ὑπάρχω from the *troparion*:

"I am the Trinity, simple and undivided, yet divided in Three Persons; and I am the Unity, united by Nature, says the Father and the Son and the Divine Spirit (Τριάς εἰμι ἀπλή, ἀδιαίρετος, διαιρετὴ προσωπικῶς, καὶ Μονὰς ὑπάρχω τῇ φύσει ἡνωμένη, ὁ Πατήρ, φησὶν, ὁ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα)"¹⁶.

⁸ Cf. Γ. Φλορόφσκη, Οι βυζαντινοί Πατέρες του έκτου, έβδομου και όγδοου αιώνα, μετάφραση Π.Κ. Παλλή, Θεσσαλονίκη 2007, 25.

⁹ See the footnote 4.

¹⁰ Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1353A. All English translation of the *Great Canon* of St. Andrew of Crete is taken from: https://www.antiochianladiocese.org/files/service_texts/great_lent/great_compline/Repentance-Canon-MONDAY.pdf

¹¹ Ibidem, PG 97, 1380C.

¹² Ibidem, PG 97, 1336B.

¹³ Cf. ibidem, PG 97, 1345B, 1377D.

¹⁴ Cf. ibidem, PG 97, 1368B.

¹⁵ Cf. Α.Β. Γλάρος, Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης, Ψυχολογία, Παιδαγωγική, Ποιμαντική 10, Αθήνα 2000, 74-75.

¹⁶ Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1360D - 1361A.

The meaning of this different use of verb (εἰμί, ὑπάρχω), which holds the same hermeneutical value, it seems to be – in Glaros’s opinion – the visible sign of an East climate, which, in the period of Byzantine poet, was opposing to the Western space which considered the nature (*substantia*) superior to the hypostases. The Byzantine melodist apparently tried to warm his audience by the danger of considering nature as the fourth Person of the Trinity¹⁷.

The second allusion with polemical purpose concerns the Pneumatological heresy. Throughout the *Great Canon*, the Byzantine author draws attention to the veneration of the Holy Spirit, saying that “I sing praises to the Holy Spirit Who shines forth with the Father and the Son”¹⁸. Obviously such an expression reflects the very teaching of the Church against to the Macedonian heresy, according to which the Holy Spirit was created by the Son of God and was thus subordinate to the Father and the Son. Of course, because of this reason the Holy Spirit does not get the same honor as the other two Persons of the Trinity. In another stanza Andrew does not forget to emphasize the doctrinal truth that the whole Church glorifies the Father, the Son and the Holy Spirit¹⁹. Other theological issues which concerned or made allusions to the anti-Trinitarian heresies are missing.

2. The Christological heresies and their combating. Even in the case of Christology we couldn’t find, in the fundamental work of Andrew, clear indications regarding the various heresies. The Byzantine Hymnographer sketches the doctrinal truth that, in Christ, we find two natures united perfectly²⁰, that He voluntarily assumed all human except the sin²¹ and, through Him, the laws of nature are renewed²². Andrew does not mention the name of any heretic explicitly condemned by the Church, as Romanos the Melodist does, for example, in his remarkable *kontakia*²³, as neither intends to draw the attention to the theological currents of his period. Obviously we have in our mind the Monothelitism doctrine, which returned to the forefront by the usurper Emperor Philippicus Bardanes, hence contemporary with Andrew. We might expect probably that after the retraction of the official act signed in 712, Andrew reflected at least in part, in the text of the *Canon*, at the Church’s teaching regarding this doctrine. He was not doing it at all²⁴, and the explanation could be given by the contents of the letter dedicated to Archdeacon Agathon (in

¹⁷ Cf. Γλάρος, *Θεία παιδαγωγία*, p. 75.

¹⁸ Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1368B.

¹⁹ Cf. *ibidem*, PG 97, 1385C.

²⁰ Cf. *ibidem*, PG 97, 1381B.

²¹ Cf. *ibidem*, PG 97, 1381A.

²² Cf. *ibidem*, PG 97, 1353A.

²³ See, for example, the *kontakion* 8 (1στ³) of Romanos, where the Hymnographer calls Arians directly and their erroneous points of view: “καὶ οὐ φρίττουσιν οὐδ’ οὕτως Ἀρειανοὶ τὴν δεσποτεῖαν” (cf. P. Maas – C.Y. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, Oxford 1963, 62).

²⁴ Cf. Ν.Γ. Πολίτου, “Ἐκτασίς καὶ ἀνάστασις κατὰ τὸν Μέγαν Κανόνα. Φιλοσοφική

original Greek: “Ἀνδρέου, τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης Ἰαμβοί, γραφέντες πρὸς τὸν ὁσιώτατον Ἀγάθωνα ἀρχιδιάκονον καὶ χαρτοφύλακα τῆς ἐνταῦθα ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας, ὅτε λαβὼν τὴν παροῦσαν βίβλιον, μετέβαλε καὶ πάλιν ἀπέστειλε”)²⁵. The content of this *letter-confession*, written shortly after the removal of Philippicus (ca 714), proves the Orthodox adherence of Andrew²⁶, adherence expressed, moreover, in some personal homilies²⁷.

Within thought and anti-heretical polemics could be evaluated nevertheless the *troparion* 10 of the first ode and the first *troparion* of the nine odes:

“As a potter molds his clay, Thou hast fashioned my flesh and my bones, giving me breath and life. Now accept me in repentance, O my Maker and Redeemer and my Judge (Τὸν πηλόν, ὁ κεραμεύς, ζωπλαστήσας ἐνέθηκάς μοι, σάρκα καὶ πνοὴν καὶ ζωὴν. Ἄλλ’ ὦ Ποιητά μου, Λυτρωτά μου καὶ Κριτά, μετανοοῦντα δέξαι με)”²⁸.

“My mind is wounded, my body is feeble, my spirit is sick, my speech has lost its power, my life is ebbing, and the end is at the door. What shalt thou do, O miserable soul, when the Judge comes to examine thy deeds? (Ὁ νοῦς τετραυμάτισταί, τὸ σῶμα μεμαλάκισταί, νοσεῖ τὸ πνεῦμα· ὁ λόγος ἡσθένησεν, ὁ βίος νενέκρωται, τὸ τέλος ἐπὶ θύραις· διὸ μοι, τάλαινα ψυχή, τί ποιήσεις, ὅταν ἔλθῃ ὁ Κριτὴς ἀνερυνῆσαι τὰ σά;)”²⁹.

We may wonder: why the Byzantine poet prefers a chain of four elements (two for each human component)?³⁰ Could we talk here about any polemic intention against Apollinarism and Trichotomist thought, initially promoted by Origen? As Nikolaos G. Politis³¹ emphasizes, in this reference of Andrew, who synthesizes the thinking of Church against Trichotomist, the theme of man’s salvation is emphasized?: “As is accepted, Christ became man and deified the

προσέγγισης, “Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν” 47 (1987-1988) 164: “τὸ σύνολο τοῦ Μ. Κανόνος ἀλλὰ καὶ τὸ πεζὸν τοῦ ἔργου δὲν περιέχει στοιχεῖα μονοφυσιτισμοῦ”.

²⁵ Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1437C - 1444B. For the critical edition and a short introduction about this *letter-confession*, see: A. Heisenberg, *Ein jambisches Gedicht des Andreas von Kreta*, Byz 10 (1901) 505-514.

²⁶ Cf. Heisenberg, *Ein jambisches Gedicht des Andreas von Kreta*, p. 511 (110-111, 113-118): “Συμφύρσεως γὰρ οὐχ ἐνώσεως τρόπος· ἡ σύνθεσις πέφυκεν ἡ κατ’οὐσίαν [...] Ἐντεῦθεν ὥσπερ ἐνθέῳ παρρησία· Χριστοῦ νοεῖσθαι τὰς ἐνεργείας δύο· καὶ τὴν αὐτῷ προσφυῶς νοουμένην· διπλὴν θέλησιν δογματίζεις, συνδέων· ἀλλ’ οὐ διιστῶν ἡμερίζων ἰδίως· τοῦτων ἐκάστην θεωρίᾳ μόνῃ”.

²⁷ Cf. Andreas Cretensis, *In circumcisionem Domini et in S. Basilium*, PG 97, 929C-D: “καὶ εἷς Κύριος ἐν δύο φύσεσι γνωρίζεται, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Θεῷ Πνεύματι συμπροσκυνούμενος. Ὁ τὰς δύο θελήσεις καὶ ἐνεργείας φέρων”.

²⁸ Idem, *Magnus Canon*, PG 97, 1332C.

²⁹ Ibidem, PG 97, 1380D.

³⁰ Cf. Θησαυρὸς Μετανοίας, p. 42-43; Κούτσα, Ἀδαμιαῖος Θρῆνος, p. 53.

³¹ Cf. Πολίτου, Ἑκτασις καὶ ἀνάστασις, p. 161-163.

human nature. If in the human the mind it's brought from outside, then the salvation of man is not complete"³². Also, the terminology related to εἰκών word has no reference to the Iconoclastic movement, which was unleashed in the year 726 by Byzantine Emperor Leo III the Isaurian³³. All Andrew's mentions to the εἰκών theme refer, in particular, to the theological and the anthropological content of them and certainly not to the crisis of destroying icons, that Andrew wasn't unfamiliar with in his period³⁴. In many stanzas Andrew laments the dark situation in which the sin has brought the man, but we should not understand, that, through these texts, the author aims to combat the iconoclastic crisis and to support the icons: "I have defiled that which was made in Thine image and likeness, O, Savior"³⁵, "I have adorned the idol of my flesh with the diverse clothing of my shameful thoughts"³⁶.

3. The Mariological problem. Regarding the Mariological problem we should consider here two major terminological aspects: one related to the use of the Nestorian term θεοδόχος³⁷ and the second related by using of Cyrillian term θεοτόκος (Birth-Giver of God). It's possible that by inserting of the Nestorian term θεοδόχος – *in facto*, met only once in the text of *Great Canon*³⁸ – Andrew fights against Nestorianism itself? We do not think so! The argument is based on the historical fact that the Nestorian concept with a double

³² Ibidem 162.

³³ The problem of rejection of the Holy icons causes to Ioannes Fountoulis to declare that, in consonance with the expression "ἐν σοὶ γὰρ αὐτὴ πιστῶς βασιλεύσα", the *Great Canon* was not written in the city of Constantinople and, therefore, not even in the Leon's III period. His assumption would be based on the interrogation: how is possible for Andrew to mention a Christian emperor since Leon III the Isaurian was iconoclast? See more details at: Ἰ.Μ. Φουντούλη, Ἡ τιμὴ τῶν λειψάνων καὶ τῶν τάφων τῶν Λεσβίων ἀγίων, Μυτιλήνη 1965, 12-13.

³⁴ How Andrew sees the Iconoclastic crisis from his period, see in his own short *homily De SS. Imaginum Veneratione* (PG 97, 1302D - 1304D), where the author gives three historical examples (ὑπόδειγμα) about the presence of icons in the Church's life. For more informations about this subject, see: A. Kazhdan, *A History of Byzantine literature (650-850)* (in collaboration with L.F. Sherry – Ch. Angelidi), The National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Athens 1999, 39-40.

³⁵ Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1337B.

³⁶ Ibidem, PG 97, 1337B.

³⁷ See F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Hale 1905, 263, v. 11-13: "Formativ deus [...] intremiscamus itaque dominicam incarnationem, τὴν θεοδόχον τῷ Θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν" and 276, v. 1-6: "dominicæ itaque humanitatis susceptionem colamus, incarnationis sacramentum hymnis incessabilibus extollamus, τὴν θεοδόχον τῷ Θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν, τὴν θεοδόχον τῷ Θεῷ λόγῳ μὴ συνθεολογῶμεν παρθένον· θεοδόχον dico, non θεοτόκον, ὃ litteram, non κ' exprimi volens".

³⁸ Cf. Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1341D.

meaning³⁹, against which Basil of Seleucia⁴⁰ and Proclus of Constantinople⁴¹ showed so much adversity, has become accepted from the sixth century by the Orthodox thinking. We cannot forget here, moreover, the significant contribution of Romanos the Melodist, used in his (supposed) *Akathist Hymn*, when he proclaims the doctrinal truth that “having received Virgin to God in her womb (ἔχουσα θεοδόχον, ἡ Παρθένος τὴν μήτραν)”⁴². In other words, through his using, Andrew wants to emphasize not only the reality of “filling” of the Nestorian term with Orthodox connotation, but even the Ecumenical reality of the two Theological traditions (Antioch and Alexandrian) who meet in a perfect *symphony* in the Byzantine hymnography. The reality that Andrew of Crete, after four centuries, uses this term doesn’t imply directly that he is aiming at the polemical intensions. We believe that it remains anchored in the Church’s Tradition, which sees in the Virgin Mary “the womb” who contained Him Who by nature cannot be contained⁴³. Regarding the θεοτόκος term, used in four contexts⁴⁴, Andrew develops the hermeneutical meaning of the Church and therefore the Cyrillian Theology imposed in the early of the fourth century: the Virgin Mary is Mother of God (θεοτόκος) because Who was born from her is not a simple man or a bearer of God (θεοφόκος), but the God himself made man⁴⁵. In the womb of the Mother of God flesh was made and the Son of God himself was born, according to His human nature⁴⁶; for this reason the Church glorifies the Mother of God which “has given birth to Christ God, One of the

³⁹ For Nestorius, the θεοτόκος term refers such to the human nature of Christ, where lived (ἐνοίκησε) the Divine Logos, although to the Virgin Mary who accepted inside her, through the Incarnation, the Word of God. See: Γ.Δ. Μαρτζέλου, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένη σῆμασις τῆς, Θεσσαλονίκη 2006, 220, footnote 247.

⁴⁰ Cf. Basilius Seleuciensis, *Oratio* 39, PG 85, 437C: “Διόπερ ὁ πάντων Ποιητὴς καὶ Δεσπότης, ἐκ τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου τεχθεὶς, τῆς μὲν φύσεως τῶν ἀνθρώπων ἐκοινώνησε· σάρκα γὰρ ἀληθῶς ἐφύχωμένην ἐφόρεσε· τῆς δὲ πράξεως τῶν ἀνόμων οὐ μετέλαβεν· [...] Ὡ γαστρὸς ἀγίας καὶ θεοτόκου ἐν ἧ τὸ τῆς ἀμαρτίας διεῖράγη χειρόγραφον”.

⁴¹ Cf. Concilium Universale Ephesenum, *Sermo Procli* (Ὁμιλία Πρόκλου, ἐπισκόπου Κυζίκου λεχθεῖσα καθεζομένου Νεστορίου ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως), ACO I 1, 1, p. 104, v. 12-16: “ὦ γαστήρ ἐν ἧ τὸ τῆς κοινῆς ἐλευτερίας γραμματεῖον συνετάγη· ὦ κοιλία ἐν ἧ τὸ κατὰ τοῦ θανάτου ὄπλον ἐχαλκεύθη [...] ὦ ναὸς ἐν ᾧ θεὸς γέγονεν ἱερεὺς, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν”.

⁴² A.C. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, vol. 5, Wien 1968, 31.

⁴³ Cf. Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1373C.

⁴⁴ Cf. ibidem, PG 97, 1336B, 1340A, 1361A, 1377D. Apart from these four uses, Andrew uses two synonyms, namely: Θεογεννήτορ (three times: PG 97, 1341B, 1368B, 1373A) and Θεομήτορ (once: PG 97, 1345B).

⁴⁵ Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 17: *Cyrilli ad Nestorium de Excommunicatione*, PG 77, 120B-C: “Εἴ τις οὐχ ὁμολογῇ Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανοῆκ, καὶ διὰ τοῦτο θεοφόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον (γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον), ἀνάθεμα ἔστω”.

⁴⁶ Cf. Andreas Cretensis, *Magnus Canon*, PG 97, 1377D.

undivided Trinity, and has opened the Heavens to us on earth"⁴⁷. In the thinking of Andrew the person who rejects the attribute of Virgin Mary of being θεοτόκος, rejects even the Incarnation of the Son of God and the reality that He became for us a real man, wearing all of us, apart from our sin: "Christ became man by assuming my flesh and He willingly experienced all that belongs to our nature apart from our sin"⁴⁸.

But this poetic record of dogmatic truth does not imply that the Byzantine Hymnographer aims at polemical intentions, given the reality that, in his period, the Cyrillian term did not raise any problem with his acceptance.

We must point from the beginning that in the entire *Canon* does not exist any direct mention about various heresies or polemical implications. We believe that this reality exists because of the simple reason that the Byzantine Hymnographer didn't intended to compose a work, which would argue and develop the anti-heretical fight of the Church, although in that period the Monothelitism problem still born controversy. Contrariwise *the Great Canon* is a prayer-text illustrating and dramatizing the way of turning toward one's self in a dialectical and typological relationship with biblical narratives⁴⁹. Perhaps the deficiency of such polemical intentions and passing over of heresies (regardless of their nuance) could be explained through the desire of the author to provide a prayer for worship, in which the ecclesiastical congregation was invited to the meditation and the deep search of the creature's Creator.

(Summary)

It is known that the fundamental work of Andrew of Crete, probably written in the early of the eighth century, is penitential one, indicating continuing human need for repentance. Beyond a systematic exposition of Holy Scripture and its models (negative and positive), the *Great Canon* calls for deep meditation about life and its transience. Even the Byzantine author herself testifies this fact, saying: "Where shall I begin to lament the deeds of my wretched life? How shall I begin, O Christ, to relieve my present tears? But as Thou art deeply compassionate, grant me forgiveness of sins" (*Ode* 1, 1). But can we speak in the text of the *Great Canon* about polemical intentions against heresies? Can we find passages to develop the theological opinion against various heresies arisen within the Church over the eight centuries? If so, which ones and what heresy combat? This essay is at stake we want to present it.

⁴⁷ Ibidem, PG 97, 1373A-B.

⁴⁸ Ibidem, PG 97, 1381A.

⁴⁹ Cf. Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete*, p. 63.

CZY „WIELKI KANON” ANDRZEJA Z KRETY MÓWI O HEREZJACH I ICH ZWALCZANIU? KILKA KRÓTKICH UWAG

(Streszczenie)

Powszechnie jest wiadome, że fundamentalne dzieło Andrzeja z Krety, napisane prawdopodobnie na początku VIII wieku, jest penitencjałem wskazującym na nieustającą potrzebę ludzką do skruchy. Oprócz systematycznego wykładu Pisma Świętego i typów tego wyjaśniania (negatywny i pozytywny), *Wielki Kanon* wzywa też do głębokiej medytacji na temat życia i jego krótkotrwałości. Nawet sam autor bizantyński świadczy o tym fakcie, mówiąc: „Od czego zacząć mam opłakiwanie czynów nędznego życia mego? Jakież początek skargi żalosnej dzisiaj uczynię, o Chryste? O miłosierny, udziel win moich odpuszczenia!” (*Oda* 1, 2). Czy możemy jednak mówić o obecności w tekście *Wielkiego Kanonu* polemicznych akcentów przeciw herezjom? Czy możemy znaleźć fragmenty przedstawiające poglądy teologiczne sprzeciwiające się różnym herezjom powstałym w Kościele w ciągu ośmiu wieków? Jeśli tak, to które z nich i jakie herezje zwalczają? Niniejsze opracowanie próbuje przedstawić to zagadnienie.

Key words: Andrew of Crete, hymnography, hymnographer, heresy, heretics, θεοτόκος.

Słowa kluczowe: Andrzej z Krety, hymnografia, hymnograf, herezja, heretycy, θεοτόκος.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ANDREAS CRETENSIS, *De Sanctarum Imaginum Veneratione homilia*, PG 97, 1301-1304.
ANDREAS CRETENSIS, *Homilia de exaltatione s. crucis*, ed. M. de Groote: *Andrew of Crete's Homilia de exaltatione s. crucis* (CPG 8199; BHG 434f.). *Editio princeps*, HTR 100 (2007) 443-487.
ANDREAS CRETENSIS, *Magnus Canon*, PG 97, 1329-1386.
ANDREAS CRETENSIS, *In circumcisionem Domini et in S. Basilium oratio*, PG 97, 913-932.
BASILIUS SELEUCIENSIS, *Orationes*, PG 85, 27-461.
CONCILIIUM UNIVERSALE EPHESENUM, *Sermo Procli* (Ὁμιλία Πρόκλου, ἐπισκόπου Κυζίκου λεχθεῖσα καθεζομένου Νεστορίου ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως), ACO I 1, 1, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1928, 103-107.
CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Epistula* 17: *Cyrilli ad Nestorium de Excommunicatione*, PG 77, 105-121.
THEOPHANES, *Chronographia*, PG 108, 63-1009.

Literature

- CLÉMENT O., *Le chant des larmes. Essai sur le repentir. Suivi de la traduction du poème sur le repentir par saint André de Crète*, Paris 1982.

- CUNNINGHAM M.B., *Andreas of Crete's Homilies on Lazarus and Palm Sunday: a Critical Edition and Commentary*, Birmingham 1983.
- CUNNINGHAM M.B., *Andreas of Crete's homilies on Lazarus and Palm Sunday: the Preacher and his Audience*, *StPatr* 31 (1997) 22-41.
- CUNNINGHAM M.B., *Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century*, in: *Preacher and His Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston – Köln 1998, 267-293.
- ÉMÉREAU C., *Hymnographi Byzantini quorum nomina in litteras digessit notulisque adornavit*, *EO* 21 (1922) 258-279.
- FOLLIERI E., *Un canone inedito di S. Andrea di Creta per l'Annunciazione (Vat. gr. 2000 e Crypt. A. α. VII)*, in: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda*, Studi e Testi 219, Città del Vaticano 1962, 337-357.
- HEISENBERG A., *Ein jambisches Gedicht des Andreas von Kreta*, *ByZ* 10 (1901) 505-514.
- KAZHDAN A., *A History of Byzantine literature (650-850)* (in collaboration with L.F. Sherry – Ch. Angelidi), The National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Athens 1999.
- KRUEGER D., *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. Perrone, Turnhout 2013, 57-97.
- LOOFS F., *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Hale 1905.
- MAAS P. – TRYPANIS C.Y., *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, Oxford 1963.
- MAGRI M.A., *L'inedito Canon de Requite di Andrea Cretese*, "Helikon" 9-10 (1969-1970) 475-513.
- MERCATI S.G., *Nota a due passi del canone di Sant'Andrea per San Giorgio*, "Byzantion" 32 (1962) 311-312.
- PRELIPCEAN A., *From Adam to Moses: the Typology of the Old Testament characters from the Kontakia of Romanos the Melodist and its Assessment on the Great Canon of Andrew of Crete*, "Review of Ecumenical Studies" 7 (2015) 388-421.
- SCHIRÓ G., *Caratteristiche dei canoni di Andrea Cretese. Studio su alcune composizioni inedite del Melode*, "Κρητικά Χρονικά" 15-16 (1961-1962) 113-139.
- TRYPANIS A.C., *Fourteen Early Byzantine Cantica*, vol. 5, Wien 1968.
- VAILHÉ S., *Saint André de Crète*, *EO* 5 (1901-1902) 378-387.
- VINOGRADOV A., *Viața Sfântului Andrei Criteanul, Arhiepiscopul și Mitropolit al Cretei (Schiță aghiografică)*, "Luminătorul" 72 (1932) 114-120 (part 1), 147-153 (part 2).

- ΑΓΓΕΛΑΪΔΗ Χ.Γ., Ἀνδρέας Κρήτης: Ὁμιλίες εἰς Γενέθλιον τῆς Θεοτόκου. Μία ἀνάγνωσις, in: Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη, ed. Σ. Κακλαμάνης – Ἀ. Μαρκόπουλος – Γ. Μαυρομάτης, Ἡράκλειο 2000, 1-11.
- [ANONYMUS], Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου, in: *Menologii Anonymi Byzantini. Saeculi X Quae Supersunt*, ed. V.V. Latyšev, Subsidia Byzantina XII, vol. 2, Leipzig 1970², 136-137; republished by Ἱ.Μ. Φουντούλη, Συναξάρια ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης, in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ἀρχιεπισκόπος Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, πολιοῦχος Ἑρεσσοῦ Λέσβου, Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (1η-4η Ἰουλίου 2003), ed. Π.Ἱ. Σκαλτσῆ, Μυτιλήνη – Λέσβος 2005, 463-465.
- ΓΛΑΡΟΣ Α.Β., Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ἀνδρέα Κρήτης, Ψυχολογία, Παιδαγωγική, Ποιμαντική 10, Αθήνα 2000.

- ΔΕΛΕΟΓΛΟΥ Ἀ. – ΖΕΡΒΟΥΔΑΚΗ Ἀ., Δύο ἄγνωστοι κανόνες στὸν ἅγιο Θεόδωρο τὸν Τήρωνα (πιθανῶς ἔργα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης), “Παλίμνηστον” 16 (1996) 113-148.
- ΔΕΤΟΡΑΚΗ Θ.Ε., Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς τὸν ὁσίον πατέρα ἡμῶν Ἀνδρέαν, “Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν” 37 (1970) 85-94; republished in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ἀρχιεπισκόπος Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, πολιοῦχος Ἑρεσοῦ Λέσβου, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (1η-4η Ἰουλίου 2003), Μυτιλήνη – Λέσβος 2005, 403-415.
- Θησαυρὸς Μετανοίας. Κατανυκτικὴ ἐρμηνεῖα τροπαρίων τοῦ Μεγάλου Κανόνος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης ἀπὸ τὸν ἀρχιεπισκόπο Μύρων Ἰωάννη τὸν Λίνδιο († 1796), Ὠρωπὸς Ἀττικῆς 2003².
- ΚΟΥΤΣΑ Σ., Αδამιάιος Θρήνος. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου Κρήτης, Εἰσαγωγὴ – κείμενο – μετάφραση – σχόλια, Αθήνα 2009⁴.
- ΛΑΟΥΡΔΑ Β., Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου, “Κρητικὰ Χρονικά” 7 (1953) 66-74; second edition Α. Αργυρίου: Μακαρίου τοῦ Μακρὴ Συγγράμματα, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1996, 131-139; republished: Μακαρίου τοῦ Μακαρῆ, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἐκδίδεται ὑπὸ Ἀστερίου Ἀργυρίου, in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ἀρχιεπισκόπος Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, πολιοῦχος Ἑρεσοῦ Λέσβου, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (1η-4η Ἰουλίου 2003), ed. Π.Ι. Σκαλτσῆ, Μυτιλήνη – Λέσβος 2005, 437-453.
- ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ Γ.Δ., Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σημασία της, Θεσσαλονίκη 2006.
- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ Ἀ., Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης συγγραγεὶς παρὰ τοῦ περιφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος, “Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμίτικῆς Σταχυολογίας” 5 (1898) 169-179; second edition: Νικήτα τοῦ πανευφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος, Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης, in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ἀρχιεπισκόπος Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, πολιοῦχος Ἑρεσοῦ Λέσβου, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (1η-4η Ἰουλίου 2003), ed. Π.Ι. Σκαλτσῆ, Μυτιλήνη – Λέσβος 2005, 365-402.
- ΠΟΛΙΤΟΥ Ν.Γ., Ἑκτασις καὶ ἀνάστασις κατὰ τὸν Μέγαν Κανόνα. Φιλοσοφικὴ προσέγγιση, “Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν” 47 (1987-1988) 164.
- ΤΣΑΜΗ Δ.Γ., Λόγος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν ἀρχιεπισκόπον Κρήτης, Ἀνδρέαν τὸν Ἱεροσολυμίτον, in: Ἰωσήφ Καλοθέτου, Συγγράμματα, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν 1, Θεσσαλονίκη 1980, 435-451; republished in: Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ἀρχιεπισκόπος Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, πολιοῦχος Ἑρεσοῦ Λέσβου, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (1η-4η Ἰουλίου 2003), ed. Π.Ι. Σκαλτσῆ, Μυτιλήνη – Λέσβος 2005, 417-436.
- ΦΛΟΡΟΦΕΚΗ Γ., Οἱ βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ ἑκτοῦ, ἑβδομοῦ καὶ ὀγδοοῦ αἰῶνα, μετάφραση Π.Κ. Παλλῆ, ed. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007.
- ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ Ἰ.Μ., Ἡ τιμὴ τῶν λειψάνων καὶ τῶν τάφων τῶν Λεσβίων ἁγίων, Μυτιλήνη 1965.
- ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ Ἰ.Μ., Λογικὴ λατρεία, Θεσσαλονίκη 1984, 54-58.

Ihnatia HAVRYLYK OSBM*

L'INSEGNAMENTO "ERETICALE" SULLA VISIONE DI DIO NELLE OPERE DI GIUSEPPE ḤAZZĀYĀ, MISTICO SIRO-ORIENTALE DEL SECOLO VIII**

Il secolo VIII vide una straordinaria fioritura della mistica all'interno della Chiesa Assira d'Oriente¹ nel territorio della Mesopotamia, che andò di pari passo con una grande attività letteraria, nonostante il fatto che all'orizzonte mondiale già scoppiava una grande tempesta – l'invasione araba che, nel giro di pochi anni, avrebbe sottomesso buona parte degli antichi possedimenti persiani e bizantini. Questo periodo passò nella storia della Chiesa d'Oriente come "grande stagione mistica".

Tra gli autori spirituali più significativi di questo periodo si collocano Giovanni di Dalyatha, testimone di un'esperienza spirituale di eccezionale qualità, e Giuseppe Ḥazzāyā, un monaco estremamente erudito, che ricapitola tutta la tradizione monastica siriana in modo veramente sistematico, la cui sintesi verrà continuamente ripresa dalle generazioni seguenti.

Uno degli argomenti più importanti delle opere di Giuseppe è il tema della visione di Dio, argomento che causò la sua condanna, insieme con due altri

* Ihnatia Havrylyk OSBM, STL – docente di patrologia presso il Dipartimento di Teologia dell'Università Cattolica Ucraina (Lviv); e-mail: ihnatia@ucu.edu.ua.

** L'articolo è basato sulla dissertazione per la Licenza *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio. La visione di Dio nelle opere di Giuseppe Ḥazzāyā, mistico siro-orientale del sec. VIII*. Questo lavoro è stato scritto presso la Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali del Pontificio Istituto Orientale a Roma sotto la direzione di dr. Massimo Pampaloni SJ nel 2015.

¹ Il nome originario è Chiesa d'Oriente, *E'dta d-Madnkha* (ܕܬܝܬܐ ܕܡܕܢܚܐ), che ricorre nei documenti più antichi (p.e. *Synodicon Orientalibus*, in: *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, dans notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot, Paris 1902, 253), l'antica Chiesa della tradizione teologico-liturgica siro-orientale. Poi è stata chiamata Chiesa di Edessa, o di Seleucia-Ctesifonte, attribuibile al regno di Edessa nel primo caso e nel secondo al fatto che la sua sede iniziale era Kokhe, località prossima a Seleucia-Ctesifonte. È stata anche chiamata Chiesa di Persia, cosa che riveste un senso politico, perché la zona era sotto il controllo dei Parti e poi dei Sassanidi. Dopo i concili di Efeso e Calcedonia la Chiesa d'Oriente fu chiamata, in maniera del tutto impropria, nestoriana verso la fine del V sec. In realtà, Nestorio non ne è stato il fondatore e la teologia a lui attribuita dagli avversari non fu mai in essa riconosciuta. L'origine dell'appellativo "nestoriana" è da ricondurre al grande influsso esercitato su di essa dall'antica teologia antiochena. Cf. C. Baumer, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, New York 2008, 78; V. Lazzeri, *Introduzione*, in: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, intr., trad. e note di V. Lazzeri, Magnano 2011, 7, n. 3.

monaci – Giovanni il Solitario e Giovanni di Dalyatha – da parte del Patriarca Timoteo I durante il sinodo del 786-787. Queste grandi autorità spirituali furono accusate di sabellianismo e messalianismo.

Scopo principale del presente articolo è dimostrare che nel suo insegnamento sulla visione di Dio Giuseppe non solo non uscì oltre la dottrina ortodossa della sua Chiesa, ma rimanendo fedele alla sua tradizione ha elaborato una meravigliosa sintesi, che unisce la dogmatica tradizionale e il concetto di visione divina.

Nel corso degli ultimi decenni le caratteristiche di questa feconda stagione mistica sono divenute un po' più chiare grazie agli studi, alle edizioni e alle traduzioni preparate da un numeroso gruppo di patrologi orientalisti e siriacisti. Però, il tema della visione di Dio nella dottrina di Giuseppe Ḥazzāyā finora non ha ricevuto molta attenzione da parte degli studiosi. Esistono alcune indagini riguardo la dottrina mistica di Giuseppe², ma non abbiamo ancora uno studio completo tutto dedicato alla sua dottrina della visione di Dio, come lo abbiamo, per esempio, su Giovanni di Dalyatha³. Da uno sguardo generale sulla bibliografia prodotta sul tema della visione divina in Giuseppe Ḥazzāyā si nota che la maggior parte degli studiosi si interessino della sua dottrina spirituale in generale e non entrino nei dettagli della visione divina.

1. Vita e opere di Giuseppe Ḥazzāyā. Riguardo alla vita di Giuseppe Ḥazzāyā, le fonti a nostra disposizione sono abbastanza limitate. Quasi tutto ciò che sappiamo di lui, proviene dalla sua biografia, scritta probabilmente intorno al 900 da Išo'denah, vescovo di Baṣrah⁴, e che è contenuta nella cronaca monastica intitolata *Libro della Castità*⁵. Tra le fonti più recenti abbiamo la *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, dove Joseph Simon Assemani ha

² Cf. A. Scher, *Joseph Ḥazzāyā écrivain syriaque du VIII^e siècle*, „Rivista degli Studi Orientali” 3 (1910) 45-63; A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, OrSyr 3 (1958) fasc. 1, 3-24; P. Harb, *Faut-il restituer à Joseph Ḥazzāyā la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) fasc. 2, 13-36; R. Beulay, *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) 5-44; idem, *Joseph Ḥazzāyā*, DSp VIII 1341-1349; Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, ed. G. Bunge, Trier 1982; T. Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000; V. Berti, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 219-257; Lazzeri, *Introduzione*, passim.

³ Cf. R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990.

⁴ Esiste incertezza a riguardo dell'epoca di Išo'denah di Baṣrah. Guillaumont (*Sources*, p. 4, n. 3), nel suo articolo, ha presentato la polemica tra gli studiosi attorno a questa difficoltà.

⁵ Išo'denah, *Liber castitatis*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot: Išo'denah de Baṣra, *Le Livre de la Chasteté*, in: *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baṣrah*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 16 (1896) 1-80, 228-283, qui p. 64-66 il testo siriano e p. 54-55 il testo francese.

dedicato a Giuseppe il capitolo LXVIII⁶. Però, visto che Assemani parla perlopiù delle opere di Giuseppe e della condanna del Patriarca Timoteo I, l'unica⁷ vera biografia rimane quella di Išo'denah.

Giuseppe visse nel secolo VIII. Nato in una famiglia mazdea della città di Nimrod (il territorio dell'odierno Iraq), da piccolo fu fatto prigioniero dalle truppe del califfo, venduto come schiavo, prima a un arabo e poi a un cristiano. In seguito, il fascino esercitato sul giovane Giuseppe dalla vita dei monaci lo indusse a diventare cristiano. Affrancato dalla sua condizione di schiavo, gli fu permesso di entrare nel monastero. Successivamente, visse da solitario nelle montagne per molti anni, finché non assunse per due volte, in periodi interrotti da un ulteriore ritiro in solitudine, l'incarico di superiore di due monasteri. In questo contesto va collocata la sua ampia produzione letteraria. Nel sinodo del 786-787, convocato dal catholicos Timoteo I, Giuseppe fu censurato su più punti del suo insegnamento, ma non è chiaro se allora fosse ancora vivo.

Infatti, non abbiamo la data precisa della sua morte, avvenuta in età avanzata e quindi non è neanche possibile stabilire con certezza se Giuseppe abbia subito ancora in vita le conseguenze di tale pronunciamento o se egli sia morto nella sua dignità di superiore. Dal racconto biografico di Išo'denah si evince che l'itinerario spirituale del nostro autore si svolse piuttosto in solitudine ed è da questa esperienza che nasce poi la sua ricca riflessione la quale causò non solo la fama di Giuseppe, ma anche la sua condanna:

“Poiché egli formulò nei suoi scritti quattro passaggi che non furono accettati dai maestri della Chiesa, mar Timoteo convocò un sinodo e lo anatematizzò nell'anno 170 del regno dei figli di Haschem. Da dove Giuseppe Ḥazzāyā abbia ricevuto la sua dottrina, lo si può apprendere dalla sua storia, che fu redatta da Nestorio, il vescovo di Bet Nuhadra. Da parte mia penso che il motivo del comportamento del catholicos fosse l'invidia. Dio conosce la verità!”⁸

Išo'denah non ci indica quali furono gli errori di Giuseppe non accettati dai maestri della Chiesa, ma significativamente esprime solo la sua opinione personale che in questo caso si trattava forse di invidia.

⁶ Cf. J.S. Assemani, *Joseph Huzita*, in: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos et Malabaricos. Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita*, De scriptoribus syris III/1, ed. J.S. Assemani, Roma 1719, 100-103. Dobbiamo subito notare che Assemani fa confusione tra due autori diversi: Giuseppe Ḥazzāyā e Giuseppe Huzaya o Huzita (il grammatico del VI sec.). Sherry (*The Life and Works of Joseph Ḥazzāyā*, in: *The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek*, ed. W.S. McCullough, Toronto 1964, 78-91) propone una spiegazione per questa confusione.

⁷ Per tutti gli studiosi moderni che hanno studiato la vita di Giuseppe Ḥazzāyā, come fonte principale è stata usata la biografia di Išo'denah: Scher, *Joseph Ḥazzāyā*; Guillaumont, *Sources*; Sherry, *The Life and Works*; Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*; Bunge, *Rabban Jausep Ḥazzāyā*; Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization*, p. 9-15; Lazzeri, *Introduzione*, p. 7-13.

⁸ Lazzeri, *Introduzione*, p. 10.

Giuseppe Ḥazzāyā era veramente un grande asceta e mistico. La sua vita, spesa tra la solitudine e la vita comunitaria, è ben riflessa nella sua ricchissima opera letteraria. Secondo Abdišo, il Metropolita di Nisibi e Armenia († 1318), Giuseppe fu un autore eminente ed estremamente prolifico. A lui sono attribuiti ben 1900 trattati⁹, tra i quali solo alcuni sono disponibili¹⁰. Non è strano che di questi 1900 trattati Abdišo ne nomini solo undici. Infatti, la condanna del Patriarca Timoteo I causò la distruzione e la scomparsa di molte opere di Giuseppe¹¹ ed anche il rapido declino della Chiesa d'Oriente durante la sempre più forte invasione araba, contribuì alla scomparsa di molte sue opere.

Oggi abbiamo solo tre edizioni critiche eseguite da Paul Harb, François Graffin e Robert Beulay¹² e alcune traduzioni in lingue moderne, in particolare in inglese, francese, tedesco e italiano¹³.

2. L'analisi del tema della visione di Dio. Come abbiamo già accennato, Giuseppe Ḥazzāyā, l'ultimo degli autori monastici siro-orientali del VII-VIII sec., si presenta come colui che ha saputo ricapitolare in modo attento e sapiente i frutti di questa grande stagione mistica nella terra di Persia. I suoi scritti sono basati sulla propria esperienza mistica alla quale lui spesso fa allusione, usando delle espressioni straordinarie. Uno degli argomenti più importanti delle sue opere è il tema della visione di Dio intesa come ultimo fine dell'ascesi e caparra del mondo nuovo.

La dottrina della visione divina di Giuseppe Ḥazzāyā non è un semplice trattato sulla vita spirituale, ma piuttosto una grande sintesi, assai complessa, che contiene diversi elementi ben collegati tra loro. In Giuseppe sembra vi siano, per la prima volta, un coordinamento e una sistemazione del vocabolario e dell'insegnamento degli autori a lui anteriori. Essenzialmente, come abbiamo visto, la sua visione della vita spirituale si basa sul triplice schema, assai caro agli autori siriaci, che Giuseppe modifica per incorporare elementi desunti dagli altri, innanzitutto la differenza dei luoghi della Purezza, Limpidezza

⁹ Cf. Assemani, *Joseph Huzita*, p. 102-103.

¹⁰ Quello che abbiamo oggi sono 18 opere, 10 delle quali sono state tradotte in lingue moderne.

¹¹ Cf. Sherry, *The Life and Works*, p. 88.

¹² Lettera sui diversi effetti della grazia – Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 500-507; Lettera a un amico sull'agire della grazia – Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 508-521; Lettera sulle tre tappe della vita monastica – Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 45, Turnhout 1992, 255-442, trad. it. V. Lazzeri: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, Magnano 2011.

¹³ *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, ed. A. Mingana, vol. 7: *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934; Beulay, *La collection des lettres*; Bunge, *Rabban Jausep Ḥazzāyā*; Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*.

e Perfezione, ereditata da Giovanni il Solitario ed elaborata da Giuseppe stesso, le contemplazioni nello specchio dell'anima di Evagrio e la purificazione del cuore di Macario, armonizzando tutto questo con la teologia nestoriana, per la quale la visione di Dio è impossibile, perché Dio è totalmente invisibile, ma tramite l'umanità di Cristo quella visione diventa possibile¹⁴.

a) Assoluta immaterialità della visione di Dio. Dobbiamo notare con Beulay, che il termine "esperienza mistica" non si trova letteralmente nelle opere degli autori siriaci, che noi definiamo "mistici", ma piuttosto si parla della profonda esperienza del Mistero di Dio grazie all'azione vivificante dello Spirito Santo¹⁵. Cioè, non si tratta mai di una visione corporea o materiale, con le estasi e i sentimenti pii secondo la prospettiva del misticismo medievale, ma della conoscenza del Mistero divino e l'esperienza della presenza di Dio nella profondità del cuore umano. La visione di Dio, come sostiene Vittorio Berti,

"è quell'agognata meta cui tendono coloro che, usciti dalle maglie del mondo, cercano di farsi attraversare dall'operazione della grazia e di farsi condurre da essa attraverso un percorso d'interna purificazione all'incontro già qui e ora, con il Padre, secondo la promessa del Cristo: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (Mt 5, 8)"¹⁶.

Il Signore non avrebbe proferito queste parole, se ogni visione fosse preclusa all'uomo, anzi la visione di Dio è, in certo senso, obbligatoria, afferma Giuseppe Ḥazzāyā, anche se è raggiungibile soltanto nell'ultima tappa della vita spirituale:

"Se la speranza dei monaci vigili nello stato in cui la visione della loro mente, nella sfera della spiritualità, non eleva sopra le forme materiali e le immagini, essi sono i più infelici di tutti gli uomini. [...] Se tutta la nostra conoscenza in questo mondo, riguardo a Cristo nostro Signore e alla sua gloriosa visione, che appare nel nostro cuore, dovesse arrivare solo alla fase di una forma materiale, Cristo sarebbe morto invano e la sua venuta nel nostro mondo non avrebbe giovato per niente"¹⁷.

Già da questo brano possiamo intuire il carattere della natura della visione di Dio nell'insegnamento di Giuseppe. Egli sottolinea spesso l'immaterialità

¹⁴ Cf. Beulay, *Joseph Hazzâyâ*, p. 1344.

¹⁵ Cf. idem, *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique?*, in: *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise, II^e – début VII^e siècle*, vol. 1: *Textes français*, Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque 5, ed. M. Aitallah, Antélias 1998, 235-241. Vedremo più avanti che lo stesso Giuseppe usa abbastanza spesso questa espressione: "in ogni momento ci solleviamo con Lui nella comprensione dei suoi Misteri e la sua gloriosa visione" (trad. italiana basata su: 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. A. Mingana, p. 164).

¹⁶ Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 250.

¹⁷ Trad. italiana basata su: 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 159.

assoluta di questa visione, la quale non ha né immagine, né somiglianza e può essere percepita soltanto tramite l'esperienza personale con la mente purificata:

“la visione di un uomo spirituale non ha nessuna forma e nessuna somiglianza di nulla riguardo a questo mondo, perché la visione della mente è una caparra del mondo futuro”¹⁸.

Infatti, qualche volta nelle sue opere Giuseppe menziona la sua propria esperienza, rivelando ai discepoli l'ineffabile gioia della sua gloriosa visione divina. Però, essendo immateriale, l'esperienza divina rimane indescrivibile per la lingua umana. Perciò, anche usando alcuni simboli materiali, Giuseppe rileva che la realtà divina rimane indicibile:

“Diciamo che noi vediamo la luce nella tappa della spiritualità, ma questa luce non è come la nostra luce materiale. Diciamo anche che c'è un alimento spirituale, ma quell'alimento non è come quello che abbiamo qui; diciamo, inoltre, che la nostra mente percepirà lì il suono della glorificazione degli esseri spirituali, e che lì sarà la conversazione, ma quel discorso non assomiglia a quello che riteniamo qui uno con altro. Anche Apostolo scrisse: «E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2Cor 12, 3-4). Ha mostrato chiaramente in queste parole che le cose che sono rivelate all'intelletto, nella tappa della perfezione, non possono essere espresse dalla lingua materiale”¹⁹.

b) Le caratteristiche importanti. Due sono le caratteristiche più importanti dell'esperienza spirituale descritta da Giuseppe Ḥazzāyā, sono il carattere trinitario della visione divina e l'assoluta e insuperabile mediazione in questa visione dell'umanità di Cristo.

Così, nell'ultima tappa, l'uomo percepisce l'irradiarsi della luce divina, della “luce senza forma (ܐܘܪܐ ܕܐܝܢܐ)”²⁰, e questo, ovviamente, non significa il vedere nel senso il cogliere con gli occhi un oggetto. È piuttosto un perdersi di vista grazie a quella “luce divina” che fa risplendere all'uomo ciò che da se stesso egli non è in grado di vedere²¹:

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 160. Dell'esperienza simile parla anche Giovanni il Solitario: “Quando l'anima si calma, viene rimossa da tutte le cose terrene e cerca le cose invisibili, e diventa sempre più gloriosa, grazie alle rivelazioni che non si possono esprimere con la voce naturale”. Cf. G.G. Blum, *The Mystology of John the Solitary from Apamea*, „The Harp” 5 (1992) 111-129.

²⁰ Il termine, usato molto da Giuseppe, fu ereditato da Evagrio Pontico. Cf. Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 393. “Senza forma”, perché totalmente immateriale. Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 49, n. 125; Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula XLVIII*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 507, n. 20.

²¹ Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 49.

“Dalla sfera di limpidezza, l'intelletto sale alla sfera della spiritualità, dove la sua visione non ha né somiglianza né forma, perché è rivestita completamente con la visione della luce senza forma, cui nulla può essere paragonato”²².

Questa luce inafferrabile altro non è che la luce della Santissima Trinità, che ora riveste l'uomo, cosicché egli stesso non è più in grado di distinguere da essa la luce a lui propria. Quella luce senza forma

“è la luce gloriosa della Santissima Trinità con cui saranno riempite tutte le profondità nascoste del cuore, la luce gloriosa in cui non c'è né immagine, né forma, né somiglianze, né composizioni materiali, né numeri, né colori”²³.

Nella comunità siriana, i mistici sono in genere molto sensibili al rapporto spirituale con le ipostasi della Santissima Trinità. Spesso fu usata da loro l'immagine del sole, proposta dai teologi nestoriani, per illustrare il mistero della Santa Trinità: il Padre è come il sole, il Verbo è come il suo irradamento luminoso, lo Spirito è il suo calore. Ne consegue che il Padre non è considerato solo come la fonte delle altre due ipostasi concepite come pure relazioni, ma anche come la fonte della divinità del Verbo e dello Spirito.

Così ogni ipostasi possiede il suo modo proprio: il Padre come fonte, il Verbo come espressione del suo Essere, lo Spirito come suo impulso vitale²⁴. In questa prospettiva, il rapporto personale dell'uomo con la Santissima Trinità diventa più tangibile: l'esperienza del Mistero di Dio inizia con la presenza e l'azione dello Spirito Santo che conduce alla visione della gloria del Padre che risplende sul volto luminoso di Cristo risorto²⁵.

Tuttavia, quando Giuseppe parla della luce della Santa Trinità, è per sottrarre l'essenza di Dio a ogni tentativo della creatura di afferrarla. Questa natura divina, infatti, non può essere vista da alcuna creatura, dal momento che

“in Dio vediamo non la Sua natura che è invisibile e inaccessibile, ma la sua saggezza nelle creature e la gloria della sua maestà”²⁶.

Giuseppe insiste fortemente sull'inafferrabilità della natura divina, confutando, probabilmente, gli argomenti dei messaliani, che sostenevano e spiegavano in che modo Dio avesse preso diverse forme per rivelarsi ai sensi umani e in che modo l'essenza della Trinità potesse essere percepita dai sensi umani:

²² Trad. italiana basata su: 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 156.

²³ Ibidem, p. 165.

²⁴ Giuseppe usa spesso tale paragone tra lo Spirito Santo e l'impulso vitale o ardente per indicare il protagonismo dello Spirito Santo nella vita spirituale. Cf. 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 148-151.

²⁵ Cf. R. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littérature syriaques” 1 (2005) 163-184.

²⁶ Trad. italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Capita scientiae 5.9.3 e 5.9.14*, trad. ted. G. Bunge: Rabban Jausep Hazzāyā, *Aus den "Capita scientiae"*, p. 299 e 301.

“Dio non ha né immagine né somiglianza, anche se nei Libri sono dati a Lui somiglianze con cui ha manifestato le sue rivelazioni e ci ha mostrato la sua natura. Tutti questi, però, sono fuori della natura della sua Essenza, perché la sua Essenza non assomiglia né al fuoco, né alla luce del sole, né all’aria, né all’alcuno dei restanti. La natura della sua Essenza è infatti più alta di tutte le somiglianze, le immagini e le rappresentazioni della nostra creazione. Non ha, quindi, nessuna immagine in qualsiasi cosa visibile della nostra natura”²⁷.

Indicando i principi base della teologia della Chiesa Siro-Orientale, Berti sottolinea la totale inconoscibilità e immunità della natura divina della quale

“neppure gli angeli posseggono il privilegio della «visione», e questo perché tutte le creature razionali, anche quelle angeliche, mantengono quella definizione e (sottile) corporeità che le esclude comunque a priori da una qualsiasi *theoria* di Dio, in quanto l’infinita totalità divina non è contenibile nella creatura, e in Dio non si dà parzialità né patimento”²⁸.

Naturalmente sorge la domanda: come diventa possibile questa visione di Dio se tutto è invisibile e inafferrabile?

c) La visione della gloria divina. A proposito di Giovanni di Dalyatha, Beulay abbozza una risposta a tale domanda con cui sottolinea l’originalità del suo autore²⁹. Secondo Beulay, Giovanni afferma la possibilità della visione di Dio, partendo dalla distinzione tra la gloria divina visibile e la natura divina invisibile. Giovanni sembra essere l’unico autore spirituale nestoriano ad aver insistito più attentamente su questa distinzione: la gloria divina è ciò che la natura divina rende comunicabile di sé.

Nelle opere di Giuseppe non troviamo la stessa distinzione o almeno non è così chiara come in Giovanni. Beulay ricorda che anche Giuseppe Ḥazzāyā parla in diversi punti delle sue opere della gloria di Dio, ma, a suo avviso, non la distinguerebbe dalla sua essenza o signoria³⁰. Però, a mio parere, Giuseppe risolve il problema della visione divina grazie al concetto di luce – immateriale e senza forma³¹, come abbiamo visto.

Parlando della visione, Giuseppe sottolinea l’inaccessibilità della natura divina, ma anche la possibilità della visione della sua luce che rimane accessibile per l’intelletto purificato:

²⁷ Trad. italiana basata su: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 156-157.

²⁸ Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 230.

²⁹ Cf. R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, 195-196; idem, *L’enseignement spirituel*, p. 447-449.

³⁰ Per esempio nell’inedito *Oratio de essentia naturae divinae*, a quanto riportato da Beulay, *L’enseignement spirituel*, p. 449, n. 127.

³¹ Occorre ricordare che alcuni secoli dopo Giuseppe – nel XIV sec. – dagli monaci-esicasti bizantini sarà elaborata una simile dottrina mistica, cioè della luce increata che è accessibile all’intelletto purificato, mentre la Natura Divina rimane sempre inafferrabile. Cf. A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un’edizione delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005.

“Come nella luce del sole vediamo gli oggetti di questo mondo, così nel mondo a venire vedremo nella luce di Cristo Colui che è invisibile. Non voglio dire che vedremo la sua Natura, ma la gloria della Sua Grandezza”³².

“La luce santa che risplende nell’intelletto durante la preghiera è, senza dubbio, la luce della Gloria del nostro Signore”³³.

Quindi, secondo il nostro autore, solo tramite la luce divina, splendente e ineffabile, si può vedere Dio al momento della preghiera, mentre l’illimitata natura divina rimane inaccessibile.

Questa luce della Santa Trinità, che l’uomo può vedere non è nient’altro che l’umanità gloriosa di Cristo nostro Signore³⁴. Cristo, infatti, ha una importanza fondamentale nella spiritualità siriana, e specialmente nella sua mistica: proprio sul volto di Cristo risorto risplende la gloria del Padre. Nel suo insegnamento della visione divina anche Giuseppe dà un posto centrale all’umanità di Cristo³⁵. Alcuni capitoli delle *Centurie sulla conoscenza* possono esplicitare questa affermazione:

“Per tutte le creature razionali, visibili e invisibili, l’umanità di nostro Signore Gesù Cristo sarà lo specchio nel quale esse vedranno il Dio-Logos che abita in loro.

Ricerca e contempla Cristo nella sua economia corporea. La sua divinità riconosce e adora in silenzio nella fede.

Al di fuori dell’umanità di nostro Signore Gesù Cristo, non esiste visione di Dio, né per gli angeli né per gli uomini, né in questo mondo né in quello che verrà”³⁶.

L’incarnazione del Verbo inaugura per la creatura la possibilità, unica e irripetibile, di vedere il Padre di per sé invisibile. Questa assoluta e insuperabile mediazione di Cristo viene espressa in maniera particolarmente chiara nel seguente passaggio:

“Nel mondo nuovo non c’è più nessun mediatore tra Dio e uomo al di fuori dell’uomo Gesù Cristo. Nella persona dell’uomo Gesù, il figlio della nostra stirpe, tutte le creature razionali contempleranno l’invisibile Dio nel mondo che verrà”³⁷.

d) L’umanità di Cristo nel cuore umano. Su questa visione cristocentrica è assai evidente una influenza dominante della teologia nestoriana, però, secondo Beulay, i nostri mistici ad un certo punto se ne discostano quando

³² Trad. italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.14, trad. Bunge, p. 301.

³³ Ibidem, 5.9.65, trad. Bunge, p. 311.

³⁴ Cf. Iosephus Hazzāyā, *Tractatus de via brevissima*, ed. e trad. ingl. A. Mingana, p. 184.

³⁵ Cf. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, p. 182.

³⁶ Trad. italiana basata su testo cit. in Beulay, *Des centuries*, p. 10-11.

³⁷ Iosephus Hazzāyā, *Liber quaestionum et responsorum*, ff. 106-107. Cit. in Lazzeri, *Introduzione*, p. 50.

affermano che la visione mistica dell'umanità di Cristo è spiritualizzata a tal punto da essere in grado di rimanere nel cuore di chi la contempla. È infatti nell'anima e non fuori di essa che Cristo, nella sua umanità, rimane il substrato della visione di Dio³⁸:

“Beato sia il monaco che prega e fissa lo sguardo verso l'interno di sé stesso e vede Cristo che abita nella sua anima e si gode della sua visione gloriosa”³⁹.

Giuseppe, come anche gli altri mistici siro-orientali, parla della presenza nel cuore umano dell'umanità di Cristo. Secondo lui amore vero è la chiave spirituale attraverso cui si apre la porta interna del cuore, dove dimora Cristo nostro Signore, la cui visione è una luce senza forma⁴⁰.

Dal punto di vista dottrinale nestoriano questa affermazione fu inaccettabile e perciò provocò la sua condanna da parte del patriarca Timoteo I. Vediamo ora come il nostro autore spiega questo suo insegnamento⁴¹.

Secondo Giuseppe, ciò che rende possibile l'inabitazione dell'umanità di Cristo nelle anime, è il fatto che Cristo risorto possiede quello che potrebbe essere definito come un corpo “spirituale” senza composizione o forme sensibili. Parlando, infatti della “gloriosa visione di Cristo, che appare nel nostro cuore”⁴² e si situa nel percorso mistico al di là del luogo di Limpidezza, egli spiega che, prima di tutto, su questo livello lo spirito sale alla sfera della spiritualità, dove la sua visione non ha né forma né somiglianza, perché è investita completamente con un'unica visione della luce senza forma⁴³.

Dopo questo si afferma che:

“lo spirito non avrà altra visione, oltre la visione gloriosa del nostro Salvatore⁴⁴, che è al di sopra dei sensi, delle figure e le forme sensibili”⁴⁵.

Come sostegno della sua affermazione, Ḥazzāyā invoca l'autorità di Isacco di Ninive che aveva detto:

“Nel luogo che è al di là della Limpidezza, dove Cristo nostro Signore si è rivelato ai nostri santi, questa visione non ha né forma né figura composta, ma la gloria, in cui nostro Signore è risuscitato dalla tomba, è una gloria senza forma”⁴⁶.

³⁸ Cf. Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 459.

³⁹ Trad. italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.96, trad. Bunge, p. 317.

⁴⁰ Cf. 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 166.

⁴¹ Questa breve rassegna dell'insegnamento di Giuseppe è fatta sulla base di un capitolo dell'opera di Beulay (*L'enseignement spirituel*, p. 456-464).

⁴² 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 159.

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 156.

⁴⁴ L'espressione che connota l'umanità di Cristo.

⁴⁵ Trad. italiana basata su: 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 157.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 158.

Anche se Giuseppe non usa il termine "corpo spirituale", ma parla soltanto della modalità di apparizione dell'umanità di Cristo nel cuore, sembra chiaro che per Giuseppe la base oggettiva di questa modalità è il fatto che l'umanità corporea di Gesù ha preso su di sé, dopo la risurrezione, una caratteristica della gloria senza forma, la quale le permette di apparire all'interno dell'anima⁴⁷.

Quindi, il principio fondamentale su cui Giuseppe basa la sua dottrina della visione è, prima di tutto, l'inaccessibilità e l'inconoscibilità della natura divina, ossia la natura della Santissima Trinità. Questo secondo elemento sottolinea il carattere trinitario dell'insegnamento di Giuseppe che era emblematico per la spiritualità siriana. Poi, il terzo aspetto importante, che colloca Giuseppe completamente nella dogmatica della sua Chiesa nestoriana, è la mediazione di Cristo nella visione divina. Tutti questi aspetti sono sintetizzati da un concetto, con il quale si risolve, in certo senso, la questione della visione di Dio. Si tratta della "luce senza forma", sempre immateriale e invisibile per gli occhi del corpo, ma visibile per l'intelletto purificato al momento della preghiera. Questa luce senza forma è qualcosa che la natura divina rende comunicabile di sé, cioè l'umanità di Cristo che l'uomo può vedere. Così, la luce dell'umanità di Cristo nostro Signore occupa un posto centrale nell'insegnamento sulla visione di Giuseppe.

Voglio concludere questa mia ricerca riportando un brano inedito del nostro autore, tradotto da Beulay, con cui Giuseppe descrive la realtà della visione divina, così desiderata da lui:

"Questo è il luogo in cui il Beato Isaia vide il Signore seduto sul trono sublime e i lembi del suo manto riempiono il suo tempio, sopra di lui stavano dei serafini e proclamavano l'uno all'altro, dicendo: «Santo, santo, santo il Signore degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria». In questo luogo il Beato Ezechiele vide il carro che portava il suo splendore glorioso. Questo è il luogo in cui fu rapito il Beato Paolo e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare; infatti, tutte le visioni e rivelazioni che si verificano nei santi, in questo luogo sono provati [...] Sulla terra di questo luogo è continuamente vista la luce senza forma: questo è il cielo spirituale che si vede dentro di cuore e di cui parla San Evagrio: «Nel cuore puro è visto il cielo nuovo, la sua visione è un fuoco e il suo luogo è spirituale». Beato colui che è stato ritenuto degno di entrare in questo luogo dove il male non ha più alcun potere"⁴⁸.

3. La posizione ufficiale della Chiesa d'Oriente. La dottrina cristologica ufficiale della Chiesa d'Oriente affermava, che le due nature di Cristo, divina e umana, sono chiaramente distinte e non condividono le caratteristiche l'una dell'altra. Questa netta distinzione tra il divino e l'umano fa sì che la natura

⁴⁷ Come sappiamo, Gregorio Palamas, più tardi, svolgerà la stessa dottrina della dimora corporea di Cristo all'interno del cuore umano. Cf. Fyrigos, *Dalla controversia palamita*.

⁴⁸ Trad. italiana basata su: Beulay, *Des centuries*, p. 43.

umana di Cristo non possa avere accesso a nessun tipo di conoscenza o visione divina, perciò la possibilità della visione di Dio è negata persino alla natura umana di Cristo. Poiché la visione di Dio è negata all'umanità di Cristo, tanto più è negata a un comune essere umano, non importa quanto perfetto egli sia. Quindi, alla luce della dottrina ufficiale l'esperienza mistica della visione divina e dell'unione intima con Dio fu vista come una mescolanza inaccettabile e pericolosa, perché l'unità di *prosopon* non prevede, nella teologia siro-orientale, una *communicatio idiomatum*⁴⁹. L'insegnamento sulla visione espose inoltre i mistici ad un accostamento ai messaliani i quali ritenevano possibile tale visione.

Secondo Beulay poiché i tratti caratteristici della spiritualità siro-orientale erano imperniati sull'ascesi e la pietà, e non sulla visione di Dio, la corrente mistica come tale risultava in una certa misura come un corpo estraneo. La dottrina della visione divina fu vista, piuttosto, come un influsso alessandrino trapiantato sull'antico albero della spiritualità siriana e perciò suscitò la diffidenza da parte della Chiesa nestoriana. Quindi a causa di questo "odore alessandrino" il tema della visione divina fu percepito con un certo pregiudizio e talvolta con ostilità tra i sostenitori della spiritualità tradizionale⁵⁰.

Queste tensioni e influssi estranei alla fine hanno causato la condanna dei tre mistici, e piuttosto della loro dottrina spirituale, da parte del Patriarca Timoteo I il quale, anche a causa delle pressioni dovute all'ambiente musulmano, non potette più sopportare questa ambiguità nella dottrina antiochena. Perciò, condannando l'insegnamento dei mistici sulla visione di Dio, il Patriarca Timoteo I ha voluto sottolineare, da un lato, la realtà della natura umana di Cristo e la trascendenza della natura divina, dall'altro intendeva ancora una volta evidenziare la fallacia della dottrina dei messaliani e dei monofisiti.

La dottrina che occupa il posto centrale nell'insegnamento di Giuseppe Ḥazzāyā riguarda la visione di Dio nella quale l'autore costantemente sottolinea l'invisibilità e trascendenza assoluta della natura divina. In queste affermazioni Ḥazzāyā si colloca perfettamente nella dogmatica siro-orientale che sostiene fortemente l'impossibilità di qualsiasi visione della natura divina. Nonostante questa impossibilità, Giuseppe afferma con forza la piena realtà della visione divina impiegando un'espressione adottata da Evagrio il Pontico, cioè "luce senza forma". Parlando della luce della Santissima Trinità Ḥazzāyā non parla di Dio stesso o della natura divina. Questa luce, inafferrabile e immateriale è ciò che la Santissima Trinità rende comunicabile di sé: l'umanità gloriosa di Cristo che appare all'interno del cuore umano. In questo modo

⁴⁹ Cf. Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 229-230.

⁵⁰ Cf. R. Beulay, *Originalité de Jean de Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale*, in: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 6, ed. M. Aitallah, Antélias 1999, 139-148.

l'autore mette al riparo la divinità da qualsiasi visione da parte delle creature. La visione della luce divina rappresenta, secondo Giuseppe, il culmine dell'esperienza monastica, preparata dal lungo cammino di purificazione, ma l'esito è sempre gratuito e operato dalla grazia divina.

Da parte dell'autorità ecclesiale, però, l'insegnamento dei mistici sulla visione di Dio fu visto come possibilità di visione della Divinità, cioè della natura divina, che, secondo la teologia nestoriana, era ritenuta impossibile persino all'umanità di Cristo. La visione di Dio sembrava contraddire il dogma cristologico proposto a preservare la distinzione tra l'umano e il divino in Cristo e a salvaguardare con tutta la forza la trascendenza di Dio preservandola da qualsiasi mescolanza con ciò che è creato o limitato. L'umanità glorificata di Gesù, allora, non avrebbe potuto vedere la divinità del Verbo eterno, anche se ha raggiunto la perfezione in questo mondo. Quindi, se neanche l'uomo Gesù ha potuto avere la visione di Dio, tanto meno questo sarà possibile per una creatura mortale.

Riassumendo, possiamo supporre che la motivazione che fece scatenare l'accusa da parte del Patriarca non era la mera invidia, come afferma il biografo Išo'denah di Basra; e neppure il misticismo in quanto misticismo, né la visione in quanto visione. La causa della condanna era, piuttosto, la crescente percezione dei rischi a cui era esposta questa tradizione in relazione all'idea di un cambiamento o una trasformazione ontologica della natura umana, che avrebbe potuto compromettere la cristologia duofisita della Chiesa d'Oriente, è cioè la vera struttura teologica e l'identità di questa comunità.

"HERETICAL" TEACHING ON THE VISION OF GOD
IN THE WORKS OF JOSEPH ḤAZZĀYĀ,
THE 8TH CENTURY EAST SYRIAN MYSTIC

(Summary)

In the history of the Assyrian Church of the East the VIII century was a period of the flourishing of monastic mysticism. One of the great spiritual fathers of the period was Joseph Ḥazzāyā who made a synthesis of all spiritual and mystical experiences of his predecessors. In his writings he basically holds to the teachings on the vision of God, which was strange to the Antiochene tradition and therefore condemned as heretical by Timothy I, the patriarch of the Church of the East at the synod of 786-787. In this article the author analyzes Joseph's teachings on the vision of God, striving to comprehend valid reasons why they deserve to be considered heretical. Furthermore the following pages contain overview of terms used by Joseph when he refers to the experience of divine vision and with special emphasis on the particulars of his teachings. The last paragraph presents a brief survey of the Christological doctrine of the Church of the East and its opinion on the experience of the vision of God.

„HERETYCKA” NAUKA O KONTEMPLACJI BOGA
W DUCHOWEJ SPUŚCIŹNIE JÓZEFA ҒAZZĀYĀ,
WSCHODNIOSYRYJSKIEGO MISTYKA VIII WIEKU

(Streszczenie)

W historii Asyryjskiego Kościoła Wschodu (Kościół tradycji wschodniosyryjskiej) VIII w. stał się okresem rozwoju mistyki monastycznej. Jednym z wielkich nauczycieli duchowych tego okresu był Józef Ғazzāyā, który dokonał syntezy nauki poprzedników. Fundament jego twórczości stanowi nauka o kontemplacji Boga, która była obca dla tradycji Antiocheńskiej i dlatego została potępiona jako heretycka przez patriarchę Tymoteusza I na synodzie w latach 786-787. W artykule dokonano analizy nauki Józefa o kontemplacji Boga w celu krytycznego spojrzenia na podstawy jego potępienia. Autorka przeprowadziła analizę terminów, które Józef stosuje na określenie stanu kontemplacji Boga, a także przedstawiła specyfikę jego nauczania w tej kwestii. W ostatnim punkcie artykułu został przedstawiony krótki zarys chrystologii Kościoła Wschodu oraz nauka dotycząca doświadczenia w sferze kontemplacji Boga.

Key words: Joseph Ғazzāyā, Church of the East, mystical experience, vision of God, formless light, divine glory.

Parole chiave: Giuseppe Ғazzāyā, Chiesa d’Oriente, esperienza mistica, visione di Dio, luce senza forma, gloria divina.

Słowa kluczowe: Józef Ғazzāyā, Kościół Wschodu, doświadczenie mistyczne, kontemplowania Boga, światło bezkształtne, chwała Boża.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- ‘ABDISHO’ ҒAZZĀYĀ, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. A. Mingana: ‘Abdisho’ Ғazzāyā *Treatises on the Workings of the Grace*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, vol. 7: Early Christian Mystics, Cambridge 1934, 148-175.
- IOSEPHUS ҒAZZĀYĀ, *Capita scientiae*, trad. ted. G. Bunge: Rabban Jausep Ғazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, in: *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, Trier 1982, 299-324.
- IOSEPHUS ҒAZZĀYĀ, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 45, Turnhout 1992, 255-442, trad. it. V. Lazzeri: Giuseppe Ғazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, Magnano 2011.
- IOSEPHUS ҒAZZĀYĀ, *Epistulae*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ғazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 500-520.
- IOSEPHUS ҒAZZĀYĀ, *Tractatus de via brevissima*, ed. e trad. ingl. A. Mingana: Joseph Ғazzāyā, *Treatise on the Shortest Path that brings us near to God*, in: *Woodbrooke*

- Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, vol. 7: Early Christian Mystics, Cambridge 1934, 177-184.
- ISHO'DNAḤ, *Liber castitatis*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot: Isho'dnah de Basra, *Le Livre de la Chasteté*, in: *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baṣrah, „Mélanges d'archéologie et d'histoire”* 16 (1896) 1-80, 228-283.
- Synodicon Orientalibus*, in: *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, dans notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot, Paris 1902.

Studi

- ASSEMANI J.S., *Joseph Huzita*, in: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos et Malabaricos. Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuriiis secrevit, addita singulorum auctorum vita*, De scriptoribus syris III/1, ed. J.S. Assemani, Roma 1719, 100-103.
- BAUMER C., *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, New York 2008.
- BERTI V., *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 219-257.
- BEULAY R., *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?*, *ParOr* 3 (1972) fasc. 1, 5-44.
- BEULAY R., *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique?*, in: *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise, II^e – début VII^e siècle*, vol. 1: *Textes français*, Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque 5, ed. M. Aitallah, Antélias 1998, 235-241.
- BEULAY R., *Joseph Hazzāyā*, *DSP* VIII 1341-1349.
- BEULAY R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, *ThH* 83, Paris 1990.
- BEULAY R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987.
- BEULAY R., *Originalité de Jean de Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale*, in: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 6, ed. M. Aitallah, Antélias 1999, 139-148.
- BEULAY R., *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littérature syriaques” 1 (2005) 163-184.
- BLUM G.G., *The Mystology of John the Solitary from Apamea*, „The Harp” 5 (1992) 111-129.
- FYRIGOS A., *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005.
- GUILLAUMONT A., *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, *OrSyr* 3 (1958) fasc. 1, 3-24.
- HARB P., *Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) fasc. 2, 13-36.
- Lazzeri V., *Introduzione*, in: Giuseppe Hazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, intr., trad. e note di V. Lazzeri, Magnano 2011, 7-57.
- OLICKAL T., *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, *Catholic Theological Studies of India* 4, Changanassery 2000.
- SCHER A., *Joseph Ḥazzāyā écrivain syriaque du VIII^e siècle*, „Rivista degli Studi Orientali” 3 (1910) 45-63.
- SHERRY E.J., *The Life and Works of Joseph Ḥazzāyā*, in: *The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek*, ed. W.S. McCullough, Toronto 1964, 78-91.

Christos TEREZIS
Lydia PETRIDOU*

THE THEORY ON “EIDE” ACCORDING TO NICHOLAS OF METHONE

The relation between “eidos” (“form”) – i.e. the including all of the sensible beings formative, decorative and deterministic ontological reality – and “matter” – which is considered to be the factor that receives a number of rational formations and constitutes the substrate of the specifications and individuations that the sensible world reveals – is a main issue in the themes covered by the ancient Greek Metaphysics and Cosmology. Since the foundation of the Platonic Academy and the Aristotelian Lyceum and until the last Neoplatonic philosophers and Aristotelian commentators the research questions – and the interpretative, often in an axiomatic way, approaches – that refer to the above pair and to the qualitative and quantitative specifications or formations that it causes, hold the attention not only of the philosophical but also of the theological researches. Actually, this is a topic that was connected with specific details of epistemological foundations, regarding both the structure of the metaphysical and physical world and the relations between them, in the sense mainly of a relation between an archetype and an image. These questions are also found in the theories of the Eastern Christianity, since the time of Clement of Alexandria and Origen, who somehow represent Platonism of Alexandria. In general, this presence is due to the fact that it is not reasonable for a society with a theocentric orientation – like the initially Hellenistic Christian, which was then developed into Byzantine – not to put in the center of its interest important questions concerning the relation between God, who is believed to be the supreme and only Principle, and the natural world and, more specifically, human being. From a strictly theoretical point of view, we see very often the Byzantines approaching and analyzing several issues that had concerned the ancient Greeks. Among them, the ontological ones are the most important, since they refer to the very cores of the divine reality construed as a cause and of the cosmos construed as an effect. The research interest permanently relies on how these issues

* Prof. dr Christos Terezis – Professor of Ancient Greek and Byzantine Philosophy at the Department of Philosophy in University of Patras in Greece; e-mail: terezis@upatras.gr; Dr Lydia Petridou – Independent Scholar of the Ancient Greek and Byzantine Philosophy in Greece; e-mail: petridoulydia@yahoo.gr.

are formed over time and on what extend they gain modern or even radical approaches. Or, in other words, according to what criteria are any reconstructions made? It is obvious that history should be connected with systematicity, actually under conditions of interactivity.

1. Ancient Greek dualism and Christian monism. First of all, we have to point out that between the ancient Greek, until the 2nd c. AD, and the Christian thought crucial differences regarding the relation “eidos-matter” are found, which are due to the fact that each one of them provides a unique world-view about the production of the sensible world. More specifically, the ancient Greek thought, almost in all of its theories until the period of time that we are discussing, accepts – choosing clearly dualism and rejecting the ex nihilo creation of beings¹ – the self-existent character of matter and a natural independence from its presence. More specifically, ancient Greek philosophers think of matter either as formed by the creative intervention of the metaphysical archetypal “eide” (Platonism)² or as possessing a potentiality (ἐν δυνάμει) for self-formation in accordance with the originally inherent in it “eide” (Aristotelianism)³. Original, however, productive autonomy is actually not accepted for the matter, which is permanently determined as to its actions for formations by the programmatic interventions of the divine world, which are clearly characterized by decorative features. On the contrary, in the Christian teaching, since the beginning and actually intensively during the Byzantine period, the theory on the creation of the natural world receives

¹ Cf. for instance, Aristoteles, *Metaphysica* Z, 1032b, ed. G.P. Goold: *Aristotle Metaphysics Books I-IX*, Cambridge – London 1989, 340: “ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μὴδὲν προϋπάρχοι. ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει φανερόν· ἡ γὰρ ὅλη μέρος (ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίνεταί αὐτῇ)”. About the general theoretical framework in which the above quotation belongs, one may read B. Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1986, 121-168. We could suggest that the hylozoic Pre-Socratic philosophers are an exception in the dualistic tendency of the ancient Greek philosophy. Furthermore, we should not exclude the Eleatic philosophers, who orient themselves towards the metaphysical monism and accept that the natural universe exists without any ontological value.

² Cf. for instance, Plato, *Timaeus*, 30a, 2-6, ed. G.P. Goold: Plato, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, Cambridge – London 1966, 54. About the content and the functions of the matter in the Platonic philosophy, one may read D.J. Schultz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966. T.G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968.

³ Cf. for instance, cf. Aristoteles, *Metaphysica* H, 1024a-1045b, ed. Goold, p. 414-426. We have to mention that according to Aristotle matter becomes active so as to be self-formed by the intervention of the “unmoved mover”. Aristoteles, *Metaphysica* Λ, 1071b-1073a, ed. G.P. Goold: *Aristotle Metaphysics Books X-XIV*, Cambridge – London 1990, 138-154. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991, 431-438. Concerning the issue on universals in general, one may also read H.J. Krämer, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre: Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*, “Archiv für Geschichte der Philosophie” 55 (1973) fasc. 2, 119-190; *The Problem of Universals*, ed. Ch. Landesman, New York – London 1971; M.J. Loux, *Substance and Attribute*, Indiana 1978, *Das Universalienproblem*, ed. W. Stegmüller, Darmstadt 1978.

a different prospect; according to its representatives any view on dualism is excluded, while at the same time the ex nihilo creation of the beings is explicitly accepted⁴. For Christian thinkers, "matter" is considered as lacking of self-existence and is understood as a product of a rational texture resulting by Triune God's creative volition and energy. This is actually considered to be a complicated condition with a quantitatively infinite multiplicity and a lot of characteristics. These two ontological transcendent conditions take matter from non-existence, bring it into existence and give to it the forms in which it will manifest as a harmonious whole of coherent relations subject to strict regularities, as a created world that is subject to becoming under the terms of a continuously regulative organized construction. For instance, in Gregory of Nyssa we read the following:

“τὰ ὄντα πάντα οὐκ ἔκ τινος ὑποκειμένης ὕλης πρὸς τὸ φαινόμενον μετεσκευάσθη ἀλλὰ τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο”⁵.

And

“ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλει, πρᾶγμα γίνεται, καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλευμα εὐθὺς ἡ φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς ἐθέλῃ, μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα. Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξίς οὐσία ἐστὶ”⁶.

We have to mention that according to the Christian point of view about the creation, the "matter" and the forms in which it appears are not two different between each other ontological terms, but, through their special in each case combinations, co-constitute the essence of the beings. Basil of Caesarea (the Great) says:

“εἰς νοῦν βαλόμενος (sc. ὁ Θεός) καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε”⁷.

⁴ Cf. V. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1973, 87-108.

⁵ Gregorius Nyssenus, *In Illud: Tunc et ipse filius*, PG 44, 1312A. Indicative studies for a general approach of the above are the following: S.W. Gustafson, *Gregory of Nyssa's Reformulation of Christian Thought: Some Paradigmatic Implications of his Doctrine of Divine Infinity*, Madison 1985; R.F. Harvanek, *The Philosophy of Creation of St. Gregory of Nyssa*, New York 1944; H.U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 1-80; J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1975, 75-132; A.A. Mosshammer, *Non-being and evil in Gregory of Nyssa*, VigCh 44 (1990) 136-167.

⁶ Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione dialogus*, PG 46, 124B. The usage of the term οὐσία refers to the content of the divine will and, on the one hand, to what it is able to accomplish through its manifestation and, on the other, to what is eventually constituted as a cosmic reality. So, we have to study the term οὐσία under the principle of analogy. Then, a number of meanings come to the fore.

⁷ Basiliius Caesariensis, *Homiliae in hexaemeron* 2, 2, PG 29, 33A. Typical studies for a general

The divine planning is confirmed even further without any external additions. We have to mention here that the idea of participation of the sensible beings into the intelligible ones is found in Plato and the Christian thinkers, as both a communication and a distinction between each other. Note, however, that their cosmotheoretical views are clearly different⁸.

2. The monistic reconstruction of the ancient Greek ontology. We should, however, mention that in the 3rd c. AD and thenceforward the last current of thought of the Platonic Academy, i.e. Neoplatonism, adopts a consistent monism and, especially with Proclus (5th c.), attributes to the divine creation volitional qualities⁹. So, from this point on we may refer to a common ontological example, despite the fact that Neoplatonism adopts polytheism and Christianity monotheism. Another common feature of the two worldviews is their teleological orientation. This direction provides the chance for their representatives to characterize the supreme Principle as Good, which, except from its other properties, is considered to be completely desirable, the entity that offers the suitable meaning to every form of existence and to which everything tends to return¹⁰. This is an ontological paradigm entirely optimistic.

3. Nicholas of Methone and the Christian readings on Ontology – General positions. The Bishop of Methone, Nicholas, was a Greek Scholar of the 12th century. He took action mainly in Peloponnese, during the reign of Manuel I Komnenos approximately in 1155¹¹. He was one of the most educated

approach of the above are the following: M. Orphanos, *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens 1975; N.A. Matsoukas, *Επιστήμη Φιλοσοφία και Θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Thessaloniki 1990; J.F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, DOP 12 (1958) 29-57.

⁸ For instance, E. Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1989, 98) says that “pourquoi toute métaphysique chrétienne requiert l'usage des notions de similitude et de participation, mais leur donne un sens beaucoup plus profond que le Platonisme auquel elle les emprunte, car la matière dont use le Démonstrateur du *Timée* n'est qu'informée par les idées auxquelles elle participe, au lieu que la matière du monde chrétien reçoit de Dieu son existence en même temps que l'existence de ses formes. Nous n'ignorons pas quelles difficultés on peut accumuler sur ce point, mais il n'en est peut-être pas une qui n'en soulève elle-même davantage. Que la notion de participation répugne à la pensée logique, c'est chose possible, puisque toute participation suppose que ce qui participe est et n'est pas ce dont il participe [...]. Sans la doctrine de l'analogie, l'identification de Dieu et de l'être donne naissance au panthéisme”.

⁹ Cf. Proclus, *Theologia Platonica II-VI*, ed. H.D. Saffrey – L.G. Westerink: Proclus, *Théologie Platonicienne I-VI*, Paris 1968-1997.

¹⁰ Cf. *ibidem* I. For a general approach of the specific issues of this treatise, one may read the collective volume of ed. A.Ph. Segonds – C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven – Paris 2000. Do, however, note that, since the Neoplatonic Scholar adopts polytheism, he analogously ascribes the concept of good to all the individual gods. He actually thinks of it as their original ontological property, passed from deity to deity in a descending hierarchically manner.

¹¹ On this issue, cf. P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos*, Cambridge 1993, esp. 332.

and brightest philosophers and theologians of his time, who wrote a number of treatises, in full knowledge of his scientific mission: the defense of the Christian doctrines. In his effort to provide a satisfactory answer to Platonism and Neoplatonism of his time and in order to express his opposition to the idealistic nominalism that was influencing the Christian theory too, he strongly defended Christian realism, especially in his treatise entitled Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου¹². Note that whether this study is an original work or just repeats already existent views is an issue to be investigated¹³. We could, however, support that Nicholas draws arguments from the previous attempts of refuting Proclus and that the text, as to the structure of thought and the style, is a typical example of his writing. We have to mention too that he is included in Areopagite's tradition, which he utilized according to the new philosophical data that meanwhile had arisen.

The essence and the formation of the “matter”, as well as the content and the function of the “eide”, are main issues in Nicholas of Methone's treatises. Although in general he does not systematically speak about ontological and cosmological issues, in his analyses the basic principles of Christianity about the creation of the natural universe as the expression of the divine Revelation (active causality), as a theophany, are found with strict consistency. So, in his treatise entitled Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου, among other things, he attempts to present the Christian aspect on the relation between “eide” and “matter”, while at the same time he refutes the views expressed on the topic by Proclus¹⁴, which mainly rely on polytheism – multi-causality and on the multi-dimensional and hierarchically structured determination of these two co-operating ontological factors for the creation¹⁵. For instance, the “eide” receive their characteristics from all of the gods who develop into the metaphysical universe.

First of all, it is necessary to mention that Nicholas, having thoroughly understood the spirit of (Pseudo) Dionysius the Areopagite's writings and the following tradition – with Maximus the Confessor being its main representative,

¹² Nicolaus Methonensis, Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου, ed. A.D. Angelou: Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Athens – Leiden 1984.

¹³ On this matter, one may read M. Trizio, *Eleventh – to twelfth – century Byzantium*, in: *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, ed. S. Gersh, Cambridge 2014, 198-226.

¹⁴ We have to mention that Nicholas' criticism is mostly related to the treatise entitled *Institutio theologica*, or, at least, he doesn't seem to be interested in the Neoplatonic philosopher's other treatises. On this issues, G. Podskasly, *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz*, OCP 42 (1976) 509-523.

¹⁵ Proclus analyzes his polytheistic system to all of his treatises. The most systematic, however, analysis is presented in his six-volume treatise entitled *Theologia Platonica*, ed. ibidem, in which he attempts to summarize the entire development of the ancient Greek Metaphysics. His basis is Plato's dialogues, the similarities of which, regarding the metaphysics of transcendence and the metaphysics of immanence, i.e. the source of cosmology, Proclus attempts to show.

– presents his views remaining clearly within the ontological metaphysical and physical realism of the Eastern Christianity. By this, we mean that he adopts the idea that the “universals” – “eide”, “ideas”, “logoi”, “paradigms” – possess an a priori and real existence outside and independently of the human thought. More specifically, according to Eastern Fathers’ theology – which does not exclude the a posteriori intellectual comprehension or verbal expression – “universals” appear in two levels, the transcendental and the intra-world. Originally, they exist within triune God independently of their sensible manifestations, as pure metaphysical realities; then, they function as the intelligible plan of the produced world, without any external interventions or necessities. In purely Christian terms, they are the projection of God’s uncreated powers, energies, “processions”, the specific manifestations of the divine will, according to combinations-plans that determine what is going to be done. Then, the planning is manifested and in this way through their logical and productive activation, they become the ontological substratum for the emergence and the formation of the sensible world, i.e. of the material beings that are going to receive form, actually one of a kind for each one of them at least regarding the general category to which it belongs¹⁶. Note that the above considerations are not subject to the human perception, but axiomatically derive from the adopted by Christians ontological monism and absolute divine goodness.

4. The “eide” as the content of the divine Mind. According to Nicholas, “eide” of beings are divine thoughts. That being said, it becomes clear that the Christian thinker is a part of a long tradition, the representatives of which were of the opinion that the “eide” are God’s concepts-thoughts, the logical shapes-plans, which the supreme Principle, God, forms into his thought and by which he produces the created world. In other words, these are the residing into the divine Mind realities-ontological constructional schemes. This view is a given in Christian thought, but its historical-philosophical source is found in ancient Greek ontology and, actually, during its post-classical period of time¹⁷. The view that the “eide” are God’s innate intelligible plan for the production of the sensible world, i.e. the content of the divine Mind, was actually established in the 1st c. BC (Poseidonius, Philo, Seneca and others)¹⁸. This is a position that

¹⁶ Cf. for instance, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 5, 8, PG 3, 824C; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 239D - 296A; idem, *Ambiguum liber*, PG 91, 1080A.

¹⁷ This question initially appears in Antiochus of Ascalon and Atticus, who represent Platonic eclecticism. The critical edition of Atticus’ Fragments (ed. des Places, Paris 1977), offers reliable information on the topic and on the reasons why it emerged. Regarding the historical development of the issue until Neoplatonic Proclus, one may read Al. Kojève, *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. 1-3, Paris 1973.

¹⁸ The first attempts for overcoming dualism and for adopting monism start to appear with the representatives of the Middle Platonism. For instance, one may read N.M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, “Mnemosyne” 7 (1954) 123-133.

results from a peculiar, but actually useful, for the development of the theory on "universals", synthesis – and not just presentation – of the Platonic (on the transcendence of the archetypical "eide" over the sensible beings) with the Aristotelian views (the "eide" are the innate formative properties in matter). I.e. we are not speaking about two kinds of "eide", but just one, which is structured successively in two non-contradictory levels. In this case too, "eide" are originally placed into the metaphysical universe and, then, they constitute the natural world, without actually their intervention to affect their ontological integrity at all. I.e. they are identified by a hyper-plenitude, which ensures them the ability to manifest themselves continually and in various ways; this is a necessary condition for the continuation and the development of the physical world.

At this point, however, we have to emphasize that the aspect on the absolutely innate character of the "eide" under the light of their own presence into the divine "being" is not accepted by the Christian thinkers, since it easily leads to the view that these intelligible plans – as well as their productive possibilities – originally inhere in God. I.e. they are his original essential properties. For Christians, an accepted idea is that the "eide" exist into God, in the sense that they develop in his mind as let's say products of his volition, as it will become clearer below, in the sense that he somehow activates timelessly specific procedures of, so to speak, self-reference. The "eide", as specific models of the creation, are not from the beginning self-powered and perpetual together with God's essence or mind conditions, since in this case the created world in the form of its intelligible archetypes would be inherent in God. The result then would be to accept almost without any hesitation that God productively effuses through his ontological constitution, i.e. forced by a necessity his innate concepts-plans would cause – his own hypostasis, – and not by his volition. Undoubtedly, such an idea would change Christian God's personal character and would exclude from the outset his loving appearance-relation to the beings, since he would initially possess them in his ontological field as eternal possibilities. During the entire development of the Christian theology, the personal relation, as originally emerging from God's own choice, is not determined by a condition that would be set by himself as a necessity, but is exclusively determined by a free expression of will, which does not depend either on the limits of the essence or the abilities of the mind; and by this we do not mean that he is not connected to them; quite the opposite, he is connected to them and, actually, in an inseparable way. Ontology obviously is not discarded, but constitutes the crucial issue and the basis of what is going to be developed. It would be, however, unreasonable not to say that both the divine essence and the divine mind are absolutely free. Christians' triune God brings to existence a reality completely new and not one that he owned in a self-founding way and in a certain moment would turn it into sensible world, regardless of his will and acting in the sense of a mechanistic ontological

development or an emanating automatism to which he would actually surrender¹⁹. Furthermore, we would ask ourselves why the product occurs as sensible and not exclusively as intellectual, as the angels are.

It also becomes clear why we would be far from the truth, if we were under the impression that the divine mind and the divine energy are not inherent in the divine essence realities. An idea about a God being in the first level of his existence without thought and active “readiness” would be completely unfamiliar to Christian views on the self-founding absoluteness²⁰. These conditions exist since ever together with the essence and are manifested a posteriori – without the insertion of time or the transition of space – in a specific content and through such plans that pre-show the created world; they are caused by the divine will, which is also inherent in the divine essence²¹. Without any doubt, the essence as their precondition possesses ontological priority over energy, thought and volition, but certainly it is not possible to assume that it initially lacks of these conditions and that they occur later as its accidents. Priority, however, does not mean also an ontological hierarchy; otherwise we would be speaking about polytheism, inferior polyarchy and submissive relations.

“Ανάγκη πάντως τὸ αἰὲν ὄν αἰὲν καὶ τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν συμπαρατεινομένην ἔχειν· ἢ μὴ ταύτην ἔχον μὴδ’ αὐτὸ αἰὲν εἶναι, εἴ γε μὴ μέλλοι τότε μάτην εἶναι, ὅτε τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἐστέρηται”²².

If the essence was lacking of these conditions, it would be forced by its poverty to receive them from outside; this would be a reception that at the same time would lead the essence to fall into the condition of the synthesis and to the mandatory-permanent determination by its components. Then, the divine essence would be imperfect and it would fail to resist certain processes, in order to acquire its hypostatic completeness. Such extensions-questions are endless.

By thinking Nicholas the “eide” as being God’s intelligible content – and certainly not as being his ontologically natural content, since they are not core texture substances but concepts, – he comes to the conclusion that they exist within God before their perceptible appearance, which obviously is specified in many ways.

¹⁹ Cf. Basilius Caesariensis, *Homiliae in hexaemeron* 1-9, PG 29, 4-208.

²⁰ One may read Gregory Palamas’ treatise entitled *Περὶ Θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ’ αὐτὰς μεθέξεως*, ed. P. Christou: *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* 2, Thessaloniki 1994, 96-136. This is a treatise that includes into strict epistemological limits and precise conceptual categorizations the entire tradition of the Eastern Christianity, having as its foundation Areopagite’s writings.

²¹ Gregorius Palamas, *Περὶ ἐνώσεων καὶ διακρίσεων*, ed. P. Christou: *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* 2, p. 69-95.

²² Nicolaus Methonensis, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου* 56, 2-4; the first digit indicates the page of the edition of Angelou, and the next particular lines. Cf. Maximus Confessor, *Ad Sanctissimum Presbyterum Marinum*, PG 91, 200B.

“Τὰ θεῖα νοήματα, ἃ προὔφεστηκεν ἐν τῷ θεῷ ὡς εἶδη τῶν ὄντων”²³.

I.e. they have an a priori nature (*ante res*) and their existence is not only absolutely independent from the sensible things but also from their own creation. I.e. they do not acquire their existence into the natural produced beings. Thus, it is not right to think of them as an obligatory enhypostatic reality; furthermore, they cannot initially be defined as conceptual “universals”. Without doubt, the Christian thinker explicitly accepts the transcendental realism and its priority over the intra-world realism (the “eide” *in rebus*). At the same time, the “eide” are for the sensible beings non-material – and, consequently, ontologically superior to them – realities²⁴, while they are the proof, according to this absolutely rational nature of them, that God knows and pre-defines beings before leading them from nonexistence to existence:

“καθὰ καὶ προεγνώσθαι αὐτῷ (sc. τῷ θεῷ) πάντα καὶ προωρίσθαι λέγεται”²⁵.

At this point, an epistemological detail, with actually great ontological foundations, appears. Specifically, God gets to know first himself; i.e. we are speaking about an internal cognitive motion, without this meaning that he actually doubles himself. Since he is absolute, God does not get knowledge a posteriori or by realities that are found into the sensible world. If that was the case, God would fall under certain processes, in which he would have to proceed in order to fulfill a – at least temporary – deficiency of his. I.e. “eide” constitute the pre-considered – a priori – and metaphysical planning of the sensible world, which is not either random or mechanistic; this is a view found also in Areopagite’s writings and is a common place of the Christian tradition²⁶. We are speaking about the specialized projection of the divine Revelation-providence, i.e. this is a way that shows the absolute rationality. We have to mention that this rationality is not fully assimilated by the physical universe, at least for as long as it is subject in the process of becoming. A complete assimilation would mean the realization of teleology.

5. The volitional character of the “eide”. Furthermore, Nicholas, following here too with great consistency pseudo-Dionysius and the entire patristic tradition, thinks that the “eide”, which inhere in God, are his good volitions.

“Ὁθεν ὁ θεῖος καὶ τὰ θεῖα πολλὸς Διονύσιος ἰδέας τῶν ὄντων ἐν τῷ θεῷ προὔφεστώσας τὰ θεῖα λέγει καὶ ἀγαθὰ ταῦτα θελήματα”²⁷.

²³ Ibidem 154, 15.

²⁴ Cf. ibidem 154, 16.

²⁵ Ibidem 154, 16-17.

²⁶ Georgius Pachymeres, *Paraphrasis “De divinis nominibus” Dionysii Areopagitae* 5, 8, PG 3, 844C - 848D.

²⁷ Nicolaus Methonensis, *Ανάπτυξις της Θεολογικής Στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικού φιλοσόφου* 79, 10-12. In the general context, it is explained that volitions are not a supervening condi-

Once again, we realize that “eide” are not the ontological content of God’s essence, i.e. they are not realities originally inherent as equivalent in his essence. The term ἀγαθόν shows their great property-attribute, which was bestowed to them, and not their self-founding condition. It defines the teleological orientation that they activate. They are not considered as a different substance of the same, but classified, with One’s essence ontological quality – such a view would undoubtedly lead to the rejected by Christian thinking pantheism, – but they express his volitional externalizations, in order a new reality to emerge. The possibility for multiple substances in the transcendental area of the divine being is explicitly excluded. Nicholas says that God “αὐτῷ δὲ τῷ εἶναι μὴ θέλων [...] παράγει τῶν ὄντων οὐδέν”²⁸; this is a view-point which means that the creation, as defined by the divine intention, is not ontologically related to the divine essence and is not an incomplete image or an inferior repetition of it. A production only by the divine emanation is not accepted by this cosmological example. It would form an absolute type of monism without any exceptions, which would prioritize into the same ontological field the causes and the effects (pyramidical development). From the gnoseological point of view, the principle of analogy would be defined as similarity among beings that are ontologically of the same nature, although not equivalent regarding the possession of the common ontological status. Equivocation would then be completely independent from any otherness and would just show distinctions, a limitless pantheism with hierarchy as to the completeness of the same essential content.

6. The “eide” in view of unions and distinctions. Apart from their above properties, “eide” develop into the divine area as a unified but internally differentiated whole. Specifically, among them there is an unbreakable unity-communication and, at the same time, each one of them distinguishes itself from the others by both the specific content of its property – but not of its essence, – and the pure condition of its archetypical individuality. By repeating Proclus²⁹ and Areopagite’s³⁰ similar views, Nicholas points out that:

tion in God, but exist initially in a hyper-founded way together with the rest of the conditions of the divine existence. Note also that they are not examined as emotional or psychological conditions, which, as variously formed, belong only to human beings. By this, anthropological terms are not transferred into theology.

²⁸ Ibidem 79, 12-13.

²⁹ Cf. Proclus, *In Platonis Parmenidem* 757, 4-11, ed. D.R. Morrow – J.M. Dillon: *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*, New Jersey – Oxford 1987, 126. See W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979, 32-34.

³⁰ Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 2, 4, PG 3, 640D - 641A; 2, 5, PG 3, 641D - 644A; 2, 7, PG 3, 644D - 645A. Also, E. Corsini, *Il trattato “De divinis nominibus” dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962, 39-42.

“πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα εἶδη καὶ ἡγῶται ἐν τῷ θεῷ καὶ καθ’ ἑαυτὰ ἕκαστον διακέκριται ἀσυγχύτως ἡνωμένα καὶ ἀμερίστως διακεκριμένα”³¹.

In order to understand his point for this dual presence of the “eide”, it is necessary to rely on the Christian teaching about monotheism and, by extension, about the production in view of the active one-causality, which is activated in many ways. More specifically, the “eide”, on the one side, should be in an absolute unity, since they are God’s intellectual conceptions and not individual productive divine entities with self-existence and with their own special substance and energy. Unity arises from the fact that it is not possible ontological separations to exist into God; this is a reasoning that may be applied also vice versa. On the other side, each one of these “eide” is of a particular content, since it is a metaphysical model of a world that will be formulated with specific qualitative and quantitative ontological appearances or with clearly defined to each other ontic genera. Therefore, the distinction of the “eide” is the metaphysical and archetypical model of the separations found into the creation, obviously regarding their generality. This is, however, a prefiguration, which is perceived by human mind because of a rational necessity, on the basis of the principle of analogy. Gregory of Nyssa had brought to the light also the ability of the matter or of the natural world to function under conditions of internal differentiation and to cause continually quantitatively infinite productive varieties³². This is a detail of major cosmological importance, since it excludes the possibility of a passive matter, which mechanistically would repeat what it had received. I.e. it is considered that matter takes initiatives, provided that it utilizes the coexisting in it “eide” and that until the time that it fully actualizes them is incomplete³³.

³¹ Nicolaus Methonensis, *Ανάπτυξις της Θεολογικής Στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικού φιλοσόφου* 154, 17-19. The union and the distinction define a dialectic that has been formed into the divine area by its self-founding condition. Since it is a posteriori and as divine ad extra “procession”, we could find the creative projections of the divine energies and the Incarnation of the divine Logos in the person of Jesus Christ.

³² Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 20, 11-22. We could here speak about Gregory Palamas’ Aristotelianism, since crucial possibilities-initiatives are given to the matter. In general, about Aristotelianism in Byzantium and with quite frequent references to Nicholas of Methone one may read G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 64-87 and 107-124. Also, K. Oehler, *Aristotels in Byzanz*, in: *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter: Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 272-286. Important personalities like John the Philosopher, Eustratius of Nicaea and George Pachymeres capture a particularly profound Byzantine reading of Aristotle.

³³ This is, however, a matter that raises many questions, which Nicholas in some parts of his study has highlighted. Quite indicatively, we note that in paragraph 75, 7-16 he repeats using indirect speech a comment of Basil the Great (Bishop of Caesarea) on the biblical *Genesis*. He says that the Cappadocian thinker emphasizes that God did not create at first a matter without “eidos”, i.e. without any possibility of existence. He created sky and earth, i.e. the upper and the lower bodies respectively, with their necessary quantities and qualities. Furthermore, these bodies did not left

7. In the direction of a Christian Hylomorphism. For Nicholas, therefore, the created world is the sensibly actualized planning of God's energies, through their rational and structural projections. The sensible beings are the bodies, in which there is no separation between their "matter" and their forms in which they appear. As we saw in the previous reference, the Christian theologian, thinking of the relation between the material substrate of the beings and their formed manifestations, decisively points out that, apart from a purely theoretical level, it is not possible for human beings to perceive "matter" without "eide". The separated from "matter" "eidos" exists only as captured by a conceptual thinking, in the processes of which distinction and analysis are accepted for clearly methodological purposes, regarding the intended theoretical result. From this conclusion it becomes clear that human research makes some technical "maneuvers" to make easier the research processes³⁴. Therefore, only through cognitive processes "eidos" and "matter" are separately conceivable. Pragmatologically speaking, such an idea is in general epistemologically risky, since it would lead to an extreme reversal of the Christian worldview and, by extension, of the theory about the – actually not simplistic – monistic way of God's creative expression.

More specifically, it is not possible to consider "matter" independently from the forms in which it sensibly appears, since then we would have to accept that God created initially "matter" deprived of its qualitative and quantitative formations and, consequently, in a condition not capable to actualize any (self-)formative motion. If God realized such a condition, he would then be pushed to interfere with "eide", in order to correct a not successful initial productive externalization of his. Such a corrective addition would lead a researcher to skepticism about the integrity of the divine creative-provident ability. The acceptance of this dual intervention would actually cause an a posteriori dualism into the creation. At the same time, this dualism would lead – if this would not be presupposed – to the acceptance of an extreme ontological and evaluative superiority of the "eide" over the "matter", since it would be considered chaotic, undefined and deprived of the elements that would make it a rational creature. Meanwhile, we would have to accept that "eide" are accidents, a posteriori powers and formative realities of "matter", which are adapted to what it defines or is deprived of. So, "matter" would force necessities, which the "eide" would not be able to exceed. However, this view is completely incompatible with the Christian theory about creation. For the representatives of Christianity of both the East and the West, the effects from

without communication but they were connected through the mediation of the elements, which we could describe as matter. Within these elements the conditions for the creation in the future of all the other bodies were formed. Thus, Nicholas accepts a dynamic consideration of matter. We have to mention that Nicholas positions on matter and cosmic elements remain to the desiderata of research.

³⁴ Cf. Nicolaus Methonensis, *Ανάπτυξις της Θεολογικής Στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικού φιλοσόφου* 76, 31 - 77, 1.

God’s productive energies are formed; they are specific substances, regardless of whether they initially appear as such³⁵. Either way, the developmental example is all over their teaching. As a further use of the divine bestowments, the result is a sequential presence of the natural phenomena as a cosmic enrichment or renewal³⁶.

Accepting the above reasoning, Nicholas points out that each sensible being is a body not separated into two different – and a posteriori connected – realities, but exists from the beginning as a hypostatic unity and wholeness, at least in the sense of a developing seed. God did not create “matter” without quantity, quality and “eide”. By giving a broader description of what we read in the paragraph mentioned in note 29, he points out that:

“Ἐν ἀρχῇ [...] ἐποίησεν ὁ θεὸς οὐχ ὕλην ἄποσον, ἄποιον πάσης ιδέας ἐστερημένην ἀλλὰ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ μεταξύ τούτων λοιπὰ κοσμικὰ στοιχεῖα· τὸ ὕδωρ διὰ τῆς ἀβύσσου δηλωθὲν καὶ τὸν ἀέρα διὰ τοῦ σκότους ὡς καθ’ αὐτὸν ἀλαμπῆ, οἷς εὐθὺς καὶ τὴν πυρώδη συνῆψεν οὐσίαν, ἣν φῶς ἐκ τῆς κρείττονος καὶ χρειωδεστέρας τέως ἐνεργείας ὠνόμασε, σώματα πάντα πεποσωμένα τε καὶ πεποιωμένα καθ’ ἑαυτά”³⁷.

Basil the Great has already pointed out this theory about the internally multiplicative quantitative and qualitative appearance and about the non-deprived character of the “matter”³⁸; similar views are also found in Gregory of Nyssa.

“τὰ πάντα δι’ ὧν ἡ ὕλη συνίσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβάλετο πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄντων, τὸ κοῦφον, τὸ βαρὺ, τὸ ναστὸν, τὸ ἀραιὸν, τὸ μαλακόν, τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὑγρὸν, τὸ ξηρὸν, τὸ ψυχρὸν, τὸ θερμὸν, τὸ χρώμα, τὸ σχῆμα, τὴν περιγραφὴν, τὸ διάστημα· ἃ πάντα μὲν καθ’ ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. Οὐ γάρ τι τούτων ἐφ’ ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται”³⁹.

This is not just a combination of qualities and properties, but a universal mutuality, which obviously belongs to the above planning, which also defines the extensional presence that the natural phenomena will have. The matter becomes substance through the combinations of its natural properties, on which

³⁵ Cf. Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, p. 39-84.

³⁶ Nicolaus Methonensis, *Ανάπτυξις της Θεολογικής Στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικού φιλοσόφου* 62, 18-21 and 93, 16-18. This is a Christian reading of the Pre-Socratic approach on natural elements, especially of Empedocles.

³⁷ Ibidem 77, 1-7. In this excerpt we find out some interesting specifications on cosmic processes-changes made by the possessing quantities and qualities created bodies.

³⁸ Cf. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron* I 1-11, PG 29, 3-28.

³⁹ Gregorius Nyssenus, *Apologia in Hexaemeron* 7, PG 44, 69C. It is interesting that every natural reason that comes from God is not actually material, so together with the rest possess priority over the matter. Do note that in this passage the priority does not devalue what falls into the becoming; quite the opposite.

it absolutely depends. So, once again its non-self-sufficiency is proved, without, however, its initiatives being rejected. The term *διόστημα* is clearly connected to the development in space, a point that is expressed in a general way, since the boundaries of the natural universe depend exclusively on the divine planning. This is a topic that causes questions even in the modern era and is researched through assumptions.

Without doubt, by putting forward the a priori and transcendental character of “eide”, Nicholas is not far from Platonism. On the other hand, by accepting that it is not possible to think the “matter” separately from the “eide”, with the exception of a logical deduction, he moves in the direction of the Aristotelian view too. So, we may easily suppose that, starting from the Christian views about creation, he achieves a well-founded combination – and not just a reference or a collection – of the related views of the Academy and Lyceum. And this is a combination that is also interesting for the history of philosophy, since here what is left from perhaps the most famous – and undoubtedly very exciting – theory of the Greek thought is presented, which caused, at least at first, a number of controversies between these two emblematic Schools. Since “eide” are God’s thoughts, they could not be deprived of the a priori and transcendental character in relation to their sensible manifestations. At the same time however, by not intervening in order to make sensible a self-existent and pre-existent of its formation “matter” and by constituting from the beginning bodies composed both of matter and form, they become the exact structural criteria of the phenomena, which support the infinite ways in which the sensible world is structured-developed. And it should be noted that the special way in which they are combined is considered to be above the possibilities of the human cognitive understanding.

According to what we have discussed, we believe that we are able to conclude that for Nicholas “eide” appear in two ways, as pure and as creative ontological schemes of a prolonged intervention. Originally, they are God’s expression of the volition and thought and, then, they become sensible, not in themselves but by producing the created beings-bodies. The Christian thinker through his views about “eide” brings to the fore how the famous Christian theory on Triune God’s “energies”, during their productive presence, gets also philosophical content or we may interpret it also in a philosophical way. It should be noted that initially “energies” are God himself as an active and manifesting substance and, then, through the “eide” are the intermediate productive-archetypical realities through which the divine will becomes sensible world. And the fact that the “eide”, even in some cases indirectly, are not the same with the energies, but they are the products – that belong to the core – of the combination of the divine energies, should be pointed out, since we have to

avoid any suspicion of pantheism or extended emanation of God. In this way, Nicholas, being absolutely consistent to the realistic view of Eastern Christianity about creation, does not only bring up a reading of the philosophical past but also makes a really good combination of it. After all, he is an excellent example of a thinker who brings out the differences between Neoplatonism and Christianity. We may also include to his intentions the attempt to confirm the transcendence – and, by extension, the Godlike form – of the “eide” and to make argumentatively possible the exclusion of an intra-world dualism, which could not reliably explain the monistic way in which the transcendental element appears in sensible beings or, in other words, the way in which the divine will is being-produced. “Eide” represent the metaphysical multitude, which establishes and explains the natural one. The first is actually not known by human and hypothetically may be included into limited conceptual schemes.

Further discussion. Furthermore, we may say that Nicholas is totally opposed to any idea of Exemplarismus. By not accepting the self-existent character of “eide”, he absolutely denies that God needs paradigmatic archetypes independent from himself, in order to create the world. Such a complementary reductionism or recourse is absolutely absent. As we saw, in his writings, “eide” are initially presented as the internal and with specific features separation of the divine will, thought and energy and, then, they function as the ontological basis for the establishment and the appearance of the multitude of the natural beings. Furthermore, the fact that he suggests about the creation a without parts and without separations hylomorphism, sets unity to be the most important category. And regardless of whether in a purely theoretical processing of the terms he believes that “matter” is a *causa materialis* and “eidos” is a *causa formalis*, he does not identify anyone of them with the substance of the beings. The created substance is from its first appearance the ἐξ ἀμφοῖν composed, i.e. a universal functioning unity that is always specialized by the individual ones. This often found in his treatise point of view clearly shows his intention not to give any priority to nominalism, which he mainly uses it when he speaks about the cosmological issues on the time.

Finally, we have to mention that some decades later George Pachymeres (1242 - c. 1310), who is considered to be the most analytical and systematic commentator of Dionysius the Areopagite’s writings and the most emblematic case of a Byzantine thinker who highlighted both the differences and the similarities between the two currents of thought, Neoplatonism and Christianity, worked on almost the same subjects. This tradition came to an end in the 14th century by Gregory Palamas, who composed treatises with strictly special content, such as on energies, on unions-distinctions and on participation. We would say that by these treatises the Areopagetic tradition reaches its completion, since the dispersed in the texts of its representatives until that time concepts are included through advanced theories into a systematic area. Actually, the most important contribution of the Hesychast theologian is found in

the presence-usage of the participation as a way of meeting – downwards and upwards respectively – of the intelligible with the sensible beings. The divine essence is explicitly excluded by such a process.

(Summary)

In this study, we are discussing the theory on “eide” and their relation to the “matter” according to Nicholas of Methone. This is a topic that shows the way in which God, as the supreme and only Principle, is connected to the natural world and human being. In this attempt of ours we move both historically and systematically. Thus, we first point out the differences on this issue between the ancient Greek thought, which moves towards dualism, and Christianity, which accepts only monism; we then explain the monistic reconstruction of the ancient Greek ontology by the Neoplatonists. Nicholas of Methone’s views and the Christian readings of ontology constitute the core of our approaches, of which it is highlighted that “eide” are the content of the divine Mind and that they are the good divine volitions. The question is also put in view of the unions and distinctions, since “eide” are a unified but internally differentiated whole in God. At the level of the sensible world, it is shown that “matter” is not considered independently from “eide”. The main conclusion that comes to the fore is that Nicholas of Methone makes a philosophical reading of the Christian theory on triune God’s energies, remaining consistent with Christian realism and rejecting the self-existent character of the “eide”.

TEORIE NA TEMAT „EIDE” WEDŁUG MIKOŁAJA Z METHONY

(Streszczenie)

Niniejsze studium omawia teorie „eide” i ich związek z „materią” według Mikołaja z Methony. Jest to zagadnienie ukazujące sposób komunikacji Boga, jako najwyższej i jedynej zasady, ze światem naturalnym i człowiekiem. Autorzy rozważają to zagadnienie zarówno na płaszczyźnie historycznej, jak i systematycznej. Najpierw wyodrębniają różnice w tej kwestii między starożytną myślą grecką, która skłaniała się ku dualizmowi, a chrześcijaństwem, które uznawało jedynie monizm; następnie wyjaśniają monistyczną rekonstrukcję starożytnej ontologii greckiej według neoplatoników. Stanowisko Mikołaja z Methony i chrześcijańska wizja ontologii stanowią centrum ich badań, w których podkreśla się, że „eide” są istotą Boskiego Umysłu oraz prawdziwymi Boskimi zamiarami. Kwestia dotyczy także związków i rozróżnień, ponieważ „eide” są jednolitą, ale wewnętrznie zróżnicowaną całością w Bogu. Na poziomie zmysłowego świata wykazano, że „materia” nie jest rozpatrywana niezależnie od „eide”. Główna konkluzja studium jest taka, że Mikołaj z Methony dokonał filozoficznej interpretacji

chrześcijańskiej teorii dotyczącej mocy Trójjedynego Boga, pozostając w zgodzie z chrześcijańskim realizmem i odrzucając samoistny charakter „eide”.

Key words: Nicholas of Methone, eide, matter, monism, hylomorphism, divine energies.

Słowa kluczowe: Mikołaj z Methony, eide, materia, monizm, hylemorfizm, boskie energie.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. G.P. Goold: *Aristotle Metaphysics Books I-IX*. Cambridge – London 1989, *Aristotle Metaphysics Books X-XIV*, Cambridge – London 1990.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, PG 29, 4-208.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Apologia in Hexaemeron*, PG 44, 61-124.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium III*, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 2002.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione dialogus*, PG 46, 11-160.
- GREGORIUS NYSSENUS, *In Illud: Tunc et ipse filius*, PG 44, 1304-1325.
- GREGORIUS PALAMAS, *Περὶ ἐνώσεων καὶ διακρίσεων*, ed. P. Christou: *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα 2*, Thessaloniki 1994, 69-95.
- GREGORIUS PALAMAS, *Περὶ Θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως*, ed. P. Christou: *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα 2*, Thessaloniki 1994, 96-136.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Ad Sanctissimum Presbyterum Marinum*, PG 91, 9-285.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1032-1417.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785.
- NICOLAUS METHONENSIS, Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου, ed. A.D. Angelou: Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Athens – Leiden 1984.
- PLATO, *Timaeus*, ed. G.P. Goold: *Plato, Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, Cambridge – London 1966.
- PROCLUS, *In Platonis Parmenidem*, ed. D.R. Morrow – J.M. Dillon: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, New Jersey – Oxford 1987.
- PROCLUS, *Theologia Platonica II-VI*, ed. H.D. Saffrey – L.G. Westerink: *Proclus, Théologie Platonicienne I-VI*, Paris 1968-1997.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 585-984.

Literature

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991.
- BALTHASAR H.U. VON, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
- BEIERWALTES W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979.
- CALLAHAN J.F., *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, DOP 12 (1958) 29-57.
- CORSINI E., *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.
- DANIÉLOU J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1975.
- Das Universalienproblem*, ed. W. Stegmüller, Darmstadt 1978.
- DUMOULIN B., *Analyse génétique de la "Métaphysique" d'Aristote*, Paris 1986.

- GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1989.
- GUSTAFSON S.W., *Gregory of Nyssa's Reformulation of Christian Thought: Some Paradigmatic Implications of his Doctrine of Divine Infinity*, Madison 1985.
- HARVANEK R.F., *The Philosophy of Creation of St. Gregory of Nyssa*, New York 1944.
- KOJÉVE A., *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. 1-3, Paris 1973.
- KRÄMER H.J., *Aristoteles und die akademische Eidoslehre: Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 55 (1973) fasc. 2, 119-190.
- LOSSKY V., *Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1973.
- LOUX M.J., *Substance and Attribute*, Indiana 1978.
- MAGDALINO P., *The empire of Manuel I Komnenos*, Cambridge 1993.
- MATSOUKAS N.A., *Επιστήμη Φιλοσοφία και Θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Thessaloniki 1990.
- MOSSHAMMER A.A., *Non-being and evil in Gregory of Nyssa*, VigCh 44 (1990) 136-167.
- OEHLER K., *Aristoteles in Byzanz*, in: *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter: Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 272-286.
- ORPHANOS M., *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens 1975.
- PODSKALSKY G., *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977.
- PODSKASLY G., *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz*, OCP 42 (1976) 509-523.
- Proclus et la Théologie Platonicienne*, ed. A.Ph. Segonds – C. Steel, Leuven – Paris 2000.
- RICH N.M., *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, "Mnemosyne" 7 (1954) 123-133.
- SCHULTZ D.J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.
- SINNIGE T.G., *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968.
- The Problem of Universals*, ed. Ch. Landesman New York – London 1971.
- TRIZIO M., *Eleventh – to twelfth – century Byzantium*, in: *Interpretating Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, ed. S. Gersh, Cambridge 2014, 182-226.

Viktor ZHUKOVSKYY*

СВЯТИЙ-“ЄРЕТИК” ГРИГОРІЙ ПАЛАМА ПРО ВНУТРІШНЄ БУТТЯ ПРЕСВЯТОЇ ТРІЙЦІ

Ім'я Григорія Палами (1296-1359)¹, святого і звинуваченого в єресі, єпископа і богослова, аскета і полеміста, та його богословсько-аскетичне вчення донедавна були одними з табу в Католицькій Церкві. Римо-католицькі, греко-католицькі, а подекуди й православні богослови з упередженням ставилися до духовної практики ісихазму та богословської доктрини Палами, що відстоювала й обґрунтовувала практику безустанної молитви. До Другого Ватиканського собору в католицькому богослов'ї домінувала схоластична богословська парадигма мислення з широким застосуванням аристотелівської філософської методології, як у розгляді природи Божого Буття, так і в осмисленні природи боголюдських відносин. Богословська думка, що стояла на схоластичних засадах, не могла адекватно проникнути в глибину значення святоотцівського богословського синтезу, здійсненого Паламою, й осмислити його східнохристиянські підходи в богослов'ї та духовності².

Довкола постаті й учення Палами точилася і точиться жвава полеміка, а погляди християнських богословів досі виразно відмінні. Одні розуміють богослов'я Палами в контексті церковного Передання і сприймають його як богословський патристичний синтез. За роль, яку Григорій Палама відіграв в осмисленні патристичного богослов'я, його часто порівнюють із Томою Аквінським, називаючи “Томою Аквінським Східної Церкви”. Інші ж хибно співвідносять ім'я Палами з “новим і незвичайним ученням”, яке він нібито приніс у церковно-догматичну свідомість у період перед остаточним крахом Візантійської імперії. Керуючись давніми стереотипами, не розуміючи богомислення Палами, певна частина богословів оцінюють його поза святоотцівською

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

¹ Про життєвий і творчий шлях святого Григорія Палами див. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.

² Можна згадати й про постать св. Симеона Нового Богослова (949-1022) та його богослов'я, яке не вміщалося в схоластичні рамки богословського мислення.

традицію Церкви, гостро критикують і навіть засуджують його учення як єретичне³.

Класичним прикладом категоричного несприйняття паламового богословлення є фундаментальна стаття, написана 1932 року для “Словника католицького богослов’я” відомим римо-католицьким богословом довоєнного періоду М. Жюжі. Її автор богословську доктрину Палами характеризує не тільки як „серйозну богословську помилку, але і з католицького погляду, як справжню ересь⁴. Для західних і східних католиків ім’я Палами було заборонене, а його богословське обґрунтування покликання людини до обоження – забуте.

У Православних Церквах, особливо в слов’янських країнах, богословське вчення Палами теж не отримало належної уваги, однак це забуття стосувалося переважно науково-академічної сфери, натомість у практичному, духовно-літургійному житті Церкви, у парафіях і монастирях богослов’я та духовність св. Григорія Палами завжди були присутні. Наприклад, у грецькому богослов’ї від XV до XIX ст. вчення святого занедбали головним чином внаслідок турецької окупації та західних богословських впливів, однак практика ісихазму надалі посідала дуже важливе місце в духовному житті багатьох православних, як мирян, так і монашества⁵.

Поступове повернення до богословської спадщини Палами у православному світі почалося в другій половині XIX століття⁶, проте ґрунтовні дослідження з цієї тематики з’являються щойно в 30-ті роки XX століття.

³ Яскравим сучасним прикладом нерозуміння та гострої критики богословської доктрини Палами є присвячений його богослов’ю розділ у праці: C.M. La Cugna, *God for Us, The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1993, 182-183, 199-202.

⁴ M.F. Jugie, *Palamas Grégoire*, DThC XI 1764.

⁵ Пор. D. Reid, *Energies of the Spirit, Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta 1997, 20.

⁶ Серед православних були також богослови, які, з одного боку, приймали богослов’я Палами як православне, а з іншого боку – відкидали ісихазм, захисником якого був Григорій, як ересь XIV століття. Наприклад, С. Булгаков у першому томі “Настільної книги священно-церковнослужителя”, описуючи специфіку богослужіння другої неділі Великого посту, позитивно характеризує постать і богослов’я св. Григорія Палами як захисника “благодатного світла, що осяє людину”, наголошуючи на важливості сутнісно-енергійного розрізнення в природі Бога. Пор. С.В. Булгаков, *Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства*, т. 1, Москва 1993 (репр. вид. 1913), с. 570-571. Водночас у другому томі цієї ж книги автор пише про ісихазм як про “самую странную мечтательность”, повторюючи стереотипні звинувачення ісихастів у ересі. Завершуючи свою коротку довідку про цю “ересь”, ревним захисником якої був Палама, Булгаков пише: “Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению” (ibidem, т. 2, с. 1622). Таким чином, за логікою автора “Настільної книги”, святий, якого Східна Церква традиційно, від XIV століття, поминала в другу неділю Великого посту як захисника православної віри, був оборонцем «ересі» ісихазму – чи, за словами С. Булгакова, «вздорного мнения».

Визначальним поштовхом у науковій царині були праці В. Кривошеїна⁷, Г. Флоровського⁸, а особливо – фундаментальне дослідження Й. Мейендорфа⁹. У цей час у православному богослов’ї набуває актуальності поглиблення самоусвідомлення, пошук джерел своєї ідентичності, інтенсивне звернення до святоотцівського богослов’я обоження, яке обґрунтовує реальну можливість онтологічної участі людини в божественному житті Пресвятої Трійці¹⁰.

Вчення Палами було сформоване у богословській полеміці. У ній він обґрунтовував патристичну сотеріологію, відповідно до якої головне покликання людини полягає у причасті до божественної природи (2Пет. 1:4)¹¹. Обороняючи святоотцівське передання про покликання людини стати богом за благодаттю, Палама “підтверджував те, що схоласичне богослов’я заперечувало”¹². Богослов’я Палами, яке ґрунтується на біблійно-патристичній антропології та сотеріології, є “живим”: в його основу покладений живий досвід особового Бого-людського діалогу, який відкривається в Євангелії і є серцевиною святоотцівського передання. Дослідивши богословську проблему розрізнення між внутрішнім Божим життям у сутності та Його об’явленням світу в божественній енергії у святоотцівській традиції, Палама обґрунтував реальність обоження людини, і саме це питання є центральним у його богомисленні. Богословський патристичний синтез Палами, підтверджений на помісному Константинопольському соборі (1351)¹³, прийняли у консенсусі всі Православні Церкви, що належать до однієї візантійської традиції.

⁷ Pop. V. Krivosheine, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, “Eastern Church Review” 3 (1938) 26-33, 71-84, 138-156, 193-214.

⁸ Pop. G. Florovsky, *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, GOTR 2 (1959-1960) 119-131.

⁹ Pop. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Детальніше про головні дослідження богословської спадщини св. Григорія Палами див. D. Stiernon, *Bulletin sur le Palamisme*, REB 30 (1972) 231-337; R.E. Sinkewicz, *Gregory Palamas*, в: *La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII-XIX s.)*, ed. C.G. Conticello – V. Conticello, Turnhout 2002, 131-188; Д.И. Макаров, *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*, Санкт-Петербург 2003; *Исихазм: Аннотированная библиография*, ред. С.С. Хоружий, Москва 2004.

¹⁰ Про богослов’я обоження загалом, і в пізньому візантійському богослов’ї, зокрема див. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006; idem, *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?*, VTQ 4 (2006) 357-379; G. Every, *Theosis in Later Byzantine Theology*, “Eastern Church Review” 2 (1968-1969) 243-52; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Peres grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; G.I. Mantzarides, *The Deification of Man*, New York 1984.

¹¹ Про святоотцівське осмислення спасіння як участь в Божественній природі див. N. Russell, “Partakers of the Divine Nature” (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Russell_partakers.html [15.06.2016].

¹² A.N. Williams, *The Ground of Union, Deification in Aquinas and Palamas*, New York – Oxford 1999, 5.

¹³ Ось як синтетично представляє К. Уер основні положення богословської доктрини Па-

Одним із головних відкривачів забутого богослов'я та духовної практики ісихазму став патріарх Української Греко-Католицької Церкви Йосиф Сліпий¹⁴. Завдяки йому західним богословам “відчинилися двері” до позитивного, позбавленого стереотипів минулого, глибокого дослідження та оцінки богословського феномену паламізму¹⁵. Святий папа Іван Павло II, виступаючи на зустрічі православних і католиків, згадав про праці Палами, називаючи цього “єретика”, за словами провідного католицького богослова М.Ф. Жюжі, “святим Григорієм”¹⁶. Як зазначає Д.С. Смолярський, такий “символічний жест [...] зробив для зцілення поділу між Сходом і Заходом більше, аніж цілі серії богословських дискусій”¹⁷.

Центральний пункт богослов'я Григорія Палами, його доктрина божественних енергій, з одного боку, є синтезом попередніх богословських підходів у вирішенні проблеми онтологічної дистанції між Божою

лами, які він відстояв у тривалій і важкій полеміці та які були підтверджені в “Синодальному томосі” Константинопольського собору: “1. У Бозі є розрізнення (*diakrisis*) між сутністю (*ousia*) та енергією (*energeia*) чи енергіями. 2. Божа енергія є несотворена (*aktistos*). 3. Розрізнення між несотвореною сутністю і несотвореними енергіями жодним чином не порушує божественної простоти, оскільки в Бозі немає складності (*synthesis*). 4. Поняття “божество” (*theotis*) може застосовуватися не лише до сутності Бога, а й до енергій. 5. Сутність має першість чи вищість щодо енергій, оскільки самі енергії походять від сутності. 6. Людина може брати участь не в Божій сутності, а в Божественних енергіях. 7. Людина може отримати досвід Божественних енергій у формі світла – нематеріального й несотвореного світла, яке можна споглядати людськими очима. Саме це несотворене світло було об'явлене апостолам на горі Тавор під час Преображення Христового, і це світло споглядають святі у своєму молитовно-містичному житті, і цим світлом засяють і будуть осяяні праведники під час Воскресіння в Останній день. Це світло має есхатологічний характер, тобто це є Світло майбутнього віку” (K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, “Eastern Churches Review” 2:1975, 130).

¹⁴ Про роль Патріарха Йосифа Сліпого у справі легітимізації постаті та вчення святого Григорія Палами в Східних католицьких церквах див. В. Жуковський, *Святий Григорій Палама і проблема його церковної легітимізації УГКЦ*, “Наукові записки УКУ” 1 (2009) 145-159.

¹⁵ Я. Пелікан у своїй книзі про патріарха Йосифа Сліпого зазначає: “Для Східної традиції Літургія була, як це Сліпий сказав у посланні, виданому в січні останнього року його життя, «учителем нашої віри». І це не був виключно український вклад, а ще менше виключно український католицький, як Сліпий мав нагоду це прояснити, коли до нього звернувся архієпископ Загребу з питанням про його погляд на законність почитання, виявлюваного католиками східного обряду перед православними святими, які не отримали західно-католицької канонізації. Він цитував прецедент «Петербурзького Синоду» східних католиків з 1917 р., який схвалив був таке почитання. Конкретно, він висловив погляд, що почитання св. Григорія Палами було оправдане, хоч він і не був канонізований і насправді засуджений в Римо-Католицькій Церкві; Сліпий опер цю інтерпретацію Паламового богослов'я на творах православних вчених Георгія Флоровського і Йоана Меєндорфа. Це був доказ і прецедент, що їх він міг добре навести ще в багатьох інших місцях” (Я. Пелікан, *Ісповідник віри між Сходом і Заходом: Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого*, пер. з англ. В. Яшун, Київ 1994, 269).

¹⁶ Про це згадує Д. Смолярський у книзі: D.C. Smolarski, *How not to Say Mass. A Guidebook for All Concerned about Authentic Worship*, New York 1986, 13.

¹⁷ Ibidem.

трансцендентністю й іманентністю, з іншого боку – це вже поглиблене розуміння енергії у контексті його вчення про присутність трансцендентного Бога у створеному світі. Щоб розгорнути своє вчення про енергію Бога, необхідно було перш за все осмислити онтологію Божої природи, тобто розглянути “внутрішній”, “схований”, сутнісний вимір буття Бога. Аналіз цього питання Паламою перегукується з попередньою святоотцівською богословською традицією, яка категорично наполягає на повній недоступності й недосяжності Божої сутності, що є джерелом Його енергії. Палама в своєму осмисленні Божественного Буття обґрунтовує існуюче розрізнення у Божій природі. Це стосується розрізнення між сферою “теології”, яка розглядає природу Бога у “схованості” його внутрітвірчого, сутнісного буття (*in Se*), поза часом, причиною і метою; і сферою “ікономії”, для якої головним виміром є буття Бога у його “енергійному” об’явленні “назовні” (*ad extra*), діях чи динамічній присутності у сотвореній реальності світу, у часі і просторі, задля певної причини і мети. Предметом нашого дослідження в цій статті є апофатичне богослов’я Григорія Палами, а метою – представлення головних аспектів Паламової інтерпретації внутрішнього буття Пресвятої Трійці (*ad intra*), та його зв’язок з дією Бога *ad extra*.

1. Апофатичний підхід Палами. Апофатичне богослов’я, центральний наголос в якому стоїть на абсолютній трансцендентності Бога, є стартовою позицією у доктрині Божого Буття, яку розвиває у своєму богословському вченні Григорій Палама. Бог “схований”, повністю недоступним і недосяжним у собі (*in se*), у своєму “внутрішньому” бутті (*ad intra*). Він понад світовою сотвореною реальністю і не існує жодного терміна, поняття, визначення, атрибута (стверджуючого чи заперечуючого), за допомогою якого можна було б хоч приблизно означити тайнство божественної сутності Пресвятої Трійці. В. Лоський, наголошуючи на апофатичному¹⁸ вимірі Буття Бога, зазначає, що Він не лише не є частиною цього світу, але навіть перевершує своє власне об’явлення¹⁹. Потверджуючи цей, головний, постулат апофатичного підходу, Григорій Палама акцентує на абсолютній “іншості” природи Бога:

“Кожна [сотворена] природа (φύσις) повністю віддалена від божественної природи (θείας φύσεως) і чужа їй. Бо якщо Бог – природа (φύσις), то [все] інше нею не є (οὐκ ἔστιν φύσις), а якщо [все] інше – природа, то Він нею не є. Якщо [все] інше – це буття, то Бог не є ним, а якщо Він – буття, то [все] інше не є ним (εἰ δ’ ἔστιν ἐκεῖνος ὧν, τὰλλα οὐκ ἔστιν ὄντα). Це стосується премудрості (σοφίας), доброти (ἀγαθότητος)

¹⁸ Про апофатичний і катафатичний підхід в осмисленні Божої природи також див. В.Н. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие, Москва 1991, 66.

¹⁹ Поп. V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood 1978, 31.

і всього того, що є навколо Бога (περὶ Θεοῦ). Якщо розумієш так, то бого-
словийш правильно, і згідно зі святими”²⁰.

В. Кривошеїн, осмислюючи взаємовідношення Триєдиного Бога і сотвореної реальності у богословській думці Палами, підкреслює, що Бог “як Творець буття [...] неспівмірний з ним і безконечно перевершує його”²¹. Апофатизм Палами у доктрині про буття Бога відображає глибоку залежність його *via negativa* від апофатичного підходу Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Подібність між двома богословами у цьому питанні можна чітко прослідкувати особливо тоді, коли Палама обґрунтовує всеперевершуючу велич божественної природи у відношенні до множинності сотвореного буття. В нього бачимо поєднання способу заперечення (οὐκ) з окресленням повного перевершення (ὕπερ) Богом всього сотвореного буття.

“Бог не є природа (οὐκ ὦν φύσις), бо Він понад будь-якою природою (ὕπερ πᾶσαν φύσιν). Він не є буття (οὐκ ὦν ὧν), бо Він понад усіма буттями (ὕπερ πάντα τὰ ὄντα). Він не є образ і не має образу (οὐδ’ ἔχων εἶδος), тому що Він понад [будь-яким] образом (ὕπερ εἶδος ὧν). Але у такому випадку, як ми можемо наблизитись до Бога? Хіба що наближаємось до Його природи (φύσει)? Але жодна з усіх сотворених сутностей не має і не матиме [якогось] спілкування або близькості з найвищою природою (ἀνωτάτω φύσιν)”²².

З гносеологічного погляду, те, що божественне, не має жодного адекватного людського вираження, тому що воно “перевершує слово, внаслідок своєї вищості. Воно поза словом не внаслідок своєї неповносправності, а поза словом, яке перебуває у нас самих і яке ми також вимовляємо для того, щоб чули інші”²³. Іншими словами, всі форми буття, видимі та невидимі, у найвищій мірі чужі й безмежно віддалені від глибини Божого Буття в Його сутності. Ця сутність Бога, як Його “внутрішнє життя”, є “тотальною іншістю” стосовно всіх вимірів сотвореного буття, які можна емпірично чи духовно досвідчити, назвати і помістити у певні раціонально-логічні рамки. Тому Боже Буття – це таїнство, *mysterium tremendum*²⁴. Згідно з Паламою, лише Бог, у всій своїй повноті – істинне Буття, діаметрально протилежна реальність до всього іншого буття, яке без Бога не існує. Людські мірила чи парадигми осмислення абсолютно безпомічні на шляху до осягнення, чим Він є. Наголошуючи на абсолютній трансцендентності Бога, Григорій послідовно вибудовує типово апофатичний метод осмислення Божої іншості:

²⁰ Gregorius Palamas, *Capita* 78, 1-7, ed. R.E. Sinkewicz: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Studies and Texts 83, Toronto 1988, 172.

²¹ Krivoshein, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, c. 138.

²² Gregorius Palamas, *Capita* 78, 13-18, ed. Sinkewicz, c. 174.

²³ Ibidem 80, 6-10, ed. Sinkewicz, c. 176.

²⁴ Pop. K. Ware, *The Orthodox Way*, Crestwood 1995, 14.

“Понад-сутнісна природа Бога не може бути ні виражена словом, ні охоплена думкою чи зором, бо віддалена від усього, що існує, і більш ніж непізнавання [...] непізнавання і невимовна для всіх і назавжди. Нема імені ні в цьому віці, ні в майбутньому, щоб її назвати, ні слова, знайденого душею і висловленого мовою, нема якогось чуттєвого чи понадчуттєвого дотику, немає образу, який міг би передати про неї якісь відомості, окрім повної непізнаванності, яку ми сповідуємо, заперечуючи все, що існує й може мати ім’я. Ніхто не може назвати її сутністю, чи природою у власному значенні слова, якщо він дійсно прагне істини, яка понад усякою істиною”²⁵.

Палама, апофатично інтерпретуючи недоступність сутності (οὐσία) Бога, часто використовує вислови притаманні богословській термінології Ареопагіта, а саме: понад-сутність (ὑπερούσιος), понад-життя (ὑπέρζωος), понад-бог (ὑπέρθεος), понад-добро (ὑπεράγαθος)²⁶. Цим він наголошує на схованому (τὸ κρυφίον), непізнаванному вимірі Божої природи (φύσις). Григорій окреслює Бога як Того, хто “не виходить із себе” і “не проявляє себе”²⁷. Водночас, богослов зазначає, що використання *via negativa* як апофатичного способу божественного пізнання, не дає право нам говорити про можливість досягнення своєрідного заперечного споглядання божественної тайни.

“Невимовність [Бога] не означає, що ум торкнеться до того, що вище ума, через одне лише заперечення. Звичайно, сходження через заперечення теж є деяким розумінням того, чим Бог не є, і воно теж несе у собі образ незбагненого видіння і споглядальної повноти ума, але тільки не в цьому сьому видіння”²⁸.

Палама звертається до досвіду ченців-подвижників, коли наголошує на абсолютній потойбічності Божої сутності, яка повністю невимовна, безіменна, недосяжна, незрозуміла, поза стосунками і об’явленням. Це означає, що сутність поза та понад усіма можливими сотвореними чуттєво-емпіричними й нечуттєвими типами буття. Відповідно, вона є поза пізнавальними і комунікаційними здатностями психосоматичної цілості людського буття. Більше того, “Бог не лише понад усіма створеними речами, а й навіть понад Божеством”, і Він є “не лише понад усіма твердженнями, а й понад усіма запереченнями”. Отож, Палама наполягає на тотальній та абсолютній “відокремленості” сутності Бога, чи радше понад-сутності.

²⁵ Gregorius Palamas, *Theophanes*, PG 150, 937A.

²⁶ Пор. idem, *Capita* 106, 1-2, ed. Sinkewicz, с. 200: “Ὁ ὑπερούσιος καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος καὶ ὑπεράγαθος φύσις, ἣ ὑπεράγαθός ἐστι καὶ ὑπέρθεος καὶ τὰ τοιαῦτα”.

²⁷ Krivoshein, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, с. 139.

²⁸ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 19, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30, Louvain 1959, 151.

“Божественна сутність (τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ) перевищує навіть те, що недосяжне для будь-якого чуття, тому що Сущий над усім сущим (ὕπὲρ τὰ ὄντα ὢν) не лише Бог, а й Понад-бог (ὕπὲρθεος). Велич того, хто перевершує (ὕπεροχῇ) всі речі, височить не лише над усім ствердженням (ὕπὲρ πᾶσαν θέσιν), а й понад усім запереченням (ὕπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν), перевищуючи будь-яку мислиму умом велич”²⁹.

Як уже згадували раніше, Григорій використовує термінологію Ареопагіта³⁰, в якій визначальним словом є “ὕπὲρ”. Т.Л. Анастос називає таке запозичення “радикалізацією божественної трансцендентності”:

“Заміна «сутності» «понад-сутністю» мовно драматизувала недоступність Бога. [...] «Понад-сутність» для Палами означає, що Бог абсолютно трансцендентний і недоступний, поза стосунками й участю в Ньому, і ці аспекти визначають Божественне Буття, як воно є. Понадсутнісна сутність Бога перевершує всі мовні розрізнення, включаючи те, що є між буттям і небуттям. [...] Радикалізація трансцендентності божественної сутності [...] – необхідна реакція на [...] застосований [...] Паламою підхід радикалізації природи доступності Бога в божественних енергіях. [...] Використання прикметника «понадсутнісний» у паламістичній моделі означає/окреслює новий рівень недоступності, що дає можливість успішно обходити цю небезпеку. Концептуально, термін «понадсутнісний» радикально окреслює трансцендентну сутність Бога, яка визначає божественну форму буття. [...] Логічно «понадсутність» функціонує, як [...] означувач для того виміру Бога, який цілковито й абсолютно недоступний, у тому, ким Бог є [у собі]”³¹.

Одним із найбільш промовистих і термінологічно близьких Ареопагіту текстів Палами, де він вкотре застосовує класичний святоотцівський апофатичний метод (δι ἀποφάσεως), ілюструючи абсолютну “іншість” Божественного Буття *ad intra*, є глава 106 з його “Сто п’ятдесяти глав”. У цій праці Григорій подає широкий спектр ознак, змальовуючи абсолютну схованість Божественного Буття *in Se*:

“Понадсутнісна (ὕπερούσιος), понаджива (ὕπερζωος), понадбожественна (ὕπερθεος), понадблага природа (ὕπεράγαθος φύσις), [...] не може бути виражена словом (οὐτε λέγεται), осягнута думкою (οὐτε

²⁹ Ibidem II 3, 8, ed. Meyendorff, с. 403.

³⁰ Алюзії до богословського методу і поняттєвого апарату Ареопагіта можна бачити в: Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 4; II 3, 8. Про вплив Псевдо-Діонісія Ареопагіта на богословську думку Палами див. R.D. Williams, *The Philosophical Structures of Palamism*, “Eastern Church Review” 9 (1977) 27-44; M. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 1 (1978) 15-41; L.H. Grondijs, *The Patristic Origins of Gregory Palamas*, StPatr 5 (1962) 323-328.

³¹ T.L. Anastos, *Gregory Palamas’ Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, GOTR 38 (1993) 346-347.

νοεῖται), або якимось чином об’явленою в спогляданні (οὐτε ὅλως πως θεωρεῖται), тому що саме ця природа все перевершує (ἐξηρημένη), перебуває вище від усякого пізнання (ὑπεράγνωστος). [...] Вона повністю неосяжна (ἄληπτος) для всіх і завжди невимовна (ἄρρητος). Бо немає для неї імені (οὐδὲ γὰρ ὄνομα) у нинішньому віці. І в майбутньому вона також не буде названа іменем (ὀνομαζόμενον); нема [для Неї] слова (ὁ λόγος), що виникає в душі чи вимовляється устами; нема жодного дотику чи сопричастя (οὐκ ἐπαφή τις καὶ μέθεξις), чуттєвого чи умового (αἰσθητὴ ἢ νοερά) [з нею], і [її] зовсім неможливо уявити (οὐδὲ φαντασία). [...] [Вона] повністю перевершує все те, що є, або те, про що висловлюється. І той, хто знає, яка істина, що перевершує будь-яку істину (ὑπὲρ πᾶσαν ἀληθειαν ἀληθείας), не дозволить [собі її] називати, іменуючи у властивому значенні слова, ні сутністю (οὐσίαν), ні природою (φύσιν) [Божою]”³². “Сутність Бога (οὐσία τοῦ θεοῦ) повністю безіменна (ἄνώνυμος), оскільки вона повністю неосяжна (ἀπερίνοητος)”³³.

Отож, Палама категорично наполягає на радикальній іншості внутрібожественного виміру природи Бога. Повнота Божої трансцендентності стосується не лише сотвореної часово-просторової реальності, а й вічності. “Найближчим шляхом” до Божої сутності, яка понад і поза всім, що не є Богом, є апофатичний спосіб (δι’ ἀποφάσεων). Водночас, Григорій, вірний послідовник традиції святоотцівського богомислення, не був в’язнем есенціалістського агностицизму, як це сталося з головним його опонентом Варлаамом Калабрійським³⁴. Палама чітко наголошує на тому, що апофатизм Псевдо-Діонісія Ареопагіта – це лише стартова позиція для розвитку позитивної концепції божественної природи. Григорій, вибудовуючи свій *via positiva*, звертає увагу на інше важливе поняття, що характеризує Божественне Буття як *ad intra*, так і *ad extra*, а саме поняття *ὑπόστασις*.

2. Відношення між Божою οὐσία й ὑπόστασις. Паламова богословська концепція внутрішнього божественного життя не обмежена виключно сутнісним виміром. “Закрита” природа сутності (οὐσία) Бога не означає, що вона – абстрактна метафізична категорія. Навпаки, абсолютна тайна божественної сутності “прикриває” внутрішній живий взаємозв’язок божественних іпостасей (ὑπόστασις)³⁵. Іншими словами,

³² Gregorius Palamas, *Capita* 106, 1-14, ed. Sinkewicz, с. 200-202.

³³ Ibidem 144, 1-2, ed. Sinkewicz, с. 248.

³⁴ Про агностицизм Варлаама Калабрійського див. J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: historical theological and social problems*, London 1974, 47-64 (*Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Galabrais*).

³⁵ Тут використовуємо радше, грецький термін *ὑπόστασις* ніж латинський *persona*. Історично складалось так, що поняття *ὑπόστασις* на початках свого розвитку означало те саме, що й *οὐσία*. Патристична традиція Кападокійського напрямку ввела розрізнення між двома первинно синонімічними поняттями, для того, щоб відзначити за допомогою

у богословській думці Палами Бога сутність не відчужене, статичне чи мертво буття, яке не має жодної внутрішньої динаміки й стосунку до сотвореної реальності світу. Д. Бароїз підкреслює, що божественна сутність у Палами,

“хоч незрозуміла і недоступна, проте не може бути нежиттєвою абстракцією. Вона у собі, енергійна. [...] Ми [говоримо] не стосовно божественної сутності в її абстрактності (*deitas*), а про те, як вона є, як вона діє, живучи у енергіях, потрібно іпостасно і конкретно дієво *ad extra*, κατ’ οἰκονομίαν. Одна річ – це незбагненна таємниця божественної οὐσία [...] (ὕπερουσία у Діонісієвих працях), а інша річ – жити досвідом віри, позитивним об’явленням божественних атрибутів, які невіддільно відрізняються від сутності”³⁶.

Є декілька головних аспектів у поясненні Паламою внутрішнього буття Бога. Перш за все, внутрісутнісне життя – це динаміка повноти (πλήρωμα) буття. Так Палама, посилаючись на біблійний діалог Мойсея з Богом на горі Синай, зазначає, що

“бесідуючи з Мойсеєм, Бог не сказав «Я є сутність» («ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία»), а «Я є суший» («ἐγώ εἰμι ὁ ὢν») (Вих. 3, 14), адже не від сутності Суший (ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν), а від Сушого сутність (ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία): Суший (ὁ ὢν) охопив у собі все буття”³⁷.

Й. Меєндорф, коментуючи цей вимір божественної сутності, зазначає, що Палама далекий від ідентифікації всієї Божої природи з Його сутністю. Іншими словами “Бог не є одне буття (чи сутність) між багатьма у світі, але як всесвітнє Джерело буття, трансцендентує буття у сутності”³⁸. Для Палами “сутність неминує є буттям, але буття не є неминує сутністю”³⁹. Тобто, “буття (ὄντοτης), будучи первинним, передує не лише сутності (οὐσίας), а й усьому існуючому”⁴⁰. Тут ми спостерігаємо типово Паламову інтерпретацію внутрішнього життя Бога, згідно з якою Бог/Господь у своєму бутті, в певному сенсі, “більший”, ніж Його сутність, і Він не може бути обмежений лише до “сутності” чи до “іпостасей”⁴¹.

οὐσία (сутність) те, що є спільне (κοινόν) у Богові, і те, що є властиве (ἴδιον) кожній із трьох Божих осіб (ὁποστάσις). Іпостась – єдиний шлях існування однієї реальності (сутності та енергії) Бога. Пор. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 17.

³⁶ G. Barrois, *Palamism Revisited*, VTQ 19 (1975) 223.

³⁷ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 12, ed. Meyendorff, с. 665..

³⁸ Ibidem I 3, 18, ed. Meyendorff, с. 149.

³⁹ J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood 1998, 213.

⁴⁰ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 7, ed. Meyendorff, с. 655: “ἡ ὄντοτης, ἐπεὶ μὴ τῆς οὐσίας μόνης, ἀλλὰ καὶ παντὸς ὄντος προηγείται ἡ ὄντοτης, πρῶτον γάρ ἐστιν”.

⁴¹ Пор. Т.Л. Анастос також наголошує на абсолютно недоступній понадсутнісній сутності Бога, яку не можна зводити до будь-якої вербальної, позитивної чи негативної дефініції Бога. “Божественна понадсутність, [...] «більш ніж Бог», більш ніж енергійне об’явлення Бога, іс-

У Паламовій доктрині про Божественне Буття простежується баланс між персоналістичною та есенціалістичною методологіями у інтерпретації теогнозії. Ця рівновага стосується найперше внутрібожого буття, а також Його “виступу” *ad extra*. Конкретна божественна іпостась (а не сутність) є вихідною позицією для осмислення природи Троїчного Бога, і у цьому твердженні Палама дотримується кападокійської тринітарної моделі. Коментуючи це, Й. Меєндорф підкреслює:

“Палама наслідує традицію Кападокійців, коли розглядає божественні іпостасі «вмістилищами» Божественного Буття, «у яких» проявляється сутність, а не просто внутрішніми відношеннями чи іпостасними особливостями, тотожними з цією сутністю”⁴².

Як зазначає Й. Меєндорф, Палама прояснює відмінність між іпостасними ідіомами та самими іпостасями, наголошуючи на тому, що “іпостасні особливості – не іпостасі, а – характеристики іпостасей”⁴³. Водночас, іпостасне Божественне Буття поєднане в одній і неподільній сутності. Й. Меєндорф акцентує на важливості іпостасності у Божественному Бутті, що веде своєю чергою до персоналістичної моделі Бога⁴⁴. Зовсім інший акцент робить А. Де Альо, який, критикуючи підхід Й. Меєндорфа, наполягає на тому, що персоналістичний і есенціалістичний виміри божественної природи – це дві сторони однієї істини, тому дуже важливо зберігати баланс між ними⁴⁵. А. Радовіч, обговорюючи цю ж проблему у тріадології Палами, зазначає, що візантійський богослов вірний

нуючого понад усіма твердженнями і запереченнями. Бог є у двох значеннях. «Бог» як сума імен, що приписуються Богу, які базовані на божественних енергіях, і [Бог як] «більш ніж Бог», понадсутнісна божественна сутність” (Anastos, *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, с. 349).

⁴² Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, с. 214.

⁴³ Ibidem, с. 214-215.

⁴⁴ Ibidem, с. 212-213.

⁴⁵ Детальніше про це див. А. De Halleux, *Orthodoxie et Catholicism: du Personnalisme en Pneumatologie*, RTL 6 (1975) 3-30; idem, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, RTL 17 (1986) 129-155, 265-292. В.Н. Лосский чітко наголошує на досконалій “симетрії” у внутрітринітарній антиномії між божественною сутністю та іпостасями: “відношення згідно з походженням, [...] вказують на іпостасне розрізнення Трьох, але вони не у меншій мірі зазначають і їх сутнісну тотожність. [...] Нема безособової сутності, як і нема не єдиносущних осіб. Єдина природа і три іпостасі одночасно представлені нашому уму, і ні перша не є первинною щодо других, ні другі щодо першої. Походження іпостасей, [...] не безособове, проте, його також не можна осмислювати поза спільним посіданням, трьома розділяючими, єдиною нероздільною сутністю” (В.Н. Лосский, *По образу и подобию*, пер. с фран. В.А. Решикова, Москва 1995, 81). Сучасний грецький філософ Х. Янарас (*Вера Церкви. Введение в православное богословие*, пер. с новогреч. Г.В. Вдовина, Москва 1992, 61-64) пропонує радикальнішу інтерпретацію концепції тринітарного персоналізму, коли наполягає на онтологічному першенстві божественної іпостасі у відношенні до сутності. Такий сучасний підхід, очевидно, веде до диференціації між οὐσία та ὑπόστασις.

саме персоналістичній концепції Бога й дотримується в цьому біблійно-патристичного підходу. Водночас, він однаково відкидає будь-яку диспропорцію, тобто перенаголошення і домінування чи то персоналізму, чи есенціалізму. Палама постійно підкреслює таїнство “понадсутнісної сутності” й одночасно наголошує на тому, що “навколо неї” є доступні не лише природні атрибути Бога, але і Його іпостасні прояви⁴⁶. У главі 135 ми зустрічаємо виразне твердження стосовно розрізнення між божественною сутністю (οὐσία) та іпостасями (ὑπόστασις), згідно з яким кожна з іпостасних властивостей і самі іпостасі не є сутністю. Бог містить у своїй природі те, що є Його сутністю і те, що нею не є. До останнього належать його незмінні та не випадкові іпостасні властивості, які існують не самі в собі, а в Божій сутності, Божій волі (θεῖαν βουλὴν) та енергії (θεῖαν ἐνέργειαν)⁴⁷.

Подібне наголошення особливого характеру божественної сутності у троїчному Богові Палама пропонує в першій тріаді, кажучи, що “ми почитаємо божество у трьох (іпостасях) як одне. [...] Сутність існує незалежно, і у всіх відношеннях є понад осмисленням”⁴⁸. В. Кривошеїн, аналізуючи відношення між Божою сутністю та іпостасями у богословській думці Палами, акцентує на тому, що Божество, яке трансцендентно непізнаване і невимовне “у собі”, є триєдиним Богом. Не відділяючи іпостасі від субстанції (ціле Божество перебуває у кожній з іпостасей), Палама не ідентифікує їх з нею і наголошує на існуванні “певного роду неподільного розрізнення між іпостасями і субстанцією”⁴⁹.

Отже, по-перше, можна говорити про певне розрізнення між поняттям “Божественне Буття”, з одного боку, і “Божою сутністю” та “іпостасями” – з іншого, де буття Бога не є обмежене до сутності чи до іпостасей. По-друге, існує розрізнення між самою сутністю та іпостасями⁵⁰. Водночас, треба бути свідомим того, що завжди існує певна небезпека “порушити” сутнісно-іпостасний баланс у таїнственній схованості Божої троїчної понадсутності, перенаголошуючи первинність іпостасей щодо сутності чи *vice versa*⁵¹. Дуже важливо у розгляді Паламової тріадологічної моделі

⁴⁶ Поп. А. Radovitch, *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, “Messager de l’Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale” 91-92 (1975) 165.

⁴⁷ Поп. Gregorius Palamas, *Capita* 135, 1-26, ed. Sinkewicz, c. 240.

⁴⁸ Idem, *Pro sanctis hesychastis* I 1, 23, ed. Meyendorff, c. 65-66.

⁴⁹ Krivoshein, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, c. 141.

⁵⁰ К. Керн (С. Kern, *Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, “Irenikon” 20:1947, 27) у своєму дослідженні богословської думки Палами також підкреслює розрізнення між сутністю Бога і трьома іпостасями. Він, інтерпретуючи текст глави 135, зазначає, що “ці іпостасі, тобто сама Божественна Трійця, не є його сутністю”.

⁵¹ Інший сучасний грецький дослідник святоотцівського підходу до осмислення природи Божественного Буття, Й. Зізіулас, обговорюючи тему “симетрії” між онтологічним виміром божественної сутнісності та іпостасності через призму онтологічного виміру монархії Бога-Отця зазначає, що “остаточне потвердження онтології у Богові пов’язується не з єдиною сут-

Божественного Буття, особливо – для адекватного осмислення богословського вчення про божественні енергії, розглянути його концепцію внутрішньобожественних взаємин трьох іпостасей в одній, єдиній, спільній для іпостасей, і неподільній Божій сутності.

3. Внутрітроїчні іпостасні відношення. Внутрібожественне життя – це, перш за все, сопричастя у повноті життя і любові між Божими іпостасями. Повнота божественної природи “перебуває у сопричасті божественних осіб”⁵². Божа сутність осмислюється не лише в негативно-заперечному вимірі. Існують додаткові характеристики для “абсолютної іншості” божественного внутрітроїчного сутнісного буття. По-перше, сутність єднає божественні іпостасі у “середовище” взаємного досконалого сопричастя у любові. Це синергія любові, і одним із найважливіших термінів, що характеризує таку єдність і також динаміку любові, є класичне патристичне поняття *περιχώρησις*⁵³ (взаємопроникнення, взаємобмін). Цей термін означає взаємну іманентність Божих іпостасей, їхню взаємну “внутрішність”, та їхню постійну живу і динамічну присутність одна в одній. Палама, висловлюючи цю думку, зазначає:

“Богословиться про кожну з трьох Осіб (τρίων προσώπων), що Вони, за іпостассю (ὑπόστασιν), середне між Двома [іншими] (ἐτέρων δύο μέσον). [...] Кожна у відношенні до інших володіє тим самим, чим і у відношенні до Самої Себе”⁵⁴.

Таким чином, *περιχώρησις* означає досконале взаємне вселення і найглибше взаємопроникнення трьох Божественних іпостасей, у постійному і вічному взаємобміні божественним життям, любов’ю. Кожна іпостась відвічно має божественну природу в повноті. У цьому контексті

ністю Бога, а з Отцем, тобто з іпостассю, чи особою. Таке ототожнення найвищого буття Бога з особою, а не з сутністю, не лише уможливило існування біблійного вчення про Бога, [...] а й розв’язує проблеми, притаманні *homoousion* [єдиносущності], наприклад, щодо стосунку Сина до Отця. Приймаючи Отця як «основу» Божого Буття – чи першопричиною існування, – богослов’я сприйняло своєрідне підпорядкування Сина Отцю, не зводячи Логос до рівня чогось сотвореного. Але це стало можливим лише внаслідок того, що інакшість Сина спиралась на ту саму сутність. Отже, якщо виникає питання про онтологічні стосунки між Богом і світом, ідея іпостасі, яка онтологічна у найвищому сенсі, має бути доповнена ідеєю сутності, якщо ми не хочемо знову впасти в онтологічний монізм” (Й. Зізіулас, *Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви*, пер. з англ. В. Верлока – М. Козуб, Київ 2005, 89).

⁵² Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, с. 30.

⁵³ Детальніше про проблематику та використання терміну *περιχώρησις* у богословській думці Палами див. М. Kotiranta, *The Palamite Idea of Perichoresis of the Persons of the Trinity in the light of Contemporary neo-Palamite Analysis*, “Byzantium and the North-Acta Byzantina Fennica” 9 (1999) 59-69.

⁵⁴ Gregorius Palamas, *De processione Spiritus Sancti orationes duae* I, Epilog 26-27, ed. B. Bobrinsky – P.K. Chrestou, Λόγοι ἀποδεικτικοί δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, в: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, vol. 1, Thessalonica 1962, 75.

Григорій, розглядаючи радикальне розділення між сотвореною і несотвореною природою, підкреслює:

“Несотворена природа (ἄκτιστος φύσις) є триіпостасною (τριυπόστατος), і її всю нероздільно можна споглядати в кожній із трьох іпостасей (υπόστασεων), і [незалежно від того] за якою з трьох зрощених іпостасей (τριῶν ἐμφύτων υπόστασεων) ти її не назвеш, ти будеш говорити про всю триіпостасну природу (τριυπόστατον φύσιν)”⁵⁵.

Палама, використовуючи термін *περιχώρησις*, наголошує на нерозривному зв'язку між іпостасями:

“Бог – той самий у Собі Самому (ἐν ἑαυτῷ), так як три божественні іпостасі природним чином (τριῶν θείων υπόστασεων φυσικῶς), цілісно (ὁλικῶς), вічно (ἀιδίως), [...] а також незмішанно і незлитно (ἀφύρτως καὶ ἀσυγχύτως) співвідносяться одна з одною, проникаючи одна в одну (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας), оскільки вони мають одну енергію (τὴν ἐνέργειαν)”⁵⁶.

Для Палами *περιχώρησις* означає єдність божественних іпостасей, через яку і в якій вони посідають спільну енергію. Отже, можна ствердити, що три іпостасі мають одну енергію, оскільки є *περιχώρησις* енергії. Таїнственні перихорезисні стосунки виявляють радикальну взаємну відкритість, яка є однією з найголовніших ознак взаємної участі в спільній божественній природі⁵⁷. Така відкритість означає взаємне дарування і прийняття один одного в абсолютній повноті (πλήρωμα) вічної божественної любові. Отож, найглибший зміст перихорезисних взаємовідношень іпостасей Бога виражає розуміння божественного буття як спілкування⁵⁸. Саме тому людську “особовість можна “вловити” лише в особовому спілкуванні, у взаємності, яка аналогічна до взаємного спілкуванню іпостасей Трійці”⁵⁹. Взаємопроникнення божественних іпостасей у динаміці перихорезису вказує на ідентичність і невичерпне багатство троїчного

⁵⁵ Ibidem II 35, 2-6, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 110.

⁵⁶ Idem, *Capita* 112, 1-4, ed. Sinkewicz, c. 210.

⁵⁷ В. Лосський, коментуючи внутрібожественну взаємну іпостасну відкритість, наголошує, що “кожна особа існує, не виключаючи інших, не через протиставлення «не я», а через відкидання володіння природою для себе. [...] Особисте існування передбачає відношення з іншими; одна особа існує «до» або «у напрямку» до іншої [...] особа може бути повністю особистісною лише настільки, наскільки вона не має нічого, чим прагнула б володіти для себе, виключаючи інших, тобто коли вона має спільну з іншими природу” (V. Lossky, *In The Image and Likeness of God*, New York 1974, 106).

⁵⁸ Pop. P.M. Collins, *Trinitarian Theology: West and East, Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas*, Oxford 2001, 211.

⁵⁹ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 215.

життя Бога⁶⁰. Сучасний неопаламіст В. Лоський, глибоко осмислюючи концепцію перихорезисних взаємин у троїчному бутті Бога, зазначає:

“Іпостасі [...] безконечно єдині та безконечно різні – вони є божественною природою; проте жодна з них, маючи природу, нею не «володіє», не розбиває її для того, щоб нею заволодіти, саме тому, що кожна іпостась розкривається назустріч іншим, саме тому, що вони розділяють природу без обмежень, і вона залишається нерозділеною. І ця нерозділена природа дає кожній іпостасі її глибину, підтверджує її досконалу неповторність, проявляється у цій єдності єдиних, у цьому спілкуванні, де кожна особа без змішування цілісно причасна двом іншим: природа тим більше єдина, чим більше різняться особи, бо ніщо зі спільної природи від них не втікає; особи тим більше різні, чим більше вони єдині, бо їхня єдність – це не безособова одноманітність, а плідна напруженість безумовного розрізнення, надлишок «взаємопроникнення без змішання чи домішки»⁶¹.

Й. Меєндорф, у свою чергу, підкреслює, що “таїнство Трійці Палама осягає як єдність трьох іпостасей, кожна з яких реально зберігає особову ідентичність, але кожна з яких не є «частиною» Бога, оскільки повнота Божества живе у кожній з них”⁶².

4. Божественна *theologia* та *oikonomia*. Григорій Палама у своїй доктрині Бога, наслідуючи патристичний тріадологічний підхід, чітко розмежовує два виміри буття Бога, а саме: *theologia* і *oikonomia*, або іншими словами: *intra*-божественний і *extra*-божественний. На рівні божественної ікономії всі три іпостасі можна розглядати як причину й начало щодо творення і підтримки всього в бутті. Це своєрідна маніфестаційна площина божественної реальності *ad extra*, яка виражає божественну діяльність у часі та просторі, що має певну мету і причину. У цьому випадку кожна іпостась – “співавтор” у творчих, підтримуючих, спасаючих і направляючих до повноти досконалості діях Трисединого Бога. Саме у цьому сенсі всі три іпостасі є первинною причиною всього, що постало з небуття до буття. Натомість, під поняттям *theologia* розуміємо внутрітроїчний або сутнісний вимір буття Бога *in se*⁶³. У цій площині буття Бога виключно Бог-Отець є джерело, причина і єдине начало Божественного Буття.

“Не у відношенні до безначального Духа [Отець є] передуюча і перша Причина (πρώτον αἷτιον), [...] а у відношенні до тих, які прийняли початок у часі (χρονικὴν ἀρχήν), і у відношенні до яких і Син є співпричиною (συναίτιος) разом з Отцем. Але, звичайно, у відношенні до тих, для кого Отець є у власному значенні слова першою Причиною (πρώτον

⁶⁰ Поп. Radovitch, *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, с. 167.

⁶¹ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 214.

⁶² Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, с. 216.

⁶³ Поп. Radovitch, *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, с. 159.

κυρίως αἰτίον), тобто – створінь, не благочестиво буде говорити, що ми називаємо творіння [творінням] Сина, але не називаємо його [сущим] від Сина. [...] Бо Отець так називається через нас, створених через Сина, саме тому і кожний є нашим Творцем, воістину й Отцем. І хоч стосовно нас говориться про одного Творця і Отця – Отця з Сином, але це тому, що Вони багаті однією і тією ж творчою силою (δημιουργικὴν δύναμιν). А там цілковито і повністю один Отець, один винуватець, бо властивість народжувати не належить обидвом, а лише одній Джерельній Божественності (μία πηγάια θεότης) – Отцю”⁶⁴.

Такий подвійний підхід до Божої природи, перш за все, викликаний полярністю між вічністю та нескінченністю Його буття з одного боку, і обмеженістю часом і простором сотвореної ним світової реальності – з іншого. Це певне протиставлення двох вимірів динаміки Божественного Буття: вічного внутрібожественного, нічим і ніким не зумовленого Бога, і дієвого, дочасного прояву Божої природи “назовні” задля якоїсь цілі, з певної причини чи “необхідності”. Таким чином, бачимо чітке розрізнення між таїнственным відвічним внутрішнім життям Бога і Його входженням, присутністю у багатоманітній множинності світу.

Григорій порівнює єдність у сутності (οὐσία), в одній природі (φύσις) і троїчність (τριάς) Божих іпостасей, з єдністю людської природи і множинністю людських іпостасей:

“Оскільки [...] Трійця є однією природою (μία φύσις) у трьох іпостасях (ἐν ὑποστάσεσι τρισίν), то те, що має іпостась від сутності (ἐκ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν), не є від інших іпостасей, а від якоїсь однієї з них, тобто Отцівської [...], відповідно, не від іншої, а оскільки від однієї, то й від єдиної. І це видно на прикладі людей: адже кожний з нас є від сутності (ἐκ τῆς οὐσίας) Адама, але не від його іпостасі (ἐκ τῆς ὑποστάσεως), оскільки сутність (οὐσία) у людей одна, а іпостасей (ὑποστάσεις) багато”⁶⁵.

Палама, наполягаючи на цій відмінності, тим не менше, категорично відкидає будь-яке розділення в одній, єдиній і неподільній Божій природі.

Проблема розрізнення між рівнем теології та ікономії має пряме відношення до розрізнення між сутнісними та особовими властивостями (ідіомами) Бога. На рівні божественної ікономії триєдиний Бог “природно”

⁶⁴ Gregorius Palamas, *De processione Spiritus Sancti orationes duae* II 33, 25-31; 1-11, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 107-108. Ж.К. Ларш, коментуючи цей текст, зазначає: “Отець є первинною і першою основною (*kata*) першопричиною (*arktikos*) [...] іпостасі Сина і Духа [...] (не є «започаткованою причиною»). [...] Троє є тієї самої честі і, співпредвічні”. Далі він додає: “Син є «деміургом» через делегування, і це є здатність природи. Тут слово «автор» краще, ніж «творець» (*ktistēs*). Дух також є автор” (J.-C. Larche, *Introduction*, до: G. Palamas, *Traité Apodictique sur la Procession du Saint-Esprit*, trad. par E. Ponsoye, Paris 1995, 189).

⁶⁵ Gregorius Palamas, *De processione Spiritus Sancti orationes duae* II 66, 2-11, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 138.

творить, піклується і веде до повноти досконалості увесь всесвіт⁶⁶. Одне, єдине та всемогутнє Божество проявляє “назовні” спільну для всіх іпостасей і природну для Бога енергію (силу). Три іпостасі необхідно розглядати як одну, єдину причину і начало світу, його підтримки і сходження до повноти буття, що звершується у часі й просторі у співавторстві всіх іпостасей. Отож, з одного боку, є іпостасні ідіоми, з іншого – природна єдиносущність осіб Трієдиного Бога, яка виявляє природні, тобто спільні для всіх трьох іпостасей характеристики. Якщо б не було такого розрізнення, то можна було б говорити не лише про триіпостаснє Божество, але також про Бога, який має три природи, а це вело б до тритеїзму⁶⁷. Палама, постійно акцентуючи на ідіомах, водночас, наполягає на взаємній участі один в одному іпостасей, як “носіїв” ідіом, в одній, єдиній і спільній божественній природі. Якщо у природній єдності Божі іпостасі, як один, єдиний і неподільний Бог, творять, підтримують і ведуть до повноти буття цілий світ, то внутрітринітарний вимір божественної природи найкраще характеризується онтологічною таїною іпостасних перихорезисних взаємин, де природний (сутнісний) та іпостасний виміри буття чітко розрізняються. Те,

“що спільне для Отця і Сина, є спільне також і для Духа, [і є доказом того], що Сину не належить [властивість] бути джерелом походження [Духа], бо тоді це було б [властивістю] і Духа. Тут [...] вони [опоненти Палами] не розрізняють природні [властивості] від іпостасних (ἀδιάρθοι τοῖς φυσικοῖς τὰ ὑποστατικοῖς); а якщо так, то і божественну природу – від [...] Іпостасей (ὑποστάσεις τῇ θεϊκῇ φύσιν)”⁶⁸.

В іншому місці Палама потверджує ту саму думку, наголошуючи на тому, що

“у скільки безглуздостей впадає той, хто чуючи, що Син володіє всім, що належить Отцю, не розуміє, що мова йде лише про те, що стосується природи, і змішує те, що стосується іпостасних [ознак] з природними”⁶⁹.

З цього огляду три божественні іпостасі – первинна і триєдина причина і джерело божественної енергії (сили чи духа), яка ікономічно уприсутнює Божественне Буття у множинності сотвореної реальності. На відміну від ікономії, онтологічний вимір внутрітроїчного буття Бога характеризується відсутністю подібної “зовнішньої” активності в часово і просторово обумовленій реальності, йому властивим є іпостасні перихорезисні відносини, які є поза і понад іманентною, щодо світу, динамікою Бога. У цьому вимірі абсолютно трансцендентної божественної реальності виключно

⁶⁶ Поп. *ibidem* I 15-19, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 43-48.

⁶⁷ Поп. *ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem* I, Epilog 15, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 74.

⁶⁹ *Ibidem* II 39, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 114.

єдиний Отець є джерелом, причиною і началом Божественного Буття. “Цілковито і повністю один Отець, одна причина, [...] одне лише Джерело Божественності (μία πηγάία θεότης, ὁ πατήρ) – Отець”⁷⁰.

Палама послідовно потверджує і розгортає вчення про розрізнення між божественною ікономією та теологією, коли наголошує на відмінності між двома вимірами розуміння поняття “дух”. По-перше, “давання (τὸ δώσει)” і “посилання (τὸ πέμψει)” божественного духа означає божественну динаміку в часі й залежно від певних причин, задля якоїсь мети. Дух у цьому значенні посилається до певної особи чи спільноти, які можуть прийняти його, чи в інших обставинах. Дарування духа божественною благістю, його дія у часово-просторовій реальності причинно-наслідкового світу, є спільною дією всіх трьох іпостасей триєдиного Бога. По-друге, Святий Дух як Божа іпостась відвічно походить від Отця, нічим не спричинений і співвічний з Отцем. Палама зазначає, що

“хоч багато разів сказано «давати (τὸ δώσει)» і «посилати (τὸ πέμψει)», жодного разу не сказано без [вказівки] причини (αἰτίας) або особи (προσώπου), яка приймає [Святого Духа], заради якої [Він] і посилається, але завжди пов’язаним з причиною подає [його] той, хто є одним [...] Богом, [...] у той час, як тим, хто походить, Він є абсолютно без жодної причини. [...] Бо співвічне і суще без причини послання [...] [належить] лише Отцю, тоді як у відношенні того, що підлягає визначенню часу (ὕπὸ χρόνον) і завжди поєднаного з причиною (αἰτίας), є спільним [для всіх трьох іпостасей]. [...] А спільне (κοινόν) для них не є характерною ознакою божественної іпостасі (θεϊας ὑποστάσεως οὐκ ἴδιον). Тому бути посланим належить і Сину, і Духу, рівно ж як і посилати – [всім] Трьом, бо [це здійснюється] заради [певної] причини. [...] Бути тим, від кого походить, [...] – не належить і Сину, бо це не є заради [якоїсь] причини. Отже, коли почуєш, що Святий Дух посилається до декого і від Сина або через Сина, або від обох, то розумій це у змісті виступання (πρόοδον), яке обумовлене часом і причиною (ὕπὸ χρόνον καὶ δι’ αἰτίας), а не того безвідносного і понад причину сущого вічного [походження] від Отця”⁷¹.

Отже, коли мова йде про ікономічний вимір дії Духа, то говоримо про “об’явлення у часі” (τὴν φανέρωσιν ὑπὸ χρόνον) і “під часом (ὕπὸ χρόνον)”⁷². Значення слів “посилати”, “давати” і “об’являти” Святого Духа є тим самим, і Палама ідентифікує ці поняття з маніфестаціями Божої сили чи енергії, якою Бог все наповнює, і у все проникає “об’являючи (φανερούμενος) й актуалізуючи енергію благодаті (ἐνεργῶν τὴν τὴν χαρίτων ἐνέργειαν)”⁷³ стосовно конкретних, дочасних обставин. У такий спосіб тесалонікійський

⁷⁰ Ibidem II 33, 10-11, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 108.

⁷¹ Ibidem II 16, 5-33, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 93.

⁷² Ibidem II 60, 21-22, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 132..

⁷³ Ibidem II 17, 16-17, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 94.

єпископ обґрунтовує концепцію повноцінної енергійної присутності Бога у світі, у якій дія енергії однієї з іпостасей Бога у сотвореній реальності не означає автономізації “частини” Божого Буття, але спільну для всіх трьох іпостасей маніфестацію єдиного Бога. Отож, тайна божественної ікономії у світі полягає в енергійному об’явленні, водночас, одного і трьох, або іншими словами – триєдиного Бога. Ікономічну місію однієї з іпостасей неможливо відірвати від тієї ж місії інших двох.

“У тому і полягає таїнство ікономії (οἰκονομίας μυστήριον), щоб увірували у те, що Бог являється одним і трьома, і що спільною причиною двох є лише одне. З цієї причини у них є (κοινὸν) кожний дар і сила (δόσις καὶ δύναμις), але час від часу вони розділяються один від одного, являючись кожний окремо і разом зі собою завжди являючи інших”⁷⁴.

Таким чином, божественна місія у світі, божественне дихання, послання і дарування, явлення сили, енергії і духа, дар саява (δόσις ἑλλαμψις) світла Божества (φωτὶ τῆς θεότητος)⁷⁵ відрізняються від вічного походження іпостасей Духа і Логоса⁷⁶. З іншого погляду, Бог-Отець, як єдине Джерело Божества на рівні теології (θεολογίας), є водночас першим Джерелом “виступання” божественної любові і Отцівського благовоління (πατρικῆς εὐδοκίας)⁷⁷ стосовно сотвореного світу на рівні ікономії. Проте у другому випадку це вже стосується Його творчої і підтримуючої дії, яка звершується енергією чи силою, що походить від Отця через Сина у Святому Дусі, які мають одну (єдиносущну) божественну природу (θείας φύσεως)⁷⁸.

Отже, ікономічний вимір Божественного Буття характерний божественно-природною дією “назовні”, у якій проявляється одна Божа воля і влада. Натомість теологічному виміру властиві іпостасні перихорезисні внутрішньотроїчні взаємини, які, як незалежні від часовості і причинності, є за межею ікономічного сприйняття⁷⁹.

Григорій Палама також часто використовує поняття “дух” для означення двох реальностей. З одного боку, Святий Дух – Божа іпостась, а з іншого – дух Бога у Палами часто означає божественну енергію, Його “подих”, дар і харизму. Ця відмінність між іпостассю Бога і Його енергією граматично позначається присутністю чи відсутністю артикля. Відсутність артикля є знаком того, що слово “дух” означає не іпостась Святого Духа (μὴ τοῦ πνεύματος τὴν ὑπόστασιν), а силу, дію, Божу енергію

⁷⁴ Ibidem II 18, 19-24, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 95.

⁷⁵ Ibidem II 28, 14-20, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 103.

⁷⁶ Пор. ibidem II 26-27, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 101-103..

⁷⁷ Пор. ibidem II 43, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 116-117.

⁷⁸ Пор. ibidem II 60, 16-19, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 132; тут Палама посилається на Йоана Дамаскина.

⁷⁹ Пор. ibidem II 42-44, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 116-118.

(τοῦ θεοῦ πνεύματος ἐνεργείας), “животворну (ζωοποιὸν)”, “енергію (ἐνεργείαν)”⁸⁰ Божественного Духа, яка єдина з енергією Сина⁸¹. Для Палами дух Божий часто означає божественну енергію і благодать (τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνεργείαν), яка, як дар (δωρεά) посилається (πέμπεται) людям через Сина Божого, а не сутність та іпостась Духа (οὐσίαν καὶ τὴν ὑπόστασιν τοῦ πνεύματος)⁸². П. Євдокімов наголошує на ключовій ролі, яку відіграє в осмисленні буття Бога розрізнення між внутрібожественним планом (походженням) і “позабожественним” планом проявлення (життя, одкровення, свідчення у сотвореному світі)⁸³. Отоже, у бутті Троїчного Бога розрізняємо божественні іпостасі у містерії єдиної сутності, єдиносущної природи, поза часом і причиною, від якої походить одна божественна воля, енергія, дар і об’явлення.

5. Бог “за природою” і “за благодаттю”. Григорій Палама, розрізняючи між теологією та ікономією, наголошує на відмінності між Божественним Буттям відповідно до природи (або сутності) та дії, проявом сили і енергії у сотвореному світі. Бог-Отець за природою народжує (φύσει γιννᾶται) іпостась Сина та “ізводить” Святого Духа, за природою (φύσει ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ), а не за благодаттю (οὐ χάριτι γίνεται), як “єдине джерело божества (μόνος πηγὴ θεότητος)” або “джерельна божественність (πηγαία θεότης)”⁸⁴. Природно-благодатна чи сутнісно-енергійна “подвійність” буття Бога найповніше характеризує розрізнення Палами між відвічним, позачасовим і позапричинним Божим Буттям *ad intra* і Його самовиявляючою дією *ad extra* у часово-просторовій і причинній реальності⁸⁵.

“Відповідні іпостасні властивості (ὁποστατικά ἰδιώματα) у Богові [осмислюються] співвідносно одні з одними, і [Божественні] іпостасі відрізняються одна від одної, але вони не розрізняються за сутністю (οὐ κατ’ οὐσίαν). Бо Бог – Пресвята Трійця – називається Предвічним, Предначальним, Великим і Благим; але це не означає, що Його можна називати і Отцем, оскільки не кожна з іпостасей, а [лише] одна є Отцем. [...] Проте у відношенні до створіння Він може називатися і Отцем, і Трійцею, оскільки єдиним ділом трьох (ἐν ἔργον εἶναι τῶν τριῶν) [Іпостасей] є приведення у буття [всього творіння] із повного небуття. [...] Тому Отець і Син разом із Духом у відношенні до створіння (ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς μετὰ τοῦ πνεύματος, ὡς πρὸς τὴν κτίσιν) – одне Начало

⁸⁰ Ibidem II 7, 1-8, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 84.

⁸¹ Пор. ibidem II 6, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 82-83.

⁸² Пор. ibidem II 47, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 120-121.

⁸³ Пор. П. Евдокімов, *Православие*, пер. с фран. С. Гриб, Москва 2002, 198.

⁸⁴ Gregorius Palamas, *De processione spiritus sancti orationes duae* I 10, 17-21, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 37.

⁸⁵ Пор. ibidem II 15-16, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 92-93; II 79, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 149-150.

(μία ἀρχή) один Владика (δεσπότης), один Творець (κτίστης), один Бог (θεός), Отець (πατήρ), Годувальник (προμηθεὺς) і Правитель (ἑφορός)”⁸⁶.

Підсумовуючи зазначимо, що у Божій природі, згідно з Паламовою думкою, можна розрізняти між двома вимірами божественної життєвої динаміки: відвічно-сутнісною і дочасно-енергійною. У цих двох вимірах божественної триєдності іпостасі – живі й активні у їх любові та відкритості як до сотвореного світу, так і у схованих внутрібожественних перихорезисних взаєминах. Святий Дух походить від Отця, проте Він має ту саму природу, що й Син, оскільки Вони належать до одного, єдиносущного за природою, триіпостасного Бога. Відповідно, можна сказати, що Святий Дух є також від сутності Сина завдяки єдиносущності трьох іпостасей. Водночас, слід пам’ятати, що кожна іпостась, маючи одну, єдину і спільну сутність, а відтак – спільні для трьох божественних осіб природні властивості, також зберігає свої власні іпостасні характерні риси (ідіоми)⁸⁷.

SAINT-“HERETIC” GREGORY PALAMAS ON INNER BEING OF THE HOLY TRINITY

(Summary)

The article examines the figure and the teaching of the famous Byzantine theologian, Hesychast and Church leader of the fourteenth century St. Gregory Palamas. The author considers the problem of the intratrinitarian being of God in the Palamas’ doctrine and analyses the key characteristics of this “hidden” dimension of the Holy Trinity. Special attention is paid to the analysis of the apophatic approaches in answering the question: how can God, who is actively present in the created world and filling it, be at the same time completely ontologically removed from created reality. In this context the author analyses the key notions which express the “intradivine” transcendence of God’s being: ousia, hipostasis, intratrinitarian relation, theologia, oikonomia.

ŚWIĘTY-„HERETYK” GRZEGORZ PALAMAS O WEWNĘTRZNYM BYCIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ

(Streszczenie)

W niniejszym artykule autor analizuje nauczanie św. Grzegorza Palamasa, znanego bizantyńskiego teologa, hezychasty i przywódcy duchowego Kościoła XIV wieku. Autor omawia problem wewnątrztrynitarnego bytu Boga w nauczaniu

⁸⁶ Idem, *Capita* 132, ed. Sinkewicz, c. 236.

⁸⁷ Поп. idem, *De processione spiritus sancti orationes duae* I 6-8, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 33-36.

Palamasa i analizuje atrybuty kluczowe tego „ukrytego” wymiaru Trójcy Świętej. Szczególną uwagę zwraca na prezentację podejścia apofatycznego w odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Bóg, który jest aktywnie obecny w świecie stworzonym i napędza go, może jednocześnie być całkowicie oddalony od świata stworzonego pod względem ontologicznym? W tym kontekście autor analizuje kluczowe pojęcia, które wyrażają wewnątrztrynitarną transcendencję Bożego bytu: istota, substancja, wewnątrztrynitarna relacja, teologia, ekonomia zbawienia.

Key words: Palamas, apophatism, nature, essence, hypostasis, theologia.

Słowa kluczowe: Palamas, apofatyzm, natura, istota, substancja, teologia.

Ключові слова: Паламас, апофатика, природа, сутність, іпостась, теологія.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

- GREGORIUS PALAMAS, *Capita physica, theologica, moralia et practica CL*, ed. R.E. Sinkewicz: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Studies and Texts 83, Toronto 1988.
- GREGORIUS PALAMAS, *De profectione Spiritus Sancti orationes duae*, ed. B. Bobrinsky – P.K. Chrestou, Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, vol. 1, Thessalonica 1962.
- GREGORIUS PALAMAS, *Pro sanctis hesychastis*, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30-31, Louvain 1959.
- GREGORIUS PALAMAS, *Theophanes*, PG 150, 909-960.

Література

- AGHIORGOUSSIS M., *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 15-41.
- ANASTOS T.L., *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, GOTR 38 (1993) 335-349.
- BARROIS G., *Palamism Revisited*, VTQ 19 (1975) 211-235.
- COLLINS P.M., *Trinitarian Theology: West and East, Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas*, Oxford 2001.
- CUGNA C.M. La, *God for Us, The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1993.
- EVERY G., *Theosis in Later Byzantine Theology*, "Eastern Church Review" 2 (1968-1969) 243-252.
- FLOROVSKY G., *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, GOTR 2 (1959-1960) 119-131.
- GRONDIUS L.H., *The Patristic Origins of Gregory Palamas*, StPatr 5 (1962) 323-328.
- GROSS J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938.
- HALLEUX A. De, *Orthodoxie et Catholicism: du Personnalisme en Pneumatologie*, RTL 6 (1975) 3-30.
- HALLEUX A. De, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, RTL 17 (1986) 129-155, 265-292.

- JUGIE M.F., *Palamas Grégoire*, DThC XI 1735-1818.
- KERN C., *Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, “Irenikon” 20 (1947) 6-33, 164-193.
- KOTIRANTA M., *The Palamite Idea of Perichoresis of the Persons of the Trinity in the light of Contemporary neo-Palamite Analysis*, “Byzantium and the North-Acta Byzantina Fennica” 9 (1999) 59-69.
- KRIVOSHEINE V., *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, “Eastern Church Review” 3 (1938) 26-33, 71-84, 138-156, 193-214.
- LOSSKY V., *In The Image and Likeness of God*, New York 1974.
- LOSSKY V., *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood 1978.
- MANTZARIDES G.I., *The Deification of Man*, New York 1984.
- MEYENDORFF J., *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood 1998.
- MEYENDORFF J., *Byzantine Hesychasm: historical theological and social problems*, London 1974.
- MEYENDORFF J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
- RADOVITCH A., *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, “Messager de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale” 91-92 (1975) 159-170.
- REID D., *Energies of the Spirit, Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta 1997.
- RUSSELL N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006.
- RUSSELL N., *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?* VTQ 4 (2006) 357-379.
- SINKEWICZ R. E., *Gregory Palamas*, в: *La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII-XIX s.)*, ed. C.G. Conticello – V. Conticello, Turnhout 2002, 131-188.
- SMOLARSKI D.C., *How not to Say Mass. A Guidebook for All Concerned about Authentic Worship*, New York 1986.
- STIERNON D., *Bulletin sur le Palamisme*, REB 30 (1972) 231-337.
- WARE K., *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, “Eastern Churches Review” 2 (1975) 125-136.
- WARE K., *The Orthodox Way*, Crestwood 1995.
- WILLIAMS A. N., *The Ground of Union, Deification in Aquinas and Palamas*, New York – Oxford 1999.
- WILLIAMS R.D., *The Philosophical Structures of Palamism*, “Eastern Church Review” 9 (1977) 27-44.

- БУЛГАКОВ С.В., *Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства*, т. 1-2, Москва 1993 (репр. вид. 1913).
- ЕВДОКИМОВ П., *Православие*, пер. с фран. С. Гриб, Москва 2002.
- ЖУКОВСЬКИЙ В., *Святий Григорій Палама і проблема його церковної легітимізації УГКЦ*, “Наукові записки УКУ” 1 (2009) 145-159.
- ЗІЗІУЛАС Й., *Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви*, пер. з англ. В. Верлока – М. Козуб, Київ 2005.
- Исихазм: Аннотированная библиография*, ред. С.С. Хоружий, Москва 2004.
- ЛОССКИЙ В.Н., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва 1991.
- ЛОССКИЙ В.Н., *По образу и подобию*, пер. с фран. В.А. Решикова, Москва 1995.
- МАКАРОВ Д.И., *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*, Санкт-Петербург 2003.

ПЕЛІКАН Я., *Ісповідник віри між Сходом і Заходом: Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого*, пер. з англ. В. Ящун, Київ 1994.

ЯНАРАС Х., *Вера Церкви. Введение в православное богословие*, пер. с новогреч. Г.В. Вдовина, Москва 1992.

Afrahat

Mowa XVIII – PRZECIW ŻYDOM O DZIEWICTWIE I ŚWIĘTOŚCI

(*Demonstratio XVIII:*
Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate, PSyr 1, 817-844)

WSTĘP

Mowa *Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości* występuje w akrostychicznie uporządkowanym dziele Afrahata zaraz po wykładzie na temat Chrystusa, Syna Bożego. Redakcja tekstu przypada na lata 343-344¹. Wykład *Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate* (ܐܪܗܬܐ ܕܥܡܐܬܐ ܕܥܠܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ) rozpoczyna się od osiemnastej litery alfabetu syryjskiego *šôdê*: „Chciałbym (ܥܕܝ) ci, mój przyjacielu, przedstawić argumenty na temat tego, co także leży mi na sercu...”². Zdaniem J. Parisota, Pers starał się podkreślić apologetyczne wątki chrześcijańskiej wartości życia w samotności (ܐܪܗܬܐ). Autor polemizuje z błędnymi poglądami Żydów, którzy absolutyzowali wartość przepisów Tory³. W chrystocentrycznie zdefiniowanej regule

¹ Na temat osoby i dzieła Afrahata zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski – stan badań*, SSTH 33 (2000) 25-40.

² W edycji W. Wrighta w tytule po wyrazie ܐܪܗܬܐ dodano numer 18 (ܥܕܝ), por. *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, ed. W. Wright, London 1869, 345 (ܥܕܝ).

³ Por. J. Parisot, *Praefatio. Aphraatis opera*, w: PSyr 1, Paris 1894, 1980², XXVII. Na temat historii badań i formalno-treściowych związków polemiki między Afrahatem a rabinami babilońskiej diaspory, zob. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002, 14-16; J. Parisot, *Aphraate ou Pharhad*, DThC I/2 1459; I. Hausherr, *Aphraate (Afrahat)*, DSp I 746; I. Ortiz de Urbina, *Afraate*, LThK² I 687; A. Vööbus, *Aphrahat*, JbAC 3 (1960) 153; P. Bruns, *Aphrahat*, LThK³ I 803; por. S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891, 53; F. Gavin, *Aphraates and the Jews*, „Journal of the Society of Oriental Research” 7 (1923) 95-166; L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums” 42 (1899) 537-550; J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Studia Post Biblica – Supplements to the Journal for the Study of Judaism 19, Leiden 1971, 123-149, Parisot, *Praefatio*, w: PSyr 1, XLI-XLIX; G. Richter, *Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden*, ZNW 35 (1936) 101-114; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’empire romain (135-425)*, Paris 1948, 198-206 i 369-379; J.G. Snaithe, *Aphrahat and the Jews*, w: *Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E.I.J. Rosenthal*, Cambridge 1982, 235-

ascetycznej „synów przymierza” (حَدِيثُ مَسِيحٍ), którzy byli adresatami *Demonstrationes*⁴, centralne miejsce zajmował ideał dziewictwa⁵. Afrahat ponawia polemiczne argumenty wcześniejszych *Demonstrationes* (*De monachis*, *De humilitate*, *De sabbato*) o wątpliwej wartości żydowskiego rytualizmu⁶ i błędnej lekturze Starego Testamentu. W mowie *O synach przymierza* przywołuje przykłady biblijnych postaci, które zrezygnowały z posiadania potomstwa:

„Oto, co napisano, mój drogi, na temat Mojżesza: od chwili, gdy objawił mu się Święty, umiłował świętość; i od chwili, gdy został uświęcony, jego żona nie służyła mu. Jak napisano: «Jozue, syn Nuna, służywał Mojżeszowi od swego dzieciństwa» (Lb 11, 28). Również o Jozuem tak napisano: «Nie opuszczał on przybytku» (Wj 33, 11). Otóż, w przybytku doczesnym żadna kobieta nie mogła służyć, ponieważ Prawo nie pozwalało, aby jakaś kobieta mogła wejść do przybytku doczesnego (por. Wj 38, 8). Jedynie gdy przychodziły się pomodlić, w drzwiach przybytku doczesnego modliły się i wracały. Również i kapłanom nakazał, aby w czasie ich służby trwali w świętości i swoich żon nie znali”⁷.

Znakiem błogosławieństwa nie jest więc posiadanie potomstwa, ale gotowość do wypełniania zadań zleconych przez Boga.

W *Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate* Afrahat najpierw przytacza argumentację przeciwników:

„Mówią [Żydzi] bowiem: ‘Gdy Bóg stworzył Adama, tak mu błogosławił, mówiąc: «Wzrastajcie, rozmnażajcie się, bądźcie płodni i zaludniajcie ziemię» (Rdz 1, 28). W podobny sposób powiedział także do Noego: «Rozmnażajcie się na ziemi i bądźcie płodni» (Rdz 9, 1.7). I Abrahama błogosławił, mówiąc mu: «Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli możesz je zliczyć», i powiedział mu: «Takie będzie twoje potomstwo» (Rdz 15, 5). I Izraelowi rzekł w błogosławieństwach: «Nie będzie u ciebie nieplodnego ani nieplodnej» (Pwt 7, 14). I dodał: «Nie będzie bezdzietnej ani nieplodnej w waszym kraju» (Rdz 23, 26). I dał Abrahamowi Izaaka jako błogosławieństwo (por. Rdz 17, 16). Izaak modlił się, aby Rebeka stała się brzemienna (por. Rdz 25, 21). I błogosławił Jakubowi, aby mnożyło się jego potomstwo (por. Rdz 28, 3-4). Anna szeptem wyprosiła Samuela (por. 1Sm 1,

250; A. Spijkerman, *Afrahat der Persische Weise und der Antisionismus*, „Studii Biblici Franciscani Liber Annuus” 5 (1954/1955) 191-212.

⁴ Por. A. Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie „Mów” Afrahata)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 161-175.

⁵ Por. Aphraates, *Demonstratio* 6 [*De monachis*], PSyr 1, 240-312, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O synach przymierza* (*Demonstratio sexta. De monachis*. PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197.

⁶ Por. tamże 13 [*De sabbato*], PSyr 1, 541-572, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O szabacie* (*Demonstratio* XIII. *De sabbato*. PSyr 1, 541-572), VoxP 36 (2016) t. 66, 513-526; M.R. Niehoff, *Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17,1-14*, „Jewish Studies Quarterly” 10 (2003) No. 2, 89-123; N. Koltun-Fromm, *A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia*, „Journal of Jewish Studies” 47 (1993) 45-63.

⁷ Aphraates, *Demonstratio* 6, 5, PSyr 1, 261, 15 - 264, 1, tłum. Uciecha, s. 185-186.

10-11) i wielu synów miała kobieta niepłodna (por. Iz 54, 1) w swoim potomstwie. Wszyscy sprawiedliwi otrzymali błogosławieństwo w rozmnażaniu się, wy zaś postępujecie przeciwnie niż Bóg przykazał. Szerzycie bowiem bezpłodność, jakbyście otrzymali przekleństwo. Odrzuciliście rozmnażanie się, które jest błogosławieństwem sprawiedliwych. Nie żenicie się i wasze kobiety nie wychodzą za mąż. Znienawidziliście rozmnażanie się, czyli błogosławieństwo dane przez Boga⁷. Na takie słowa, mój przyjacielu, podam ci argumenty według moich możliwości⁸.

Przedmiotem sporu był ideał dziewictwa i świętości⁹ realizowany przez „synów przymierza”. W judaizmie wypełnianie Bożego nakazu rozmnażania się świadczyło o błogosławieństwie Bożym. Małżeństwo i rodzina były dowodem i potwierdzeniem życia sprawiedliwego, istotnym znakiem identyfikacyjnym w społeczeństwie, znakiem odróżniającym ludzi sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Dla Żydów celibat „synów przymierza” był czymś nieczystym, skierowany był przeciw Bogu, świadczył o odrzuceniu świętości, wprowadzał zamęt w porządek społeczny i religijny¹⁰. W wykładzie *Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości* Syryjski Apologeta przechodzi do ataku, oskarżając Żydów o rozwiązanie życia (ܠܗܘܬܐ ܕܚܝܐ) i brak zrozumienia istoty dziewictwa i świętości¹¹. Kilkakrotnie podnosi ten zarzut i nim też kończy cały swój wywód¹². Prawdopodobnie Afrahat nie wierzył w sensowność dyskusji z judaizmem. Ideał dziewictwa i świętości dla Żydów był nie do przyjęcia. Ideał abstynencji seksualnej nie był obcy wielu bohaterom biblijnym¹³. Z historii biblijnej jasno wynika, że to tylko dzięki wybitnym jednostkom Bóg zachowywał świat od totalnej zagłady, a z ludźmi zawierał kolejne przymierza¹⁴. Stając w obronie dziewictwa i czystości, Afrahat wyjaśnia względną wartość małżeństwa:

„Co do małżeństwa, które Bóg dał w tym świecie, daleko jesteśmy od twierdzenia, iż jest to rzecz karygodna. Oto bowiem, co jest napisane: «Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre» (Rdz 1, 31). Są rzeczy cenniejsze od innych: Bóg stworzył niebo i ziemię, i jest to bardzo dobre, lecz niebo jest cenniejsze niż ziemia”¹⁵.

Syryjski egzegeta nie neguje związku mężczyzny i kobiety, ale jako wzór stawia ideał życia w samotności¹⁶. W tej adhortacji na temat celibatu nie tylko kwestia małżeństwa wymagała odpowiedniej interpretacji. Istotnym wątkiem jest także koncepcja kobiety.

⁸ Tamże 18, 1, PSyr 1, 817, 9 - 820, 18, tłum. własne.

⁹ Termin „świętość” jest pojęciem technicznym i w literaturze syryjskiej oznacza abstynencję od pożycia małżeńskiego, por. M.-J. Pierre, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2: *Exposés* XI-XXIII, SCh 359, Paris 1989, 376, nota 38.

¹⁰ Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 58-59.

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 18, 2-3, PSyr 1, 820, 19 - 824, 24; 18, 4, PSyr 1, 825, 10-13; 18, 7, PSyr 1, 836, 17-19.

¹² Por. tamże 18, 12, PSyr 1, 844, 6-8.

¹³ Por. tamże 18, 4-7, PSyr 1, 824, 25 - 836, 19.

¹⁴ Por. tamże 18, 2-3, PSyr 1, 820, 19 - 824, 24.

¹⁵ Por. tamże 18, 8, PSyr 1, 836, 20-26.

¹⁶ Por. tamże 18, 11, PSyr 1, 840, 22 - 841, 2.

W mowach ascetyczno-polemicznych a więc także w *Adversus Iudaeos* jest ona negatywna. Biblijna Ewa i jej następczynie generalnie opisywane są jako przeszkoda w realizacji ideałów „synów przymierza”¹⁷, natomiast w innych przypadkach Mędrzec potrafił docenić przykłady wybitnych kobiet¹⁸. Zasada stopniowania dobra stworzeń znajduje pełne zastosowanie w biblijno-ascetycznym komentarzu perskiego Mędrca.

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 1869, 345-356 (αλ-μζλ).
- J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 817-844.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Łacińskie:

- J. Parisot, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 818-843.

Francuskie:

- M.-J. Pierre, w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 2: *Exposés XI-XXIII*, SCh 359, Paris 1989, 749-764.

Niemieckie:

- P. Bruns, w: *Aphrahat, Unterweisungen*, Bd. 2: XI-XXIII, FCh 5/2, Freiburg 1991, 430-440.

BIBLIOGRAFIA

- 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)*, DSsp I 746-752; G. Bardy, *Aphraate ou Pharbad*, 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; M.J. Pierre, *Introduction*, w: *Aphraate le Sage Persan*,

¹⁷ Por. tamże 18, 9, PSyr 1, 837, 12-19.

¹⁸ Por. tamże 14, 11, PSyr 1, 596, 1 - 597, 22. tłum. A. Uciecha, w: *Afrahat, List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria)*, PSyr 1, 573-726), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 25-26.

Les Exposés, t. 1: *Exposés I-X*, Sch 349, Paris 1988, 33-202; P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990; 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, *Afrahata. 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, *Afrahata. 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 Religiológica, 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, *Afrahata. 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, *Afrahata, O modlitwie (Demonstratio Quarta. De oratione*. PSyr 1, 137-182), SSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahata, 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, *Afrahata, 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: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 IX 2010)*, Poznań 2012, 526-535; tenże, *Afrahata, O pokutujących (Demonstratio Septima. De paenitentibus*. PSyr 1, 313-360), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahata, 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, *Afrahata, 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, *Afrahata, O pasterzach (Demonstratio X. De pastoribus)*, PSyr 1, 444-465), VoxP 34 (2014) t. 62, 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahata, O pokorze (Demonstratio IX. De humilitate)*, PSyr 1, 408-441), SSHT 47 (2014) fasc. 2, 256-266 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *ܬܗܘܝܬܗ (tahwēythā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, BPTb 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, *Afrahata, O obrzezaniu (Demonstratio XI. De circumcisione)*, PSyr 1, 467-504), SSHT 48 (2015) fasc. 2, 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahata, O szabacie (Demonstratio XIII. De sabbato)*, PSyr 1, 541-572), VoxP 36 (2016) t. 66, 513-526 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

PRZEKŁAD*

1 (817, 1 - 820, 18)¹⁹. Chciałbym ci, mój przyjacielu, przedstawić argumenty (ܡܨܬܪܬܐ) na temat tego, co także leży mi na sercu, a co dotyczy tego świętego przymierza, czyli dziewictwa i świętości, na którym nam zależy²⁰. Żydzi potykają się o to z powodu swojej rozpusty (ܠܡܕܡܬܐ) i rozwiązłości (ܬܠܥܬܐ) swych ciał. Ogłupiają i bałamuca umysły ludzi prostych i nieświadomych, którzy pozwalają się schwytać ich zwodniczym dowodzeniom. Mówią bowiem: „Gdy Bóg stworzył Adama, tak mu błogosławił, mówiąc: «Wzrastajcie, rozmnażajcie się, bądźcie płodni i zaludniajcie ziemię» (Rdz 1, 28). W podobny sposób powiedział także do Noego: «Rozmnażajcie się na ziemi i bądźcie płodni» (Rdz 9, 1. 7). I Abrahama błogosławił, mówiąc mu: «Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli możesz je zliczyć», i powiedział mu: «Takie będzie twoje potomstwo» (Rdz 15, 5). I Izraelowi rzekł w błogosławieństwach: «Nie będzie u ciebie niepłodnego ani niepłodnej» (Pwt 7, 14). I dodał: «Nie będzie bezdzietnej ani niepłodnej w waszym kraju» (Rdz 23, 26). I dał Abrahamowi Izaaka jako błogosławieństwo (por. Rdz 17, 16). Izaak modlił się, aby Rebeka stała się brzemienna (por. Rdz 25, 21). I błogosławił Jakubowi, aby mnożyło się jego potomstwo (por. Rdz 28, 3-4). Anna szeptem wyprosiła Samuela (por. 1Sm 1, 10-11) i wielu synów miała kobieta niepłodna (por. Iz 54, 1) w swoim potomstwie. Wszyscy sprawiedliwi otrzymali błogosławieństwo w rozmnażaniu się, wy zaś postępujecie przeciwnie niż Bóg

* Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 817-844.

¹⁹ 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.

²⁰ Można przetłumaczyć: „w którym trwamy”.

przykazał. Szerzycie bowiem bezpłodność, jakbyście otrzymali przekleństwo. Odrzuciliście rozmnażanie się, które jest błogosławieństwem sprawiedliwych. Nie żenicie się i wasze kobiety nie wychodzą za mąż. Znienawidziliście rozmnażanie się, czyli błogosławieństwo dane przez Boga”. Na takie słowa, mój przyjacielu, podam ci argumenty (ܐܡܪܬܐ) według moich możliwości.

2 (820, 19 - 824, 6). Bóg błogosławił Adamowi, mówiąc: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się na ziemi” (Rdz 1, 28). Im bowiem błogosławił, aby sobą zaludnili świat i przez swoje dzieci rozrastali się. Gdy jednak oni się rozmnażali (por. Rdz 6, 1), zaczęli grzeszyć i postępować niegodziwie tak bardzo, że przez swoje grzechy zasmucili i zmartwili ducha swojego Stwórcy (ܐܡܪܬܐ ܡܪܝܐ). I On rzekł: „Żałuję, że ich uczyniłem” (Rdz 6, 7). I w bezmiernym gniewie i surowym sądzie wytracił ich w wodach potopu (ܡܬܬܠܐ). Powiedz mi więc, nauczycielu Izraela (ܐܝܬܗܢܐ ܡܪܝܐ): jaki był pożytek z błogosławieństwa Adama? Zepsuli się na swoich ścieżkach i zostali wytraceni w wodach potopu. Zniszczyli małżeństwo w zdolności rozmnażania i zostali potępieni, i wygasło błogosławieństwo przez grzechy ich nieprawości. Wtedy Noe z niewielką ilością (ܡܬܠܐ ܡܬܠܐ) [ludzi] zbudował ołtarz i udobruchał miłosierdzie Świętego (Rdz 8, 20). Noe był lepszy ze swoją nieliczną grupą (ܡܬܠܐ ܡܬܠܐ) niż całe to przewrotne pokolenie, i przez [lub: z] niego został ustanowiony drugi świat. I on otrzymał błogosławieństwo, aby rozmnażać swoje potomstwo i zaludnić świat, i rozmnożyć synów Adama (por. Rdz 9, 1. 7). Gdy zaś oni się rozmnażali i gdy się umocnili niezmiernym potomstwem, te wszystkie ludy i języki z nich się wywodzące zapomniały o Bogu i zaczęły czcić rzeźbione bóstwa. Dla Boga zaś znaczyli tyle co nic (por. Dn 4, 32; Iz 40, 17), jak maleńka kropla w wielkim kotle (por. Iz 40, 15), i jak wahnięcie jęczyczka u wagi. Wobec Boga jedynie potomstwo sprawiedliwych przeżyło i zostało uratowane. Jaki zatem był pożytek z błogosławieństwa owych dziesięciu pokoleń, które żyły przed potopem (ܡܬܬܠܐ)? I jaką korzyść odnieśli Sodomici, którzy żywi zostali wytraceni w ogniu i siarce, i wygasło błogosławieństwo przez grzechy ich nieprawości (por. Rdz 19, 1-29)? I co korzystnego i pożytecznego dało błogosławieństwo tym 600 tysiącom, którzy wyszli z Egiptu, a którzy zginęli na zgubnej pustyni, bo rozgniewali Świętego (por. Lb 14, 29-35)? I jaki pożytek i korzyść miało błogosławieństwo potomstwa ludów nieczystych, które wygubił Jozue? I co dało Izraelowi błogosławieństwo, zgodnie z którym jego potomstwo miało rozmnożyć się jak gwiazdy, gdy tymczasem zniszczyły ich wojny i pustynia?

3 (824, 7-24). Otóż dla Boga jeden człowiek, który wypełnia Jego wolę, jest więcej wart przed Jego majestatem niż miriady i tysiące grzeszników. Bóg uznał, że Noe jest bardziej cenny, niż te dziesięć pokoleń przewrotnych, które go poprzedzały. I Abraham bardziej się liczył dla Boga niż te dziesięć pokoleń, które go poprzedzały, i bardziej niż te [pokolenia], które przyszły po nim. Izaak i Jakub, synowie obietnicy, byli dobrzy i lepsi w oczach Boga niż wszyscy Amoryci, wśród których mieszkali. I Józef bardziej się liczył dla Boga niż

wszystkie ludy bezbożne w domu faraona. I Mojżesz, który był wielkim prorokiem w Izraelu, był dobry i lepszy w oczach Boga niż te 600 tysięcy, które On wyprowadził z Egiptu, a które zasmucały Boga swoją zatwardziałością i nie mogły wejść do ziemi obiecanej.

4 (824, 25 - 828, 18). Co do dziewictwa i świętości, daję ci argumenty (وَقَدْ)، że w tym to ludzie były już one gorąco zalecane przez Boga. W tym ludzie, który nas poprzedził, były one uważane za lepsze niż rozmnażanie się potomków do niczego niezdatnych. Mojżesz, wielki prorok i przewodnik całego Izraela, od czasu, gdy jego Pan z nim rozmawiał, zaczął miłować Świętego i Jemu służyć, zapomniał o tym świecie i o potomstwie, i pozostał sam, aby podobać się tylko swojemu Panu. Jeśli nie tak, wykaż (وَقَدْ) (por. وَكَيْفَ) to, co mówiłeś, ty, mądry nauczycielu ludu (وَقَدْ)، że od czasu, gdy Bóg rozmawiał z Mojżeszem, on [ciągle] służył [Mu] w stanie małżeńskim. Jeśli jednak podasz nam fałszywe argumenty (وَقَدْ)، nie dam się przekonać przez twe kręactwa, ponieważ chcesz zniesławić Świętego z powodu twej rozwiązłości (وَقَدْ). Gdyby więc on [Mojżesz] trwał w małżeństwie, nie mógłby służyć majestatowi swego Pana. Podobnie jak Izrael nie mógł przyjąć świętego słowa i ożywiających mów, które Święty wyrzekł do Mojżesza na górze, zanim on [Mojżesz] nie uświęcił ludu w ciągu trzech dni; dopiero wtedy Święty przemówił do nich. Otóż powiedział do Mojżesza: „Zstąp do ludu i uświęć ich w ciągu trzech dni” (Wj 19, 10-11. 14). A Mojżesz wyraźnie im powiedział tak: „Nie wolno zbliżać się do kobiet” (Wj 19, 15). Gdy więc oni zostali uświęceni w ciągu tych trzech dni, wtedy trzeciego dnia ukazał się Święty w potężnym blasku, w wielkiej chwale, z potężnym głosem, w gwałtownym grzmocie (por. Wj 19, 16), z głosem potężnej trąby, z gwałtownymi błyskami (por. Wj 19, 18) i z jasnymi błyskawicami. Góry drżały i szczyty się chwiały (por. Wj 19, 18), słońce i księżyc zmieniły swój bieg. Wstąpił więc Mojżesz na górę Synaj i wszedł w chmurę, i otrzymał przykazania. Mojżesz ujrzał wspaniały blask, przeląkł się i wystraszył, i ogarnęła go groza, gdy zobaczył boską chwałę (وَقَدْ) Najwyższego, która zstąpiła na górę (por. Wj 19, 20); [zobaczył] wielką moc tronu Boga, któremu służyły miriady i tysiące, zakrywające oblicze przed Jego wspaniałym blaskiem, spieszące i wzlatujące na swoich zręcznych skrzydłach, wołają donośnym głosem, uświęcając i wychwalając Jego majestat; czuwają i trwają w gotowości, zręcznie poruszając się w swoim szybkim biegu. Wspaniałe są, piękne, niezwykle i pociągające (وَقَدْ). Pędzą w pośpiechu, aby uświęcić i wypełnić Jego przykazanie, wstępując i zstępując w powietrzu jak gwałtowne błyskawice.

5 (828, 19 - 829, 18). Mojżesz więc mówił a Bóg mu odpowiedział potężnym głosem (por. Wj 19, 19). Tego dnia Izrael w trwodze drżał ze strachu (por. Wj 19, 16). I upadli na twarz i nie mogli [tego] znieść, i mówili do Mojżesza: „Niech Bóg nie mówi do nas, abyśmy nie pomarli” (Wj 20, 19). Jakże głupi jesteś ty, który opierasz się temu i gorszysz tym! Jeśli naród Izraela, z którym Bóg rozmawiał tylko jedną godzinę, nie mógł słuchać głosu Boga,

zanim nie został uświęcony w ciągu trzech dni, a przecież ani nie wstępował na górę ani nie wchodził w gęstą chmurę, to w jaki sposób byłoby możliwe, aby Mojżesz, mężny prorok, jasne oko całego tego ludu, [Mojżesz] który trwał cały czas przed obliczem Boga i rozmawiał z Nim otwarcie (ܡܥܠ ܡܥܥ)²¹ (por. Wj 33, 11), pozostawał w małżeństwie? Jeśli Bóg mówił do Izraela, który się uświęcał w ciągu trzech dni (por. Wj 19, 10-11), o ileż bardziej cenni i drodzy dla Niego są ci, którzy przez wszystkie dni uświęcają się, czuwając i trwając w gotowości stoją przed Bogiem. Czyż nie tych Bóg kocha bardziej? I Duch Święty zamieszka w nich jak to powiedział: „Zamieszka w nich i będę chodził wśród nich” (Kpł 16, 11-12; 2Kor 6, 16). A Izajasz rzekł: „Na kogo spojrzę, i u kogo zamieszka, jeśli nie u łagodnego i pokornego, którego poruszają moje słowa?” (Iz 66, 2).

6 (829, 19 - 832, 23). Udowodnię ci, że dziewictwo (ܚܝܠܐܘܬܐ) jest bardziej cenne i ukochane u Boga. Otóż Święty nakazał kapłanom, synom Aarona, którzy służyli przed Nim, aby żaden z nich nie brał sobie ani wdowy, ani oddalonej, ani takiej, która skalana się nierządem. Ale ma wziąć dziewicę spośród swego ludu, taką, która nie została skalana przez innego męża (por. Kpł 21, 13-14). I zobacz, że wdowa jest nieczysta w porównaniu do dziewicy. Jeśli małżeństwo jest bardziej cenne niż dziewictwo i świętość, to dlaczego nalegał, aby ostrzec Izraela przez uświęcenie w ciągu trzech dni, zanim zaczął do nich mówić? (por. Wj 19, 10). Dlaczego wymaga się od kapłana brać sobie dziewicę, i nie zbliżać się do wdowy, ani do oddalonej? I dlaczego Mojżesz powstrzymywał się i przez czterdzieści lat uświęcał się bez żony, która mogłaby mu urodzić jeszcze innych synów, niż Gersom i Eliezer? (por. Wj 18, 2-4). Moim zdaniem sprawa ma się tak: lepiej byłoby, aby Zimri wcale się nie urodził, bowiem z powodu jego nierządu (ܡܠܚܘܬܐ) przez jedną godzinę padło 24 tysiące w Izraelu (Lb 25, 6-15). I oby Akan nie ukształtował się w łonie swojej matki, gdyż ściągnął przekleństwo na cały obóz Izraela (por. Joz 7, 1). Gdyby tylko Heli trwał w świętości, nie urodziliby się mu Hofni i Pinchas, którzy okryli hańbą kapłaństwo, ulegając żądzy (por. 1Sm 2, 12-17). I jaki pożytek miał Samuel z synów, którzy nie zachowali Prawa i nie kroczyli jego ścieżkami. Wielu jest w podobnej sytuacji: lepiej im było nie rodzić i nie być zrodzonym (por. Mt 26, 24).

7 (832, 24 - 833, 5). Mojżesz ukochał świętość i dlatego ukochał go Święty i ukazał mu swoją chwałę. Jozue, syn Nuna, umiłował dziewictwo i dlatego zamieszkał w namiocie, w którym trwała służba Świętemu (por. Wj 33, 11). Eliasz stał się doskonały przez dziewictwo, zamieszkał na pustyni w górskich grotach. Dlatego Święty pozwolił mu wejść do krainy świętych, w której miłośnicy rozwiązłości nie mają żadnej władzy. Elizeusz pozostał samotny (ܐܝܬܐܢܐ) i wstrzemięźliwy a Bóg dokonał wspaniałych dzieł przez jego

²¹ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 3064: ܡܥܠ ܡܥܥ – otwarcie, jawnie, widocznie; Lb 12, 8: „Twarzą w twarz (ܡܥܠ ܡܥܥ) mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte”; Pwt 5, 5 i 34, 10.

rękę. Jeremiasz powiedział także: „Nie pragnąłem dnia człowieka” (Jr 17, 16). A jego Pan nakazał mu i rzekł: „Nie weźmiesz sobie żony i nie będziesz miał synów ani córek” (Jr 16, 2). Otóż Żyd broni się przeciw temu tak: „[Bóg] dlatego nakazał Jeremiaszowi, aby nie brał sobie żony i nie miał synów ani córek w tym miejscu, ponieważ «To bowiem mówi Pan o synach i o córkach, które się narodzą na tym miejscu: pomrą od śmierci z głodu» (Jr 16, 3-4). Właśnie dlatego On mu powiedział: «Nie weźmiesz sobie żony» (Jr 16, 2)”. O, nierozumni, jak można tak myśleć!

Ten, który pozwolił Jeremiaszowi znaleźć łaskę w oczach króla Babilonu, gdyby on [Jeremiasz] zrodził synów, z pewnością uchroniłby ich od zniszczenia i głodu. Także Ezechielowi Pan uczynił tę łaskę, że niespodziewanie zabrał mu pragnienie jego oczu (por. Ez 24, 16) i uwolnił go od szkodliwego jarzma. Wykaż mi (سهر) zatem, nauczycielu (معلم): czy Jozue, syn Nuna, wziął sobie żonę i zrodził synów? I udowodnij mi (مفسر), czy podobnie było z Eliaaszem i Elizeuszem, jego uczniem? Jakie mieszkanie oni posiadali na własność w tym świecie? Mieszkali przecież na pustyni, w górach i w jaskiniach (por. 1Krl 19, 4. 9; Hbr 11, 38), w uciskach i prześladowaniach. I żaden z nich nie miał żony, a usługiwali im ich uczniowie. I zobacz, że gdy Gechazi, uczeń Elizeusza, zaczął skłaniać się w swoich myślach ku temu światu, i pragnąć dóbr, żony i dzieci, powiedział mu Elizeusz: „Czy teraz jest czas na zdobywanie dóbr, winnic i drzew oliwnych? Jednak to uczyniłeś i dlatego trąd Naamana przylgnie do Gechaziego i do jego potomstwa na zawsze” (2Krl 5, 26-27). A zatem jeśli dasz mi przekonujące argumenty (مفسر) z Pism, na każdy ten temat, przyjmę je od ciebie. Jednak tego co tworzysz w swojej głowie i wygadujesz jako bzdurę, nie będę słuchał, ponieważ usiłujesz skalać Świętego twoimi fałszywymi argumentami (مفسر).

8 (836, 20 - 837, 11). Co do małżeństwa, które Bóg dał w tym świecie, daleko jesteśmy od twierdzenia, iż jest to rzecz karygodna. Oto bowiem, co jest napisane: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Są rzeczy cenniejsze od innych: Bóg stworzył niebo i ziemię, i jest to bardzo dobre, lecz niebo jest cenniejsze niż ziemia. Stworzył ciemności i światło, i jest to bardzo dobre, lecz światło jest cenniejsze niż ciemności. Stworzył noc i dzień, i jest to bardzo dobre, lecz dzień jest cenniejszy niż noc. Stworzył słońce i księżyc, i jest to bardzo dobre, lecz słońce jest cenniejsze niż księżyc. Stworzył gwiazdy na niebie, i jest to bardzo dobre, lecz jedna gwiazda daje więcej światła niż inna (por. 1Kor 15, 41). Stworzył Adama i Ewę, i jest to bardzo dobre, lecz Adam jest cenniejszy niż Ewa. Stworzył małżeństwo do przekazywania życia, i to jest dobre, lecz dziewictwo jest cenniejsze.

9 (837, 12 - 840, 4). Gdy ziemia była dziewicza, nie była nieczysta; zaczęła rodzić kolce po tym, gdy spadł deszcz (por. Rdz 2, 5). Gdy Adam był dziewicą, był umiłowany i znalazł upodobanie [u Boga]; pozwolił się zwieść i przekroczył przykazanie po tym, gdy narodziła się Ewa. Gdy synowie Seta żyli w dziewictwie, byli wspaniali; zostali zalani przez wody potopu po tym, gdy

wymieszali się z córkami Kaina (por. Rdz 6, 1-4). Samson znalazł upodobanie jako nazirejczyk i dziewczica; to przez swoją rozpustę zniszczył swój nazireat (por. Sdz 16, 4). Dawid był umiłowany w swojej młodości; to przez pożądanie Batszeby przekroczył Prawo i złamał trzy przykazania z dziesięciu „Nie pożądaj. Nie zabijaj. Nie cudzołóż” (Wj 20, 17. 13-14; Pwt 5, 21. 17-18). Amnon znalazł upodobanie, gdy był dziewczicą; to przez nieczyste pożądanie swojej siostry, Absalom go zabił (por. 2Sm 13, 1-29). Wspaniały i godny chwały był Salomon w swoim dziewictwie; to przez pożądanie kobiet w swojej starości odwróciło się jego serce od jego Boga (por. 1Krl 11, 4).

10 (840, 5-21). Usłyszeliśmy z Prawa: „I opuści mężczyzna swego ojca i swoją matkę, i złączy się ze swoją żoną, i staną się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Zaprawdę wielkie i wzniosłe jest to proroctwo. Kim jest ten ojciec i ta matka, których on opuści, aby wziąć sobie żonę? Znaczenie jest takie: dopóki mężczyzna nie ożeni się, dopóty kocha i czci swego Ojca i Ducha świętości, swoją Matkę, ponieważ nie ma on innej miłości. Gdy mężczyzna bierze sobie żonę, opuszcza swego Ojca i swoją Matkę, tych, o których mówiłem, i jego myśl (ܡܝܬܬܐ) zostaje pochłonięta przez ten świat. Jego myśl (ܡܝܬܬܐ), jego serce i jego zamiary (ܡܚܬܐܒܐ)²² odwracają się od Boga i kierują ku światu. Kocha ten świat i ubóstwia go tak, jak mężczyzna kocha kobietę swojej młodości. I wtedy ta miłość odłącza go od swego Ojca i swojej Matki.

11 (840, 22 - 841, 2). Powiedziano: „Dwoje stanie się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). I prawdą jest to, że podobnie jak mężczyzna i kobieta stają się jednym ciałem i jedną myślą (ܡܝܬܬܐ), swoim duchem (ܡܚܬܐܒܐ) i zamiarami (ܡܚܬܐܒܐ) oddalając się od swego ojca i swojej matki, podobnie jest z mężczyzną: gdy pozostaje samotny (ܡܫܬܐܒܐ) i jeszcze nie ożenił się, jest jednego ducha (ܡܚܬܐܒܐ) i jednej myśli (ܡܝܬܬܐ) ze swoim Ojcem.

12 (841, 3 - 844, 10). Napisałem ci, mój przyjacielu, na temat dziewictwa i świętości, ponieważ usłyszałem Żyda, który ubliżał jednemu z naszych braci, synów Kościoła, i mówił mu: „Jesteście nieczyści, wy, którzy nie żenicie się. My jesteśmy święci i lepsi, ponieważ rodzimy dzieci i przekazujemy życie następnym pokoleniom w tym świecie”. To dlatego napisałem ci te argumenty (ܡܫܬܐܒܐ). Na temat dziewictwa (ܡܫܬܐܒܐ) i świętości (ܡܫܬܐܒܐ) już tobie pisałem i przedstawiłem ci argumenty (ܡܫܬܐܒܐ) w wykładzie (ܡܫܬܐܒܐ) o synach przymierza (ܡܫܬܐܒܐ). Jakże wspaniałe i upragnione jest dziewictwo, nawet jeśli ktoś je wypełnia w ucisku, jak to powiedział nasz Pan: „Nie wszyscy to mogą pojąć, lecz tylko ci, którym zostało to dane” (Mt 19, 11). Także Apostoł rzekł: „Z powodu utrapień w świecie lepiej to dla człowieka tak żyć” (1Kor 7, 26). Dla takiego sposobu [życia] jest wielka nagroda, ponieważ w pełnej wolności wypełniliśmy je [dziewictwo], a nie z musu i wbrew przykazaniu, i my nie podlegamy Prawu. Znaleźliśmy obraz i podobieństwo w Piśmie. Zobaczyliśmy, że znajdowało się ono [podobieństwo] u zwycięskich

²² Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 1, 1397: ܡܚܬܐܒܐ – „cogitatio”; Rdz 6, 5 (usposobienie); Wj 35, 32. 35 (obmyślić plany); 2Sm 14, 14 (obmyślić sposoby), Jr 18, 11. 18 (snuć plany).

bohaterów. Jest to podobieństwo do strażników nieba, które [podobieństwo] na ziemi jest dane darmo. Gdy to dobro się zgubi, nie można go odnaleźć i nie można go kupić. Mój przyjacielu, kochaj ten dar, ponieważ nie ma nic cenniejszego w tym świecie. Wykorzystując to, co ci napisałem, odeprzyj zarzuty (ܐܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢܐ) Żydów. Z powodu swej rozwiązłości (ܐܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢܐ) nie mogą zrozumieć mocy dziewictwa i świętości.

Koniec Mowy *O dziewictwie i świętości*.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha**

** Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

Frédéric ALPI, *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, t. 1: *Texte*; t. 2: *Sources et documents*, Bibliothèque Archéologique et Historique 188, Beyrouth 2009, Institut Français du Proche Orient, ss. 362 (t. 1) + 178 (t. 2).

W opinii Frédérica Alpiego, francuskiego historyka, znawcy późnoantycznych Kościołów syryjskich, wizerunek Sewera z Antiochii, monofizycznego patriarchy tego miasta w latach 512-518, nie jest jednolity, a to za sprawą jego poglądów teologicznych, różnie ocenianych w przeszłości i dziś. Jednak Alpi nie zamierza zabierać głosu w dyskusjach *par excellence* teologicznych, nie zamierza oceniać roli Sewera, jakże dyskutowanej ostatnio, w rozwoju ruchu monofizycznego, ale skupia się na jednym, i tak rozległym, aspekcie jego biografii – zarządzaniu patriarchatem antiocheńskim, tak w sensie administracyjnym, jak i duszpasterskim. Tym właśnie zagadnieniem poświęcony jest pierwszy tom recenzowanej książki. Drugi cel wynika z charakteru bazy źródłowej, stosunkowo nielicznej (greckie oryginały pism Sewera, uznane za heretyckie, zniszczono w myśl prawa cesarskiego z 6 sierpnia 536 r.), wielojęzycznej i rozproszonej. Narzucała się bowiem potrzeba skolacjonowania tak różnorodnej tradycji źródłowej, opatrzenia jej szerokim komentarzem, napisania bibliografii rozumowanej w najpełniejszym znaczeniu tego słowa. Alpi dokonał tego w tomie drugim.

Zaraz za wykazem tekstów źródłowych oraz za szczegółowym indeksem literatury nowożytnej (s. 9-36), wyraźnie dowodzącym braku monografii koncepcyjne podobnej lub takiej samej jak książka Alpiego, znajduje się zarys biografii Sewera (*La vie de Sévère d'Antioche*, s. 37-58). Widać tu klasyczny układ, w którym życiorys bohatera omówiony jest w kolejności chronologicznej, od urodzenia do śmierci, z podaniem głównych informacji na temat pochodzenia rodzinnego, wykształcenia, światopoglądu etc. Z pewnością nie jest to nowa wizja Seweriańskiej biografii (nie miała nią być), raczej zaakcentowanie niektórych, co bardziej dyskusyjnych jej etapów: Alpi wątpi, by dziadkiem „naszego” Sewera był Sewer z Sozopola, biskup, uczestnik synodu w Efezie (431 r.), a jeśli nawet nim był, to fakt ten nie miał żadnego wpływu na światopogląd młodego Sewera, który jeszcze na studiach w Aleksandrii był zaangażowanym poganinem. Na chrześcijaństwo nawrócił się dopiero podczas studiów prawniczych w Bejrucie pod wpływem Zachariasza z Gazy i przede wszystkim (o czym zdaje się zapominać współczesna historiografia polska [SWP 255-256; EK XVIII 73]) Ewagriusza z Samosaty; chrzest przyjął w Trypolisie, zgodnie z obowiązującymi tam regułami prawa kościelnego, co niekiedy bywa, w źródłach chalcedońskich kontestowane. Sewer

– przykładowy student prawa i zarazem gorliwy chrześcijanin; Sewer – niedoszły prawnik i żarliwy mnich spod Gazy; wreszcie Sewer – zdolny teolog i kaznodzieja, odważny polityk kościelny, patriarcha i, na koniec, zesłaniec. Alpi układa biogram posługując się i źródłami i literaturą współczesną, przy tych pierwszych demonstrując umiejętność wcale nieczęstą w warsztacie współczesnego historyka Kościoła, naprzemienną analizę źródeł napisanych w językach orientalnych (głównie syryjskim) i greckim.

Uwaga na marginesie: nie jestem zwolennikiem pisania o „Fenicji Pierwszej” („Phénicie I^{er}”, po raz pierwszy na s. 48, parokrotnie dalej w książce) skoro termin ten nie pojawia się w źródłach administracyjnych (*Laterculus Veronensis*, w: *Notitia Dignitatum*, ed. O. Seeck, Frankfurt 1962, 247-253; *Laterculus Polemii Silvii*, w: *Notitia Dignitatum*, ed. Seeck, s. 254-260; *Le Synekdèmos d'Hierockles et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, ed. E. Honigmann, Bruxelles 1939, 12-48 i 51-70), używających zwrotu „Fenicja” / „Fenicja Nadmorska”. Alpi stosuje niekonsekwentnie, raz jeden raz drugi termin (np. Antarados leży w Fenicji Pierwszej [s. 72] oraz w Fenicji Nadmorskiej [s. 89]), choć w indeksie geograficznym używa tylko wariantu „Fenicja” / „Fenicja Nadmorska” (s. 349).

Pierwsza część książki, poświęcona instytucjom patriarchatu seweriańskiego (*Les institutions du patriarcat sévérien*, s. 63-129), składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym rozdziale (s. 63-88) znajduje się dokładny opis struktur i urzędów, zaczynając od samego patriarchy, kończąc na funkcjach kompletnie poślednich. Alpi opowiada się tu, idąc za przekazami monofizycznymi, ale także ustawodawstwem kościelnym, za legalnością objęcia biskupstwa antiocheńskiego przez Sewera, choć przeczy temu z kolei tradycja chalcedońska, zdaniem autora wyraźnie tendencyjna (s. 63-65). Alpi na pewno nie jest bezkrytyczny wobec tradycji monofizycznej, reinterpreting te fragmenty, które mówią o jednomyślnym i masowym udziale antiocheńczyków w wyborze Sewera, co w rzeczywistości oznaczało (jedynie) udział miejskiej elity (πρωτοι της πόλεως) w procesie wyborczym (decydujące zdanie należało oczywiście do samego cesarza). Omawiając działalność / kompetencje sędownicze, administracyjne i duszpasterskie, Alpi konkluduje że Sewer aktywnie kierował podległymi mu biskupstwami, a jedynym obszarem nad którym, jak się wydaje, nie w pełni panował, były finanse, nieustabilizowane przez cały czas jego pontyfikatu (s. 85-88). Jednak najważniejsza konkluzja tej części książki brzmi następująco: Sewer preferował wyraźnie kolegialne (sic!) zarządzanie patriarchatem, polegające na stałej współpracy z podległymi mu biskupami, przebywającymi w Antiochii na organizowanych tu synodach. I nawet jeśli w powyższym układzie, nie widać początków konstantynopolitańskiego synodu ἐνδημοῦσα, jak sądzi Alpi, to jednak wykształciła się za czasów Sewera, jak pisze francuski uczony, typowo antiocheńska aktywność synodalna („une dynamique synodale proprement antiochienne se soit alors installée”, s. 74). Znaczenie synodów prowincjonalnych musiało w takiej sytuacji ulec zmniejszeniu.

Na marginesie: Kinneszrin to oczywiście Chalcis (np. s. 68, 75 i 100, wielokrotnie w tekście, także w indeksie geograficznym), a dokładniej Chalcis ad Belum,

o czym Alpi powinien napisać, skoro w nieodległej prowincji Fenicja Libańska, leżała jeszcze Chalcis sub Libano. Chalcis ad Belum znajdowało się w granicach prowincji Syria Pierwsza (o czym wielokrotnie wspomina Alpi), raz jeden jednak popełniając błąd (s. 101), ulokowawszy Chalcis ad Belum w Syrii Drugiej.

Drugi rozdział autor poświęcił duchowieństwu i mnichom (s. 89-119), i omówił tu w detalach, wyciągniętych a to z żywotów Sewera, a to z jego obfitej korespondencji, wszystkie rodzaje i stopnie widoczne pośród duchowieństwa antiocheńskiego, zaczynając od biskupów metropolitalnych, biskupów sufraganów, metropolitów autokefalicznych (włącznie z personelem technicznym, współpracującym z biskupami oraz z dokładną lokalizacją różnych biskupstw w terenie), kończąc na duchowieństwie średniego i niższego szczebla. W długim spisie tytułów, dobrze znanych i z innych stron państwa bizantyńskiego, nie brakuje opisowych, niekiedy metaforycznych określeń widocznych w pismach Sewera; przykładowo prezbiterzy, archidiaconi i diakoni to „ci, których woła Bóg” lub po prostu „miłość Boga”, w pierwszym przypadku z epitetem *θεοσεβέστατος*, w drugim *θεοφιλέστατος*; pełny wykaz tytułów greckich i syryjskich oraz towarzyszących im określeń znajduje się w tabeli (s. 115). Topografię monastyczną patriarchatu Antiochii, z dokładnym podaniem lokalizacji skupisk mniszych (nazywanych przez Alpiego zawsze „le monastère”, ale czy słusznie?), ich wewnętrznej organizacji, roli w sporach chrystologicznych, zamyka konkluzja: Sewer zmierzał w stronę rzeczywistej kontroli nad mnichami, próbując wzmocnić pozostających z nim w komunii biskupów lokalnych, kontrolujących z kolei środowiska mniichów z ich własnego regionu.

Trzeci rozdział traktuje o związkach patriarchatu antiocheńskiego z państwem bizantyńskim (s. 117-129). Zagadnienia: rola cesarza Anastazjusza, urzędników pałacowych oraz regionalnych, od prefekta Wschodu, przez komesa Wschodu, magistra *militum* na Wschodzie, poprzez namiestników prowincji, skończywszy na najniższych rangą funkcjonariuszach finansowych, a nawet reprezentantach lokalnych, miejskich elit. Główny wniosek: symbioza. Urzędnicy państwowi stanowią dobrze widoczne środowisko korespondentów Sewera. Konkretnie przykłady stąd płynące dają pojęcie o skali zaangażowania i wsparcia udzielanego przez nich Sewerowi. Na marginesie: za pontyfikatu Sewera *comes Orientis* zarządzał jeszcze całą diecezją Wschodu, nie zaś, jak pisze Alpi (s. 121), terytorium ograniczonym do prowincji Syria Pierwsza (stało się tak dopiero w roku 535). Przy wątkach pobocznych, jak ten administracyjny, Alpi odwołuje się do starszej literatury, dość ogólnej zresztą (w tym przypadku: L. Bréhier, *Le monde byzantin*, vol. 2: *Les institutions de l'empire byzantine*, Paris 1949; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab Conquest*, Princeton 1961; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire. A Social, Economic and Administrative Survey*, vol. 1-3, Oxford 1964), co bywa pewną przypadłością całej jego pracy. Dla badacza późnorzymskiej administracji ten dokładnie rozdział spełnia jednak ogromnie użyteczną rolę. Znajdują się to bowiem syryjskie synonimy terminów greckich oznaczających konkretne urzędy państwowe, tak cywilne i jak wojskowe. Co więcej,

w źródłach syryjskich Alpi odnajduje urzędników (por. tabela, s. 126-128), nie-
ujętych nawet w PLRE II.

Druga część książki, poświęcona biskupiej pieczy nad życiem chrześcijańskim w mieście (*L'Évêque en sa ville*, s. 135-194) składa się, jak pierwsza, z trzech rozdziałów. W pierwszym (s. 135-147) Autor omawia organizację antiocheńskiego kalendarza liturgicznego, odtwarzając jego poszczególne etapy na podstawie, głównie, dokładnej datacji Seweriańskich homilii. Na tej samej bazie, Alpi odtwarza poszczególne elementy rytu antiocheńskiego, podnosząc m.in. wprowadzenie doń formuły Trishagionu. Czyni także szereg spostrzeżeń na temat zaangażowania wiernych w ceremoniał różnych nabożeństw i świąt, a także na temat przyjęcia chrztu – cenny materiał porównawczy do tego, który w tym samym kontekście, ale w odniesieniu do IV w., przekazał Jan Chryzostom.

Drugi, najkrótszy w skali całej książki, rozdział poświęcony jest topografii chrześcijańskiej Antiochii (włącznie z Dafne i Seleucją Pierią, s. 149-155) podanej w pewnym zarysie (kościół, martyria, oratoria, cmentarze). Alpi uściśla: Wielki Kościół, antiocheńska katedra, to – tak jak w Bosrze, Apameii czy w Gerazie – nie tylko świątynia, ale *de facto* cały kompleks religijny („un groupe épiscopal”), z archiwum, biblioteką, ksenodochionem itp. Alpi polemizuje: wbrew opinii C. Saliou (*À propos de la ταυριανή πόλη: remarques sur la localisation présumée de la Grande Église d'Antioche de Syrie*, „Syria” 77 :2000, 217-226), wskazującej na słabość starych teorii (W. Eltester, *Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert*, ZNW 6:1937, 251-286; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab Conquest*, Princeton 1961), lokujących antiocheńską katedrę w tzw. Nowym Mieście, na wyspie, w pobliżu pałacu cesarskiego, lokujących antiocheńską katedrę w tzw. Nowym Mieście, na wyspie, w pobliżu pałacu cesarskiego, Alpi stoi na stanowisku, że jest to wciąż lokalizacja najbardziej prawdopodobna. Muszę jednak podkreślić, że sprawa pozostaje nierozstrzygnięta, dyskusja wciąż trwa (por. W. Mayer – P. Allen, *Churches of Syrian Antioch*, Leuven – Walpole 2012, 68-76; C. Saliou et al., *Les sources de l'histoire du paysage urbain d'Antioche. Actes des journées d'études des 20 et 21 septembre 2010* [tylko wersja PDF], 2012).

O tym, jak powinno wyglądać życie duchowe, jaka w życiu antiocheńskiego chrześcijanina jest rola biskupa, informuje rozdział trzeci (s. 157-171). Modlitwa, tak indywidualna, jak zbiorowa, szczególnie w obliczu klęsk żywiołowych, kult męczenników, ćwiczenia duchowe, w tym medytacje i posty, jako chyba najbardziej powszechne formy ascezy, zalecenie dobroczynności, świętość stanu małżeńskiego z dokładnym określeniem żony i męża, ale i wzrost znaczenia biskupa w zarządzaniu miastem, w kontaktach z urzędnikami państwowym („*MVMPO*” [s. 171] to skrót oznaczający magistra *militum* Wschodu, skrót przedziwny, i chyba przez nikogo poza Alpin nie stosowany) w obliczu upadku ustroju samorządowego (który na pewno jest faktem, nie zaś „l'hypothèse” [s. 171]) – trudno tu dopatrzeć się „promocji” jakichś praktyk, czy refleksji w pełni oryginalnych, charakterystycznych tylko dla monofizycznej Antiochii. Wartość rozdziału wynika oczywiście z mnogości przykładów, „wyciągniętych” z tekstów Sewera.

Jak wiele mówią homilie Sewera na temat społeczeństwa antiocheńskiego, tego dowodzi rozdział czwarty (s. 173-194). Ogrom kontrastów społecznych, między bogatymi i biednymi, wierzycielami i dłużnikami, opresyjność wymiaru sprawiedliwości, szczególnie wobec przedstawicieli najniższych grup społecznych, rzemieślników i niewolników, także chłopów, pokazana na kolejnym dziesiątku przypadków „seweriańskich”, znakomicie potwierdza wszystko to, co o biedzie, ale w skali całego Bizancjum, pisała Évelyn Patlagean (*Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance: 4^e-7^e*, Paris 1977). Jak niewiele się zmieniło, gdy idzie o obyczajowość antiocheńskich chrześcijan, nadal rozmiłowanych w atrakcjach o starym, pogańskim rodowodzie, zatem w igrzyskach olimpijskich, w wyścigach zaprzęgów, występach teatralnych, w mimie, w *venationes*, hazardzie i łaźniach, tego dowodzą homilie, które Sewer – jak przed nim Jan Chryzostom – wygłaszał najczęściej w katedrze, gdzie bez pardonu krytykował takie formy życia zbiorowego.

Na końcu drugiej części książki znajduje się tabelaryczny wykaz 125 tzw. homilii katedralnych (s. 187-194), z oznaczeniem ich dokładnej daty i miejsca wygłoszenia oraz języka, w jakim przetrwały do dziś, a także z podaniem głównego tematu, oraz oczywiście tytułu (bywa, że dane te mają hipotetyczny jednak charakter). Trudno przecenić przydatność tego rodzaju zestawienia.

Trzecia część (*Le patriarche d'Orient*, s. 199-259) obejmuje zagadnienia związane z funkcjonowaniem patriarchy Antiochii poza tym miastem. I tak rozdział pierwszy (s. 199-218) odtwarza zasięg rzeczywistej władzy Sewera w granicach jego patriarchatu. Alpi, tym razem bazując przede wszystkim na obfitej korespondencji Sewera, odtwarza sieć pozostających z nim w komunii biskupów – z najwierniejszym sojusznikiem, metropolitą Eufratenzji, Filoksenem z Hierapola – ale także mnichów, o których przychyłność Sewer zawsze zabiegał, nawet osobiście „wizytując” największe centra monastyczne w Syrii (np. Mar Bassos, Teleda, Mar Akiba), i których poparcie posiadał. Czytelne, ujęte w formę tabeli zestawienie biskupstw patriarchatu Antiochii (s. 209-211), ukazuje zdecydowaną przewagę tych biskupów, którzy popierali Sewera (siedmiu w Syrii Drugiej, sześciu w Fenicji Pierwszej [na dziesięciu pontyfików w każdej z tych prowincji] jednak nie uznawało władzy Sewera). Alpi starannie odtwarza rozległe kontakty, przyjaźnie i znajomości Sewera, zarówno z urzędnikami państwowymi, zarządzającymi w granicach diecezji Wschodu, jak i wojskowymi, ale również z kolegami z czasów studenckich, także z uczonymi, *scholastykami*, nawet z Aleksandrii.

Drugi rozdział (s. 219-243) to historia „wydarzeniowa”, polityczne i burzliwe dzieje patriarchatu Sewera. Etap początkowy, od objęcia tronu biskupiego do wiosny 513 r. (Alpi nazywa go „kruchym początkiem”), w którym władzę Sewera uznali biskupi zaledwie pięciu prowincji, z dwunastu istniejących w diecezji Wschodu; przełom z kwietnia/maja 513 r., kiedy na synodzie w Antiochii większość biskupów „przeszła” na stronę Sewera; rewolta Witaliana, wzniecona pod hasłem obrony Chalcedonu, grożąca upadkiem Sewera; następnie, od jesieni 515 do lata 518 r., okres „regeneracji” i umocnienia rządów patriarchy; w końcu, między 10 lipca i 29 września – upadek. Oto główne fazy „kariery” biskupiej

Sewera z Antiochii, tak, jak je widzi Alpi. Dokładniej zatrzymuje się na czterech problemach: 1. odrzuceniu Sewera w Izaurii (między 513/514 a 516/517), regionie tradycyjnie sprzyjającym ideom Henotikonu; 2. kryzysie w Syrii Drugiej, wywołanym w pierwszym rzędzie ingerencją Sewera w obsadę biskupstwa apamejskiego; 3. niezależności prowincji nadmorskich i południowych, gdzie Sewer musiał rywalizować z prochalcedońskimi biskupami Tyru i Bostry oraz z patriarchą Jerozolimy, Eliaszem I (ostatecznie „spacyfikowanymi” przy wydajniej pomocy władz państwowych), a także z niektórymi grupami mnichów – Alpi podkreśla, że to Sewera, oraz mianowanego przez niego biskupa Apamei, Piotra obciąża masakra ok. 350 chalcedońskich mnichów w Kefr Kermīn; 4. strategicznym sojuszem z patriarchatem aleksandryjskim.

Trzeci rozdział (s. 245-259) omawia zagadnienia związane z udziałem patriarchy Sewera w chrystianizacji ziem syro-palestyńskich. Alpi wskazuje na aktywną rolę Sewera w zwalczaniu pogaństwa, głównie poprzez nauczanie homiletyczne wiernych, „punktujące” stare, pogańskie nawyki; Alpi twierdzi, na podstawie szeroko komentowanego, i różnie interpretowanego fragmentu Teodora Lektora (wyd. Hansen, s. 147), że prawdopodobnie Sewer podjął próbę chrystianizacji plemion arabskich, wysyłając dwóch biskupów do Hiry, na dwór Al Mundira III Nu'mana; względem popularnego w Syrii kultu aniołów, Sewer pozostawał zdystansowany, upatrując w nim, według w interpretacji Alpiego reminiscencji pogańskich; Sewer na pewno nie był żadnym prekursorem ruchu ikonoklastycznego, jak sądzą niektórzy uczeni (E. Kitzinger, *The cult of images in the age before iconoclasm*, DOP 8:1954, 83-150; O. Grabar, *L'iconoclasm byzantin: le dossier archéologique*, Paris 1984).

Ostatnia, czwarta część książki (*Oppositions et dissidences*, s. 265-289) poświęcona została, wyznawcom odmiennych religii, Żydom i manichejczykom, a także adwersarzom chrześcijańskim. W pierwszym rozdziale (s. 265-274) czytamy, że choć Sewer, wzorem choćby Jana Chryzostoma, nigdy nie napisał żadnej mowy *adversus Iudaeos*, to jego nauczanie homiletyczne mieści się w tej samej, otwarcie wrogiej Żydom retoryce. Postawę Sewera wobec Żydów Alpi określa mianem antyjudajizmu teologicznego („l'antijudaïsme théologique”, s. 265), opartej na krytyce postawy Żydów wobec Jezusa, z wykorzystaniem oskarżeń od dawna obecnych w literaturze patrystycznej. Niektóre z jego homilii poświadczają liczną obecność Żydów zarówno w samej Antiochii (i to wśród słuchaczy Sewera!), jak i w innych miastach Syrii (Alpi posługuje się przykładem Aleppo). Używanie praśnego chleba oraz filakteria, to dwie najostrzej przez Sewera krytykowane praktyki judaizujących antiocheńczyków. Manichejczyków uważał Sewer za najgroźniejszą ze wszystkich herezji, a nader częste wzmianki na temat błędów ich teologii, dowodzą tego, iż z perspektywy patriarchy Antiochii stanowili manichejczycy wciąż realne zagrożenie dla jego wiernych. Mesalianie eutychianie, nestorianie oraz chalcedonianie zamykają religijną mozaikę Antiochii, odnajdywaną dziś w pismach Sewera, i omawianą pokrótce przez Alpiego pod sam koniec tomu pierwszego.

Tom pierwszy wieńczy krótki glosariusz terminów technicznych (głównie teologicznych) oraz mapy, czytelne i dokładne zarazem – w pełni zintegrowane z tekstem, pokazują różne regiony patriarchatu Antiochii w różnych okresach, ze wskazaniem na np. biskupstwa (z rozróżnieniem ich rangi), miejsca dysput teologicznych, założenia monastyczne, wszystkie z podziałem na preferowaną w danym miejscu opcję teologiczną, chalcedońską lub monofizyczną.

Tom drugi to niezastąpione *instrumentum studiorum*, obejmujące najpierw wykaz źródeł (s. 3-24), z podziałem na greckie, łacińskie, syryjskie, arabskie, etiopskie i koptyjskie, w każdym przypadku z podaniem zapisu bibliograficznego wydań krytycznych oraz tłumaczeń, ze wskazaniem i skomentowaniem tych miejsc w tekście źródłowym, które dotyczą Sewera, a także z wykazem literatury nowożytnej dotyczącej danego źródła. Całość zamyka wybór inskrypcji (s. 41-55), *res gestae*, szczegółowe kalendarium wydarzeń (s. 57-110) oraz słownik propozograficzny (s. 111-176), grupujący postacie związane z patriarchatem Sewera.

Konkluzja. Wartość książki Alpiego polega na wnikliwej analizie, różnorodnych źródeł, dających pełny, na tyle, na ile to możliwe (ale bez wątplenia najpełniejszy w dotychczasowej literaturze przedmiotu), obraz Sewera i jego patriarchatu. Czytelnika nie może zmylić tytuł, ograniczający temat jedynie do lat 512-518. W rzeczywistości, na podstawie książki można dowiedzieć się wiele na temat patriarchatu Antiochii w okresie między Janem Chryzostosem a Sewerem, dostrzegając w różnych aspektach, głównie przyzwyczajęń społecznych, wyraźne kontinuum. Dla badaczy Kościołów syryjskich, to prawdziwe i nieodzowne wademekum. Dla historyków – bizantynologów, pracujących głównie na źródłach greckojęzycznych, to oryginalna monografia, pozwalająca spojrzeć na dzieje Syrii z „drugiej strony”, z perspektywy źródeł lokalnych, głównie syryjskich.

Paweł Filipczak – Łódź, UŁ

Софія Київська: Візантія. Русь. Україна, Випуск II: Збірка наукових праць присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича Айналова (1862-1939 рр.), відповідальний редактор: Павло С. СОХАНЬ, упорядники: Дмитро С. ГОРДІЄНКО – Вячеслав В. КОРНІЄНКО, Київ 2012, Національна Академія Наук України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, сс. 463.

Recenzowana publikacja jest drugim z kolei tomem serii wydawniczej *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*, na który składają się prace naukowe ukraińskich bizantynistów, piszących bądź po ukraińsku bądź po rosyjsku. Serię tę rozpoczęła, choć nie została oficjalnie opatrzona numerem pierwszym, publikacja prac Nadii Nikołajewny Nikitienko (ur. 2 XII 1944) i innych badaczy ukraińskich na temat kijowskiego Soboru Mądrości Bożej (ukr. Собор Святої Софії lub Софійський собор): *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Збірка*

статей на пошану доктора історичних наук професора Надії Миколаївни Нікітенко, від. ред. П.С. Сохань, упоряд. Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2011, Національна Академія Наук України. Redaktorem naczelnym tego opracowania był Paweł Stiepanowicz Sochan (18 XI 1926 - 14 VI 2013), ówczesny dyrektor Instytutu Archeologii Ukraińskiej i Źródłoznawstwa im. Mychajły Hruszewskiego, działającego w ramach Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, który pełnił tę funkcję dożywotnio. Do dnia dzisiejszego wyszło 5 tomów przedmiotowej serii: t. 3: *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*, Вип. III: *Збірка наукових праць, присвячена 150-літтю з дня народження Єгора Кузьмича Редіна (1863-1908)*, від. ред. Юрій А. Мицик, упоряд. Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2013, Національна Академія Наук України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, ss. 672; t. 4: *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*, Вип. IV: *Збірка наукових праць, присвячена 170-літтю з дня народження Никодима Павловича Кондакова (1844-1925)*, від. ред. Ю.А. Мицик, упоряд. Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2014, Національна Академія Наук України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, ss. 760; t. 5: *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*, Вип. V: *Збірка наукових праць, присвячена 170-літтю з дня народження акад. Федора Івановича Успенського (1845-1928)*, від. ред. Ю.А. Мицик, упоряд. Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2016, Національна Академія Наук України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, ss. 464.

Tom drugi, jak to wynika z tytułu, został poświęcony *grosso modo* osobie i badaniom kijowskiego Soboru Mądrości Bożej, jakie swego czasu prowadził tam ukraiński historyk Dymitr Własowicz Ajnałow (20 II 1862 [stary styl: 8 II 1862] - 12 XII 1939). W ten sposób Instytut Archeologii Ukraińskiej i Źródłoznawstwa pragnął uczcić 150. rocznicę urodzin D.W. Ajnałowa, ucznia słynnego Nikodema P. Kondakowa (8 XI 1844 - 17 II 1925). Konsekwencją tego założenia jest podział rzeczowego opracowania na dwie części. Wprowadzeniem do całości jest krótki tekst pióra Dymitra Gordijenki i Wiaczesława Kornijenki: Дмитро Гордієнко – Вячеслав Корнієнко, *Дмитро Айналов і „Софія Київська”* (*Dmytro Ainalov and „Sophia of Kyiv”*), s. 3-4. Z kolei pierwsza część nosi tytuł *До 150-ліття з дня народження Д.В. Айналова (150th Anniversary since the Birth of Dmytro Ainalov)*, s. 5-158. Druga zaś część, określona jako *Статті. Замітки. Публікації* (*Articles. Notes. Publications*), s. 159-445, jest zbiorem różnych artykułów ukraińskich bizantynistów, niekoniecznie związanych z badaniami nad Soborem Mądrości Bożej, o czym niżej. Publikację zamykają dwie recenzje (s. 446-458), wykaz skrótów (s. 459) oraz podwójny spis treści: po ukraińsku i rosyjsku (s. 460-461) i po angielsku (s. 462-463). Stąd też tytuły artykułów omawianego zbioru są podane niżej zarówno w oryginale rosyjskim bądź ukraińskim, jak i w przekładzie angielskim.

Pierwszą część, na którą składa się pięć artykułów poświęconych D.W. Ajnałowowi, dwa artykuły samego D.W. Ajnałowa oraz wykaz jego publikacji, otwiera

праца Bazylego Ulianowskiego (Василий Ульяновский, *Украинские сюжеты в жизни и творчестве Дмитрия Власьевича Айналова* = V. Ulianovskyj, *The Ukrainian Stories of Dmitrij Vlas'jevich Ainalov Life and Heritage*, s. 5-34). Następnymi artykułami są kolejno: 2. Bazyli Pucko (Василий Пуцко, *Дмитрий Власьевич Айналов: методы изучения раннехристианских и византийских древностей на рубеже XIX-XX вв.* = V. Putsko, *Dmitrij Vlas'jevich Ainalov: the Research Methods of Early Christian and Byzantine Antiquities at the Turn of XIX-XX Centuries*, s. 35-41); 3. Oleg Fajda (Олег Файда, *Листи Дмитра Айналова до Миколи Петрова* = O. Fayda, *The Letters by Dmytro Ainalov to Mykola Petrov*, s. 42-64); 4. D. Gordijenko (Д. Гордієнко, *З листування Дмитра Айналова з українськими діячами (листи до В. Антоновича, В. Ляскоронського, К. Широцького, В. та Н. Лазурських та В. Маслова)* = D. Gordiyenko, *From the Dmytro Ainalov Correspondence with Prominent Ukrainian Personalities (the Letters to V. Antonovych, V. Liaskoronsky, C. Shyrotsky, V. and N. Lazursky and V. Maslov)*, s. 65-95). Dopiero po tej serii artykułów zamieszczono życiorys D.W. Ajnałowa, pióra D. Gordijenki: Д. Гордієнко, *Curriculum vitae Demetrii Ainalov* (D. Gordiyenko, *Curriculum vitae Demetrii Ainalov*), s. 96-114. Natomiast po biografii D.W. Ajnałowa umieszczono jego dwa artykuły, które na język ukraiński przelożył D. Gordijenko: 1. Дмитро Айналов, *Мармури та інкрустації Києво-Софійського собору і Десятинної церкви* (D. Ainalov, *The Marbles and Incrustations of the St. Sophia in Kyiv and the Desyatynna Church*), s. 115-123; 2. Дмитро Айналов, *Доля київського художнього спадку* (D. Ainalov, *Destiny of Kyivan Antiquities*), s. 124-139. Wreszcie ósmą pozycją pierwszej części jest wspomniany wyżej wykaz publikacji D.W. Ajnałowa, które zebrał również D. Gordijenko: *Список опублікованих праць Дмитра Власовича Айналова* (*The List of Published Works of Dmytro Ainalov*), s. 140-158. Wykaz ten obejmuje 222 pozycje.

Druga część obejmuje 17 artykułów, których niedwuznaczne tytuły pozwalają już zorientować się w ich treści: 1. Олександр Алферов, *Русько-візантійські стосунки у відображеннях сфрагістики (за матеріалами сфрагістичної колекції Олексія Шереметьєва)* = O. Alfiorov, *Rus'-Byzantine Relations in Sphragistic Reflections (on the Material of Olexiy Sheremet'yev Sphragistic Collection)*, s. 159-164; 2. Николай Болгов – Кирилл Болгов, *Корипп и латинский эпос ранней Византии* = N. Bolgov – C. Bolgov, *Corippus and Latin Epos of Early Byzantium*, s. 165-169; 3. Надежда Верещагина, *Вышгородский мемориум святых страстотерпцев Бориса и Глеба в системе сакральных топосов древнего Киева* = N. Vereschagina, *The Vyshgorod Memorial of Saint Martyrs Borys and Gleb in the System of Sacral Places of Ancient Kyiv*, s. 170-178; 4. Ирина Вильчинская, *Тема теофании в стенописи Софии Киевской XI-XIX вв.* = I. Vilchinska, *The Topic of Theophany on the Wall-Painting of the St. Sophia in Kyiv in XI-XIX centuries*, s. 179-194; 5. Марина Домановська – Геннадій Штан, *Єгор Кузьмич Редін – перший харківський дослідник Херсонеса Таврійського (до питання про участь у підготовці видання „Пам'ятки Християнського Херсонеса”)* = M. Domanovska – G. Shtan, *E.K. Redin – the First Kharkiv Rese-*

archer of the Chersonesos Taurian (to the Issue of Contribution to the Publication „Antiquities of the Christian Chersonesos”), s. 195-202; 6. Олександр Киричок, *Давньоруське письмо як символічна презентація влади* = O. Kurychok, *Antient Rus' Writing as a Symbolic Presentation of Power*, s. 203-207; 7. В. Корниенко – Анатолий Остапчук – Леонид Колодницький, *История реставрации, перестроек и изменений функционального назначения восточной части южной внутренней галереи Софии Киевской* = V. Korniyenko – O. Ostapchuk – L. Kolodnitsky, *A History of Restorations, Rebuildings and Functional Changes of the Eastern Part of the South Interior Gallery of the St. Sophia in Kyiv*, s. 208-235; 8. В. Корнієнко, *Ще раз про дату поставлення Іларіона митрополитом у світлі даних софійської епіграфіки* = V. Korniyenko, *Once more on the Date of Ilarion Metropolitan Ordainment on the Light of Epigraphy of the St. Sophia in Kyiv*, s. 236-248; 9. Тарас Коростильов, *Питання реформи календаря у візантологічному доробку Івана Турцевича (неопублікована стаття до „Візантологічного збірника”)* = T. Korostylov, *The Calendar Reformation Issue in Byzantinological Studies of I. Turcevyuch (Unpublished Article to the „Byzantinological Collection”)*, s. 249-256; 10. Ірина Марголіна – В. Корнієнко, *Датування київської Кирилівської церкви у світлі сучасних досліджень її монументального живопису та графіті* = I. Margolina – V. Korniyenko, *The Dating of the St. Cyril Church in Kyiv in the Light of Contemporary Studies of its Monumental Painting and Graffiti*, s. 257-275; 11. Михаил Никитенко, *Итоги археологических исследований Софии Киевской и ее подворья в 2002-2011 гг.* = M. Nikitenko, *Results of Archaeological Researches of the St. Sophia in Kyiv and the Conventual Church in 2002-2011*, s. 276-288; 12. Марьяна Нікітенко, *Сотеріологічна парадигма „Слова про створення Великої Печерської церкви” Києво-Печерського патерика* = M. Nikitenko, *Soteriological Paradigm of „The Treatise on the Creation of the Big Pecherska Church” of the Kyiv Pechersk Lavra Paterikon*, s. 289-300; 13. Надежда Никитенко, *Фрески „Ритуальное убийство медведицы” и „Готские игры” в северной башне Софии Киевской: новое осмысление сюжетов* = N. Nikitenko, *The Fresco „The Ritual Killing of Female Bear” and „Gothic Games” in the North Tower of the St. Sophia in Kyiv: New Interpretation of the Subjects*, s. 301-325; 14. Ирина Преловская, *Открытие купольных мозаик и фресок Софийского собора в г. Киеве (По воспоминаниям профессора Адриана Викторовича Прахова. Сообщение художника Николая Адриановича Прахова)* = I. Prelovskaya, *Discovery of Domical Mosaics and Frescos of the St. Sophia in Kyiv (On the Memories of Adrian Viktorovich Prachov, Reported by the Painter Nikolay Adrianovich Prachov)*, s. 326-360; 15. Андрей Пучков, *„Язык трибуна с сердцем лани”. Два письма Юлиана Кулаковского Иннокентию Анненскому* = A. Puchkov, *„The Tribune's Language with the Deer Heart”: Two letters by Yulian Kulakovsky to Innokentiy Annensky*, s. 361-371; 16. Тамара Рясная, *Дневники работ Павла Ивановича Юкина по реставрации фресок Софии Киевской в 1935-1936 гг.* = T. Rysnaya, *The Journal of Restoration Works on the Frescos of the St. Sophia*

in Kyiv in 1935-1936 by Pavlo Svanovich Yukin, s. 372-438; 17. Наталія Сінкевич, *Персональні патрони гетьмана Івана Мазепи: кілька рис до індивідуальної побожності особистості* = N. Sinkevich, *Personal Patron of the Hetman Ivan Mazepa: Some Considerations on Personal Piety*, s. 439-445.

Następnym, trzeci segmentem zbioru nosi tytuł *Рецензії. Огляди* (Reviews). Składają się na niego dwie wspomniane wyżej recenzje: 1. Димитр Кенанов, *Книга о небесных покровителях Киевской Руси* [Рец.: Верещагина Н.В. *Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса: Астропринт, 2011, 160 с.*] = D. Kenanov, *The Book about Heavenly Patrons of the Kyivan Rus'* [Review of Верещагина Н.В. *Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса: Астропринт, 2011, 160 с.*], s. 446-448; 2. Олександр Маврін, *Епоха Володимира – Ярослава у світлі даних графіті Софії Київської* [Рец.: Никитенко Н., Корниенко В. *Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. К., 2012, 232 с., ил.*] = O. Mavriv, *The Age of Volodymyr and Yaroslav in the Light of Graffiti of the St. Sophia in Kyiv* [Review of Никитенко Н., Корниенко В. *Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. К., 2012, 232 с., ил.*], s. 448-458.

Całości dopełnia *Список сокращений* (List of Abbreviations), s. 459, zawierający 28 skrótów oraz spis treści – *Зміст* (Contents), s. 460-463.

Zarówno przedstawiony tutaj tom, jak i pozostałe woluminy tej serii zarysowują kierunki badań ukraińskich bizantynistów, dając m.in. polskiemu czytelnikowi przynajmniej fragmentaryczną orientację w tym, co na tym polu dzieje się u naszego wschodniego sąsiada. Dodać należy, że poszczególne tomy są z edytorskiego punktu widzenia wydawane bardzo solidnie, a twarda okładka zapewnia im trwałość.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Maciej KOKOSZKO – Krzysztof JAGUSIAK – Zofia RZEŹNICKA, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część I: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, Byzantina Lodziensia 16, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 671 + VIII.

Niniejsza publikacja jest dziełem zespołu badaczy związanych z Katedrą Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego. Liderem zespołu a zarazem kierownikiem katedry jest prof. dr hab. Maciej Kokoszko (ur. 1962), który od wielu już lat zajmuje się rzeczoną tematyką. Recenzowana praca jest pierwszym tomem serii poświęconej dietetyce i sztuce kulinarnej, a obejmującej okres od II do VII wieku.

Rozprawa składa się z siedemnastu elementów. Trzy z nich stanowią sekcję wstępną, którą otwiera spis treści (s. V-VIII). Następny element nosi tytuł „Cele badawcze pracy” (s. 1-3). Tekst ten wyszedł spod pióra M. Kokoszki. Zostały

w nim jasno sprecyzowane zamierzenia Autorów: „Zadaniem niniejszej książki jest analiza ewolucji doktryn dietetycznych i ocena wartości źródeł medycznych dla historyka jedzenia, a w ostatecznym efekcie zbadanie jednej z grup pokarmowych decydujących o wyżywieniu społeczeństw okresu antyku i wczesnego Bizancjum, a mianowicie zbóż” – (s. 1). Obok powyższych celów nakreślono także podstawę źródłową rozprawy. Są nią pisma Galena (ok. 130 - ok. 200), który uchodzi za twórcę kanonu wiedzy dietetycznej, oraz traktaty Orybazjusza (ok. 325 - ok. 400), Aecjusza z Amidy (ok. 500 - ok. 575), Antyma (floruit: 510-535), Aleksandra z Tralles (ok. 525 - ok. 600), Pawła z Eginy (ok. 625 - ok. 690), jak również pismo *De cibis*, pochodzące także z VII w. Baza źródłowa nie ogranicza się jednak do wymienionych autorów. Recenzowana praca odwołuje się bowiem również do dzieł Hippokratesa (ok. 460 -ok. 370 prz. Chr.) i do tzw. pism hipokratejskich, Dioskurydesa (I w. po Chr.) oraz do dorobku lekarzy antycznych, których cytują wyżej wymienieni medycy. Wiele też materiału pomocniczego dostarczają starożytne traktaty agronomiczne, dzieła historyczne i literackie oraz prace Teofrasta (ok. 370 - 287 prz. Chr.), Pliniusza Starszego (23-79) i Atenajosa z Naukratis (ok. 170 - ok. 230). Podstawa źródłowa pracy jest bardzo solidna, do czego przyjdzie jeszcze wrócić przy okazji omawiania bibliografii. Trzecim elementem sekcji wprowadzającej jest wstęp (s. 5-26), napisany wspólnie przez całą trójkę Autorów. Wstęp poświęcony został zarówno szerszemu omówieniu źródłowej podstawy rozprawy, jak również przedstawieniu najważniejszych współczesnych opracowań z zakresu dietetyki i sztuki kulinarnej antyku oraz Bizancjum opartych na różnych rodzajach zbóż.

Pierwszy rozdział (s. 27-309), „Pšenica antyku i Bizancjum”, którego autorami są M. Kokoszko i K. Jagusiak, liczy 283 strony i posiada 2099 przypisów podtekstowych (= 7,416 przypisu na stronę). Jest on podzielony na pięć paragrafów, a każdy z nich (z wyjątkiem pierwszego) posiada po cztery punkty. Zarówno w spisie treści, jak i w tekście rozdziału zaznaczono jednoznacznie (imieniem i nazwiskiem) kto jest autorem danego punktu. W ten sposób jasno rozwiązano problem odpowiedzialności autorskiej oraz wskazano na efektywny, indywidualny wkład pracy każdego z badaczy. Ten schemat zastosowano także w pozostałych rozdziałach recenzowanej publikacji. Rozdział otwiera „Krótka historia pszenicy” (s. 27-44), pióra K. Jagusiak. Paragraf ten, który nie został już podzielony na mniejsze sekcje, stanowi wprowadzenie do właściwych analiz, a jego podstawową wartością są obszerne przypisy bibliograficzne. Następne cztery paragrafy zostały poświęcone czterem gatunkom tego zboża: „Pšenica zwyczajna i pszenica twarda (*pyrós*)” – s. 45-242; „Pšenica samopsza (*tife*)” – s. 243-265; „Pšenica płaskurka (*dzeiá*)” – s. 266-291; „Orkisz (*ólyra*)” – s. 292-309. Każdy paragraf dzieli się, jak już wspomniano, na cztery punkty. Podział ten wynika z przyjętego przez Autorów schematu analizy poszczególnych zbóż: 1. Rola w diecie; 2. Ocena dietetyczna; 3. Dane kulinarne; 4. Rola w procedurach medycznych. Dzięki jego zastosowaniu uzyskano jasność wyводу, dającą czytelnikowi możliwość stosunkowo łatwej orientacji w masie analizowanego materiału źródłowego.

Schemat ten jest stosowany również w pozostałych rozdziałach. Dopiero, jak już wspomniano, w ramach owych czterech paragrafów poszczególne punkty są sygnowane nazwiskiem konkretnego autora. Ogrom tego rozdziału, który biorąc pod uwagę paginację całej pracy (VIII + 671, czyli 679 stron) zajmuje 42,175% jej objętości, wynika ze znaczenia pszenicy w diecie, w kuchni i w medycynie analizowanego w prezentowanej publikacji okresu. W konsekwencji to właśnie to zboże posiada też najbogatszą dokumentację źródłową. Analizując każdy gatunek pszenicy z osobna, Autorzy recenzowanej publikacji rozpoczynają zwykle swe wywody od prac Galena. Następnie zaś przechodzą, zgodnie z porządkiem chronologicznym, do prac Orybazjusza, Aecjusza z Amidy, Antyma, Aleksandra z Tralles, Pawła z Eginy oraz do pisma *De cibis*. Jeśli ważne dla danej kwestii informacje znajdują się w źródłach wcześniejszych, wówczas odwołują się najczęściej do traktatów hippokratejskich lub do dzieł Dioskurydesa. Dla poszerzenia danych zawartych w traktatach medycznych przytaczają także opinie cytowane przez Atenajosa z Naukratis w jego *Uczcie mędrców* oraz te, zawarte w *Geoponice* (X w.). W ten sposób czytelnik uzyskuje diachroniczny obraz zastosowania pszenicy w dietetyce, w kuchni oraz w procedurach medycznych. Z drugiej strony można powiedzieć, że śledzi on rozwój pewnych toposów literackich pomiędzy II a VII wiekiem. Toposy te zostają niekiedy rozszerzone bądź o dane chronologicznie wcześniejsze, bądź późniejsze. Te ostatnie tworzą swego rodzaju epilog. Przedstawiając zastosowania pszenicy, Autorzy posługują się, co zrozumiałe, dużą ilością rzadkich terminów technicznych, które odnoszą się do różnych rodzajów mąki, kaszy, chleba i różnych wywarów uzyskiwanych z tego właśnie zboża. Terminy te transliterują. Transliteracje zaś wraz z oryginalnymi terminami greckimi zbierają i podają w porządku alfabetycznym w „Słowniczku terminów greckich” (s. 591-603), o czym będzie jeszcze mowa niżej. W tekście rozdziału pojawiają się także ważne uwagi o charakterze społecznym. Autorzy zwracają bowiem od czasu do czasu uwagę na fakt, że niektóre produkty i procedury wykorzystania pszenicy były prawie wyłącznie domeną ludzi dobrze sytuowanych (s. 39, 40, 52, 57, 175 i 184), inne zaś uchodziły za pokarm bądź lekarstwo ubogich (s. 41, 139, 165, 244, 245, 263, 274, 296-297, 304 i 307). Autorzy rozdziału zdają też sobie sprawę z tego, że źródła, z których korzystają, mogą przedstawiać rzeczywistość w sposób daleki od obiektywizmu. Przyjmują jednak, że „treść traktatów odbija rzeczywistość interesującego nas okresu” (s. 42). Drugie założenie Autorów, które również odnosi się do źródeł, to konieczność dokonania selekcji materiału źródłowego analizowanego w tym rozdziale (por. s. 56, 58, 188, 213, 222, 239 i 242). Wybór ten tłumaczą ogromem rzeczonego materiału. Przy lekturze recenzowanej pozycji czytelnik powinien o tych dwóch założeniach odautorskich zawsze pamiętać. Przyjęcie bowiem tych założeń, choć samo w sobie jak najbardziej logiczne i słuszne, kryje jednak w sobie niebezpieczeństwo popadnięcia w (nawet niezamierzony) subiektywizm, poprzez dobieranie danych źródłowych mających zilustrować, czy też ułatwić zilustrowanie z góry założonej tezy. Nie należy jednak w żadnym wypadku podejrzewać Autorów o złą wolę, ponieważ uważa

lektura ich tekstu jednoznacznie przeczy takim przypuszczeniom. Rozdział ten, obok chronologicznej prezentacji wyżej wspomnianych toposów literackich, zawiera także szereg ważnych ekskursów, np. wywód o diecie rolników (s. 66-67), czy fragment na temat diety sportowców (s. 67-68). Autorzy wymieniają też różne rodzaje pieców chlebowych: *eschára*, *ipnós*, *kribanon* (s. 101); *eschára*, *káminos*, *kribanon*, *téganon* (s. 115); *ámes*, *ipnós*, *kribanon* (s. 152-153); *ipnós*, *kribanon* (s. 165). Wątek ten, choć dla niniejszego opracowania trzeciorzędny, może stanowić inspirację dla innych badaczy, którzy pokuszą się o przedstawienie kwestii rzeczonych pieców w oparciu o szerszą bazę źródłową i specjalistyczne opracowania. Autorzy nie stronią także od polemik (s. 267-268, 269 i 293-294), co z jednej strony stanowi wartość dodaną ich wywodów, z drugiej zaś uwypukla wkład własny zespołu prof. M. Kokoszki w analizowany segment kultury antycznej i bizantyńskiej. Generalnie rozdział ten należy uznać za dobrze napisany. Autorom udaje się uniknąć zbyt nużących wyliczeń, co w przypadku podjętego tematu nie jest rzeczą łatwą. Jest to także zasługą dobrej szaty językowej, która sprawia, że czytelnik nie odczuwa zbyt silnie monotonii powracających toposów literackich.

Rozdział drugi (s. 311-438), „Jęczmień”, liczy 128 stron i 970 przypisów (= 7,578 przypisu na stronę). Jego autorami są: M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka. Podobnie jak rozdział pierwszy jest on podzielony na pięć paragrafów, przy czym te ostatnie nie posiadają już dalszych, bardziej szczegółowych podpodziałów. Rozdział ten otwiera „Krótka historia jęczmienia” (s. 311-327), napisana przez K. Jagusiaka, a po niej następują cztery kolejne paragrafy: M. Kokoszko i Z. Rzeźnicka – „Rola jęczmienia w diecie (II-VII w.)” (s. 328-337); K. Jagusiak – „Jęczmień. Ocena dietetyczna” (s. 338-365); M. Kokoszko i Z. Rzeźnicka – „Jęczmień. Dane kulinarne” (s. 366-402); K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka – „Rola jęczmienia w procedurach medycznych” (s. 403-438). Rozdział ten, biorąc pod uwagę paginację całej pracy (VIII + 671, czyli 679 stron), zajmuje tylko 18,851% jej objętości. Wynika to ze znacznie mniejszej w porównaniu z pszenicą roli tego zboża w diecie i medycynie, w okresie między wiekiem II a VII. Pierwszy paragraf jest okazją do zapoznania czytelnika z literaturą przedmiotu, stąd ważniejsze są jego przypisy niż sama treść, która – jak każda introdukcja – ma charakter kompilacji. Natomiast kolejne części analizują poszczególne sposoby zastosowania jęczmienia w porządku chronologicznym, dyktowanym przez źródła, który został już omówiony przy analizie struktury pierwszego rozdziału. Również i tutaj w tok swych wywodów Autorzy wplekli kilka uwag społecznych, dotyczących ilościowych i jakościowych aspektów spożycia rzeczzonego zboża i jego pochodnych z jednej strony przez ludzi o pewnym cenzusie majątkowych (376 i 395), z drugiej zaś przez zwykle ubogą ludność wiejską (s. 318, 320, 326-327, 335, 336, 387, 401 i 402). Wynika z nich, że „dla Rzymian jęczmień pozostał podstawą diety niższych, biedniejszych warstw ludności i spożywany był głównie jako gęsta zupa” (s. 320). Podobnie miała się rzecz w Bizancjum, gdzie „produkty jęczmienne [...] uznawane były za gorsze od pszennych i przeznaczone były dlatego dla uboższej ludności” (s. 326-327). Autorzy podkreślają, podobnie jak miało to miejsce

w poprzednim rozdziale, iż zmuszeni byli dokonać selekcji materiału źródłowego i posługiwać się tylko wybranymi przykładami (s. 404, 406, 409, 410, 412, 414, 416, 419, 424, 425, 427 i 434). W rozdziale tym jest też, ostatnia w tej rozprawie, rozbudowana wzmianka o piecach chlebowych: *eschára*, *ipnós*, *kribanon* (s. 375). Natomiast we wnioskach końcowych paragrafu poświęconego ocenie dietetycznej jęczmienia, widnieje ważna uwaga: „Doktryna dietetyczna była jednorodna przez cały brany tu pod uwagę okres. Ukształtowała się ona przed II w. Galen nadał jej formę ostateczną dzięki sprecyzowaniu podstawowych pojęć [...]. Od tego czasu ustalenia nie zmieniły się, a jedynie Orybajusz uzupełnił formę wykładu przez przystępne wyłożenie w swych *Zbiorach lekarskich* kategorii dietetycznych zebranych wedle dominującej cechy pokarmowej. Ta modyfikacja miała wpływ na formę dyskursu dietetycznego w dorobku Aecjusza z Amidy oraz w anonimowym traktacie [*De cibis*] z VII w. Tym niemniej uważamy, że zaprezentowane analizy dowodzą zastoju [koncepcji] dietetycznej w sferze doktrynalnej” (s. 365). Podobna uwaga znajduje się w podsumowaniu paragrafu dotyczącego danych kulinarnych na temat jęczmienia: „Źródła dają [...] statyczny obraz sztuki kulinarnej. Choć bowiem odnotowują zmiany w nazewnictwie niektórych pokarmów [...], nie wskazują na żadne znaczne zmiany w technologii wykorzystywanej przez specjalistów od gastronomii w obszarze przygotowania *krithé*” (s. 402). Są to uwagi, które idą w parze z pojęciem toposu literackiego. Jednak obok teorii literackiej funkcjonowała jeszcze praktyka życia codziennego. W tym sensie topos literacki jest wyrazicielem zastoju w sferze owej praktyki, dowodząc ścisłej korelacji pomiędzy teorią a praktyką.

Rozdział trzeci (s. 439-483), „Proso i włośnia ber”, to 45 stron, opatrzonych 326 przypisami (= 7,244 przypisu na stronę). Jego autorami, podobnie jak w przypadku rozdziału drugiego, są: M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka. Składa się on z czterech paragrafów: K. Jagusiak – „Krótka historia prosa i włośnicy ber” (s. 439-447); M. Kokoszko – „Proso w włośnia ber. Ocena dietetyczna” (s. 448-458); M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka – „Proso i włośnia ber. Dane kulinarne” (s. 459-469); Z. Rzeźnicka – „Rola prosa i włośnicy ber w procedurach medycznych” (s. 470-483). Rozdział ten w odniesieniu do objętości całej pracy (VIII + 671, czyli 679 stron) zajmuje tylko 6,627%. Objętość ta odzwierciedla, podobnie jak miało to miejsce w przypadku pszenicy i jęczmienia, rolę tego zboża w kuchni i w medycynie śródziemnomorskiej między II a VII w. Zgodnie z przyjętym schematem podziału rozdziałów pierwszy paragraf, zredagowany tradycyjnie przez K. Jagusiaka, zawiera cenne dane bibliograficzne. Natomiast trzy następne części, zgodnie z zarysowanym już wyżej schematem, analizują poszczególne aspekty zastosowania prosa i włośnicy ber, posługując się licznymi terminami technicznymi, podawanymi w transliteracji. Autorzy pozostają przy tym cały czas wyczuleni na kwestię socjalną, podkreślając, że zboża te uchodziły za pokarm ubogich (s. 443, 460 i 461).

Rozdział czwarty (s. 485-514), „Owies”, liczy 30 stron i posiada 160 przypisów (5,333 przypisu na stronę). Owych 30 stron stanowi 4,418% „powierzchni” całej

pracy. Podobnie jak rozdział trzeci składa się on z czterech paragrafów: K. Jagusiak – „Krótka historia owsa” (s. 485-494); M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka – „Owies. Ocena dietetyczna” (s. 495-501); Z. Rzeźnicka – „Owies. Dane kulinarne” (s. 502-510); M. Kokoszko – „Rola owsa w procedurach medycznych” (s. 511-414). Jak łatwo zauważyć, rozdział ten powtarza wiernie schemat swego poprzednika. Pojawia się w nim jednak tylko jedna uwaga o charakterze społecznym: „Biedacy zapewne gotowali [...] *póltos* z owsa, ponieważ nie stać ich było na zakup bardziej cenionych zbóż; zamożniejsi uciekali się do wykorzystania owsa tylko wtedy, gdy na rynku występował brak jęczmienia, orkiszu i innych produktów, które zwykle spożywali” (s. 510, przyp. 137). Autorzy podkreślają też rolę Galena w opisie wykorzystania tego zboża. Późniejsze źródła medyczne są tylko echem usystematyzowanych i przekazanych przez niego poglądów.

Podobnie rozdział piąty (s. 515-550), „Ryż”, jest co do formy schematycznym powtórzeniem rozdziałów III i IV. Tutaj na 36 stronach, co oznacza 5,301% całej objętości recenzowanej publikacji, posiadających 222 przypisy (= 6,342 przypisu na stronę), również podzielono analizowany materiał źródłowy na cztery paragrafy: K. Jagusiak – „Krótka historia ryżu” (s. 515-523); M. Kokoszko – „Ryż. Ocena dietetyczna” (s. 524-530); M. Kokoszko i Z. Rzeźnicka – „Ryż. Dane kulinarne” (s. 531-536); M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka – „Rola ryżu w procedurach medycznych” (s. 537-550). Zgodnie z zastosowanym schematem pierwszy paragraf ma charakter wprowadzający, stąd jego rozbudowane przypisy podają obszerną literaturę przedmiotu. Z kolei następne paragrafy, jak wynika z ich tytułów, analizują konkretne aspekty zastosowania ryżu, opierając się prawie wyłącznie na materiale źródłowym. Warto podkreślić, że w opinii Autorów: „Pomimo zachodzących przemian ryż pozostał w basenie Morza Śródziemnego produktem, którego spożycie świadczyło o zamożności” (s. 523).

Rozdział szósty (s. 551-555), „Żyto”, napisany wspólnie przez M. Kokoszkę, K. Jagusiaka i Z. Rzeźnicką, jest najkrótszą częścią pracy. Liczy zaledwie 5 stron i posiada 16 przypisów (3,200 przypisu na stronę). Jego objętość do 0,736% całej książki. Podzielony został na dwa paragrafy: 1. „Żyto. Wiadomości ogólne” (s. 551-552); 2. „Właściwości dietetyczne oraz zastosowanie medyczne i kulinarne żyta” (s. 553-555). Zboże to, uprawiane głównie w Tracji i Macedonii, było „pożywieniem niezamożnych [...] zamieszkujących tereny wiejskie” (s. 554-555). Podstawowym źródłem dla tego rozdziału był Galen. Natomiast późniejsi autorzy traktatów medycznych pomijali żyto milczeniem, co wskazuje na jego marginalną rolę w diecie i medycynie analizowanego tutaj okresu.

Ten, składający się z sześciu rozdziałów rdzeń pracy, podsumowują „Wnioski końcowe” (s. 557-568). Zostały one zredagowane wspólnie przez M. Kokoszkę, K. Jagusiaka i Z. Rzeźnicką. Na 12-stu stronach (7 przypisów = 0,583 przypisu na stronę) Autorzy zebrali wyniki swych dociekań. Podkreślono jednoznacznie fundamentalną rolę traktatów Galena jako źródeł, które były podstawą dla następnych pokoleń autorów aż po wiek VII. Skutkiem tego stanu rzeczy są toposy literackie, potwierdzające ową stabilność teorii. Autorzy mówią w tym przypadku

o schematyzmie „opartym na przyjęciu wcześniejszych autorytetów” (s. 558). W tym kontekście podnoszą problem wiarygodności późniejszych źródeł, lecz kwestię tę pozostawiają otwartą. Uzasadniają to w sposób następujący: „Ta kwestia wymaga dodatkowych badań, a w niniejszej pracy jako podstawę metodologiczną przyjęliśmy założenie stosunkowo powolnych przemian zachodzących w tej dziedzinie” (s. 558). Autorzy podkreślają też, że analizowane przez nich źródła medyczne adresowane były głównie do klasy średniej (s. 559-560 i 567). W drugiej części rzeczowanego zakończenia łódzcy naukowcy rekapituluja krótko wyniki swych badań nad każdym zbożem z osobna, co pozwala czytelnikowi lepiej uchwycić istotę wywodów, zawartych w poszczególnych rozdziałach.

Ostatnim segmentem książki jest rozbudowany blok „suplementów technicznych”, właściwy każdej rozprawie naukowej. W tym przypadku jest on bardzo rozbudowany i składa się aż z siedmiu elementów. Pierwszym z nich jest „Słowniczek prozopograficzny” (s. 569-589). Zawiera on 34 krótkie biogramy drugo- i trzeciorzędnych (pod względem ważności dla recenzowanej pracy) autorów wraz z krótką informacją bibliograficzną. Autorzy pierwszorzędni zostali bowiem omówieni we wstępie. Drugim elementem jest „Słowniczek terminów greckich” (s. 591-603). Zabrano tutaj 363 greckie pojęcia techniczne, użyte w rozprawie. Terminy te są ułożone w takim porządku alfabetycznym, jaki narzuca przyjęta przez Autorów forma transliteracji. Natomiast w nawiasie podano oryginalną pisownię grecką, a po niej krótkie objaśnienie danego pojęcia. Nie wszystkie jednak terminy występujące w recenzowanej publikacji zostały w owym słowniczku uwzględnione, o czym niżej (pkt 3). Trzecim suplementem jest „Wykaz skrótów” (s. 605-607), który zawiera 58 abrewiacji. Gwoli ścisłości należy podkreślić, że chodzi tutaj o wykaz skrótów czasopism. Czwartym i najważniejszym elementem jest „Bibliografia” (s. 609-641). Została ona podzielona na źródła (s. 609-617) i opracowania (s. 618-641). Bibliografia źródeł wymienia 61 pism 42 autorów oraz 16 traktatów anonimowych. Natomiast bibliografia opracowań liczy 456 pozycji: 268 po angielsku (= 58,771%), 83 po niemiecku (= 18,201%), 68 po polsku (= 14,912%), 27 po francusku (= 5,921%), 5 po włosku (= 1,096%), 4 po hiszpańsku (= 0,877%), 1 po grecku (= 0,219%). Istnieją jednak publikacje, których w niniejszej bibliografii opracowań nie uwzględniono, o czym niżej (pkt 4). Piątym elementem bloku „suplementów technicznych” jest angielskie streszczenie, którego pełny tytuł brzmi następująco: „Dietetics and culinary art of antiquity and early Byzantium (2nd-7nd c.). Part I. Cereals and cereal products in medical sources of antiquity and early Byzantium (2nd-7nd c.). Summary and general conclusions” (s. 643-655). Po streszczeniu umieszczono „Indeks osób” (s. 657-664), a po nim „Indeks nazw geograficznych i etnicznych” (s. 665-668). Na początku tego ostatniego indeksu znajduje się dodatkowy wykaz skrótów ogólnych pojęć geograficznych, złożony z 9-ciu abrewiacji.

Niniejsza publikacja jest bardzo dobrze przemyślaną całością. Jej Autorzy słusznie zastosowali klarowny schemat podziału materiału źródłowego, który cyklicznie powraca w każdym rozdziale, jasno systematyzując ogromny materiał

zawarty w dziełach pisarzy interesującego ich okresu. W ramach poszczególnych rozdziałów zastosowano bowiem klarowną parcelację aspektów, prezentując na wstępie krótką historię omawianego zboża wraz z bibliografią opracowań, następnie jego miejsce w diecie mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego i Bizantyńskiego, ocenę wartości odżywczych, dane kulinarne, a wreszcie znaczenie danego zboża w medycynie. W ten sposób powstał swoisty *reference book*. Nie jest to bowiem *de facto* publikacja „do czytania”, lecz „do konsultowania”. Autorom udało się co prawda w wysokim stopniu uniknąć monotonii wywodów, jednak każda praca podejmująca podobny temat jest niejako siłą rzeczy skazana na cykliczne powtarzanie literackich toposów. Z drugiej strony powstała synteza, do której musi teraz sięgnąć każdy historyk kultury kulinarnej i dietetyki, ponieważ odnosi się ona do źródeł tego, co później uznawano za istotę znakomitej kuchni śródziemnomorskiej i co w znacznym stopniu funkcjonuje w świadomości mieszkańców Europy po dzień dzisiejszy. Również historycy medycyny, szczególnie tej uprawianej na gruncie polskim, zyskali użyteczne narzędzie badawcze, mogące wydatnie wzmocnić niektóre stawiane przez nich tezy.

*

W literaturze naukowej bywa zwykle tak, że również bardzo dobrym i cennym pozycjom towarzyszy jak cień cichy, czasem ledwo dostrzegalny techniczny defekt. Również i recenzowana tutaj rozprawa nie jest wolna od tego typu niedociągnięć i błędów. Chochliki, istoty z baśni i legend, są także wiernymi towarzyszami prac z gatunku ciężko-naukowych. Najważniejsze z dostrzeżonych uchybień warto zebrać i przedstawić, ponieważ mogą one pomóc Autorom niniejszej syntezy, chociażby przy przygotowywaniu ewentualnej drugiej edycji tej, jak już wyżej podkreślono, bardzo cennej w polskiej historiografii (i nie tylko) pracy. Wiele ze wskazanych niżej uchybień bywa często niedostrzeganych przez czytelników i *de facto* nie przeszkadzają one w lekturze książki jako takiej. Niemniej jednak w recenzji należy je wypunktować, choćby ze wspomnianych wyżej względów.

1. Autorzy konsekwentnie używają formy *Hipokrates* (wraz z mutacjami), choć formą poprawną jest *Hippokrates*. W kwestii pisowni polskiej tego imienia warto przytoczyć opinię Jerzego Ciechanowicza (5 X 1955 - 14 I 1999): „Używana często forma tego imienia «Hipokrates» (przez jedno «p») jest mniej poprawna, imię to bowiem brzmi po grecku właśnie Hippokrates, ponieważ wywodzi się od słowa «hippos» (koń) i powinno być pisane przez dwa «p». Wersja «Hipokrates» nie tylko stanowi zniekształcenie oryginalnego brzmienia imienia, lecz także powoduje zabawną zmianę jego znaczenia: podczas gdy Hippokrates znaczy po grecku «Koniowładny», wersję «Hipokrates» należałoby rozumieć jako «Podwładny». Forma «Hipokrates» rozpowszechniła się szczególnie po ostatniej wojnie” (tenże, *Hippokrates i początki medycyny naukowej*, „Wiedza i Życie”:1996, nr 2(734): Dodatek humanistyczny „Wiedza i Człowiek”, nr 2(24):1996, 16, przyp. 1. Tezę tę przypomniał Marian Wesoły (*Po co nam dziś Hippokrates?*, w: Hippokrates, *Wybór pism*, t. 1: Przysięga, *O dawniejszym lecznictwie, O sztuce [lekarskiej], O świętej chorobie, O naturze człowieka*, przełożył, wstępem,

komentarzem i przypisami opatrzył M. Wesoły, Biblioteka Antyczna 41, Warszawa 2008, 11). Por. P. Kochanek, *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka w V w. p.n.e.*, w: *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*, red. A. Jabłoński – J. Szymczyk – M. Zemła, Studia nad Wiedzą 4, Lublin 2012, 27, przyp. 1. Tymczasem w recenzowanej pozycji konsekwentnie jest używana owa błędna forma: *Hipokrates* (s. 2, 6, 7, 8, 15, 199, 298, 338, 348, 447, 461, 475, 495, 503, 506, 575, 579, 582, 585, 612 i 660); *hipokratejski* (s. 6, 33, 37, 366, 495, 585, 586 i 587).

2. Autorzy bardzo często posługują się pojęciami z zakresu tzw. teorii humoralnej, na której opierała się medycyna grecko-rzymska: *balans humorów/balans soków organicznych* (s. 362, 511, 560 i 597); *czarna żółć* (+ *nadmiar żółci* + *żółć*) (s. 99, 106, 112, 183, 198, 227, 252, 257, 424, 427, 436, 462, 472, 477, 503 i 594); *dobra krew* (s. 109); *dobrze soki* (s. 67 i 85); *flegma* (s. 154, 424, 425, 427, 473, 503, 513, 514, 544 i 594); *gęste i lepkie soki/humory/chymoi* (s. 58, 61, 67, 69, 70, 73, 82, 90, 92, 94, 95, 96, 101, 102, 104, 105, 108, 111, 112, 113, 166, 228, 236, 260, 341, 348, 350, 363, 410, 561 i 603); *harmonia humoralna* (s. 195 i 303); *humory* (s. 190, 477, 480 i 481); *kwaśne soki* (s. 430); *melancholia/melancholik* (s. 106, 233 i 252); *nadmiar soków* (s. 219, 436, 449, 450, 451, 479, 482 i 543); *napiływ humorów* (s. 223); *neutralizacja soków* (s. 404); *ostre soki/humory* (s. 109, 437 i 480); *przemiana humorów/przemiana humoralna* (s. 221 i 229); *przepływ soków* (s. 429); *równowaga humoralna* (s. 60, 176, 196, 197, 239, 301, 340, 477, 545 i 594); *rzadkie soki/humory* (s. 69, 224, 239, 341, 344, 348, 358, 365 i 423); *surowe (niestrawione) soki/chymoi* (s. 70, 90, 231 i 457); *szkodliwe soki/humory* (s. 199 i 465); *teoria humoralna/teoria czterech humorów* (s. 18, 575, 579, 582 i 585); *zdefektowane humory* (s. 349); *zimne soki* (s. 232); *złe (niepożądane) soki* (s. 116, 349, 404, 476 i 479); *zmieszanie soków/humorów* (s. 570-571 i 598). Jednak poświęcają tej teorii tylko jeden przypis (s. 18, przyp. 67), gdzie wskazują kilka krótkich opracowań odnoszących się raczej marginalnie do tego obszernego zagadnienia. Tymczasem przytoczona wyżej statystyka świadczy o tym, że teoria ta jest bardzo ważna, by nie rzecz kluczowa, dla zrozumienia logiki wywodów antycznych lekarzy. Należałoby zatem poświęcić temu zagadnieniu znacznie więcej miejsca. Prawdopodobnie najlepszą formą rozwiązania tej kwestii byłoby napisanie na początku recenzowanej pracy obszernego rozdziału, poświęconego właśnie teorii humoralnej. Wówczas wiele problemów analizowanych w następnych segmentach rozprawy zyskałoby ważny punkt odniesienia. Wiele też kwestii można by dzięki temu poddać głębszej analizie, co stanowiłoby znaczną wartość dodaną niniejszej publikacji.

3. W „Słowniczku terminów greckich” (s. 592-603) brak niektórych pojęć, których transliteracji używają Autorzy w tekście swej pracy: *aióra* (s. 6, przyp. 2), *ámylon krithinon* (s. 429), *andráchne* (s. 548), *apózema* (s. 654), *ártos tífynos* (s. 261. 304), *betonike* (s. 499), *boukeláton kathartikón* (s. 227), *choús* (s. 505), *chylós orýdzes* (s. 532), *diaíta* (s. 5), *dysenterikoí* (s. 288, 421 i 537), *efelís* (s. 538), *elephantiasis* (s. 340), *frykté* (s. 427), *háles* (s. 62), *hymenódes* (s. 554),

kathektiké dýnamis (s. 545), *kenchríne* (s. 466), *kseraínei adéktos* (s. 72. 498), *kýl-lastis* (s. 295 i 307), *lékithos* (s. 461), *malábatron* (s. 560), *nomai* (s. 238), *oríndes ártos/ártos oríndes* (s. 517 i 535), *orthópnoia* (s. 433), *parabíe* (s. 466), *plakoús orydzites* (s. 535), *pleuritis* (s. 471, 481 i 482), *póroi* (s. 61), *pótēma* (s. 654), *psýchonta* (s. 63); *sérifon* (s. 537); *thríon* (s. 534). Poza rzeczonych słowniczkiem znalazły się zatem przynajmniej 33 terminy.

4. W bibliografii opracowań brak jest niektórych pozycji, które są cytowane w przypisach, np.: K. Bartol, *Atenajosa z Naukratis księga win* [...], „Meander” 50 (1995) 215-226 (s. 25, przyp. 86); F. Koukoules, *Byzantinon bios kai politismos*, t. V: *Hai trofai kai ta pota* [...], Athenes 1952 (s. 323, przyp. 73); *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, erstellt von E. Trapp, Bd. I, Wien 2001 (s. 440, przyp. 2).

5. Na s. 119 (lin. 6 od góry) pojawia się termin „okrągłe robaki”, które mają się, zdaniem Dioskurydesa, rozwijać w ciele człowieka, który spożywa pewną odmianę pszenicy. Szkoda, że nie wyjaśniono (choćby w przybliżeniu) o co dokładnie chodziło temu autorowi.

6. Z kolei dr K. Jagusiak, charakteryzując *ártos plytós*, stwierdza, że był to „wiktuał o właściwościach pośrednich między rozgrzewającymi (*psýchonta*) a chłodzącymi (*thermainonta*)” (s. 63). Błąd w tym przypadku polega na przestawieniu znaczeń: *psýchonta* = właściwości chłodzące; *thermainonta* = właściwości rozgrzewające. Ten sam Autor, pisząc o właściwościach jęczmienia, zamieścił w swym wywodzie dość niefortunne sformułowanie: „wpływa pozytywnie na żołądek (*kakostómachos*)” (s. 339). Tymczasem zawarty w nawiasie termin grecki oznacza dokładnie coś przeciwnego, a mianowicie negatywny wpływ danego pokarmu na żołądek.

7. Spotyka się także pewne potknięcia stylistyczne: s. 259: „Zaznaczone już było, iż”; s. 375 i 382: „Było już powiedziane, że”; s. 379: „Zostało tam stwierdzone, że”; s. 384: „położył tyle nacisku na”; s. 393: „Wzmiankowane już zostało, że”; s. 407: „było już zaznaczone, że”.

8. Autorzy posługują się zwykle skrótami łacińskimi: „etc.” (np. s. 200, przyp. 1257); „ibidem” (np. s. 43, przyp. 66 i 70; s. 497, przyp. 57; s. 508, przyp. 129); „l. cit.” (np. s. 269, przyp. 1845; s. 431, przyp. 906; s. 554, przyp. 10-11); „op. cit.” (np. s. 26, przyp. 89; s. 29, przyp. 4). Jednak chyba tylko raz użyli skrótu „cf.” (np. s. 13, przyp. 48). Zamiast niego posługują się przeważnie skrótem „por.” (np. s. 8, przyp. 13 i 14; s. 9, przyp. 19; s. 10, przyp. 22), a niekiedy „zob.” (np. s. 443, przyp. 10). W tej sytuacji warto by ujednolicić stosowane w tekście rozprawy abrewiacje.

9. Na s. 443 (przyp. 10) zostało przywołane dzieło Strabona, jednak nie powołano się na żadne konkretne miejsce w tym źródle.

10. Na s. 598 (lin. 1-4 od dołu) powtórzono dwa razy ten sam termin grecki.

11. Pewnym technicznym mankamentem wszystkich rozdziałów recenzowanej książki jest brak tzw. główki, umieszczonej między tytułem danego rozdziału a tytułem jego pierwszego paragrafu (por. s. 27, 311, 439, 485, 515 i 551), w której Autorzy zarysowaliby bardzo krótko strukturę rozdziału.

12. Ostatnim punktem w niniejszym wykazie technicznych mankamentów recenzowanej publikacji jest poniższa errata. Zawiera ona około 300 dostrzeżonych w tekście uchybień. Nie pretenduje ona jednak do kompletności. Należy dodać, że korekty zasygnalizowane w przypadku transliteracji terminów greckich idą za logiką prezentowaną przez Autorów w „Słowniczku terminów greckich” (s. 591-603).

Koordynaty: strona, przypis, linijka	Jest	Powinno być
s. 2, przyp. 2, lin. 5 od góry	<i>archeioichthyology</i>	<i>archaeoichthyology</i>
s. 6, przyp. 2, lin. 2 od góry	<i>aiora</i>	<i>aióra</i>
s. 7, przyp. 6, lin. 2 od dołu	a	à
tamże	ed.	éd.
s. 8, przyp. 13, lin. 1 od góry	Por.A.	Por. A.
tamże	<i>Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego</i>	<i>Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego</i>
s. 14, przyp. 49, lin. 2 od góry	<i>les deux traités</i>	<i>les traités</i>
s. 15, lin. 3-2 od dołu	powołujemy się	powołujemy się
tamże, przyp. 59, lin. 2 od góry	<i>pharmaco-ventrisme</i>	<i>pharmaco-centrisme</i>
tamże	<i>medico-centrisme</i>	<i>médico-centrisme</i>
s. 16, przyp. 63, lin. 5 od góry	hrsg. K.-H. Leven	hrsg. von K.-H. Leven
s. 19, lin. 3 od góry	czego dowodem, jest fakt	czego dowodem jest fakt
s. 21, przyp. 74, lin. 1 od góry	<i>des Mittelalter</i>	<i>des Mittelalters</i>
s. 22, lin. 7-8 od dołu	<i>Corpus Hipocraticum</i>	<i>Corpus Hippocraticum</i>
s. 23, przyp. 80	<i>ptisane</i>	<i>ptisáne</i>
tamże	<i>tisane</i>	<i>tisana</i>
s. 25, przyp. 85, lin. 2 od góry	<i>Deipnósophistae</i>	<i>Deipnosophistae</i>
s. 35, lin. 1 od dołu	także Umbrii.	także w Umbrii.
s. 45, lin. 15 od góry	<i>haplon</i>	<i>haplón</i>
s. 49, lin. 14 od góry	<i>pyroi</i>	<i>pyroí</i>
tamże, przyp. 74, lin. 1 od dołu	<i>trahana</i>	<i>tarhana</i>
s. 56, lin. 9 od góry	obecne	obecnie
s. 61, lin. 12 od góry	<i>poroi</i>	<i>póroi</i>
s. 62, lin. 10 od góry	<i>hales</i>	<i>háles</i>
s. 84, przyp. 348, lin. 5 od dołu	<i>ryparos</i>	<i>ryparós</i>
tamże, lin. 3 od dołu	<i>plytos</i>	<i>plytós</i>
s. 87, lin. 2 od dołu	oddziaływanie	oddziaływanie
s. 88, lin. 6 od dołu	<i>teganítai</i>	<i>teganítai</i>
s. 101, przyp. 522, lin. 1 od góry	<i>Kribanites</i>	<i>Kribanítes</i>
s. 102, lin. 12 od góry	jednaj	jednej
s. 108, przyp. 579, lin. 1 od góry	<i>ryparos</i>	<i>ryparós</i>
s. 111, lin. 2 od dołu	sięteż	się też
s. 116, lin. 14 od góry	<i>synokomistoi</i>	<i>synkomistói</i>
s. 126, lin. 4 od góry	<i>Peró pyrón</i>	<i>Perí pyrón</i>
s. 137, lin. 9 od góry	stosunkowow	stosunkowo

s. 139, lin. 4 od góry	<i>plakountes</i>	<i>plakoúntes</i>
s. 139, lin. 12 od góry	w koszyku. stając się serem),	w koszyku, stając się serem),
s. 151, przyp. 890, lin. 1 od góry	<i>pemma</i>	<i>pémma</i>
s. 152, przyp. 899	Galen raczej wykazywał raczej	Galen wykazywał raczej
s. 159, przyp. 966	w odniesiu do	w odniesieniu do
tamże, przyp. 969	Aecjusz	Aecjusza
s. 160, lin. 6 od góry	wynosić	wnosić
s. 161, lin. 10 od góry	Aecjusz Amidy	Aecjusz z Amidy
s. 163, przyp. 996, lin. 3 od góry	były	był
s. 164, lin. 11 od góry	zawracał	zwracał
s. 165, lin. 15 od góry	przestawiali	przedstawiali
s. 166, przyp. 1019, lin. 1 od góry	sa	są
s. 180, lin. 7 od góry	zawierałaby	zawierałby
s. 184, przyp. 1134	<i>klibanites</i>	<i>klibanítes</i>
s. 185, przyp. 1136	<i>diittrion</i>	<i>di'itríon</i>
s. 187, lin. 1 od góry	przestawionego	przedstawionego
s. 189, lin. 5 od dołu	cierpieli	cierpieli
s. 192, lin. 9 od góry	<i>haplon</i>	<i>haplón</i>
s. 201, lin. 5-6 od góry	<i>emplastra</i>	<i>éplastroi</i>
s. 206, lin. 7 od dołu	włączył	włączała
s. 212, lin. 4 od góry	dawano	dawno
tamże, lin. 14 od góry	typowa	typowe
s. 213, lin. 17 od góry	<i>Skeusiai trofón</i>	<i>Skeusiasiai trofón</i>
s. 217, lin. 12 od góry	ukazanie	ukazane
tamże, lin. 14 od góry	jak	jako
tamże, lin. 2 od dołu	jako nośnik do silnie	jako nośnik silnie
s. 220, lin. 3 od dołu	<i>Zbiorach</i>	<i>Zbiorów</i>
s. 224, lin. 1-2 od dołu	<i>kolikoi</i>	<i>koiliakoi</i>
s. 226, lin. 10 od dołu	najprostszą, formą okładu	najprostszą formą okładu
s. 227, lin. 3 od dołu	<i>boukelaton</i>	<i>boukeláton</i>
s. 235, lin. 5 od dołu	przygotowania	przygotowanie
s. 236, lin. 9 od góry	<i>skammonia</i>	<i>skammonía</i>
tamże, lin. 6 od dołu	<i>peptika</i>	<i>peptiká</i>
tamże, lin. 1 od dołu	<i>Astrgalus</i>	<i>Astragalus</i>
s. 238, lin. 3 od dołu	<i>nomai</i>	<i>nomái</i>
tamże, lin. 1 od dołu	<i>silingites</i>	<i>silignítes</i>
s. 242, lin. 2 od dołu	jak	jako
s. 243, lin. 13 od góry	samopsza, oraz	samopsza, oraz
tamże, lin. 14 od góry	<i>dikkokos</i>	<i>dikokkos</i>
s. 245, lin. 13 od góry	uprawiane, były	, było uprawiane
s. 248, lin. 4 od dołu	ber, oraz	ber, oraz
s. 261, lin. 12-13 od góry	<i>tifinos</i>	<i>tífinos</i>
s. 263, lin. 1 od góry	która	którą
s. 266, lin. 5-6 od dołu	<i>dikkokos</i>	<i>dikokkos</i>
s. 267, przyp. 1831-1832	<i>olyra</i>	<i>ólyra</i>

s. 268, lin. 11 od góry	<i>dziea</i>	<i>dzeiá</i>
tamże, przyp. 1837	<i>zeia</i>	<i>dzeiá</i>
tamże, przyp. 1838	<i>olyra</i>	<i>ólyra</i>
s. 272, lin. 4 od góry	przekzu	przekazu
s. 281, lin. 2 od dołu	sposoby	sposobu
s. 289, lin. 4 od dołu	jakkolwiek	jakikolwiek
s. 290, lin. 8 od dołu	ciepiących	cierpiących
s. 291, lin. 3-4 od góry	<i>poltarion</i>	<i>poltárion</i>
s. 293, przyp. 1997	<i>zeia</i>	<i>dzeiá</i>
tamże, przyp. 1998	<i>olyra</i>	<i>ólyra</i>
tamże, przyp. 2001, lin. 7 od góry	które	która
s. 295, przyp. 2012	<i>kyllastis</i>	<i>kýllastis</i>
s. 298, lin. 3 od góry	Chronologiczne	Chronologicznie
tamże, lin. 15 od góry	także źródlach	także w źródłach
tamże, przyp. 2026, lin. 2 od góry	pod nazwą	pod tą nazwą
s. 299, lin. 5 od dołu	której	którym
s. 303, przyp. 2070-2071	<i>olyra</i>	<i>ólyra</i>
s. 304, lin. 5 od góry	pojecie	pojęcie
tamże, lin. 6 od góry	tez	też
tamże, lin. 9 od góry	<i>tifinos</i>	<i>tífinos</i>
s. 307, lin. 8 od dołu	<i>kyllastis</i>	<i>kýllastis</i>
tamże, przyp. 2091	<i>kyllastis</i>	<i>kýllastis</i>
s. 317, lin. 3 od dołu	i będący	, będący
s. 318, przyp. 31, lin. 2 od góry	<i>cctivity</i>	<i>activity</i>
tamże, przyp. 32	<i>zythion</i>	<i>dzýthion</i>
tamże	<i>zythos</i>	<i>dzýthos</i>
s. 321, przyp. 51	pracy .	pracy.
s. 323, przyp. 73, lin. 1 od góry	późnego	późnego
s. 326, przyp. 87, lin. 2 od góry	ed.	sous la dir. de
s. 328, lin. 3 od góry	Zdanie na temat roli w diecie	Zdanie na temat roli jęczmie- nia w diecie
s. 338, lin. 9-10 od dołu	katarktyczne	katartyczne
tamże, lin. 6 od dołu	kasza, z wytworzona	kasza wytworzona
tamże, lin. 5 od dołu	z <i>krithé</i> chłodzi	z <i>krithé</i> , chłodzi
tamże, lin. 3 od dołu	, a obniża	, a także obniża
s. 340, lin. 1 od góry	pod kontem	pod kątem
tamże, lin. 4 od góry	poświęcił też za to kilka słów	poświęcił też kilka słów
s. 341, lin. 4 od góry	klasyfikacje	klasyfikację
tamże, lin. 10 od góry	na temat zboża	na temat tego zboża
s. 344, lin. 4 od dołu	wiec	więc
s. 345, lin. 3 od dołu	dostarczał	dostarczały
s. 351, lin. 3 od dołu	wystąpić	wystąpić
s. 356, lin. 5 od dołu	zarówno <i>Streszczeniu</i>	zarówno w <i>Streszczeniu</i>
tamże, lin. 4 od dołu	sięaż	się aż
s. 357, lin. 5 od dołu	Mają też też nieznacznie	Mają też nieznaczne

s. 364, lin. 8 od góry	wystarczającą	wystarczająco
s. 365, lin. 1-2 od dołu	dowodzą zastoju dietetycznej	dowodzą zastoju [koncepcji] dietetycznej
s. 372, lin. 9 od dołu	która	które
s. 375, lin. 1-2 od dołu	jeden podstawowych	jeden z podstawowych
s. 376, lin. 2 od góry	były	był
s. 378, lin. 6 od dołu	poświęcił	poświęcił
s. 380, lin. 9 od dołu	<i>Ptisane</i>	<i>Ptisáne</i>
s. 385, lin. 11 od góry	mową	mowa
s. 391, lin. 10 od góry	ustalenia. Komponując	ustalenia, komponując
s. 394, lin. 14-15 od góry	w jakikolwiekspół	w jakikolwiek sposób
tamże, lin. 15 od góry	poszerzyłby	poszerzyłyby
s. 397, lin. 7-8 od dołu	produkowania	produkowaniu
s. 398, lin. 11 od góry	pojawia się	pojawia się
s. 400, lin. 4 od góry	omówiany	omówiony
tamże, lin. 11-12 od dołu	filologicznie	filologiczne
s. 401, lin. 13 od góry	znanaej	znanej
s. 406, lin. 5 od góry	zastosowane	zastosowanie
s. 414, lin. 15 od góry	, a związku z tym	, a w związku z tym
s. 415, lin. 2-3 od góry	siemienia lnianego, lub rumianku.	siemienia lnianego lub rumianku.
s. 417, lin. 14 od góry	rożnych	różnych
tamże, lin. 8 od dołu	winnej latorośli, lub paproci	winnej latorośli lub paproci
s. 419, lin. 11 od góry	Uzasadnione ono było to	Uzasadnione było to
s. 420, lin. 4 od góry	katarktyczne	katartyczne
s. 421, lin. 1 od góry	<i>dysenterikoi</i>	<i>dysenterikoí</i>
tamże, lin. 3 od dołu	był	była
s. 424, lin. 4 od góry	na	nas
tamże, lin. 10 od góry	pozwoliłby	pozwoliłyby
tamże, lin. 9 od dołu	katarktycznych	katartycznych
tamże, lin. 2 od dołu	W skład nich wchodziły	W ich skład wchodziły
s. 427, lin. 7 od dołu	<i>frykte</i>	<i>frykté</i>
s. 429, lin. 8 od góry	<i>krithnon</i>	<i>krithinon</i>
s. 430, lin. 11 od góry	pigw, oraz octu	pigw oraz octu
s. 432, lin. 2 od dołu	<i>chrysoeides</i>	<i>chrysoeidés</i>
s. 433, lin. 8 od dołu	<i>orthopnoia</i>	<i>orthópnoia</i>
s. 440, lin. 9 od góry	nazwy	nazwę
tamże, przyp. 1, lin. 3 od góry	de Wet [2x spacja]	de Wet
tamże, przyp. 2, lin. 3 od góry	<i>Lexicon</i>	<i>Lexikon</i>
tamże	<i>byzantinische</i>	<i>byzantinischen</i>
s. 443, przyp. 8, lin. 2 od góry	<i>melinos</i>	<i>mélinos</i>
tamże, przyp. 9, lin. 1 od góry	J.André	J. André
s. 444, przyp. 16	(s.v. <i>chidran</i>)	(s.v. <i>chidran</i>)
s. 447, lin. 13 od góry	<i>sitoi</i>	<i>sítoi</i>

tamże, przyp. 31	<i>melinē</i>	<i>melíne</i>
s. 454, lin. 9 od góry	kładające się	składające się
s. 459, lin. 2 od dołu	pozostawianych	pozostawionych
s. 462, lin. 3 od dołu	ponowie	ponownie
s. 466, przyp. 185	<i>kegchrikē</i>	<i>kenchríne</i>
tamże, przyp. 186	<i>elymos</i>	<i>élymos</i>
s. 467, przyp. 187	<i>leuka alfita</i>	<i>leuká álfita</i>
tamże, przyp. 188	<i>paipalē</i>	<i>paipále</i>
tamże, przyp. 189-191	(s.v. <i>chidran</i>)	(s.v. <i>chídran</i>)
tamże, przyp. 192	<i>paipalē</i>	<i>paipále</i>
s. 483, lin. 3-4 od dołu	zboże było znalazło aplikację	zboże znalazło aplikację
s. 488, przyp. 14	<i>bormos</i>	<i>bórmos</i>
tamże, przyp. 15, lin. 1 od dołu	<i>Paxamos</i>	<i>Páxamos</i>
s. 489, przyp. 20, lin. 2 od góry	ed.	sous la dir. de
s. 490, przyp. 21, lin. 1 od góry	Brimscombe Port	Stroud
s. 497, lin. 6 od dołu	<i>kokochymía</i>	<i>kakochymía</i>
s. 498, lin. 6 od dołu	<i>thermainei</i>	<i>thermaínei</i>
s. 499, przyp. 78, lin. 2-3 od góry	<i>betonike</i>	<i>betoníke</i>
s. 503, lin. 11 od góry	<i>melikraton</i>	<i>melikraton</i>
s. 504, lin. 6 od góry	<i>chylós tou bromou</i>	<i>chylós tou brómou</i>
s. 505, przyp. 115	<i>Chous</i>	<i>Choús</i>
tamże	<i>kotylai</i>	<i>kotýlai</i>
s. 506, lin. 4 od dołu	<i>kotylai</i>	<i>kotýlai</i>
s. 509, przyp. 133	<i>ptisanē</i>	<i>ptisáne</i>
s. 513, lin. 7 od dołu	<i>chylós bromou</i>	<i>chylós brómou</i>
s. 514, lin. 10 od dołu	była	był
tamże, lin. 2 od dołu	do oczyszczaniu	do oczyszczania
s. 517, przyp. 8, lin. 4 od góry	<i>orindes</i>	<i>oríndes</i>
s. 518, przyp. 11, lin. 3 od dołu	w świecie greckim na przykład	w świecie greckim prezentuje na przykład
s. 519, przyp. 17	ed.	sous la dir. de
s. 520-521, przyp. 22	<i>mots en arabe</i>	<i>mots arabes</i>
s. 522, przyp. 33, lin. 2 od góry	<i>orydzin</i>	<i>orýdzin</i>
s. 523, przyp. 34, lin. 3 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 524, przyp. 35, lin. 1 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 536, lin. 5 od góry	Gęstsze spośród z nich	Gęstsze spośród nich
s. 537, lin. 16 od góry	chorób jelit, oraz dyzenterii	chorób jelit oraz dyzenterii
s. 544, lin. 15 od góry	<i>hyperkathársis</i>	<i>hyperkátharsis</i>
s. 549, lin. 2 od góry	powierzchnie	powierzchnię
s. 550, lin. 1 od dołu	ingredিয়ে	ingredিয়ে
s. 557, lin. 14 od góry	na na temat	na temat
s. 559, przyp. 2	<i>ryparos</i>	<i>ryparós</i>
s. 560, lin. 11 od dołu	<i>malabatron</i>	<i>malábatron</i>
s. 561, lin. 9 od góry	był	była
s. 566, lin. 7 od góry	jaki	jak

s. 568, lin. 15 od góry	jak	jako
s. 569, lin. 7 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 570, lin. 5 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 571, lin. 17 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 572, lin. 10 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 573, lin. 8 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 574, lin. 9 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 575, lin. 7 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 576, lin. 5 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 7 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 577, lin. 12 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 578, lin. 3 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 579, lin. 5 i 7 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 580, lin. 12 od dołu	Toruń 2004	Toruń 2004, s. 26-51
s. 581, lin. 11 od góry	Toruń 2004	Toruń 2004, s. 231-256
s. 583, lin. 5 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 2 od dołu	Toruń 2004	Toruń 2004, s. 306-329
s. 584, lin. 11 od dołu	Toruń 2004	Toruń 2004, s. 257-270
tamże, lin. 5 od dołu	Akropola	Akropolu
s. 585, lin. 7 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 586, lin. 12 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 587, lin. 13 od góry	eds.	Éd. prép. Par
tamże, lin. 15 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 588, lin. 7 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 589, lin. 3 od góry	<i>o rolnictwie</i>	<i>O gospodarstwie rolnym</i>
s. 596, lin. 22 do góry	ἀπαλοί κλυστήρες	ἀπαλοί κλυστήρες
tamże, lin. 6 od dołu	ὁμαλντική δύναμις	ὁμαλντική δύναμις
s. 598, lin. 16 od dołu	κονία πλοποιητική	κονία πιλοποιητική
s. 599, lin. 5 od góry	(κυβαροί [...]) [spacja]	(κυβαροί [...])
tamże, lin. 12 od dołu	μηλίνοϛ	μήλινοϛ
tamże	<i>melinos</i>	<i>mélinos</i>
s. 600, lin. 3 od dołu	πολτάριον ρόφηματώδης	πολτάριον ρόφηματῶδες
s. 602, lin. 6 od góry	ρόος	ρόος
tamże, lin. 19 od góry	σιτώδες	σιτώδης lub σιτῶδες
s. 606, lin. 14 od góry	Archeologiae	Archaeologiae
s. 607, lin. 5 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 611, lin. 6 od góry	<i>medici</i>	<i>melici</i>
tamże, lin 12 od góry	<i>Bibliothèque</i>	<i>Bibliothèque</i>
s. 612, lin. 5 od dołu	<i>explication</i>	<i>explicatio</i>
s. 614, lin. 7 od góry	<i>cerimoniis</i>	<i>ceremoniis</i>
tamże, lin. 12 od góry	<i>Ouevres completes</i>	<i>Œuvres complètes</i>
tamże, lin. 15 od góry	<i>completes</i>	<i>complètes</i>
tamże, lin. 5 od dołu	<i>completes</i>	<i>complètes</i>

tamże, lin. 2 od dołu	<i>completes</i>	<i>complètes</i>
s. 615, lin. 8 od góry	<i>completes</i>	<i>complètes</i>
tamże, lin. 18 od góry	<i>eclogace</i>	<i>eclogae</i>
s. 616, lin. 14 od góry	Lipsiae 1827	Lipsiae 1963 [lub] 2001
tamże, lin. 12 od dołu	hrsg., übers.	besorgt von
tamże, lin. 5 od dołu	hrsg.	ed.
s. 617, lin. 7 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 9 od góry	ed.	Introd., texte critique, trad., notes, index par
tamże, lin. 6 od dołu	Londinio	London
s. 619, lin. 17 od góry	<i>cuisine.Ancient</i>	cuisine. Ancient
s. 620, lin. 10 od góry	<i>rizdans</i>	<i>riz dans</i>
tamże, lin. 8 od dołu	<i>alimenatires</i>	<i>alimentaires</i>
tamże	<i>a la</i>	<i>à la</i>
s. 623, lin. 16 od góry	<i>and</i>	<i>und</i>
tamże, lin. 17 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 1 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 624, lin. 1 od góry	<i>archeioichthyology</i>	<i>archaeoichthyology</i>
tamże, lin. 14 od góry	ed.	éd. préparée par
tamże	Geneve	Genève
s. 625, lin. 4 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 6 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 626, lin. 7 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 7 od dołu	<i>trahana</i>	<i>tarhana</i>
tamże, lin. 5 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 627, lin. 6 od góry (i nast.)	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 18 od góry	<i>les deux traités</i>	<i>les traités</i>
s. 628, lin. 11 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 9 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 629, lin. 13 od góry	<i>archeioichthyology</i>	<i>archaeoichthyology</i>
s. 631, lin. 14 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 17 od góry	ed.	éd.
tamże, lin. 12 od dołu	<i>Au</i>	<i>Zu</i>
tamże, lin. 7 od dołu	ed.	éd. préparée par
tamże	Geneve	Genève
tamże, lin. 6 od dołu (i nast.)	hrsg.	hrsg. von
s. 632, lin. 18 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 10 od dołu (i nast.)	hrsg.	hrsg. von
s. 633, lin. 13 od góry (i nast.)	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 1 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 634, lin. 2 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 22 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 635, lin. 8 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 17 od góry	hrsg.	hrsg. von

tamże, lin. 10 od dołu	Westport2006	Westport 2006
tamże, lin. 2 od doł	<i>Romania</i>	<i>Romanía</i>
tamże	<i>mots en arabe en italien</i>	<i>mots arabes en italien</i>
s. 636, lin. 7 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 18 od góry	<i>Frau. Ärztliche</i>	<i>Frau – Ärztliche</i>
tamże, lin. 20 od góry	hrsg.	Hg.
s. 637, lin. 1 od góry	éd.	éd. préparée par
tamże, lin. 1-2 od góry	Geneve	Genève
tamże, lin. 7-8 od góry	Geneve	Genève
tamże, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 638, lin. 7 od góry	<i>cctivity</i>	<i>activity</i>
tamże, lin. 4 od dołu	<i>and</i>	<i>et</i>
s. 639, lin. 6 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od góry	<i>pharmaco-ventrisme</i>	<i>pharmaco-centrisme</i>
tamże	<i>medico-centrisme</i>	<i>médico-centrisme</i>
tamże, lin. 14 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 640, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 641, lin. 2 od góry (i nast.)	hrsg.	hrsg. von
s. 645, przyp. 2	<i>ártos rhyparos</i>	<i>ártos rhyparós</i>

*

Wskazane wyżej potknięcia redakcyjne nie umniejszają w niczym faktu, że recenzowana publikacja łódzkich badaczy jest bez wątpienia pracą nowatorską nie tylko w polskiej, lecz także i w zagranicznej historii historiografii, i jako taka zasługuje na szczególne wyekspozowanie. Otwiera ona bowiem nowy rozdział w polskich badaniach nad historią Bizancjum. Pracę *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)* można zatem śmiało nazwać pionierską. Sama klasyfikacja zbóż i produktów zbożowych spotykanych w literaturze antyku i wczesnego Bizancjum wymagała wnikliwego przejrzania bardzo obszernego materiału źródłowego. Jeśli zaś dodamy do tego aspekt dietetyczno-medyczny i przebadanie opinii autorów starożytnych na temat wpływu omawianych produktów na szeroko rozumiane zdrowie człowieka, wówczas książkę tę z całą pewnością można uznać za przełomową. Nikt wcześniej, ani w Polsce, ani poza nią nie dokonał tak kompleksowej i przekrojowej analizy aspektów dietetycznych i medycznych antycznej i wczesnobizantyńskiej kuchni. Należy dodać, że dwa pierwsze rozdziały tej pracy, czyli sekcje dotyczące pszenicy i jęczmienia, zostały przetłumaczone na język angielski i wydane jako osobna publikacja: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Cereals of antiquity and early Byzantine time. Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, translated by K. Wodarczyk – M. Zakrzewski – M. Zytka, *Byzantina Lodziensia* 20, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 516 + VII. Dzięki temu osiągnięcia „łódzkiej szkoły historii dietetyki”, bo tak można już nazwać zespół badawczy, który powstał w Uniwersytecie Łódzkim pod kierownictwem prof. Macieja Kokoszko, zostały wprowadzone w obieg nauki

światowej i – co warto podkreślić – zostały tam zauważone (w bardzo pozytywnym sensie tego słowa). Wypada tylko pogratulować łódzkim naukowcom bardzo dobrej intuicji w wyborze kierunku badań.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Błażej CECOTA, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. VI + 208.

Monografia Pana Błażeja Cecoty powstała na bazie jego rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Mirosława J. Leszki w Katedrze Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego i obronionej 9 lipca 2013 (s. 10). Jak można się dowiedzieć z fragmentu recenzji wydawniczej dra hab. Jarosława Dudka, profesora Uniwersytetu Zielonogórskiego, zamieszczonego na tylnej okładce niniejszej publikacji, „tekst dysertacji dotyczy oryginalnego tematu, który do tej pory, pomijając nieliczne artykuły, nie doczekał się specjalistycznej monografii nie tylko w literaturze polskiej, lecz również w zagranicznej”. Oba te fakty są wystarczającą rekomendacją, aby niniejszą publikację polecić szerszemu gronu czytelników. Rekomendację tę warto jednak połączyć z rzeczowym a nawet krytycznym spojrzeniem na formalną i merytoryczną stronę rzeczowej monografii.

Praca dra B. Cecoty została podzielona na 13 części. Rozpoczyna ją spis treści (s. V-VI) oraz wstęp (s. 1-11 = 11 stron i 40 przypisów = 3,636 przypisu na stronę). Następnie pięć rozdziałów tworzy rdzeń rozprawy: rozdział I: *Cesarstwo bizantyńskie w VII i w początkach VIII w.* (s. 13-43 = 31 stron i 234 przypisy = 7,548 przypisu na stronę); rozdział II: *Kalifat Umajjadów w epoce ekspansji* (s. 45-76 = 32 stron i 219 przypisów = 6,843 przypisu na stronę); rozdział III: *Pierwsze oblężenie Konstantynopola przez Arabów* (s. 77-103 = 27 stron i 164 przypisy = 6,074 przypisu na stronę); rozdział IV: *Oblężenie Konstantynopola w latach 717-718* (s. 105-135 = 31 stron i 163 przypisy = 5,258 przypisu na stronę); rozdział V: *Echa oblężeń Konstantynopola w źródłach proveniencji zachodniej i wschodniej. Kształtowanie mitu* (s. 137-164 = 28 stron i 119 przypisów = 4,250 przypisu na stronę). Ósmy element rozprawy stanowi zakończenie (s. 165-169). Pięć ostatnich części to kolejno: wykaz skrótów (s. 171-172: 60 abrewiacji), bibliografia (s. 173-192), summary (s. 193-195, tłum. Artur MękarSKI), indeks osób (s. 197-202) i indeks nazw geograficznych i etnicznych (s. 203-208). Nieco więcej uwagi warto poświęcić bibliografii, którą standardowo podzielono na dwie części, a mianowicie na źródła i opracowania. W przypadku tych pierwszych zastosowano jeszcze dodatkową dystynkcję, dzieląc je na źródła podstawowe (21 autorów / 27 publikacji) i źródła uzupełniające (21 publikacji i 1 pozycja netograficzna). Bibliografia opracowań liczy łącznie 402 pozycje, napisane w 9-ciu językach: po angielsku: 244 (60,696%); po polsku: 59 (14,676%); po francusku: 44 (10,945%);

po niemiecku: 26 (6,467%); po rosyjsku: 15 (3,731%); po grecku: 6 (1,492%); po włosku: 4 (0,995%); po bułgarsku: 3 (0,746%) i po słowacku: 1 (0,248%). Pokazuje to z jednej strony m.in. stopień umiędzynarodowienia podjętego tematu. Z drugiej zaś strony wskazuje na fakt, iż podstawowym językiem obcym, którym posługuje się dr B. Cecota jest angielski.

W pierwszym rozdziale Autor zarysowuje ogólny obraz stanu cesarstwa bizantyńskiego w interesującym go okresie. Obraz ten ma formę tryptyku, gdyż dr B. Cecota eksponuje trzy kwestie, które uważa za zasadnicze, poświęcając każdej z nich osobny paragraf. Są to: 1. *Straty terytorialne cesarstwa* (s. 14-32); 2. *Gospodarczo-społeczny regres cesarstwa* (s. 32-39); 3. *Próby reformy cesarstwa* (s. 39-43). Kończąc pierwszy paragraf Autor podnosi dyskutowaną od dawna kwestię „rzekomej współpracy monofizytów z Arabami”. Zagadnienie to podsumowuje następująco: „Kwestia ta była rozpatrywana już wielokrotnie i obecnie uznana została za rozstrzygniętą. Jeszcze nie tak dawno wielu badaczy uznawało, że monofizyci byli przyjaźnie nastawieni do muzułmanów. Wynikało to głównie z [...] niedokładnego zrozumienia kronik syryjskich i koptyjskich” (s. 28). Autor, idąc za autorytetem wybranych badaczy, stara się wykazać, że było odwrotnie (s. 28-31). Wywód ten jest niewątpliwie ważną częścią rozważań zawartych w pierwszym paragrafie tego rozdziału. Jednak teza, iż sprawa ta „obecnie uznana została za rozstrzygniętą”, jest prawdopodobnie postawiona zbyt radykalnie. Warto pamiętać, że badania ideologiczno-religijne są materią delikatną i ich autorzy mogą ulegać konkretnemu klimatowi społeczno-religijnemu, tworzonemu przez szeroko rozumianą propagandę poprawnościowo-polityczną, ekumeniczną, czy interkonfesyjną.

Drugi rozdział paralelnie do pierwszego zarysowuje ogólny obraz stanu kalifatu Umajjadów w interesującym Autora okresie. Również on został podzielony na trzy paragrafy: 1. *Administracja państwa Umajjadów* (s. 46-54); 2. *Armia Umajjadów* (s. 55-63); 3. *Arabskie ekspedycje na Azję Mniejszą* (s. 63-76). W pierwszym paragrafie Autor słusznie przypomina czytelnikowi o ogromnym znaczeniu dawnej administracji bizantyńskiej, która po przejściu na islam, a zatem po apostazji, stworzyła zręby centralnych urzędów kalifatu (s. 48). Dr B. Cecota podkreśla także, że mimo postępującej islamizacji, znaczny udział w administracji mieli ciągle jeszcze urzędnicy wyznający chrześcijaństwo (s. 53). Drugi paragraf kończą z kolei uwagi na temat bizantyńskiej oceny sił zbrojnych Umajjadów, których źródłem jest Teofanes (s. 60-63). Autor rozprawy podkreśla, że kronikarz ten „w ani jednym miejscu nie stwierdził, iż Arabowie byli po prostu lepszymi wojownikami lub marynarzami i dlatego zwyciężali” (s. 62). Teofanes eksponował za to arabską „dwulicowość i skłonność do podstępu” (s. 62). Obwiniął też Arabów „o stosowanie [...] nieuczciwych forteli wojennych i tchórzostwo” (s. 63). Być może te dwa ostatnie zarzuty Teofanesa wobec Arabów są jednocześnie odpowiedzią na pytanie, dlaczego kronikarz bizantyński nie uznawał wyższości bojowej Arabów.

Po tych dwóch rozdziałach wprowadzających Autor wchodzi w kwestię pierwszego oblężenia Konstantynopola przez muzułmanów w latach 674-678. Samemu jednak oblężeniu poświęca dopiero ostatni, trzeci paragraf trzeciego rozdziału:

Oblężenie Konstantynopola w latach 674-678 (s. 96-103). Jest on poprzedzony swego rodzaju prologiem w postaci dwóch wcześniejszych paragrafów: 1. *Mury Konstantynopola, flota, grecki ogień – kwestie militarne* (s. 78-86); 2. *Sytuacja strategiczna przed pierwszą wyprawą na Konstantynopol* (s. 86-95). Jest to bez wątpienia słuszny zabieg Autora, dzięki któremu wprowadza on czytelnika w wiele ważnych zagadnień technicznych, związanych z tym specyficznym teatrem działań wojennych. Dziwi, że we fragmencie dotyczącym murów obronnych Konstantynopola (s. 78-82) dr B. Cecota nie zacytował ważnej pracy: Neslihan Asutay-Effenberger, *Die Landmauer von Konstantinopel-İstanbul. Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, Millenium-Studien 18, Berlin – New York 2007, Wyd. Walter de Gruyter. Z kolei pisząc o budowie floty arabskiej Autor zauważa duży udział rzemieślników chrześcijańskich w jej powstaniu (s. 90 i 93). Konsekwencją tego faktu było zapewne duże podobieństwo okrętów muzułmańskich do bizantyńskich (s. 89 i 91). Dr B. Cecota w trzecim paragrafie tego rozdziału (s. 99-101) w sposób inteligentny, a tym samym godny odnotowania, polemizuje z tezami zawartymi w jednej z publikacji dra Marka Jankowiaka (*The First Arab Siege of Constantinople*, „Travaux et Mémoires” 17:2013, 237-322).

Czwarty rozdział, analizujący oblężenie metropolii nad Bosforem w latach 717-718, posiada aż pięć podrozdziałów: 1. *Arabskie i bizantyńskie przygotowania wojenne* (s. 106-109); 2. *Kampania azjatycka Maslamy* (s. 109-117); 3. *Przebieg wydarzeń pod Konstantynopolem* (s. 117-120); 4. *Bułgarzy wobec arabskiego oblężenia Konstantynopola* (s. 121-128); 5. *Stosunki kalifatu umajjadzkiego z Chazarami oraz dynastią Tanga a oblężenie Konstantynopola w latach 717-718* (s. 129-135). Jest to dobre sumaryczne przedstawienie całości problematyki związanej z tym znanym i mającym dużą literaturę przedmiotu wydarzeniem. Autor dokonał swoistego cudu zwięzłości referując to zdarzenie i jego kontekst na 31 stronach. Tekst ten należy polecić każdemu, kto pragnie w bardzo krótkim czasie otrzymać spójny i klarowny obraz tego wydarzenia oraz przyczyn, które do niego doprowadziły.

Ostatni, piąty rozdział został poświęcony sposobom „w jaki przedstawiciele obu stron konfliktu próbowali budować narrację o oblężeniach Konstantynopola” (s. 137). Rozważania te zawarto w obrębie trzech paragrafów: 1. *Wizerunek cesarzy jako obrońców chrześcijańskiego świata. „Interwencja Boga” w chrześcijańskich relacjach dotyczących oblężeń Miasta* (s. 137-148). Ta część pracy bazuje na źródłach bizantyńskich, armeńskich, łacińskich i syryjskich. Drugi paragraf (*Nieosiągnięty cel arabskiej ekspansji. Konstantynopol w hadisach*, s. 148-158) omawia tradycję islamską w tym zakresie. Wreszcie trzeci paragraf (*Niepotwierdzone oblężenie Konstantynopola*, s. 158-164) jest swego rodzaju epilogiem powyższych rozważań, odnosi się bowiem do hipotetycznych oblężeń Miasta w roku 654/655 oraz w latach 663 i 666/667 (668). Autor mógł w tym rozdziale lepiej wykorzystać toposy biblijne, np. porównanie Arabów do Ismaelitów (s. 141), czyli do potomków Hagar (s. 143), antytezę Ismael – Nowy Izrael (s. 142), czy biblijny motyw pokuty jako drogę do uzyskania Bożego przebaczenia i łaski (s. 143).

Ta interesująca i warta polecenia rozprawa nie jest jednak wolna od licznych niedociągnięć, które być może są wynikiem zbytniego pośpiechu na etapie ostatecznej redakcji całości. Oto niektóre z dostrzeżonych w trakcie lektury mankamentów.

1) Na s. 57 druga islamska wojna domowa jest datowana na lata 680-692. Tymczasem na s. 102 owa druga wojna została umieszczona w przedziale lat 683-692.

2) W wykazie skrótów (s. 172) brak abrewiacji „MGH AA”, której użyto w bibliografii (s. 173). Podobnie ma się rzecz ze skrótem „RH” (s. 176), którego również brak w wykazie abrewiacji. To samo dotyczy często stosowanego przez Autora skrótu „VV” (s. 116, przyp. 61; s. 121, przyp. 96; s. 177 i 185). Ta sama uwaga odnosi się również do skrótów „MeEn” (s. 183), „FAH” (s. 85, przyp. 53; s. 184), „ZRV” (s. 6, przyp. 18; s. 139, przyp. 3; s. 187), „JAOS” (s. 188) – żaden z nich nie widnieje w rzeczonym wykazie (s. 171-172).

3) W bibliografii (*Źródła uzupełniające*, s. 175) *Biblia Tysiąclecia* oraz *Al-Bas-ri* są umieszczeni niezgodnie z porządkiem alfabetycznym.

4) Z kolei w bibliografii opracowań brak pozycji: P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, II: *Commentaire*, Paris 1982. Publikacja ta jest w ten sposób cytowana na s. 87, przyp. 59. Cytowanie to jest jednak niepełne. Kompletny opis bibliograficzny tej pracy jest bowiem następujący: P[aul] Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, II: *Commentaire*, Paris 1982.

5) W bibliografii Autor nie zwraca zupełnie uwagi na fakt, że wiele z cytowanych przez Niego opracowań ukazało się w ramach renomowanych serii wydawniczych.

6) W bibliografii opracowań (s. 183; por. s. 110, przyp. 27) Autor stosuje daleko idące skróty tytułów publikacji, np.: E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, Bruxelles 1935. Tymczasem pełny tytuł brzmi: E[rnst] Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 3, Bruxelles 1935.

7) Na s. 149 (przyp. 46) Autor pisze: „Co prawda już w 1890 r. Ignác Goldziher w swoim *Muhammedanische Studien* wykazał, że [...]”. Natomiast na s. 152 (przyp. 61) oraz w bibliografii (s. 182) daje następujący opis bibliograficzny: I. Goldziher, *Muslim Studies*, London 1971. Pomijając już fakt, że wyraz *Studien* jest w liczbie mnogiej, a zatem nie „swoim” lecz „swoich”, należy jeszcze rozwikłać zagadkę dwujęzycznego tytułu i dwóch różnych dat wydania tej publikacji. Otóż w 1890 roku wyszedł drugi tom dzieła I. Goldzihera (30 VI 1850 - 13 XI 1921) (*Muhammedanische Studien*, Zweiter Theil, Halle 1890, Wyd. Max Niemeyer 1890 [reprint: Hildesheim – Olms 1971]). W roku 1971 ukazał się angielski przekład tego tomu: I. Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, vol. 2, ed. by S.M. Stern, transl. from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, London 1971, Wyd. Allen & Unwin). Pan B. Cecota nie zaznaczył tego ani w przypisach ani w bibliografii, dezorientując tym samym czytelnika.

8) Rozprawa posiada także liczne literówki i inne przeoczenia redakcyjne, które w niniejszej recenzji zdecydowano się ująć w formę klasycznej, zamieszczonej niżej erraty:

Lokalizacja	Jest	Powinno być
s. 2, przyp. 4	Siège	Siège
s. 3, przyp. 15	Strukturwangelung	Strukturwandlung
tamże	Jahrhundrets	Jahrhundert
s. 4, lin. 2 od dołu	Adreas	Andreas
s. 6, lin. 6 od dołu	którą	jaka
tamże, lin. 5 od dołu	nie można określić	nie można go określić
s. 8, przyp. 24	Outline	Outline
tamże, przyp. 25 (2x)	litterature	littérature
tamże, przyp. 28	Litterature	Littérature
s. 10, lin. 1-2 od góry	wykorzystałem również	wykorzystałem również
s. 13, przyp. 1	Jahrhundrets	Jahrhundert
tamże, przyp. 3, lin. 1 od dołu	Ashgate	Aldershot
s. 14, przyp. 5, lin. 2 od góry	ed.	hrsg. von
tamże	Cologne	Köln
tamże, lin. 2 od dołu	ed.	[Hrsg.]
tamże, przyp. 7, lin. 1 od góry	Washinton	Washington
s. 16, przyp. 22	Memoire	Mémoire
tamże	Conquete	conquête
s. 24, przyp. 83	Mezopotamia	Mesopotamia
tamże, przyp. 88	Conquist	Conquest
s. 25, lin. 10 od dołu	stały się	stało się
s. 30, przyp. 151, lin. 5 od góry	Eraly	Early
s. 32, przyp. 160, lin. 1-2 od dołu	<i>Les grandes domains, la cite et l'etat en Egypte byzantine</i>	<i>Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byzantine</i>
s. 34, przyp. 172, lin. 1 od góry	homes	hommes
tamże, przyp. 172, lin. 1 od dołu	du 7eme au 10eme siècle,	du septième au dixième siècle
s. 35, lin. 12 od góry	jakie	jako
s. 36, przyp. 185	socials	sociales
tamże	a Byzance	de Byzance
s. 38, przyp. 197	armenienne	arménienne
s. 41, przyp. 210	Reisches	Reiches
tamże	Stuttgart	Stuttgart
tamże, przyp. 211	Themenorganistation	Themenorganisation
tamże, przyp. 214, lin. 2 od dołu	Hellenizm	Hellenism
tamże, przyp. 215, lin. 2 od góry	(Xe–Xve siècle)	(Xe–XVe siècle)
tamże	ed.	éd. par
s. 47, przyp. 6	Etudes	Études
tamże	regne	règne
s. 50, przyp. 24, lin. 3 od góry	Etudes	Études

s. 55, lin. 8 od dołu	Wydaje się w początkach	Wydaje się, że w początkach
s. 58, przyp. 73	<i>Die Sozialen un Wirtschaftlichen Aspekte</i>	<i>Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte</i>
s. 60, przyp. 84, lin. 1 od dołu	Leiden–New York–Köln, s.	Leiden–New York–Köln 1997, s.
s. 62, przyp. 99, lin. 2 od góry	oraz przedsięwzięciach	oraz o przedsięwzięciach
s. 63, przyp. 106	socials	sociales
tamże	a Byzance	de Byzance
s. 64, lin. 9 od dołu	Dowódził	Dowodził
s. 71, lin. 6 od góry	sukcesem dla wojsk	sukcesem wojsk
s. 72, lin. 5 od dołu	podzieloną	podzielono
s. 75, lin. 15 od góry	Cylicji	Cylicja
s. 76, lin. 11 od dołu	północna, wychodząc	północna. Wychodząc
tamże, lin. 9 od dołu	skąd	a stąd
s. 78, lin. 5 od dołu	najprawdopodobniej czasach	najprawdopodobniej w czasach
s. 80, lin. 16 od góry	lud	lub
s. 81, lin. 8 od góry	W okresie późniejszym powodu	W okresie późniejszym z powodu
s. 82, przyp. 28	<i>La chaîne</i>	<i>La chaîne</i>
s. 83, przyp. 39	et le les armes	et les armes
s. 87, lin 7 od góry	Pierre Lemmerle	Paul Lemerle
tamże, lin. 8 od góry	Helene	Hélène
tamże, przyp. 59	<i>Demetrius II:</i>	<i>Démétrius, 2:</i>
s. 88, przyp. 69	Etudes	Études
tamże	theme	Thème
s. 92, przyp. 98, lin. 2 od dołu	Mittlemeer	Mittelmeer
s. 94, przyp. 112	Man	Man
s. 95, przyp. 124, lin. 1 od góry	conquête	conquête
tamże, lin. 4 od góry	ed. C. Briand-Ponsart	sous la dir. de C. Briand-Ponsart
tamże	Hâvre	Havre
tamże, przyp. 127, lin. 1 od dołu	Jh.	Jahrhundert
s. 96, przyp. 129	Siège	Siège
s. 100, przyp. 156	Acta Consiliorum Oecumenicum	Acta Conciliorum Oecumenicorum
tamże	Riediginer	Riedinger
tamże	Berlin	Berolini
s. 107, przyp. 6	<i>La chaîne</i>	<i>La chaîne</i>
s. 110, przyp. 27	Byzantinischen	byzantinischen
s. 111, przyp. 37	expeditions	expéditions
tamże	legende	légende
tamże, przyp. 39	teil I,	Teil I: <i>Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III,</i>
s. 113, przyp. 45, lin. 2 od dołu	hrsg.	(Hrsg.)

tamże, przyp. 46, lin. 2 od dołu	Preis	prise
s. 114, lin. 10 od dołu	uważał się	uważając(y) się
tamże, przyp. 10	socials	sociales
tamże	a Byzance	de Byzance
s. 115, przyp. 52, lin. 3 od góry	Petersburg	Peterburg
s. 118, przyp. 75, lin. 2 od góry	repertoire	répertoire
s. 123, przyp. 103	a l'échec du siege Arabe	à l'échec du siège arabe
s. 129, przyp. 133, lin. 2 od góry	Rowman&Littlefield	Lanham
tamże, lin. 3 od góry	Gesellschaft	Gesellschaft
s. 134, lin. 9 od dołu	po datą	pod datą
s. 137, przyp. 1	expéditions	expéditions
tamże	legende	légende
s. 138, lin. 1 od góry	znacznie	znaczenie
s. 141, lin. 6 od dołu	<i>Świata..</i>	<i>Świata.</i>
s. 144, lin. 5 od dołu	znacznie	znaczenie
tamże, lin. 4 od dołu	faraona walce	faraona w walce
s. 146, przyp. 37	a l'echec du siege Arabe	à l'échec du siège arabe
s. 151, lin. 12 od góry	Dabiq	Dabik (?)
s. 152, lin. 6 od góry	Dabiq	Dabik (?)
s. 153, lin. 17 od góry	powtarzał się	powtarzały się
s. 156, lin. 12 od dołu	staro i nowotestamentowych	staro- i nowotestamen- towych
s. 162, przyp. 115	<i>in I. Jahrh. d.H.</i>	<i>in I. Jahrh. d. H.</i>
tamże	ZDMG 29, 1876	ZDMG 29, 1875
s. 172, lin. 19 od góry	Man	MAn
tamże, lin. 20 od góry	Monumenta Germaniae histo- rica	Monumenta Germaniae His- torica
tamże, lin. 14 od dołu	Patrologia orientalis	Patrologia Orientalis
tamże, lin. 8 od dołu	Scer	Scer
s. 174, lin. 13 od góry	Georgius Cedrenus, Ioannis Scy- litzas, <i>Ope</i> , ed. I. Bekker,	Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope ab I. Bekkero suppletus et emendatus,
s. 174, lin. 9 od dołu	Hanover	Hannoverae
s. 175, lin. 6 od góry	New Tork	New York
tamże, lin. 21 od góry	Acta Consiliorum Oecume- nicum	Acta Conciliorum Oecume- nicorum
tamże, lin. 22 od góry	Riediginer	Riedinger
tamże	Berlin	Berolini
tamże, lin. 13 od dołu	Chronicie	Chronicle
tamże, lin. 9 od dołu	Conquist	Conquest
s. 176, lin. 18 od góry	socials	sociales
tamże	a Byzance	de Byzance
tamże, lin. 13 od dołu	Etudes	Études
tamże	theme	Thème

s. 177, lin. 28 od góry	ed. C. Briand-Ponsart	sous la dir. de C. Briand-Ponsart
tamże	Hâvre	Havre
tamże, lin. 3 od dołu	ed.	hrsg. von
tamże	Cologne	Köln
s. 178, lin. 5 od góry	Outline	Outline
tamże, lin. 7 od góry	Rowman&Littlefield	Lanham
tamże, lin. 12 od góry	conquête	conquête
tamże, lin. 24 od góry	legende	légende
s. 179, lin. 18 od góry	Litterature	Littérature
tamże15, lin. od dołu	ed.	éd. Par
s. 181, lin. 8 od góry	litterature	littérature
tamże, lin. 14 od dołu	<i>Les grandes domains, la cite et l'etat en Egypte byzantine</i>	<i>Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byzantine</i>
tamże, lin. 13 od dołu	H. Olędzka Warszawa	H. Olędzka, Warszawa
tamże, lin. 2 od dołu	a l'echec du siege Arabe	à l'échec du siège arabe
s. 182, lin. 1 od góry	Memoire sur la Conquete	Mémoire sur la conquête
tamże, lin. 17 od góry	<i>La chaîne</i>	<i>La chaîne</i>
tamże, lin. 15 od dołu	Ashgate	Aldershot
s. 183, lin. 15 od góry	Cambridge New York	Cambridge–New York
tamże, lin. 22 od góry	Byzantinischen	byzantinischen
tamże, lin. 9 od dołu	repertoire	répertoire
tamże, lin. 5 od dołu	<i>Die Sozialen un Wirtschaftlichen Aspekte</i>	<i>Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte</i>
s. 184, lin. 7 od góry	homes	hommes
s. 185, lin. 10 od dołu	EA 25, 1995.	EA 25, 1995, s. 107-154.
s. 186, lin. 5 od góry	Jahrhundrets	Jahrhundert
tamże, lin. 9 od góry	Jahrhundert	Jahrhundert
tamże, lin. 10 od góry	Themenorganistation	Themenorganisation
tamże, lin. 16 od góry	du 7eme au 10eme siècle,	du septième au dixième siècle
tamże, lin. 21 od góry	Gesellshaft	Gesellschaft
s. 187, lin. 10 od dołu	Leiden–New York–Köln, s.	Leiden–New York–Köln 1997, s.
tamże, lin. 5 od dołu	<i>in I. Jahrh. d.H.</i>	<i>in I. Jahrh. d. H.</i>
tamże, lin 4-5 od dołu	ZDMG 29, 1876	ZDMG 29, 1875
s. 188, lin. 9 od góry	armenienne	arménienne
tamże, lin. 11 od dołu	Mezopotamia	Mesopotamia
s. 189, lin. 13 od góry	ed.	[Hrsg.]
tamże, lin. 13 od dołu	BN	Bnum
tamże, lin. 9 od dołu	teil I,	Teil I: <i>Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III,</i>
tamże, lin. 1 od dołu	hrsg.	(Hrsg.)
s. 190, lin. 1 od góry	Reisches	Reiches
tamże, lin. 2 od góry	Stuttgart	Stuttgart

tamże, lin. 7 od góry	Siège	Siège
tamże, lin. 7 od dołu	Preis	prise
s. 191, lin. 5 od góry	Hellenizm	Hellenism
s. 192, lin. 2 od góry	a travers	à travers
tamże	poesie	poésie
tamże, lin. 4 od góry	et le les armes	et les armes

Praca dra Błażeja Cecoty jest bez wątpienia pozycją wartościową na gruncie polskiej bizantynistyki. Wpisuje się ona dobrze w rozwój badań nad dziejami późnego antyku. Autor podjął temat trudny zarówno z punktu widzenia różnorodności źródeł, jak i ze względu na bogactwo międzynarodowej bibliografii opracowań, odnoszących się do tego zagadnienia. Dokonał, jak już wyżej wspomniano, cudu zwięzłości w zakresie przedstawienia ogromu tego materiału, wykazując tym samym duży talent do tworzenia ujęć syntetycznych. Jest to szczególnie godne podkreślenia, ponieważ dotyczy młodego badacza, który dopiero co przekroczył przysłowiowy „wiek Chrystusowy”, czyli 33 lata. Wykazane wyżej uchybienia, choć znaczne, szczególnie w zakresie akrybii, należy w dużym stopniu przypisać niedokładnemu wykonywaniu korekt redakcyjnych (autorskich i wydawniczych) oraz temu, że recenzje wydawnicze poświęcają tego typu błędom bardzo mało uwagi, co odbija się ujemnie na poziomie wielu publikacji.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Małgorzata DĄBROWSKA, *Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu*, Wrocław 2015, Wydawnictwo Chronicon, ss. 362.

Cesarstwo bizantyńskie często postrzegane egzotycznie było częścią (niechcianą) historii europejskiej. Nieprzychylny stosunek do Bizancjum stał się źródłem pewnego paradoksu. Rekonstrukcja obrazu obecności Bizancjum w świadomości europejskiej jest raczej niemożliwa, bo Bizancjum zupełnie świadomie usunięto z historiograficznego modelu rozwoju Europy. Poglądy Gibbona, Monteskiusza czy Woltera na niemal wiek zniechęciły badaczy do historii bizantyńskiej. Bizantynistyka, jako odrębna nauka pojawia się dopiero w XIX w. Podział Europy na Wschód i Zachód nie był jednak wytworem epoki oświecenia, lecz pomysłem znacznie starszym. Izydor z Sewilli w VII w. pisał, iż „Z tej przyczyny Konstantynopol jest stolicą Wschodu, podczas gdy Rzym jest stolicą Zachodu”. Z kolei dla humanisty Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, późniejszego papieża Piusa II (1458-1464) upadek Konstantynopola w 1453 r. był utratą drugiego oka Europy (*alterum Europae oculum*).

Autorką prezentowanej książki jest bizantynolog prof. Małgorzata Dąbrowska, wykładowca Uniwersytetu Łódzkiego. Jest ona kontynuatorem znakomitych tradycji jakie ma owa dyscyplina w łódzkim ośrodku akademickim. Spośród

polskich bizantynologów wyróżnia ją niewątpliwie ugruntowana międzynarodowa sława¹. Bogaty dorobek badawczy Autorki dotyczy głównie zagadnień związanych z dziejami Bizancjum epoki Paleologów (XIII-XV w.) oraz historii historiografii. Tym tematom poświęciła swoje prace: *Bizancjum, Francja i Stolica Apostolska w drugiej połowie XIII wieku* (Łódź 1986), *Łacinniczki nad Bosforem. Małżeństwa bizantyńsko – łacińskie w cesarskiej rodzinie Paleologów (XIII-XV w.)* (Łódź 1996) i książki wydane pod Jej redakcją: *Oskar Halecki i jego wizja Europy*, (t. 1-3, Warszawa – Łódź 2012-2014), *Kazimierz Zakrzewski. Historia i polityka* (Warszawa – Łódź 2015), *Stanisław Kościółkowski pamięci przywrócony* (Warszawa – Łódź 2016). Te zainteresowania wyraźnie odbijają się na profilu omawianej książki. Studia prezentowane w pracy (poza jednym) drukowane były wcześniej, choć na potrzeby pracy zostały uzupełnione i przeredagowane.

Książkę otwiera szkic *Podążając za Bizancjum* (s. 9-23), będący wstępem i refleksją nad losami cesarstwa bizantyńskiego po 1204 r. Trzeba podkreślić, że jednym z nurtów badawczych M. Dąbrowskiej są związki Bizancjum z Zachodem. Łódzka historyk jest uznaną badaczką mariaży Bizantyńczyków z kobietami Zachodu. *Agnieszka z Francji w Konstantynopolu* (s. 77-113) to historia najmłodszej córki króla Francji Ludwika VII. Agnieszka w wieku 8 lat przybyła do Konstantynopola. W cesarskiej stolicy w 1180 roku jako Anna została żoną Aleksego II Komnena (1180-1183). Po śmierci męża stała się w wieku 13 lat, żoną jego mordercy – Andronika I (1183-1185). Po jego zamordowaniu, jej trzecim mężem w 1194 r. został arystokrata bizantyński Teodor Branas. Losy księżniczki francuskiej stały się okazją do zaprezentowania szerokiej panoramy wydarzeń politycznych i polityki matrymonialnej dworów w Bizancjum i we Francji. W owym czasie polityka miała większe znaczenie we współżyciu świata zachodniego i wschodniego niż sprawy religijne. Katolicki król Francji nie wahał się wydać córki za bizantyńskiego schizmatyka. Godne uwagi jest także to, że Agnieszka-Anna nie utrzymywała żadnych związków ze swoją rodziną we Francji. W Konstantynopolu zapomniała o kraju pochodzenia. O swojej ojczyźnie zapomniała też słynna cesarzowa Teofano, matka Ottona III („*On, królestw wszystkich władca*”. *Zawrotna kariera Ottona I i jej bizantyński kontekst*, s. 263-281; *Pamięć lubi legendy. Teofano i Otton III, czyli powtórka z historii*, s. 283-296). Autorka przedstawiając politykę cesarza Ottona I (936-973) na terenie Italii i jego koronację w Rzymie na cesarza rzymskiego w 962 r. wskazuje na jego kontakty z kolejnymi cesarzami bizantyńskimi. Łódzka badaczka podkreśla przy tym, że w odnowionym cesarstwie rzymskim wcielano w życie bizantyńską koncepcję cesarza chrześcijańskiego. Otton I Wielki chciał też doprowadzić do małżeństwa swego syna Ottona II z krewną cesarza bizantyńskiego. Ślub miał być wynikiem starań Ottona I o sojusz ze wschodnim cesarstwem. Pośel biskup Liutprand z Cremony, który miał doprowadzić do małżeństwa w 968 r. był traktowany w Konstantynopolu niemal

¹ Rzadko zdarza się bowiem, żeby polski mediewista był cytowany przez historyka tej klasy, co zmarły niedawno J. Le Goff, por. tenże, *Święty Ludwik*, przekład zbiorowy, Warszawa 2001, 140-141, nota 78.

jak więzień. Pouczono go również, że jego mocodawca nie jest żadnym cesarzem ani Rzymianinem, ale po prostu królem barbarzyńców. Na dworze bizantyńskim propozycję niemiecką potraktowano jak kpinę i odpowiadziano na nią szyderstwem. Ostatecznie w roku 972 Otton I zaproponował Bizancjum zwrot podbitych ziem na terenie Italii w zamian za wzajemne uznanie tytułu cesarskiego. Układ przypieczętowało małżeństwo Ottona II z księżniczką Teofano, krewniaczką Jana I Tzymiskesa (969-976)². Warte podkreślenia jest, że z chwilą opuszczenia Konstantynopola miejscowe władze w ogóle się nie interesowały losem Teofano. Cesarzowa w Rzeszy też nie przejawiała troski o los Bizancjum. Legenda jest też to, jakoby to ona podsunęła swemu synowi, Ottonowi III, ideę zjednoczonej Europy.

Na szczególną uwagę zasługuje studium *Popołudnie średniowiecznej Europy. Społeczności łacińskie na obszarach bizantyńskich w latach: 1204-1453* (s. 57-76). Jest ono poświęcone Grecji Frankońskiej po 1204 r. Właściwie historia łaciników na tym terenie mogłaby się już skończyć po spektakularnych klęskach 1205 i 1207 r. Tak się jednak nie stało. Rycerze i kupcy z Zachodu stworzyli w basenie Morza Egejskiego dziesiątki państw i państewek. Autorka przedstawia kolejnych łacińskich cesarzy Konstantynopola wywodzących się z Flandrii oraz z domu Courtenay. Markizów Monferratu, którzy zostali władcami efemerycznego królestwa Tesaloniki, książąt Achaji z domu Villehardouin czy książąt Aten z rodu de la Roche. Wymienione rody były głównymi beneficjentami IV wyprawy krzyżowej. W kolejnych stuleciach pojawili się konkurenci w postaci neapolitańskich Andegawenów oraz włoskich rodzin: Acciaiuoli, Gattilusio, Orsini, Tocco czy Zaccaria. Podoba mi się porównanie najemników z Kompanii Katalońskiej czy Kompanii Nawarrskiej do „absolwentów specyficznego *fitness-clubu*”. Moim zdaniem w dość ciekawej rozprawie zabrakło wzmianek o kilku mniejszych organizmach państwowych. Wspomnieć tu można chociażby o Księstwie Naksos rządzonej przez rody Sanudo i Crispo, markizów Bodonitz (1204-1414), rządzonej przez rody: Pallavicini i Zorzi czy seniorów Salony (1205-1394, rody d’Autremencourt i Fadrique). Trzeba jednak pamiętać, że dysponujemy oczywiście szczegółowymi pracami na ten temat³. Z tematem ziem średniowiecznej Grecji po IV krucjacie łączy się artykuł: *Despotat Epiru w świetle najnowszych badań historycznych* (s. 115-138). Historia Epiru – greckiego państwa powstałego po 1204 r. pozostaje nieznana, jest jakby na marginesie bizantyńskiej historii⁴. Prezentując wyniki badań nad historią tego państwa Autorka podkreśla, że to państwo epirockie

² Teofano nie pochodziła bezpośrednio z cesarskiego rodu. Jej ojcem był Konstantyn Skleros, matką zaś Zofia Fokaina, bratanica cesarza Nicefora II Fokasa (963-969). Jej siostra, Maria Skleraina, była natomiast pierwszą żoną cesarza bizantyńskiego Jana I Tzymiskesa (969-976).

³ Klasyczną pracę napisał W. Miller (*The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece (1204-1566)*, London 1908). Z najnowszych prac godne polecenia są: M. Balard, *Łaciński Wschód XI-XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010 oraz Z. Pentek, *Cesarstwo Łacińskie 1204-1261. Kolo-nialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum?*, Poznań 2004.

⁴ Pierwszorzędne znaczenie dla utworzenia dziejów tego państwa mają dwie prace D. Nicola, *The Despotate of Epirus*, Oxford 1957; tenże, *The Despotate of Epiros 1267-1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, Cambridge 1984.

istniejące na terenie zamieszkanym częściowo przez Albańczyków balansowało w swojej polityce między Bizancjum i Italią, Słowianami i Turkami. Z kolei rozprawa *Żyrafa dla cesarza* (s. 139-149) nie jest historią prezentu dla Michała VIII Paleologa (1259-1282). Afrykańskie zwierzę to jedynie pretekst, aby ukazać dyplomatyczne relacje cesarstwa po odzyskaniu Konstantynopola w 1261 r. na terenie Bliskiego Wschodu. Dominującymi mocarstwami Wschodu byli wówczas Tatarzy Złotej Ordy, Mongołowie ilchana Hulagu (1256-1265) w Azji Przedniej oraz Mamelucy w Egipcie. Michał VIII umiał się porozumieć z tymi potęgami. Tatarzy emira Nogaja zagrażali Bułgarom, Mongołowie Hulagu stanowili zagrożenie dla sultanów Seldżuków z Ikonium. Wymiana poselstw między Bizancjum a Egiptem stawała się coraz częstsza, ze względu na tranzyt przez Bizancjum niewolników ze Złotej Ordy nad Nil.

Dzieje bizantyńskiej słynnej rodziny Kantakuzenów czekają dopiero na swojego historyka⁵. Ciekawym aspektem do dziejów rodu jest artykuł *Jana Kantakuzena przepis na wygraną. Przejęcie władzy w Bizancjum w 1347 r.* (s. 151-168). Cesarz o którym mowa był wybitnie inteligentny, potrafił wziąć na siebie ryzyko polityczne. Dysponował dużymi środkami finansowymi, które pozwoliły budować mu wokół siebie swoją klientelę. Stworzył iluzję, że jego protektor Andronik III (1328-1341) jest u steru rządów. Po jego śmierci przejął w 1347 r. władzę pozostawiając jednak na tronie młodocianego Jana V Paleologa (1341-1391).

Artykuł *Falszywy patriarcha Konstantynopola i prawdziwy cesarz Bizancjum w Paryżu u schyłku XIV wieku* (s. 169-193) rozpatruje reakcje jakie wywołały wizyty we Francji: Pawła Tagarisa, Teodora Kantakuzena i cesarza Manuela II Paleologa. Okazuje się, że obraz Bizantyńczyków w XIV w. był korzystniejszy niż w poprzednim stuleciu. Zmniejszyło się zainteresowanie samym cesarstwem, ale wzrosło natomiast zaufanie do Greków. Cesarska władza Paleologów zyskała też pełną aprobatę. Z kolei wielka schizma zachodnia (*Francja i Bizancjum w okresie wielkiej schizmy zachodniej*, s. 195-217) ułatwiła rozmowy Manuela II Paleologa (1391-1425) z królem Francji Karolem VI (1380-1422). Kontakty obu władców wpłynęły na zmianę stosunku Francuzów do Greków, którzy już nie są nazywani schizmatykami. Autorka analizując źródła bizantyńskie i francuskie dowodzi, że Bizantyńczycy zwątpili w militarną pomoc francuską. Francuzi zaś utracili nadzieję na zażegnanie schizmy wschodniej. Z kolei podział kościelny na Zachodzie nie interesował zupełnie kronikarzy bizantyńskich. Rozprawa *Inteligencja emocjonalna Manuela II Paleologa* (s. 219-236) jest nowatorskim studium z pogranicza psychologii. Inteligencja emocjonalna jest możliwością uświadamiania sobie własnych i cudzych emocji, zdolnością rozróżniania między emocjami oraz

⁵ Pierwsze kroki w tym kierunku uczynił D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460: a genealogical and prosopographical study*, Washington 1968; tenże, *The Byzantine Family of Kantakouzenos: Some Addenda and Corrigenda*, DOP 27 (1973) 309-315. Przed wojną w Polsce cesarzem zainteresował się Z. Okniński, *Jan Kantakuzen, cesarz wschodnio-rzymski*, w: *Księga ku czci Oskara Haleckiego. Wydana w XXV-lecie jego pracy naukowej*, Warszawa 1935, 157-184.

umiejętnością zastosowania pozyskanej dzięki temu informacji w procesach myślowych i działaniach. Źródłem do poznania jest tu bogata epistolografia Manuela II Paleologa. Najwięcej listów napisał on do swego mentora – Demetriusza Kydones, katolickiego konwertyty. Matka wykształciła w Manuelu tę niezwykłą wrażliwość, którą przejawiał w listach do swoich przyjaciół. Z korespondencji wyłania się obraz człowieka niczym z kadru hollywoodzkiego filmu.

W polskiej historiografii krucjata warneńska jest często przedstawiana jako ostatnia próba ratowania Bizancjum. Na polach Warny miał miejsce tragiczny finał jagiellońskiego panowania na Węgrzech (1444). Pogrzebano tam również nierealne papieskie plany wyparcia Turków z Europy. Wyprawa rozpoczęta jesienią 1444, w porze roku nie nadającej się do prowadzenia działań militarnych nie była korzystna dla Bizancjum (*Hexamilion i Warna*, s. 237-250). Ewentualne zwycięstwo pod Warną armii węgierskiej nie leżało w interesie Konstantynopola. Oznaczałoby konieczność wprowadzenia niepopularnej unii kościelnej. Wyprawa antyturecka zjednoczyła Turków i *de facto* przyspieszyła plan podboju Bizancjum. Pokój zawarty latem 1444 roku w Szegedynie był korzystny dla chrześcijan. Bizantyńczykom pozwolił na odbudowanie muru Hexamilon w przesmyku korynckim. Miał on zabezpieczać Despotat Mistry na Peloponezie od wrogich najazdów. Pomimo przegranej pod Warną Konstantyn Paleolog prowadził skutecznie samodzielną politykę odzyskiwania terytoriów bizantyńskich z rąk łacińskich w środkowej Grecji.

Tekstem wyjątkowym, a jednocześnie jednym z najciekawszych, jest *Dekadencja Bizancjum i losy spadku po Drugim Rzymie* (s. 251-262). Ma on charakter popularnonaukowy. Jest przeglądem wydarzeń, które doprowadziły do upadku Bizancjum i wyczerpania się tradycji Rzymu cesarskiego. Według badaczki Konstantynopol nie miał szans przetrwania. Już wydarzenia IV krucjaty z lat 1202-1204 pokazały, że czas Nowego Rzymu jest policzony. Unia florencka nie mogła przynieść ratunku Bizancjum. Prawosławni mieszkańcy cesarstwa nie akceptowali związków z katolickim Rzymem. Naukowa rozprawa *Feudalizm* (s. 297-311) jest okazją do prześledzenia historiograficznych nadużyć, gdy idzie o interpretację relacji feudalnych w zależności od ideologii narzuconej środowiskom intelektualnym. Trzeba pamiętać, że dyskusja na temat feudalizmu nadal nie jest zamknięta, czego wyrazem jest chociażby ferment spowodowany pracą Susan Reynolds⁶.

Cywilizacja bizantyńska czyli świat średniowiecznych Rzymian (s. 25-56) jest z kolei próbą oceny cywilizacji bizantyńskiej w Europie Zachodniej i Polsce czasów nowożytnych i współcześnie. Badaczka wskazuje raczej powody, które sprawiły, że oceny te były negatywne. Po upadku Bizancjum w 1453 r. dość szybko w Europie zapomniano o jego kulturze i osiągnięciach cywilizacyjnych. W okresie oświecenia tacy myśliciele jak: Gibbon, Monteskiusz czy Wolter wykreowali negatywny stereotyp Bizancjum. Trudno byłoby spodziewać się po nich

⁶ Por. S. Reynolds, *Lenna i wasale: reinterpretacja średniowiecznych źródeł*, przeł. i przedmową opatrzył Arkadiusz Bugaj, Kęty 2011; por. też M. Dygo, *Czy istniał feudalizm w Europie Środkowo-Wschodniej w średniowieczu?*, „Kwartalnik Historyczny” 120 (2013) nr 4, 667-717.

studiowania pism wschodnich Ojców Kościoła, bowiem nie mieściło się to w ich postawie poznawczej. Dopiero rozwój patrologii i patrystyki w XIX w. zaowocował w nauce wieloma wydaniem pism Ojców Kościoła i opracowaniami dotyczącymi nie tylko ich poglądów religijnych, ale i roli politycznej w cesarstwie. Od patrystyki poczęła się nowoczesna bizantynologia, nie obciążona stereotypami oświecenia. Na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej na tę zmianę trzeba było czekać znacznie dłużej. Na terenach zagarniętych przez imperium rosyjskie Bizancjum postrzegano przez pryzmat Moskwy. Przymiotnikowi „bizantyński” nadawano sens „rosyjski”. Cerkwie budowane w czasach zaborów, których styl określano jako „bizantyński” były dla Polaków symbolem obcej dominacji. Trzeba pamiętać, że w okresie międzywojennym prawosławie nie było też szczególnie lubiane przez władze odrodzonego państwa polskiego. Kolejny tekst rozwija ten temat. *Przemoskwiona wizja Bizancjum i niemiecki bizantyzm Konecznego* (s. 313-330) jest analizą wizji poglądów na Bizancjum historyka i historiozofa Feliksa Konecznego (1862-1949). Trudno jednak go uznać za odpowiednika Arnolda Toynbee’ego (s. 18). Opublikowana pośmiertnie na emigracji w 1973 r. praca tego autora *Cywilizacja bizantyńska* to lektura niezwykle trudna zważywszy na język narracji. W pretendującej do naukowości pracy Konecznego widać zbiór uprzedzeń o charakterze narodowościowym, religijnym, kulturowym. Małgorzata Dąbrowska wykazała, że Koneczny nie wykorzystał rzetelnie literatury naukowej, do jakiej miał dostęp, że wybierał z niej tylko to, co pasowało mu do jego konstrukcji. Jego ujęcie cywilizacji bizantyńskiej jest nie tylko ahistoryczne, ale bliższe raczej fantazji niż naukowemu rozważaniu.

Do zakresu historii historiografii zaliczyłbym też teksty o wybitnych bizantynologach. Autorka przebywając wiele lat za granicą: na stypendiach, kwerendach, kongresach czy w charakterze visiting professor miała okazję poznać koryfeuszów XX-wiecznej bizantynistyki. Można tu wymienić takie osoby jak: Ihor Ševčenko (1922-2009), Donald MacGillivray Nicol (1923-2003), Cyril Mango (ur. 1928). W pracy przedstawione są dwie postacie, które oczywiście Autorka poznała osobiście: *Paul Emile Lemerle* (22 IV 1903 - 17 VII 1989) (s. 331-335) i *Sir Steven Runciman* (7 VII 1903 - 1 XI 2000) (s. 337-344). Książkę zamyka wywiad z niedawno zmarłym Anthonym Bryerem (1937-2016): *Bizantynistyka coraz atrakcyjniejsza, rozmowa z profesorem Anthony Bryerem z Uniwersytetu w Birmingham* (s. 345-353). Wywiad z brytyjskim specjalistą od dziejów czarnomorskiego cesarstwa Trapezuntu ukazuje atrakcyjność bizantynologii 25 lat temu. Niestety muszę zgodzić się z profesor Dąbrowską, że jeśli idzie o schyłkowy okres Bizancjum mamy uczucie wyczerpania źródeł, osiągnięcia bariery poznania. Kolejne kongresy bizantynologiczne przyciągają jednak coraz większą liczbę uczestników. Bizantynistyka nie wydaje się jednak już tak atrakcyjna jak miało to miejsce ćwierć wieku temu. Takie nauki jak: arabistyka chrześcijańska, armenistyka, etiopistyka, kartwelologia, koptologia, nubologia czy syrologia przyciągają dzisiaj coraz większe grono badaczy. Wydają się bardziej atrakcyjne niż dzisiejsza bizantynistyka.

Bardzo ucieszyła mnie publikacja tekstów Małgorzaty Dąbrowskiej w jednym, starannie wydanym tomie. Obok wyżej wymienionych zalet tej książki, warto również dodać, że jest to krok do popularyzacji historii Bizancjum. Zebrane w niniejszym tomie naukowe studia stanowią pracę dojrzałą i mądrą. Artykuły napisane w przystępny i barwny sposób stanowią bardzo ciekawą lekturę. Imponują ilością wykorzystanych w nich źródeł przeróżnej proveniencji, a przede wszystkim ogromną erudycją Autorki. Cytowane źródła nie przytłaczają jednak głównej osi narracji. Cytaty są umiejętnie wplątane w tekst. Co ważne przypisy znajdują się wygodnie pod stroną a nie jak w innych publikacjach na końcu tekstu. Syntetyczna narracja i wartki język sprawiają, że warto podkreślić również walory literackie książki. Rzadko zdarza się, aby praca uniwersyteckiego naukowca była napisana w tak przystępny sposób. Jest to lektura zdecydowanie warta polecenia, obowiązkowa nie tylko dla historyków, ale również dla szerokiego grona czytelników chętnie sięgających po literaturę historyczną.

Michał Kozłowski – Lublin

Paweł FILIPCZAK, *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*, translated by Artur Mękarski, Byzantina Lodziensia 26, Łódź 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 127.

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, w 2015 roku, w istniejącej od 20 lat serii wydawanej przez łódzkich bizantynistów *Byzantina Lodziensia* (seria została założona w 1997 roku przez prof. Waldemara Cerana) ukazał się kolejny – już dwudziesty szósty – tom, będący jednocześnie monografią autorstwa dra Pawła Filipczaka pt. *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*. Już na wstępie warto zauważyć, że Autor jest wybitnym i znanym w Polsce naukowcem, którego zainteresowania badawcze są skoncentrowane wokół historii Syrii w okresie późnego antyku (szczególnie historii Antiochii nad Orontesem Konstantynopola i innych miast Wschodu) oraz administracji rzymskiej we wschodniej części cesarstwa rzymskiego w późnym antyku. Można zatem wnioskować, że recenzowana monografia będzie prezentowała wysoki poziom naukowy.

Na omawianą monografię składa się spis treści, przedmowa, podziękowania, wstęp, trzy rozdziały, uwagi końcowe, wykaz skrótów, bibliografia, indeks osób oraz indeks nazw etnicznych i geograficznych. Wstępną część pracy Autor rozpoczyna od *Przedmowy* (*Preface*, s. VII-IX), która ważna jest z metodologicznego punktu widzenia. Autor przedstawia cel pracy, czyni różnego rodzaju wyjaśnienia i zastrzeżenia metodologiczne pozwalające lepiej zrozumieć zawartość monografii i pokrótce przedstawia strukturę pracy. Mówi też o pewnych trudnościach związanych z zachowaniem spójnego podejścia do pisowni nazw własnych

(np. geograficznych) pochodzenia arabskiego i tureckiego. Natomiast w odniesieniu do imion pochodzenia greckiego lub łacińskiego zaznacza, że będzie używał ich angielskich wersji. W *Podziękowaniach* (*Acknowledgements*, s. XI) Autor wyraża swą wdzięczność tym, wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do powstania publikacji. Dziękuje przede wszystkim prof. Teresie Wolińskiej, która była kierownikiem projektu badawczego, w ramach którego powstała monografia (DEC-2012/04/M/HS3/00564) oraz prof. Jackowi Wiewiorowskiemu – recenzentowi wydawniczemu. Wyrazy wdzięczności kieruje też pod adresem innych badaczy Bizancjum z ośrodka łódzkiego. Natomiast we *Wstępie* (*Introduction*, s. XIII-XVII) P. Filipczak pokrótce wprowadza Czytelników w tematykę monografii: uzasadnia podjęcie badań w tym zakresie, ustala ramy czasowe i prezentuje postawione sobie cele. Czyni też pewne uwagi natury metodologicznej. Następnie bardzo ogólnie omawia stan badań, a na koniec przedstawia bazę źródłową, co czyni wskazując kilka głównych jej cech oraz omawia kilka istotniejszych pism.

Rozdział pierwszy jest zatytułowanym *Places* (s. 1-24). Podzielony on jest na dwie części: *The Units of Civilian Administration* (s. 1-19) i *The territorial division of the military administration* (s. 19-24). W pierwszej Autor zajmuje się administracją cywilną. Rozpoczyna od opisu poszczególnych prowincji Syro-Palestyny, podając m.in. listę miast wchodzących w ich skład oraz współczesne ich lokalizacje (jeśli są ustalone), co wydaje się szczególnie przydatne: Syria Pierwsza (s. 1-2), Syria Druga (s. 3-4), Eufratenzja (s. 4-5), Teodoriada (s. 5), Fenicja / Fenicja Nadbrzeżna (s. 5-6), Fenicja Libańska (s. 6-7) i Palestyna Pierwsza (s. 7-9), Palestyna Druga (s. 9-10), Palestyna Trzecia (s. 10-11) i Arabia (s. 12-13). Następnie przechodzi do omówienia diecezji Wschodu (s. 13-15) i prefektury Wschodu (s. 15). Tę część pracy Autor zamyka konkluzjami (s. 15-19), w których podaje zwięzłe podsumowanie zmian zachodzących w strukturach diecezji Wschodu przynależącej do prefektury Wschodu i – zupełnie niepotrzebnie – rozwodzi się na temat prowincji Teodoriady. Wydaje się, że przedstawione tu informacje powinny znaleźć się w opisie tej prowincji. Drugą część pierwszego rozdziału P. Filipczak poświęca podziałowi terytorialnemu administracji wojskowej (s. 19-24). Bazując na *Notitia dignitatum* Autor informuje, że w odniesieniu do wschodniej części cesarstwa dokument wymienia 336 nadgranicznych garnizonów, z czego 95 w Syro-Palestynie, po czym wymienia poszczególnych dowódców wojskowych (*dux* Palestyny, *dux* Arabii, *dux* Fenicji i *dux* Syrii) i miejsca stacjonowania podlegających im większych jednostek – *equites*. Zaznacza przy tym, że podział na okręgi wojskowe nie nakładał się na podział prowincjonalny, gdyż na obszarze dziesięciu prowincji istniały cztery komendantury, a na czele każdej z nich stał *dux*. Nietrudno zauważyć, że ten rozdział monografii P. Filipczak poświęca geografii administracyjnej i pod kątem topograficznym stara się zrekonstruować jednostki administracyjne w Syro-Palestynie, opisuje infrastrukturę administracyjną miast, które stały się stolicami poszczególnych prowincji i przedstawia uwagi na temat rozmieszczenia poszczególnych oddziałów armii rzymskiej oraz zakres władzy terytorialnej poszczególnych dowódców wojskowych.

Rozdział drugi nosi tytuł *People* (s. 25-75). Podzielony jest na trzy nienumerowane części: 1) *Governors of provinces* (s. 25-33); 2) *Governors of the Diocese of the East (comites Orientis)* (s. 33-51); 3) *Army commanders in Syro-Palestine provinces* (s. 51-71). W tej części pracy P. Filipczak przyjął perspektywę prozopograficzną. Całość materiału dzieli na trzy części i – w zależności od pełnionych funkcji (namiestnicy prowincji, namiestnicy Orientu i dowódcy wojskowi) – umieszcza poszczególne postaci w danej grupie. W pierwszej części Autor podaje informacje na temat ośmiu (w tym jednego anonimowego) namiestników prowincji, których szereguje w porządku chronologicznym, starając się określić ich urzędy oraz przypisać do konkretnych jednostek administracyjnych. W części drugiej omawia jedenaście (w tym dwie anonimowe) postaci namiestników diecezji Wschodu, których również porządkuje chronologicznie i – podobnie jak w części pierwszej – stara się określić pełnione przez nich urzędy, gdyż nie wszyscy byli komesami Wschodu, a niektórzy pełnili też inne ważne urzędy. Natomiast w części trzeciej prezentuje dwudziestu dwóch (w tym dwóch anonimowych) dowódców wojsk stacjonujących w prowincjach Syro-Palestyny. Ta część monografii zamknięta jest konkluzjami (s. 71-75), w których Autor przedstawia wnioski wynikające z przeprowadzonych powyżej analiz, dotyczące danych prozopograficznych omówionych postaci, zadań wykonywanych przez namiestników Syro-Palestyny (zarówno na szczeblu prowincji, jak i diecezji Wschodu oraz w pionie wojskowym) i tytulatury urzędniczej.

Rozdział trzeci – *Ideas* (s. 77-98), podzielony jest z kolei na cztery nienumerowane części: 1) *The city as the basis of territorial administration. The evolution of city elite* (s. 77-85); 2) *The „privatisation” of the state administration in provinces* (s. 85-86); 3) *Irfan Shahîd’s Theme system or John Haldon’s myth of Themes. A short review of the two main ideas of Themes in Syria* (s. 86-94); 4) *The Empire’s central administration in the face of the administrative inefficiency of local government* (s. 94-98). W tym rozdziale Autor, biorąc pod uwagę zmiany wprowadzone w administracji imperialnej, próbuje odczytać zasady i idee, na których oparły się wprowadzane innowacje. W części pierwszej mówi o miastach, które były podstawowymi jednostkami administracyjnymi i ośrodkami różnych władz: samorządowych i państwowych, cywilnych i wojskowych oraz kościelnych; zaś elity miejskie były gwarantem polityki imperialnej w prowincjach. Groźnych rozważań poświęca zmianom jakie dokonywały się w strukturach, charakterze oraz sposobach działania elit rządzących miastami w okresie późnego cesarstwa rzymskiego. W części drugiej mówi o „prywatyzacji” obowiązków administracyjnych (przejęcie ich przez przedstawicieli jednej rodziny), zarówno cywilnych, jak i wojskowych, wypełnianych przez administrację państwową. Stwierdza, że jest to wyraz słabości rządu w Konstantynopolu w zakresie administrowania terytorium cesarstwa na najbardziej podstawowym poziomie. W części trzeciej Autor pisze o dwóch teoriach – Irfana Shahida i Johna Haldona – związanych z genezą i funkcjonowaniem tzw. temów, czyli dużych, zmilitaryzowanych okręgów administracyjnych, istniejących od VII w. Rozpoczyna od omówienia hipotezy

Irfana Shahida, a następnie przedstawia dyskusję jaką wywołała (prowadzoną przez Ralfa-Joannesa Liliego i Johna Haldona), aby w końcu przejść do bardziej szczegółowego przedstawienia tezy Johna Haldona. W ostatniej zaś części rozdziału P. Filipczak, na przykładzie sakellariusza Teodora, mówi o bezpośredniej administracji cesarskiej w sytuacji niewydolności lokalnej administracji (zarówno w aspektach strategicznych, jak i administracyjnych).

Część merytoryczną monografii zamykają *Uwagi końcowe (Final remarks)*, s. 99-102), w których Autor podsumowuje wyniki badań przedstawione we wszystkich trzech rozdziałach monografii.

W partii końcowej znajduje się *Wykaz skrótów (Abbreviations)*, s. 103-104); obszerna i starannie dobrana *Bibliografia (Bibliography)*, s. 105-117), którą Autor dzieli na źródła (s. 105-110) i współczesne opracowania (s. 105-117); *Indeks osób (Index of persons)*, s. 119-122) uwzględniający zarówno postaci starożytne, jak i współczesne; oraz *Indeks nazw etnicznych i geograficznych (Index of ethnic and geographic names)*, s. 123-127).

Recenzowana monografia stanowi wstęp do badań nad administracją bizantyńską Syro-Palestyny w VI-VII w. (między panowania Justyniana i Herakliusza). Zawiera ogólny przegląd osiągnięć współczesnych badań na ten temat, co nie oznacza, że opiera się na opracowaniach, gdyż Autor przedstawia w niej także wyniki własnych badań źródłowych w wyniku których dokonuje pewnych korekt i uzupełnień. Z przedstawionych analiz jasno wynika, że Autor w znacznej części oparł się na źródłach. Jednak w korpusie pracy P. Filipczak nie poprzestaje na przedstawianiu własnych przemyśleń w poczuciu pewności, co do słuszności wyprowadzanych wniosków, lecz szeroko odwołuje się do istniejących opracowań, zwłaszcza angielskojęzycznych.

Autor jest świadomy tego, że oferowana przez niego monografia jest tylko wprowadzeniem do badań specjalistycznych nad omawianym tematem, a z tego wynika, że nie wszystkie kwestie muszą być w niej poruszone i dogłębnie omówione. Dlatego już w *Przedmowie* (s. VII) mówi, że priorytetowo potraktował źródła greckie, przedstawiające punkt widzenia Bizantyńczyków, a źródła arabskie pozostały w tle jego rozważań. Sygnalizuje też, iż ogrom literatury sprawił, że również opracowania wykorzystywał wybiórczo dobierając te, które wydawały mu się najbardziej przydatne i odpowiednie do zaprezentowania danej kwestii. Wartościowe natomiast jest to, że Autor, chociaż nie udziela odpowiedzi na wszystkie istotne pytania, które pojawiają się w dyspacie na temat szczególnych aspektów administracji bizantyjskiej, to jednak podaje dyskusję naukową dotyczącą ważnych tematów, prezentując argumenty przedstawione przez uczonych, którzy omówili dane zagadnienie. Proponuje też tematykę badań, które należałoby podjąć w przyszłości lub kontynuować w odniesieniu do danego problemu.

Nietrudno zauważyć, że w monografii widoczny jest podział administracji cesarskiej na cywilną i wojskową. Autor oddzielnie omawia dwie struktury terytorialne oraz dwie różne hierarchie urzędników państwowych. Jest to o tyle ważne, że chociaż przekazany przez starszą literaturę dwubiegunowy system władzy,

sugerujący wyraźny podział kompetencji między różnymi grupami urzędników cesarskich, został niedawno poddany rewizji, to jednak istnienie tego dwubiegowego systemu nie jest odrzucane. Jak zaznacza sam Autor przyjęcie takiej struktury ma na celu doprecyzowanie wykładni tematu i nie powinno być traktowane jako wyraz słabej znajomości realiów administracyjnych tamtych czasów.

Autor podsumowuje swe rozważania w ramach *Uwag końcowych*, jednak nie jest w tym konsekwentny, gdyż w rozdziale drugim znajduje się podsumowanie całości zawartych tam wywodów. Ponadto część pierwsza rozdziału pierwszego również kończy się konkluzjami. Oceniając tę kwestię z metodologicznego punktu widzenia należy zauważyć, że jest to pewien mankament opracowania. Należałoby albo zrezygnować z podsumowań częściowych i przedstawić je w *Uwagach końcowych*, albo zrezygnować z *Uwag końcowych* i każdy rozdział zamknąć zwięzłym podsumowaniem.

Nie jest bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Na jej okładce znajduje się zdjęcie wykonane przez P. Filipczaka przedstawiające łuk triumfalny (wysadzony przez islamistów w październiku 2015 roku) i wielką kolumnadę w Palmirze. Posiada też bardzo wysokie walory edytorskie. Jej układ jest przejrzysty, a tekst jest dobrze czytelny. Nie wiadomo dlaczego redaktor (redaktorzy) techniczny w III rozdziale zdecydował o wpisaniu tytułów poszczególnych części czcionkami o różnej wielkości: 1) *The city as the basis of territorial administration. The evolution of city elite* (s. 77 – mała czcionka); 2) *The „privatisation” of the state administration in provinces* (s. 85 – duża czcionka); 3) *Irfan Shahīd’s Theme system or John Haldon’s myth of Themes. A short review of the two main ideas of Themes in Syria* (s. 86 – mała czcionka); 4) *The Empire’s central administration in the face of the administrative inefficiency of local government* (s. 94 – duża czcionka).

Na zakończenie należy podkreślić, że ogłoszenie drukiem angielskojęzycznej monografii dra Pawła Filipczaka *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*, jest niezwykle cenną i pomysłową promocją nie tylko osiągnięć Autora, lecz całego środowiska łódzkich bizantynistów. W czasie podejmowania wysiłków przez polską humanistykę o umiędzynarodowienie wyników badań naukowych ma to szczególne znaczenie. Pozostaje nam ufać, że inicjatywa P. Filipczaka spotka się z pozytywnym odbiorem historyków starożytności i bizantynistów z kręgu języka angielskiego, a dzięki temu polskie studia nad dziejami Bizancjum staną się znane szerszemu gronu badaczy antyku i wczesnego średniowiecza. Warto zatem, by po tę niezwykle interesującą pozycję sięgnęli nie tylko studenci historii Bizancjum, lecz także doświadczeni naukowcy, dla których z pewnością będzie przydatna.

Joseph GRZYWACZEWSKI, *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ss. 162.

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jesienią 2015 r. ukazała się monografia pt. *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, autorstwa znawcy patrologii i historii Kościoła w starożytności – ks. Józefa Grzywaczewskiego – profesora nadzwyczajnego pracującego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Na omawianą monografię składa się wstęp, dziewięć rozdziałów i bibliografia. We *Wstępie* (*Introduction*, s. 5-7) Autor w interesujący sposób przedstawia tematykę monografii – historię prześladowań, począwszy od zapowiedzi Chrystusa, że skoro Jego prześladowano, to i Jego uczniowie będą prześladowani (por. J 15, 20). Píše o apostołach, którzy – za wyjątkiem św. Jana – zmarli śmiercią męczeńską i o pierwszym męczenniku – św. Szczepanie. Następnie przechodzi do prześladowań w początkach III w. Mówi też o oskarżeniach kierowanych pod adresem chrześcijan zarówno przez pogan, jak i przez Żydów, które – od czasu do czasu – powodowały wybuchy fal prześladowań. Przedstawia działalność apologetów wczesnochrześcijańskich. Píše o męczennikach tego okresu, ale i o chrześcijanach upadłych – *lapsi* i przedstawia skomplikowaną kwestię ich pojednania i powrotu do Kościoła. Następnie omawia literaturę przedmiotu oraz jasno określa cel swej pracy, którym jest przedstawienie zagadnienia pojednania grzeszników, zwłaszcza *lapsi*, w kontekście historycznym i religijnym pierwszych wieków.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *The circumstances of persecutions* (s. 8-28) Autor mówi o całym kontekście wybuchów różnych prześladowań chrześcijan. Najpierw zwraca uwagę na ich dwojaką inspirację: wywodzącą się ze środowiska żydowskiego (s. 11-15) oraz pogańskiego (s. 16-21). Podkreśla też rolę antychrześcijańskiej twórczości pisarzy pogańskich i pokrótce omawia takie postaci jak: Celsus (s. 21-24), Sossianus Hierokles (s. 25) i Porfiriusz (s. 25-28).

Rozdział drugi – *The persecutions in the first centuries* (s. 29-44) – poświęcony jest pierwszym, początkowo lokalnym a następnie powszechnym, prześladowaniom chrześcijan. Ks. prof. Grzywaczewski – jak to zwykle czyni się omawiając zagadnienia historyczne – przyjmuje układ chronologiczny i rozpoczyna od omówienia prześladowań za cesarza Nerona (s. 29-30). Następnie nieco uwagi poświęca prześladowaniom w Azji, koncentrując się na męczeństwie św. Polikarpa – biskupa Smyrny (s. 30-32). Później przenosi się do Galii i pisze o męczennikach z Lyonu (s. 32-34), a następnie do Afryki i mówi o męczennikach kartagińskich z czasów prześladowań cesarza Septymiusza Sewera (s. 34-35). Nieco miejsca poświęca też prześladowaniom w Palestynie z połowy III w., (s. 35-36) i Aleksandrii (s. 36-39) z tego samego okresu (tj. za panowania cesarza Decjusza). Mówiąc o prześladowaniach w Aleksandrii więcej miejsca poświęca męczennicom: Biblis, która początkowo zapałała się wiary, lecz pod wpływem tortur „ocknęła się” i wyznała, że jest chrześcijanką, Kwincie i sędziwej dziewicy Apolonii. Przy tej okazji Autor

konstatuje, że trudno zrozumieć, iż takie okrucieństwa działy się w Aleksandrii, która była znanym w całym antycznym świecie centrum kultury. W tym kontekście odnosi się do okrucieństwa II wojny światowej. Następnie ks. Grzywaczewski przechodzi do omówienia prześladowań za cesarza Waleriana i pisze o straceniu Marinusa, pochodzącego ze znakomitej rodziny „dostojnika wojskowego” (s. 39-40), który z powodu wyznawanej wiary został ścięty w Cezarei Palestyńskiej. Przy okazji Autor wspomina też Astyriosa, należącego do senatu rzymskiego, który zabrał i w należyty sposób pochował Marinusa. W ostatniej części rozdziału ks. prof. Grzywaczewski podejmuje próbę zrozumienia pracy sądów rzymskich (s. 40-44). Najpierw w stawieniu się Marinusa przed rzymskim sędzią widzi analogię do sądu Piłata nad Jezusem. Zauważa, że w I w. obywatele rzymscy mogli w sprawach sądowych apelować do cesarza – jak uczynił to św. Paweł. Jednak cesarz Karakalla, ze względu na wielką liczbę obywateli cesarstwa, rozszerzył uprawnienia i dał autonomię lokalnym urzędnikom. Następnie pokrótce wspomina siedmiu cesarzy prześladowujących chrześcijan w I i II w. zaznaczając, że prześladowania te miały charakter lokalny. Później przechodzi do „wielkich prześladowań”, które miały charakter powszechny. Rozpoczęły się one za cesarza Decjusza i z przerwami trwały do czasów cesarza Konstantyna – do tzw. Edyktu mediolańskiego.

Rozdział trzeci – *Christian apologistes* (s. 45-69) – ks. Grzywaczewski poświęca apologetom chrześcijańskim, którzy starali się odeprzeć zarzuty kierowane przez pogan przeciw chrześcijanom. Swe rozważania rozpoczyna od Atenagorasa z Aten, a konkretnie od przedstawienia najważniejszych elementów treści jego dzieła *Prośba za chrześcijanami* (s. 45-50) – apologii skierowanej do cesarza Marka Aureliusza i jego syna Kommodusa. Autor porusza tu dwie kwestie: najpierw przedstawia argumenty Atenagorasa przemawiające za tym, że chrześcijanie nie są przestępcami (s. 46-48), a mimo to są skazywani przez rzymskie sądy; następnie zaś ukazuje jak wykazuje on, że nauczanie chrześcijan ma wiele wspólnych elementów ze starożytną nauką Greków (s. 49-50) – zwłaszcza filozofów. Dalej Autor przechodzi do innego apologety wczesnochrześcijańskiego – św. Justyna, który napisał apologię skierowaną do Antonina Piusa, i omawia zagadnienia rozumienia przez niego wiary chrześcijańskiej (s. 51-59). Kwestię tę ks. Grzywaczewski omawia w trzech punktach: w pierwszym koncentruje się na wypowiedziach Justyna, w których apologeta wykazuje, że chrześcijanie nie są ateistami (s. 52-55); w drugim przytacza i pokrótce analizuje teksty jego *Apologii* ukazujące, że chrześcijanie są ludźmi wierzącymi, gdyż wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa jako syna Bożego (s. 55-58); natomiast w trzecim odwołuje się do stwierdzeń apologety wskazujących, że chrześcijanie szanują porządek publiczny i zasady moralne (s. 58-59). Po zaprezentowaniu myśli Justyna Autor przechodzi do omówienia kolejnego apologety – Tertuliana (s. 59-69), który w swych wypowiedziach protestował przeciw prześladowaniom chrześcijan. Myśl Tertuliana ks. Grzywaczewski omawia w czterech punktach. Najpierw podejmuje kwestię szacunku, jakim chrześcijanie darzą cesarza (s. 60-61), co było odparciem zarzutu o to, że wyznawcy Chrystusa nie czczą cesarza, gdyż nie biorą udziału w publicznych ceremoniach i ofiarach.

Mówi też o lojalności chrześcijan wobec cesarstwa i jego władcy oraz o modlitwach zanoszonych do prawdziwego Boga, a nie do bóstw pogańskich, w intencji państwa i rządzących nim. Następnie Autor omawia kolejne zagadnienie, którym jest kult chrześcijański (s. 61-63) i na podstawie wypowiedzi Tertuliana wykazuje, że chrześcijanie czczą prawdziwego Boga, a odrzucają kult bóstw pogańskich. Bogowie pogan są demonami, a wszyscy, którzy ich czczą są przestępcami. Dlatego między chrześcijaństwem a pogaństwem nie może być kompromisu. Dalej Autor porusza zagadnienie krytykowania chrześcijan przez pogan, którzy tak naprawdę nie znają chrześcijaństwa (s. 63-65). W umysłach pogan został zaszczerpiony obraz chrześcijaństwa, który jest fałszywy – jest karykaturą chrześcijaństwa, co nie przeszkadza poganom w wyrażaniu dezaprobaty wobec tej, w gruncie rzeczy, nieznaney religii. Z tej racji poganie, zamiast rzeczowej krytyki, często powtarzali nieprawdziwe, obieguje informacje na temat kultu (czczą głowę osła lub psa) i spotkań chrześcijan (uczty w czasie których dochodzi do zabijania i zjadania dzieci). W ostatnim – czwartym punkcie, ks. prof. Grzywaczewski koncentruje się na wypowiedziach Tertuliana wskazujących na fakt, że prawo pogańskie jest nielogiczne. Tertulian wykazuje, że postępowanie sądowe wobec chrześcijan pozostaje w sprzeczności z rzymską procedurą sądową.

Rozdział czwarty jest zatytułowany *The Christian concept of martyrdom in the Jewish, pagan and gnostic contexts* (s. 70-84). Zagadnienie to Autor omawia w pięciu punktach (w tekście znajduje się sześć punktów, lecz brak punktu trzeciego). W pierwszym mówi o męczennikach Starego Testamentu jako wzorcach męczenników chrześcijańskich (s. 70-74). Odwołuje się m.in. do trzech młodzieńców z Księgi Daniela (Chananiasz, Miszael i Azariasz), siedmiu braci Machabejskich; wspomina też męczenników z Apokalipsy św. Jana. Podkreśla przy tym, że osoby te cierpiały z powodu wyznawanej wiary w jedyne Boga. W punkcie drugim ks. Grzywaczewski mówi o męczennikach chrześcijańskich w kontekście herosów pogańskich (s. 74-76). W tej części pracy Autor bazuje na wypowiedziach Tertuliana, a cytując je przywołuje postaci słynnych pogan: Lukrecja, Nucjusz, Heraklit, Empedokles, Peregrinus, Dydon, żona Hasdrubala, Regulus i Kleopatra, którzy ponieśli śmierć w sposób heroiczny. Tertulian gloryfikuje ich z powodu oddania życia dla obrony honoru. W punkcie trzecim (w książce punkt czwarty) Autor pisze o męczeństwie jako walce o wieczną chwałę (s. 76-78). Posługując się terminologią agonistyczną mówi o męczennikach jako gladiatorach, podkreślając, że chociaż okoliczności ich śmierci są podobne, to jednak sens jest zupełnie inny. Gladiatorszy walczyli o chwałę ziemską, męczennicy zaś o chwałę nieba. W punkcie czwartym (w książce punkt piąty) ks. Grzywaczewski pisze o gnostyckiej koncepcji męczeństwa (s. 79-81). Zaznacza, że gnostycy, chociaż mówili o Chrystusie, to jednak zupełnie inaczej niż chrześcijanie rozumieli jego naturę i misję. Dokonywali oni rozróżnienia pomiędzy Jezusem z Nazaretu a Chrystusem. Jezus postrzegany był jako zwykły człowiek, a Chrystus był boskim duchem, który stał się z nieba na Jezusa. W tej części monografii Autor zdaje się odchodzić od zasadniczego tematu pracy, gdyż przede wszystkim rozwodzi się na temat nauki i teorii gnostyckich, a nie

ich koncepcji męczeństwa. W ostatnim, piątym punkcie (w książce punkt szósty), ks. Grzywaczewski pisze o dążeniu do męczeństwa i pragnieniu śmierci męczeńskiej (s. 81-84). Odnosi się do *Męczeństwa Polikarpa, Stromatów* Klemensa Aleksandryjskiego, *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei i *Zachęty do męczeństwa* Orygenesesa, w których te tendencje są wyrażone.

Rozdział piąty nosi tytuł *The weaknesses of some Christians during persecutions* (s. 85-99). To zagadnienie, dość istotne dla dziejów starożytnego Kościoła, ks. Grzywaczewski omawia w pięciu punktach. W pierwszym (s. 86-89) pisze na temat kim byli „upadli” (*lapsi*). Zauważa, że problem ten nabrał większego znaczenia od czasów prześladowań prowadzonych przez Decjusza. Cytuje Cypriana z Kartaginy, który napisał traktat na ten temat oraz przytacza późniejsze świadectwa zawarte w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei. W punkcie drugim (s. 89-90) natomiast Autor mówi o „wyznawcach” (*confessores*), którzy – chociaż byli więzieni i torturowani – nie wyparli się wiary w Chrystusa i przeżyli prześladowania. Z kolei w punkcie trzecim (s. 90-93) pisze o tych, którzy uciekli przed prześladowaniami. Rozważania rozpoczyna od zachęty Jezusa: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do drugiego” (Mt 10, 23), jednak – przywołując Tertuliana (*O ucieczce podczas prześladowań*) – zauważa, że nie wszyscy myśliciele chrześcijańscy akceptowali taką postawę. Faktem też jest, że wielu chrześcijan ratowało swe życie ucieczką. Punkt czwarty (s. 93-97) Autor poświęca tym, którzy kupili zaświadczenia o złożeniu ofiar pogańskich (*libellatici*). Przytacza przy tym wypowiedzi Tertuliana i Cypriana. Natomiast w ostatnim (s. 98-99), piątym punkcie, mówi o tych, którzy upadli przez złożenie ofiar pogańskich.

Rozdział szósty – *The problems with the reconciliation of the lapsi* (s. 100-108) – Autor poświęca ważnej dla Kościoła czasów prześladowań kwestii pojednania upadłych. Swe rozważania zawiera w trzech punktach. W dwóch mówi o niektórych praktykach z tym związanych, zaś w trzecim przedstawia stanowisko Tertuliana, który sprzeciwiał się ponownemu przyjmowania apostatów do Kościoła. Tak więc w punkcie pierwszym (s. 101-102) Autor pisze o pojednaniu przez tzw. listy pokoju (*libelli pacis*). Praktyka ta opierała się na pewnym przekonaniu, że osoby, które miały ponieść śmierć męczeńską (lub szerzej: ci, którzy cierpieli za wiarę), deklarowały pisemnie (przez *libelli pacis*) lub nawet ustnie, że swe cierpienia ofiarują i będą się modlić za jakiegoś „upadłego”, który na tej podstawie mógł powrócić do Kościoła. W punkcie drugim (s. 102-104) jest mowa o pojednaniu przez męczenników lub wyznawców, co budziło wiele kontrowersji w Kościele. Natomiast w punkcie trzecim (s. 104-108) – jak już wspomniano – ks. Grzywaczewski, opierając się na wypowiedziach Tertuliana, przedstawia stanowisko tego autora w rzeczonyj kwestii. Podkreśla, że zdecydowanie odrzucał on możliwość pojednania grzeszników przez męczenników i wyznawców.

W rozdziale siódmym, zatytułowanym *Cyprian's position on martyrdom and the reconciliation of the lapsi* (s. 109-125), ks. Grzywaczewski omawia stanowisko św. Cypriana wobec męczeństwa i wobec *lapsi*. Całość zagadnienia przedstawia w sześciu punktach. W punkcie pierwszym (s. 109-113) pisze o koncepcji

męczeństwa u św. Cypriana, który rozumie męczeństwo nie tylko jako cierpienie dla Chrystusa, lecz także jako chwałę, a męczenników porównuje do żołnierzy walczących pod komendą Chrystusa, którzy są wspierani przez Ducha Świętego. W punkcie drugim (s. 113-117) mówi o trudnej sytuacji Cypriana, który w czasie prześladowań opuścił Kartaginę i schronił się w bezpiecznym miejscu. To wywołało krytykę biskupa, który uciekł przed prześladowaniami, a dodatkowo sprawę skomplikował list rzymskich duchownych, którzy wyrazili zdziwienie postawą Cypriana. W punkcie trzecim (s. 117-119) mówi o stanowisku Cypriana wobec *lapsi*. Biskup był przekonany o tym, iż grzesznikom, którzy chcieli powrócić do Kościoła, nie wolno odmawiać tej możliwości, jednak *lapsi* muszą poddać się pokucie kościelnej, która indywidualnie miała być ustalona i nałożona na każdego odstępcę. W punkcie czwartym (s. 119-122) Autor pisze o zamieszaniu, jakie spowodowało wystawianie przez wyznawców listów pokoju (*libelli pacis*). Nie wszyscy stosowali się do zaleceń pokutnych Cypriana i chociaż biskup szanował *libelli pacis*, to jednak chciał uniknąć nadużywania ich i żądał, aby w każdym liście wymienione było nazwisko osoby, która otrzymała list. W piątym punkcie (s. 122-124) pisze o ubolewaniu Cypriana nad łatwym dostępem do pojednania przez *lapsi* i zachętach biskupa do szczerzej pokuty. Natomiast w ostatnim punkcie (s. 124-125) ks. Grzywaczewski pisze o św. Cyprianie, który wprawdzie uciekł przed prześladowaniami Decjusza, ale kilka lat później został aresztowany podczas prześladowań Waleriana i wyznał wiarę przelaniem własnej krwi.

Rozdział ósmy – *Novatian's attitude towards sinners* (s. 126-135) poświęcony jest analizie postawy Nowacjana wobec grzeszników. Zagadnienie to Autor omawia w trzech punktach. W pierwszym (s. 126-129) pisze o Nowacjanie jako twórcy schizmy, która dotknęła Kościół w Rzymie z powodu *lapsi*. W punkcie drugim (s. 130-132) mówi o odrzuceniu przez Cypriana stanowiska Nowacjana, które przyjął wobec upadłych w czasie prześladowań. Zaś w ostatnim punkcie (s. 133-135) mówi na temat odrzucenia przez Ambrożego z Mediolanu nauczania Nowacjana.

W ostatnim – dziewiątym rozdziale, zatytułowanym *The position of Church authorities towards sinners* (s. 136-145) ks. Grzywaczewski mówi na temat postawy Kościoła wobec grzeszników. W porządku chronologicznym przedstawia stanowiska w tej kwestii Kościołów lokalnych: rzymskiego: synod z 250 r. (s. 136) i synod z 251 r. (s. 137-138), kartagińskiego: synod z 251 r. (s. 138-139) i synod z 252 r. (s. 139-140), aleksandryjskiego: stanowisko Dionizego Aleksandryjskiego (s. 140) i Kościoła w Ancyrze: synod z 314 r. (s. 141-144). Ta część monografii zamknięta jest konkluzjami (s. 144-145), w których autor przedstawia wnioski natury ogólnej, dotyczące całości opracowania.

W partii końcowej recenzowanej książki znajduje się *Bibliografia* (*Bibliography*, s. 146-158) oraz *Spis treści* (*Table of Contents*, s. 159-161). Bibliografię Autor dzieli na *Wykaz skrótów* (*Abbreviations*, s. 146-147), *Źródła patrystyczne i historyczne* (*The patristic and historical sources*, s. 147-150), *Instrumenta laboris* (s. 150-151) oraz *Prace na temat omawianych kwestii* (*The works on discussed questions*, s. 151-158).

W omawianej monografii na uwagę zasługuje obfite cytowanie źródeł. Ks. prof. Grzywaczewski chce, aby do Czytelnika przemawiali przede wszystkim autorzy starożytni. Niekiedy w tym dążeniu lekko przesadza. Przykładowo, w niewielkim podrozdziale rozdziału drugiego, który nosi tytuł *The martyrs of Palestine* (s. 35-36), Autor przytacza dłuższy passus z *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, a swój komentarz mieści w niecałych pięciu wierszach (półtora wiersza ma wprowadzenie do tekst, a nieco ponad dwa i pół wiersza ma podsumowanie).

Z metodologicznego punktu widzenia należy zauważyć, że ks. Grzywaczewski czyni słusznie umieszczając na początku każdego rozdziału krótkie (czasami jednozdaniowe) wprowadzenie, natomiast zapomina o tym, by swe rozważania podsumować i w konsekwencji żaden z rozdziałów nie posiada podsumowania, co jest pewnym niedociągnięciem. Wprawdzie ostatni rozdział zamknięty jest *Konkluzjami* (s. 144-145), ale mają one charakter ogólny i odnoszą się do rozważań zawartych w całym opracowaniu. Na marginesie należy zauważyć, że owe konkluzje nie powinny stanowić końcowej części rozdziału dziewiątego, lecz oddzielną jednostkę. Ponadto, moim zdaniem w rozdziale V: *The weaknesses of some Christians during persecutions* niepotrzebnie pojawił się punkt drugi: *The people who survived persecutions (confessores)*, gdyż jego treść nie jest zgodna ani z tytułem rozdziału (wyznawcy byli przecież ludźmi mocnymi w wierze, a nie słabymi i niestałymi), ani z treścią pozostałych punktów (1. O upadłych w czasie prześladowań; 3. O uciekających przed prześladowaniami; 4. O kupujących fałszywe zaświadczenia o złożeniu ofiar; 5. O tych, którzy złożyli ofiary lub brali w nich udział). Należy zwrócić też uwagę na *Bibliografię*. Jej pierwszy punkt: *Abbreviations* (s. 146-147) powinien stanowić niezależną jednostkę umieszczoną przed bibliografią, a nie jej pierwszą część. Ponadto część trzecia bibliografii: *Instrumenta laboris* (s. 150-151) powinna stanowić część ostatnią. Można też dyskutować nad nazwami części drugiej: *The patristic and historical sources* (s. 147-150) i czwartej: *The works on discussed questions* (s. 151-158). Czy nie wystarczyłyby nazwy: *Sources* i *Literature*?

Zwracając uwagę na pojawiające się w pracy błędy należy zauważyć, że na okładce i stronach tytułowych (s. 1 i 3) pojawiła się literówka: jest „reconciliation” zamiast „reconciliation”. Mówiąc o męczennicy Biblis Autor przytacza cytaty z *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, lecz podaje błędną jego lokalizację (zob. nota 21 na s. 37: jest „V 25”, a powinno być: „V 1”). Na s. 41 Autor podaje daty prześladowań za cesarza Waleriana jako „257-129”, a powinno być „257-259”. W rozdziale IV znajduje się błędna numeracja poszczególnych punktów – brak punktu trzeciego; ten sam błąd został powtórzony w *Spisie treści* (por. s. 160). Na s. 82, przy wspomnieniu Klemensa Aleksandryjskiego Autor podaje – nie wiadomo skąd wzięte – błędne daty: „92-101”, które nie pasują ani do życia, ani działalności tego pisarza.

Na zakończenie należy podkreślić, że ogłoszenie drukiem angielskojęzycznej monografii ks. prof. J. Grzywaczewskiego *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, jest niezwykle cenną i pomysłową promocją nie tylko

osiągnąć Księdza Profesora, lecz także współczesnych polskich biblistów, patrologów i historyków Kościoła, których publikacje Autor obficie przywołuje i cytuje. W czasie podejmowania wysiłków przez polską humanistykę o umiędzynarodowienie wyników badań naukowych ma to szczególne znaczenie. Pozostaje nam ufać, że inicjatywa ks. Grzywaczewskiego (jest to już kolejna pozycja wydana w j. angielskim) spotka się z pozytywnym odbiorem patrologów i historyków starożytności z kręgu języka angielskiego, a dzięki temu polskie studia nad dziejami Kościoła w starożytności staną się znane szerszemu gronu badaczy antyku. Warto zatem sięgnąć po tę lekturę, której tematyka – chociaż nie jest nowa i odkrywcza – jest niezwykle interesująca, a przy tym przez Autora starannie uporządkowana.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Kazimierz Zakrzewski. *Historia i polityka*, pod redakcją Małgorzaty DĄBROWSKIEJ, Warszawa – Łódź 2015, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciw Narodowi Polskiemu – Uniwersytet Łódzki, ss. 343.

Tom poświęcony życiu i działalności profesora Kazimierza Zakrzewskiego (4 XI 1900 - 11 III 1941) pod red. dr hab. Małgorzaty Dąbrowskiej, prof. UŁ, składa się z szesnastu studiów. Jak pisze we wstępie prof. M. Dąbrowska, „układ tomu jest tradycyjny, poczynawszy od rozdziałów przedstawiających środowisko rodzinne Kazimierza Zakrzewskiego, przez analizy poglądów tego badacza na achajskie, rzymskie i bizantyńskie dzieje, a następnie wnikliwe prezentacje jego koncepcji politycznych, ich źródeł inspiracji, wzajemnych powiązań i – co najważniejsze – oceny realnych możliwości wprowadzenia w życie syndykalistycznej wizji państwa; z podkreśleniem szerokiego spektrum zainteresowań uczonego, reagującego na najważniejsze zjawiska dwudziestolecia międzywojennego, takie jak bolszewizm, faszyzm i nazizm” (s. 7-8).

Powyższą pracę zbiorową otwierają dwa artykuły przedstawiające dom rodzinny oraz najbliższych krewnych jako podstawowe miejsce kształtujące charakter i dające solidne podstawy intelektualnej formacji K. Zakrzewskiego.

Pierwsze w kolejności studium, noszące tytuł *Fizyka i historia. W kręgu rodziny Kazimierza Zakrzewskiego* (s. 9-20), wyszło spod pióra dra Macieja Janika (UJ). Autor eksponuje cztery osoby, które miały zasadniczy wpływ na formację duchowo-intelektualną przyszłego historyka i działacza polityczno-społecznego. Były to z jednej strony matka, Helena z Wiśniewskich Zakrzewska (26 XI 1880 - 13 X 1952), i babka, Maria z Głowackich Wiśniewska (1860 - 23 VIII 1922), z drugiej zaś ojciec, Konstanty Zakrzewski (14 I 1876 - 19 I 1948), profesora fizyki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu we Lwowie, oraz stryj, Stanisław Zakrzewski (13 XII 1873 - 15 III 1936), profesor historii Uniwersytetu Lwowskiego. Następnie M. Janik charakteryzuje lata gimnazjalne, służbę wojskową, studia w Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie K. Zakrzewski był słuchaczem głównie

trzech wybitnych badaczy: Leona Sternbacha (2 VII 1864 - 20 II 1940), Tadeusza Sinki (14 IX 1877 - 22 VII 1966) i Władysława Semkowicza (8 V 1878 - 12 II 1949), oraz uzyskanie doktoratu w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, w 1923, którego promotorem był Konstanty Chyliński (14 X 1881 - 5 II 1939). Chronologiczną cezurą tego studium jest rok 1925, kiedy to młody doktor żeni się z Jadwigą Beck (1901 - 30 IX 1972), córką znanego neurochirurga i rektora Uniwersytetu Lwowskiego, Adolfa Becka (1 I 1863 - 7 VIII 1942).

Drugi artykuł, napisany przez dr hab. Lidię Korczak (UJ), krótko charakteryzuje sylwetkę Stanisława Zakrzewskiego (*Stanisław Zakrzewski – człowiek i dzieło*, s. 21-33), stryja Kazimierza. Autorka zwraca uwagę na fakt, że S. Zakrzewski łączył pracę naukową z działalnością polityczną, twierdząc, „że zaangażowanie w politykę pozwala lepiej zrozumieć historię, jej mechanizmy, coś, co dla historyków gabinetowych stanowi tajemnicę” (s. 27). W konsekwencji ta bipolarna charakterystyka sylwetki S. Zakrzewski sugeruje, że podobna dwutorowość zaangażowania w kwestie społeczno-polityczne i w badania historyczne Kazimierza Zakrzewskiego ma swe źródło właśnie w postawie stryja. W ten sposób niejako wzmocniona została teza dra M. Janika o decydującym wpływie domu rodzinnego na formację K. Zakrzewskiego. Artykuł ten jest jednocześnie rodzajem łącznika między studium dra M. Janika a następnymi publikacjami recenzowanego zbioru.

Następny segment publikacji stanowią cztery opracowania dotyczące dorobku naukowego K. Zakrzewskiego.

Artykuł dr hab. Marcina N. Pawlaka (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) otwiera tę właśnie część tomu poświęconą K. Zakrzewskiemu jako historykowi (*Kazimierz Zakrzewski – badacz antyku*, s. 34-45). Autor rozpoczyna swe studium od ogólnej charakterystyki badań K. Zakrzewskiego, pisząc: „Na polu antyku przedmiotem zainteresowania Zakrzewskiego stały się takie kwestie jak samorząd miast w okresie cesarstwa i ich upadek, gwałtowne przemiany społeczno-polityczne schyłku republiki rzymskiej oraz te, do których doszło w III w., narodziny i rozwój gminy chrześcijańskiej w Rzymie, sama natura państwa rzymskiego, wreszcie rozmaite kwestie gospodarcze” (s. 34). Następnie M.N. Pawlak wchodzi w rozważania szczegółowe, biorąc pod lupę pierwszą znaczącą pracę K. Zakrzewskiego, czyli rozprawę *Samorząd miast Achai rzymskiej. Arkadya, Messenia, Lakonia* (Lwów 1925), ponieważ nie bez racji uważa, że wspomniana wyżej różnorodność zainteresowań badawczych K. Zakrzewskiego została wyraźnie zasygnalizowana właśnie w tej publikacji. Natomiast do najważniejszych, rozwijanych później przez K. Zakrzewskiego wątków badawczych zalicza M.N. Pawlak problematykę „upadku ustroju municypalnego, upadku miast i klasy średniej” (s. 38), zagadnienie destrukcji cesarstwa rzymskiego jako takiego (s. 40) oraz kwestie społeczne (s. 41-43). Autor artykułu podkreśla w konkluzji, że tylko niewielka część dorobku naukowego K. Zakrzewskiego jest poświęcona starożytności klasycznej, a najwartościowszą z nich jest wspomniana wyżej praca z roku 1925.

Autorem drugiego opracowania na temat osiągnięć K. Zakrzewskiego jako historyka (*Kazimierz Zakrzewski na tle dyskusji o upadku cesarstwa rzymskiego*

w *polskiej historiografii okresu międzywojennego*, s. 46-63) jest niezależny badacz Michał Kozłowski. Artykuł ten jest swego rodzaju twórczym rozwinięciem wątku, który został zasygnalizowany już w studium M.N. Pawłaka. W swych wywodach Autor wskazał, że „w upadku ustroju municypalnego, a tym samym cesarstwa rzymskiego, zdaniem Zakrzewskiego rolę decydującą odegrało chrześcijaństwo” (s. 48, por. s. 57 i 60). Natomiast „zarodki przyszłej katastrofy dostrzegł Zakrzewski już w rezygnacji Rzymu z dalszej ekspansji, co pozwoliło światu zewnętrznemu dojrzeć i uderzyć w imperium” (s. 52). Z kwestią upadku cesarstwa rzymskiego wiąże się nierozzerwalnie problem cezury między starożytnością a średniowieczem. Poruszając to zagadnienie M. Kozłowski wskazał, że K. Zakrzewski przyjął w tym względzie argumenty belgijskiego mediewisty Henri Pirenne’a (23 XII 1862 - 25 X 1935) i za okres przełomu między starożytnością a średniowieczem uznał wiek VII (por. s. 49, 53, 54 i 59).

Kolejnym studium z zakresu dokonań K. Zakrzewskiego jako historyka jest artykuł dr hab. Jana Prostko-Prostyński, prof. UAM, pod tytułem *Kazimierz Zakrzewski jako badacz późnego antyku i wczesnego Bizancjum* (s. 64-78). Autor wychodzi w swych rozważaniach od dwóch, jego zdaniem, najważniejszych kwestii z zakresu metodologii historii: postulatu zawieszenia sądów wartościujących oraz refleksji nad znaczeniem związków przyczynowych. To właśnie owe związki przyczynowe, łączące wielkie wydarzenia w historii późnorzymskiej V w. i bizantyńskiej, liczonej *grosso modo* od VII w., starał się, w opinii J. Prostko-Prostyńskiego, uchwycić K. Zakrzewski. Autor artykułu wskazał, że „badania Zakrzewskiego konsekwentnie obracały się wokół pewnych głównych osi: przyczyny upadku starożytnego Rzymu, wyznaczenia cezury między światem starożytnym i średniowiecznym oraz wokół narodzin cesarstwa wschodniorzymskiego” (s. 66). Następnie J. Prostko-Prostyński, podobnie jak M.N. Pawlak, przedstawia poglądy K. Zakrzewskiego na kwestię upadku miast późnoantycznych, której powodem miała być rosnąca rola chrześcijaństwa. Autor publikacji podkreśla, że poglądy te polski badacz przejął prawdopodobnie od François P.G. Guizota (4 X 1787 - 12 IX 1874), liberalnego historyka francuskiego, będącego z kolei pod wpływem ogólniejszych idei Edwarda Gibbona (27 IV 1737 - 16 I 1794), którego dzieło w roku 1812 F.P.G. Guizot przełożył na francuski. Z drugiej strony, jak słusznie wskazuje J. Prostko-Prostyński, jest także wysoce prawdopodobne, że K. Zakrzewski, który wysoko cenił również innego Francuza, a mianowicie Georgesa E. Sorela (2 XI 1847 - 29 VIII 1922), ideologa bardzo bliskiego K. Zakrzewskiemu syndykalizmu, hołdującego powyższej tezie F.P.G. Guizota, mógł właśnie pod jego wpływem zaakceptować ideę o wiodącej roli chrześcijaństwa w upadku ustroju municypalnego (s. 67-69). W dalszej części swego studium J. Prostko-Prostyński podkreśla, że K. Zakrzewski, inspirowany z kolei pracami Michaiła Rostowcewa (10 XI 1870 - 20 X 1952), postrzegał istotę dziejów antycznych i upadku świata antycznego w kategorii walki klas (s. 71), jednak upadku tego nie datował na wiek V, lecz za Henri Pirenne na wiek VII. Jeśli zaś chodzi o cezurę między starożytnością a średniowieczem, to poznański badacz ujął ją

w sposób bardziej zniuansowany niż M. Kozłowski, wskazując, że dla K. Zakrzewskiego „na Wschodzie byłby to wiek VIII (jako przejściowy traktowany jest wiek VII), a na Zachodzie rok 540” (s. 72). Jeśli zaś chodzi o początki Bizancjum *sensu lato*, to cezura dla K. Zakrzewskiego był rok 395. Wreszcie w ostatniej części swego artykułu J. Prostko-Prostyński omawia krótko pracę K. Zakrzewskiego pod tytułem *Rewolucja Odoakra* z roku 1933. W rozprawie tej „Zakrzewski, idąc za poglądami Theodora Mommsena, uważał, że rok 476 nie jest żadną cezurą w dziejach państwa rzymskiego na Zachodzie i że zostało ono zachowane przez Odoakra i Ostrogotów z dynastii Amalów aż do 540 r.” (s. 74). W konkluzji Autor podkreśla raz jeszcze zależność też K. Zakrzewskiego od innych badaczy i ideologów (szczególnie od G.E. Sorel) oraz na fakt, że „wydarzenia w świecie współczesnym i jego własne przekonania polityczne narzucały mu interpretację świata rzymskiego” (s. 76). Studium J. Prostko-Prostyńskiego ma zatem charakter analityczno-krytyczny. Badacz stara się przedstawić źródła też K. Zakrzewskiego oraz jego warsztat historyczny, który podsumowuje następująco: „Zakrzewski [...] selekcionował cytowane prace, z reguły wybierał dzieła ważne, ale także prace po prostu głośne, co nie znaczy najlepsze pod względem warsztatowym (zob. Sorel). Pisząc o sprawach społecznych, prawie nie interesował się epigrafią, papirologią, archeologią. W tym aspekcie już wówczas był historykiem nienowoczesnym” (s. 75-76).

Czwartym i ostatnim studium nad dorobkiem historycznym K. Zakrzewskiego jest artykuł prof. dra hab. Macieja Salamona (UJ): *Kazimierza Zakrzewskiego wizja średniowiecznego Bizancjum* (s. 79-104). Autor wychodzi od bardzo subtelnych rozważań nad тезami K. Zakrzewskiego odnośnie cezury między starożytnością a średniowieczem. Krakowski badacz zaznacza przy tym, że do poważnych zmian dochodzi na przełomie VII i VIII w., sygnalizując w ten sposób *implicite*, że K. Zakrzewski był pod wpływem też H. Pirenne’a. Przemyślenia te M. Salamon podsumowuje jednak w sposób, znamionujący dystans intelektualny dojrzałego i wytrawnego badacza: „Odnoszę wrażenie, że Zakrzewski, kontynuując rozważania nad cezurą epok, coraz lepiej poznawał Bizancjum, a zarazem coraz mniej przejmował się zagadnieniem periodyzacji [...]. Dyskutowany [...] problem [...] nie znalazł też wówczas rozwiązania powszechnie akceptowanego przez uczonych, i tak pozostało do naszych czasów. [...]. Nic dziwnego, że dziś dzielimy historię bizantyńską na więcej krótszych epok, a nie tylko na dwie, i podziały te mają w dużej mierze charakter umowny” (s. 85). Autor rozpatruje następnie poglądy K. Zakrzewskiego na temat ikonoklazmu, podkreślając, że darzył on ten nurt kultury bizantyńskiej „przesadną przychylnością i próbował dowodzić jego pozytywnej roli” (s. 91). W tym kontekście M. Salamon stara się wykazać słabość wielu тез K. Zakrzewskiego w tym zakresie. Pokrewnymi zaś zagadnieniami poruszonymi w rzeczonym artykule są: postrzeganie roli mnichów w kulturze bizantyńskiej (s. 93-94); kontrola państwa nad Kościołem (s. 95); rola i miejsce władcy (s. 95-96); znaczenie administracji cywilnej i wojskowej (s. 96-97); system ekonomiczny Bizancjum (s. 98-99). Z drugiej strony M. Salamon

wskazuje na wartość wsobną dokonań K. Zakrzewskiego w korelacji ideologicznej z syndykalizmem, pod którego wpływem, a nawet urokiem pozostał polski bizantynolog przez całe swoje dorosłe życie. To, zdaniem M. Salamona, powodowało, że obok analizy źródeł da się w jego pracach wyczytać pewien idealistyczny schemat społeczno-polityczny zaczerpnięty właśnie z syndykalizmu. Na studium M. Salamona można spojrzeć również z perspektywy porównawczej. Jest ono bowiem elementem zamykającym pewien tryptyk, na który składają się artykuły Michała Kozłowskiego (ur. 1980), Jana Prostko-Prostyńskiego (ur. 1958) i właśnie Macieja Salamona (ur. 1946). Czytając te opracowania zauważa się wzrastającą dojrzałość badawczą, która wynika zarówno z erudycji zdobywanej przez lata mozolnych studiów, jak i z idącej za nią finezji i głębi analiz. W tej perspektywie artykuły te tworzą swego rodzaju hierarchię wstępującą, która pozwala czytelnikowi łatwo dostrzec i zrozumieć uniwersytecką rolę ideału wzrastania w mądrości i w latach (por. Łk 2, 52). W charakterze koniecznego sprostowania należy zaś wspomnieć, że pewien oczywisty błąd redakcyjny widnieje na samym początku artykułu, gdzie nieprawidłowo podano afiliację prof. M. Salamona. Jest nią oczywiście Uniwersytet Jagielloński a nie Uniwersytet Śląski, gdzie swego czasu Autor pracował.

Kolejny blok tematyczny recenzowanej pracy zbiorowej to siedem artykułów, z których sześć analizuje społeczno-polityczne zaangażowanie K. Zakrzewskiego.

Otwiera go studium prof. dr hab. Grzegorza Mazura (UJ): *Kazimierz Zakrzewski na lwowskiej scenie politycznej* (s. 105-119). Autor zaznacza, że faktyczne związki przyszłego bizantynologa z Lwowem rozpoczynają się w roku 1923, kiedy to pod kierunkiem prof. Konstantego Chylińskiego uzyskał on doktorat w Uniwersytecie Jana Kazimierza, kończąc tym samym pomyślnie rozpoczęte w Krakowie studia historyczne. Analizując już *stricte* polityczne zaangażowanie K. Zakrzewskiego, Autor wychodzi od jego przynależności do tzw. Zespołu Stu, czyli do grupy działającej w ramach Związku Ludowo-Narodowego, z którą K. Zakrzewski związał się od początku swego pobytu we Lwowie. Jednak jego związki z Zespołem Stu musiały być raczej dość luźne, ponieważ już w roku 1925 wyjechał na dwuletnie stypendium do Francji, a w roku akademickim 1929/1930 wykładał na Uniwersytecie Poznańskim i dopiero w 1931 r. powrócił do Lwowa, który ostatecznie jednak opuścił już w roku 1935, aby na Uniwersytecie Warszawskim objąć Katedrę Historii Bizancjum. K. Zakrzewski swą aktywność na polu społeczno-politycznym we Lwowie przejawiał m.in. jako współredaktor „Słowa Polskiego” oraz udzielając się w Związku Związków Zawodowych. Propagował tam syndykalizm, przy jednoczesnym podkreślaniu wartości patriotycznych w duchu ideologii sanacyjnej. On też oficjalnie reprezentował Lwów w czasie pogrzebu Józefa Piłsudskiego (5 XII 1867 - 12 V 1935). Autor podsumował swoje wywody tezą, iż we Lwowie K. Zakrzewski „zaczynał dopiero zdobywać doświadczenie w działalności publicznej” (s. 118).

Z kolei tekst dr hab. Tadeusza P. Rutkowskiego (UW): *Kazimierz Zakrzewski na Uniwersytecie Warszawskim* (s. 120-130) jest krótkim opisem zaledwie

czteroletniego warszawskiego etapu kariery uniwersyteckiej K. Zakrzewskiego. Autor artykułu przedstawia procedurę nominacji K. Zakrzewskiego na kierownika Katedry Historii Bizancjum UW. Ostatecznie Rada Wydziału Humanistycznego UW w dniu 15 stycznia 1935, stosunkiem głosów 16 – za, 4 – przeciw, 2 – wstrzymujące się, powołała go na kierownika tej katedry. Następnie T.P. Rutkowski omawia zajęcia prowadzone w ramach katedry. Przypomina również, że K. Zakrzewski był inicjatorem powstania Polskiego Towarzystwa Bizantyńskiego, w którym pełnił funkcję sekretarza generalnego. Generalnie jest to krótkie, ale instruktywne i krytyczne spojrzenie na „warszawski” okres działalności K. Zakrzewskiego jako bizantynisty. Redaktorka tomu chyba jednak niepotrzebna umieściła ten artykuł wśród studiów dotyczących działalności społeczno-politycznej K. Zakrzewskiego. Jego bowiem miejsce powinno raczej być między opracowaniem dr hab. Grzegorza Zackiewicza (s. 263-293) a Juliana Borkowskiego (s. 294-308).

Autorem kolejnego tekstu jest dr hab. Przemysław Waingertner, prof. UŁ. Jego rozważania noszą tytuł *„Syndykalne państwo wytwórców”*. Analiza koncepcji ustrojowej Kazimierza Zakrzewskiego (s. 131-146). Łódzki badacz zajął się istotą politycznych poglądów K. Zakrzewski, a mianowicie syndykalizmem. Konsekwencją tego ideologicznego wyboru była krytyka słabości liberalnej demokracji politycznej, opartej na partiach i stronnictwach politycznych oraz system kapitalistyczny jako taki, prowadzona właśnie z pozycji syndykalizmu. Lekarstwa na całe zło upatrywał K. Zakrzewski w demokracji społecznej, zbudowanej za bazy koncepcji syndykalistycznych. Jednocześnie krytykując demokrację polityczną K. Zakrzewski sprzeciwiał się budowie „państwa totalitarnego, opartego na przesłankach narodowego socjalizmu, faszystwu lub komunizmu” (s. 134). Temu typowi państwa przeciwstawiał koncepcję państwa socjalnego, wychodząc również z pryncypiów syndykalistycznych. Idea demokracji społecznej i idea państwa socjalnego prowadziły więc w ostatecznych rozrachunku do stworzenia państwa syndykalnego. Szczególna rola w tym dziele miała przyspaść ruchowi robotniczemu pod egidą związków zawodowych. Ostatecznym celem miało być powstanie sprawiedliwej „Polski Ludowej” (s. 137), dla której K. Zakrzewski nakreślił nawet projekt nowej konstytucji (s. 139-141). W podsumowaniu swych wywodów P. Waingertner pisze: „Postulaty polityczne i gospodarcze Zakrzewskiego stawały się [...] hasłami utopijnymi, [...], nie wpływając w praktyce na kształtowanie sytuacji polityczno-gospodarczej w kraju” (s. 143).

Polityczno-społeczne zaangażowania K. Zakrzewskiego dotyczy także artykuł dra Tomasza Romanowicza (UŁ): *Kazimierz Zakrzewski a Związek Związków Zawodowych* (s. 147-166). Autor charakteryzuje tutaj postać Profesora jako działacza powstałego oficjalnie 25 maja 1931 r. prosanacyjnego Związku Związków Zawodowych (ZZZ), którego program nawiązywał do ideologii syndykalizmu. Uczony, jako wiceprezes a później prezes lwowskiej Rady Okręgowej ZZZ, zajmował wysokie stanowisko w lwowskich strukturach ZZZ. W tym kontekście Autor przywołuje projekt konstytucji, napisany w ramach tzw. ankiety konstytucyjnej

z 17 marca 1931, przez K. Zakrzewskiego i złożony 4 maja 1931 r. w Kancelarii Marszałka Sejmu. „Projekt ten przewidywał podział na samorząd zawodowy i terytorialny. Podstawowym szczeblem tego pierwszego miał być związek zawodowy” (s. 149). T. Romanowicz poświęcił też sporo miejsca na scharakteryzowanie postawy K. Zakrzewskiego wobec wydarzeń, jakie miały miejsce we Lwowie po 14 kwietnia 1936 r., kiedy to podczas demonstracji bezrobotnych zmarł w wyniku rany postrzałowej jeden z manifestantów (s. 156-157). Po objęciu Katedry Historii Bizancjum (oficjalnie 1 września 1935) K. Zakrzewski działał w Centralnym Wydziale ZZZ w Warszawie. Został też w marcu 1937 r. wybrany do Prezydium Centralnego Wydziału ZZZ, a 18 czerwca 1939 r. został wiceprezesem ZZZ. Awanse sprawiły, że K. Zakrzewski stał się nie tylko eminentnym działaczem ZZZ, lecz musiał również stawić czoła wielu wewnętrznym konfliktom, jakie narastały w łonie tej organizacji. W podsumowaniu swych rozważań T. Romanowicz wskazał, że „wobec dekompozycji obozu sanacyjnego po śmierci Piłsudskiego [K. Zakrzewski] opowiedział się [...] po stronie lewicy sanacyjnej, stojącej w opozycji do rządzącego O[bozu] Z[jednoczenia] N[arodowego]” (s. 162).

Autorką następnego artykułu z bloku „politycznego” jest śp. dr hab. Maria Nartowicz-Kot, prof. UŁ (zm. 26 XI 2015). Jej opracowanie nosi tytuł: *Kazimierz Zakrzewski a Robotniczy Instytut Oświaty i Kultury im. Stefana Żeromskiego* (s. 167-184). Robotniczy Instytut Oświaty i Kultury (RIOK) zaczął funkcjonować pod koniec roku 1930, jako przybudówka oświatowa Związku Związków Zawodowych. Oddział lwowski RIOK powstał zaś 2 grudnia 1931, a jednym z członków zarządu został właśnie K. Zakrzewski. Zadaniem tej organizacji było przede wszystkim prowadzenie działalności oświatowej głównie poprzez prelekcje i kursy. Duży nacisk kładziono też na propagowanie idei syndykalizmu. K. Zakrzewski objął funkcję prezesa tej organizacji 2 listopada 1936 r., czyli na II Zjeździe Delegatów RIOK, który obradował w dniach 1-2 listopada w Warszawie, co oznaczało wzmocnienie pozycji syndykalistów w tej organizacji. Przyniosło to jednak liczne secesje. „RIOK stał się w tym czasie miejscem penetracji także innych nurtów politycznych, m.in. komunistycznego [i] anarchosyndykalistycznego. Zakrzewski zdecydowanie się temu przeciwstawiał” (s. 175). Nie uchroniło to jednak RIOK przed poważnym kryzysem, który nasilił się w przeddzień wybuchu wojny. Ta zaś zakończyła działalność instytutu, a co za tym idzie udział K. Zakrzewskiego w kierownictwie tej organizacji.

Piątym opracowaniem, odnoszącym się do społeczno-politycznego zaangażowania Profesora, jest długi i bardzo wnikliwy artykuł dra hab. Rafała Chwedorczyka, prof. UW: *Francuscy ideowi mistrzowie Zakrzewskiego: Sorel, Berth, Valois* (s. 185-217). Autor podzielił go na trzy sekcje: *Zakrzewski a Sorel* (s. 187-194), *Zakrzewski i Berth* (s. 194-201), *Zakrzewski i Valois* (s. 201-212), uzyskując w ten sposób klarowność wyводу. K. Zakrzewski bowiem, jako jeden z głównych polskich syndykalistów, nawiązywał często w swych publikacjach do wspomnianych wyżej Francuzów: Georges'a Sorela (2 XI 1847 - 29 VIII 1922), Édouarda Bertha (1 VII 1875 - 25 I 1939) i Georges'a Valois (7 X 1878 - 18 II 1945), akceptując

przede wszystkim zasadnicze tezy G. Sorela (s. 186). Nie był jednak bezkrytycznym entuzjastą tego ostatniego. Nigdy, na przykład, nie identyfikował się z marksizmem. Był też zawsze polskim patriotą. Z kolei É. Berth był bliski K. Zakrzewskiemu poprzez silne akcentowanie podmiotowości syndykalizmu i przynależności narodowej. Bliski był też Profesorowi jego podział na narody proletariackie i plutokratyczne. Do tych pierwszych zaliczył m.in. Polskę. Z É. Berthem łączył również K. Zakrzewskiego militarizm – wojna i praca jako jedyne źródła postępu, a substytutem wojny jest strajk (s. 198) – oraz „historyzm” – w sensie odwoływania się do zjawisk społeczno-politycznych i nurtów filozoficznych znanych ze starożytności. To co różniło go od francuskiego syndykalisty to poparcie dla modelu silnego państwa. „Państwo, dla Zakrzewskiego, w realiach takiego kraju jak Polska było nieodzownym czynnikiem rozwoju cywilizacyjnego” (s. 200). Z G. Valois natomiast łączył K. Zakrzewskiego antyfaszyzm oraz silne ukierunkowanie na zbliżenie do głównego nurtu lewicy. W tym kontekście opowiadał się zarówno przeciw liberalnej demokracji, jak i nacjonalistycznej prawicy. Krytykował także amerykańską i brytyjską finansjerę, które udzielały wsparcia tradycyjnie antypolskiemu kapitałowi niemieckiemu. W podsumowaniu swego wykładu Rafał Chwedorczyk pisze: „Zakrzewski był epigonem myśli Sorela, wielokrotnie powielał tezy francuskiego myśliciela i jego uczniów, z pewnością jednak należał do ich najoryginalniejszych interpretatorów” (s. 212).

Również artykuł prof. dra hab. Marka Konrata (IH PAN): *Kazimierz Zakrzewski wobec reżimów totalnych. Pisma i idee z lat 1929-1935* (s. 218-262) cechuje wysoki poziom merytoryczny oraz jasność wykładu. Ramy czasowe określone w tytule tej publikacji wynikają stąd, że był to okres najintensywniejszej działalności publicystycznej K. Zakrzewskiego. Zaś w centrum jego analiz stała „problematyka państw nowego typu – sowieckiej Rosji i faszystowskich Włoch” (s. 220), a później – choć marginalnie – niemieckiego nazizmu, gdzie w sposób rewolucyjny zburzono stary porządek, czyli demokrację liberalną. Z drugiej strony K. Zakrzewski był propagatorem kultu Józefa Piłsudskiego, którego uważał za największego Polaka. Punktem odniesienia i kryterium oceny dla tych dwóch biegunów był syndykalizm szkoły G. Sorela (s. 248-255). Dla K. Zakrzewskiego „ideałem było państwo silne, ale nie tylko autorytarne, lecz także socjalne” (s. 221). Pierwszy z wymienionych biegunów K. Zakrzewski najlepiej opisał w wydanej w roku 1931 książce *Od Lenina do Hitlera*. M. Konrat analizuje kolejno: bolszewizm (s. 222-233), faszyzm włoski (s. 233-243), narodowy socjalizm (s. 243-248) oraz – wskazany wyżej – związek tych koncepcji społeczno-politycznych z syndykalizmem. W obszernym podsumowaniu swych wywodów (s. 255-260) Autor pisze: „W naszym przekonaniu teoria rewolucji antyliberalnej i państwa całkowitego oraz przeświadczenie, że występuje związek genetyczny między faszyzmem i nazizmem a bolszewizmem, a także teoria partii-zakonu – to najważniejsze idee lwowsko-warszawskiego profesora” (s. 255-256). K. Konrat zauważa także, że po objęciu katedry na Uniwersytecie Warszawskim w roku 1935, K. Zakrzewski przeszedł zdecydowanie ze stanowiska politycznego konceptualisty na pozycje

badacza dziejów Bizancjum, nie komentując już w zasadzie w sposób twórczy wydarzeń z lat 1936-1939. Autor artykułu przedstawia również trafną paralelę pomiędzy Zakrzewskim-publicystą a Zakrzewskim-historykiem: „W przypadku Zakrzewskiego mamy do czynienia z zaangażowanym pisarzem politycznym, który jako publicysta analizuje kryzys świata sobie współczesnego, zaś jako profesor mówi z katedry o kryzysie starożytnej cywilizacji rzymskiej” (s. 258).

Czwartą część recenzowanego opracowania otwiera opracowanie dra hab. Grzegorza Zackiewicza (UwB) noszące tytuł *Przełomy w życiu Kazimierza Zakrzewskiego* (s. 263-293). Jest to szkic biograficzny, który – jak to określa Autor – „stanowi [...] próbę podsumowania dotychczasowego stanu wiedzy na temat życia i działalności pioniera polskiej bizantynologii” (s. 264). Należałoby czytać go w jednym ciągu z artykułem dra M. Janika (*Fizyka i historia. W kręgu rodziny Kazimierza Zakrzewskiego*, s. 9-20), dr hab. L. Korczak (*Stanisław Zakrzewski – człowiek i dzieło*, s. 21-33) i dr hab. T.P. Rutkowskiego (*Kazimierz Zakrzewski na Uniwersytecie Warszawskim*, s. 120-130). Autor rozwija tu wątek powiązań rodzinnych, pisząc nie tylko o rodzicach i babce ze strony matki, lecz także o młodszym bracie Władysławie (25 VI 1905-1945) i siostrze, Marii Kapiszewskiej (18 V 1907 - 24 VI 1987) – por. s. 10, przyp. 9. G. Zackiewicz podkreśla, że najmniej znany pozostaje okres dzieciństwa i wczesnej młodości K. Zakrzewskiego. Również w okresie pomaturalnym, a ściślej w roku 1918, kiedy był on żołnierzem, nie brak niewiadomych w życiorysie przyszłego bizantynisty. Z kolei po zapisaniu się na Uniwersytet Jagielloński jesienią 1918 r., okres studiów ma „przerwę”, przypadającą na pierwszą połowę roku 1919. Także przy analizie następnych lat życia K. Zakrzewskiego Autor sygnalizuje wiele niejasności. W ostatecznym rozrachunku życiorys bizantynisty ma wiele białych plam i niedomowień. Wymaga zatem dalszych badań. W drugiej części swych rozważań G. Zackiewicz nakreślił w formie tabeli (s. 281, tab. 2) chronologiczny schemat autoidentyfikacji politycznej K. Zakrzewskiego, polemizując tym samym z poglądami R. Chwedoruka, którego autorską tabelę faz ewolucji ideowej K. Zakrzewskiego również zamieszcza w swym studium (s. 280, tab. 1). Następnie zaś komentuje owe tabelaryczne zestawienia. Wreszcie ostatnia zamieszczona przez Autora tabela (s. 285, tab. 3) przedstawia (także w ujęciu chronologicznym) stosunek Profesora do faszyzmu. Autor tego szkicu biograficznego stara się przedstawić raczej bogactwo wątpliwości i pytań dotyczących K. Zakrzewskiego niż sumę udokumentowanych faktów, ponieważ ustalenie tych ostatnich wymaga jeszcze solidnej kwereudy archiwalnej.

Charakter przyczynku do biografii ma także następny artykuł recenzowanego zbioru pióra Juliana Borkowskiego (Muzeum Warszawy): *Kazimierz Zakrzewski ps. „Bakalarz”, „Borowski” w czasie II wojny światowej* (s. 294-308). Autor wychodzi od przypomnienia, że w momencie wybuchu II wojny światowej K. Zakrzewski miał niespełna 39 lat i mieszkał wówczas „w tzw. Domu Profesorów przy ul. Brzozowej 12 na warszawskiej Starówce” (s. 294). W czasie kampanii wrześniowej walczył w Samodzielnej Grupie Operacyjnej „Polesie” gen. Franciszka Kleeberga (1 II 1888 - 5 IV 1941), a po jej kapitulacji powrócił do

Warszawy, gdzie rozpoczął czynną działalność konspiracyjną. To właśnie owa działalność konspiracyjna syndykalistów (21 X 1939 powołano Związek Syndykalistów Polskich) i samego K. Zakrzewskiego jest głównym tematem artykułu. Profesora aresztowano 12 stycznia 1941 r. i osadzono na Pawiaku. Starania o jego uwolnienie nie przyniosły pozytywnego skutku. Został rozstrzelany w Palmirach 11 marca 1941 r., w ramach niemieckiego odwetu za zastrzelenie w dniu 7 marca Karola J. Syma (ur. 3 VII 1896), dyrektora Teatru Miasta Warszawy, „volks-deutscha i gorliwego niemieckiego współpracownika gestapo” (s. 302).

Wreszcie swego rodzaju epilogiem jest krótki artykuł redaktorki tomu, prof. M. Dąbrowskiej: *Postowie. Halina Evert-Kappesowa – uczennica Haleckiego i Zakrzewskiego* (s. 309-313). Jest to nie tylko wspomnienie o uczennicy K. Zakrzewskiego, lecz również wspomnienie o H. Evert-Kappesowej jako o profesorze Uniwersytetu Łódzkiego, „która doprowadziła do odrodzenia bizantynistyki powojennej i uczynienia z niej ważnej dziedziny badań” (s. 309). Jest to *de facto* dyskretne podkreślenie ciągłości polskich studiów bizantynistycznych, które to dziedzictwo w linii prostej przypadło właśnie Łodzi. Mając przed oczyma dzisiejszy rozwój i dynamizm łódzkiej bizantynistyki, trzeba przyznać Autorce całkowitą rację i życzyć całemu łódzkiemu środowisku badaczy historii Bizancjum, aby nie utracili tego intelektualnego rozmachu i badawczego zapału.

Cennym dopełnieniem tej publikacji jest *Bibliografia prac Kazimierza Zakrzewskiego za lata 1920-2012 i literatura o nim* (s. 314-327) autorstwa Michała Kozłowskiego oraz *Noty biograficzne autorów* (s. 328-332), które również opracował Michał Kozłowski. Szczególnie benedyktyńska praca nad zebraniem bibliografii zasługuje na szczere uznanie. Książkę zamyka zaś wykaz skrótów (s. 333-334) oraz indeks osób (s. 335-343).

W trakcie lektury wychwycono kilka niedociągnięć redakcyjnych: s. 30 (lin. 2-3 od góry) jest: „spotkały się żywym odzewem”, powinno być: „spotkały się z żywym odzewem”; s. 38 (lin. 14 od góry) jest: „euergeci dobroczyńcy”, powinno być: „euergeci-dobroczyńcy”; s. 68, przyp. 18, jest: „edition”, powinno być: „édition”; s. 95 (lin. 6 od góry) jest: „że ten„uważał się”, powinno być: „że ten „uważał się”; s. 147 (lin. 4 od dołu) jest: „Biorąc po uwagę fakt”, powinno być: „Biorąc pod uwagę fakt”; s. 172 (lin. 7-8 od góry) jest: „istotne w życiu. Zakrzewskiego.”, powinno być: „istotne w życiu Zakrzewskiego.”; s. 172 (lin. 10-11 od dołu) jest: „także dostępne źródła go nie odnotowały, nawet głównych tez wystąpienia”, powinno być: „także dostępne źródła nie odnotowały nawet głównych tez wystąpienia”; s. 194, przyp. 58, jest: „Derniers”, powinno być: „derniers”; s. 204 (lin. 1 od góry) jest: „Valois faszyzm dostrzegł, że w swojej praktyce”, powinno być: „Valois dostrzegł, że faszyzm w swojej praktyce”; s. 254 (lin. 8 od góry) jest: „państwo omnipotente, powinno być: „państwo omnipotentne”; s. 255 (lin. 14 od dołu) jest: „wyjawiał”, powinno być: „przejawiał”.

Z kolei za mankament w bibliografiach, które znajdują się na końcu każdego studium, można uznać brak stron przy artykułach publikowanych w czasopiśmie i w pracach zbiorowych. Wyjątek stanowi tutaj opracowanie dra M. Janika.

Generalnie jednak trzeba serdecznie pogratulować prof. Małgorzacie Dąbrowskiej kolejnego, po tomach poświęconych Oskarowi Haleckiemu (*Oskar Halecki i jego wizja Europy*, t. 1-2, pod red. M. Dąbrowskiej, Warszawa – Łódź 2012-2014, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciw Narodowi Polskiemu – Uniwersytet Łódzki), ważnego opracowania z zakresu historii historiografii. Publikacja ta jest udaną próbą holistycznego spojrzenia na życie i działalność danej osoby, w tym przypadku Kazimierza Zakrzewskiego. O sukcesie zadecydował wysiłek zespołu kompetentnych Autorów poszczególnych tekstów. Z ich studiów wyłania się bowiem ów wielowymiarowy wizerunek K. Zakrzewskiego jako badacza antyku i działacza ruchu syndykalistycznego. Lektura zbioru daje nie tylko wiedzę o osobie lwowsko-warszawskiego bizantynisty, lecz również skłania do refleksji, m.in. nad sposobem uprawiania nauki. Te elementy sprawiają, że w ostatecznym rozrachunku praca pod redakcją prof. M. Dąbrowskiej jest ważną pozycją w dorobku polskiej biografistyki.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Ранні Отці Церкви. Антологія, за редакцією Марії ГОРЯЧОЇ, Витоки християнства 1: Джерела 1, Львів 2015, Видавництво Українського Католицького Університету, ss. 512.

Wyżej wymieniona antologia tekstów wczesnochrześcijańskich ukazała się jako pierwszy tom serii wydawniczej „Витоки християнства” (skrót na grzbiecie okładki: BX 1), czyli „Początki chrześcijaństwa”. Seria ta została podzielona na dwie sekcje: „Джерела”, czyli „Źródła”, w ramach której zaplanowano wydawanie tekstów patrystycznych w przekładzie na język ukraiński, i „Дослідження”, czyli „Badania”, która to sekcja będzie miejscem publikacji rozpraw naukowych, w tym również prac obcojęzycznych, tłumaczonych na ukraiński. Kolegium redakcyjne serii tworzą młodzi, obiecujący badacze związani z Wydziałem Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie, a dokładniej z Katedrą Teologii: dr Taras Chomycz (Тарас Хомич), dr Maria Goriacza (Марія Горяча) – redaktor prezentowanego tutaj pierwszego tomu „Źródła”, dr Aleksander Kaszczuk (Олександр Кашук), dr Oleg Kindij (Олег Кіндій) – prodziekan ds. współpracy z zagranicą, lic. Taras Tymo (Тарас Тимо), dr Roman Zawijski (Роман Завійський) – dziekan wydziału i dr Wiktor Żukowski (Віктор Жуковський) – kierownik rzeczowej Katedry Teologii. Ponieważ przedmiotowa antologia jest, jak już wspomniano, pierwszym tomem sekcji mającej za zadanie publikowanie tekstów źródłowych, stąd też, jak to pokazuje poniższe zestawienie, jest wyborem najstarszych pism chrześcijańskich.

Część wstępną antologii tworzą trzy elementy: spis treści (s. 5-7), napisana przez kolegium redakcyjne serii przedmowa (s. 8-13) oraz zawierający 64 abrewiacje wykaz skrótów (s. 14-15). Natomiast rdzeń powyższego wyboru tekstów

patrystycznych składa się z 13-stu przekładów wybranych pism wczesnochrześcijańskich. Tworzą go następujące dzieła:

1. *Didache* albo *Nauka dwunastu Apostołów* (Дідахе або Наука дванадцятьох Апостолів). Autorem tłumaczenia (s. 23-32) jest O. Kindij, natomiast wstęp (s. 19-22) napisał T. Chomycz. Zarówno przekład jak i wstęp zostały opatrzone przypisami podtekstowymi, a na zewnętrznym marginesie przekładu umieszczono odnośniki do odpowiednich wersów biblijnych. Dzięki takiemu rozkładowi not tekst stał się znacznie poręczniejszy w użyciu. Schemat ten powtarza się następnie we wszystkich pozostałych przekładach, znajdujących się w omawianej antologii. Z kolei wstęp ma charakter wprowadzenia ogólnego. Omawia datację, strukturę oraz środowisko, w którym pismo powstało. Przypisy wstępu zawierają zaś podstawowe, zdaniem jego autora, opracowania dotyczące tych właśnie kwestii. Również i ten schemat znalazł zastosowanie we wszystkich pozostałych wprowadzeniach do tłumaczonych tutaj źródeł. Dzięki niemu każdy, nawet nieprzygotowany z merytorycznego punktu widzenia czytelnik antologii, otrzymuje jasną i prostą informację na temat danego źródła.

2. *List Barnaby* (Послання Варнави). Autorem przekładu (s. 39-64) jest Oleg Kożuszny (Олег Кожушний), natomiast wstęp (s. 35-38) napisała M. Goriacza.

3. Klemens Rzymski, (*Pierwszy*) *List do Koryntian* (Перше послання святого Климента Римського до Коринтян). Przekładu (s. 72-102) dokonał zespół filologów w składzie: Dzwienisława Kowal (Дзвенислава Коваль), Galina Korpało (Галина Корпало), Mirosława Korpało (Мирослава Корпало), Oksana Rybak (Оксана Рибак) i Oleg Szczuryk (Олег Щурик). Autorem zaś wstępu (s. 67-71) jest A. Kaszczuk.

4. Ignacy z Antiochii, *Listy* (Ігнатій Антіохійський та його послання). Wstęp (s. 105-110) wyszedł spod pióra Marii Goriaczej. Natomiast przekład (s. 111-144) siedmiu listów Ignacego jest dziełem Aleksandry Wakuły (Олександра Вакула): 1. *List do Efezjan* (Послання до Ефесян), s. 111-118; 2. *List do Magnezjan* (Послання до Магnezійців), s. 119-123; 3. *List do Trallan* (Послання до Траллійців), s. 123-127; 4. *List do Rzymian* (Послання до Римлян), s. 127-131; 5. *List do Filadelfian* (Послання до Філадельфійців), s. 132-135; *List do Smyrnian* (Послання до Смирнян), s. 135-140; *List do Polikarpa* (Послання до Полікарпа), s. 140-144).

5. Polikarp ze Smyrny, *List do Filipian* (Послання Полікарпа Смирнського до Филип'ян). Autorką wstępu (s. 147-151) do tego pisma jest również M. Goriacza, zaś autorką przekładu (s. 152-158) Dzwienisława Kowal, używająca tutaj skrótu swego imienia: Dzwinka (Дзвінка).

6. *Męczeństwo Polikarpa* (Мучеництво святого Полікарпа, єпископа Смирни). Tym razem wstęp (s. 161-164) napisał T. Tymo. On też jest autorem tłumaczenia tego fragmentu antologii (s. 165-176).

7. *List Kościołów Lyonu i Vienne do Kościołów Azji i Frygii* (Послання Церков Ліону та В'єни до Церков Азії та Фригії). List ten, opisujący prześladowania chrześcijan w Lyonie, w latach 177/178, zachował się – jak wiadomo

– tylko w *Historii Kościelnej* (V 1, 1 - 2, 8) Euzebiusza z Cezarei (ok. 260 - ok. 340). Autorką zarówno wstępu (s. 179-182) jak i przekładu (s. 183-194) jest Katarzyna Swidzyńska (Катерина Свідзинська).

8. *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* (Мучеництво святих Перпетуї та Феліцитаму). Autorką wstępu (s. 197-203) jest ponownie M. Goriacza, a przekładu (s. 204-215) dokonał Rościsław Parańko (Ростислав Паранько).

9. *Hermas, Pasterz* (Пастир Герму). Pismo to zostało opatrzone wstępem (s. 219-222) przez Aleksandra Lewko (Олександр Левко), który jest także autorem przekładu (s. 223-303).

10. *List do Diogneta* (Послання до Діогнета). Wstęp (s. 307-309) napisał A. Kaszczuk, a tłumaczenia (s. 310-319) dokonały Roksolana Oliszczyk (Роксолана Оліщук) i G. Korpało.

11. *Justyn, Apologia I i II* («Апології» Юстина, Мученика та Філософа). Te dwa traktaty wstępem (s. 323-329) opatrzył Andrzej Trietiać (Андрій Третяк). Z kolei pierwszą apologię przełożył O. Kindij (s. 331-379), natomiast drugą przetłumaczyły wspólnie Juliana Głowacz (Уляна Головач) i O. Rybak (s. 380-392).

12. *Homilia zwana Drugim Listem Klemensa Rzymskiego do Koryntian* (Гомілія «Друге послання святого Климента Римського до Коринтян»). Autorem wstępu (s. 395-400) jest M. Goriacza, zaś przekładem (s. 401-410) zajęła się K. Swidzyńska.

13. *Meliton z Sardes, O Wielkanocy* (Мелітон Сардський, Про Пасху). Wstęp (s. 413-421) – T. Tymo. Przekład (s. 422-449) – tenże.

Ostatnią częścią antologii jest selektywna bibliografia (*Вибрана бібліографія*), s. 451-510. Została ona podzielona na trzy segmenty: 1. *Wydania krytyczne i przekłady* (Критичні видання, переклади), s. 451-452; 2. *Opracowania ogólne* (Загальні праці), s. 452-455; 3. *Opracowania szczegółowe* (Спеціальні праці), s. 455-510. W pierwszym segmencie zebrano wydania krytyczne i przekłady tekstów Ojców Apostolskich – łącznie 17 publikacji (w tym trzy w języku rosyjskim). Drugi segment to 61 opracowań (w tym również trzy rosyjskie). Są to głównie podręczniki patrologii i historii literatury wczesnochrześcijańskiej (m.in. B. Altaner, O. Bardenhewer, H.R. Drobner, P.H. Hamell, A. von Harnack, C. Morreschini & E. Norelli, J. Quasten, M. Simonetti & E. Prinzivalli), prace dotyczące męczeństwa pierwszych chrześcijan (m.in. T. Baumeister, G. Bisbee, G. Bowersock, S. Cobb, H. von Campenhausen, W.H.C. Frend, P. Middleton, C.R. Moss, J.E. Salisbury, L.B. Smith, G.E.M. de Saint Croix) oraz publikacje na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich (m.in. J.M. Lieu, J.A. North & S.R.F. Price, M. Simon, M.S. Taylor). Wreszcie trzeci segment to bibliografia odnosząca się bezpośrednio do przedstawionych wyżej 13-stu przekładów pism wczesnochrześcijańskich. W konsekwencji każdy traktat zawarty w antologii został opatrzony osobną informacją bibliograficzną, którą podzielono na dwa bloki: 1. *Teksty, przekłady, komentarze* (Тексти, переклади, коментарі); 2. *Opracowania* (Опрацювання). W ten sposób czytelnik otrzymał użyteczny przewodnik bibliograficzny. Ponieważ zamieszczona w nim literatura jest z konieczności wyborem, można co do

klucza owej selekcji zgłaszać zawsze pewne zastrzeżenia. Jednak trzeba przyznać, że autorzy wykazali się dobrą intuicją w wyborze cytowanych prac, co bardzo dobrze świadczy o poziomie ich kompetencji.

W ostatecznym rozrachunku należy pogratulować młodej ekipie badaczy z Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie zaprezentowanego tutaj pierwszego tomu „Витоки християнства. Джерела” i życzyć im sprawnej kontynuacji tej cennej dla kultury ukraińskiej serii. Dodatkowym atutem tej pozycji jest solidna, twarda oprawa oraz estetyczna szata graficzna. Ponadto pomiędzy s. 320 a 321 znajduje się nienumerowana, licząca 16 stron wkładka, która zawiera 34 kolorowe reprodukcje (również nienumerowane) dzieł ikonograficznych, przedstawiających epizody z życia autorów tłumaczonych tekstów lub postaci, których te teksty dotyczą. W ten sposób środowisko patrystyczne lwowskiego uniwersytetu tworzy swoją wizytówkę. Jeśli wytrwa i będzie konsekwentnie kontynuować rozpoczęte dzieło, to w ciągu najbliższych kilkunastu lat ma szansę powstać licząca się w międzynarodowym środowisku badaczy antyku chrześcijańskiego seria ukraińskich przekładów pism Ojców Kościoła, która z kolei będzie pracować na renomę Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu jako takiego.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Św. NICETAS Z REMEZJANY, *O czuwaniach sług Boga. De vigiliis servorum Dei*, wstęp i tłumaczenie Magdalena Józwiak, Biblioteka Patrystyczna 1, Wrocław 2015, Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, ss. 56.

Nakładem Wydawnictwa TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej w 2015 r. ukazała się mała, z wyglądu niepozorna książeczka, która jednak dla wielu patrologów, filologów klasycznych lub badaczy antyku jest zwiastunem, miejmy nadzieję, dobrej serii stanowiącej doskonałą pomoc w zgłębianiu myśli starożytnych pisarzy. Tą pozycją jest tłumaczenie niewielkiego dzieła św. Nicetasa z Remezjany *O czuwaniach sług Boga. De vigiliis servorum Dei*.

Niniejsza publikacja składa się z następujących części: słowo wprowadzające (s. 5-7), wstęp (s. 9-10), *O czuwaniach sług Boga* (s. 11-47), wybrane pozycje bibliograficzne dotyczące św. Nicetasa z Remezjany (s. 48-49), hymn *Ciebie Boga wysławiamy* (s. 50-55), spis treści (s. 56). Warto zaznaczyć już w tym miejscu, że zarówno dzieło św. Nicetasa, jak również przypisywany mu hymn *Te Deum* (w tłumaczeniu Tadeusza Karyłowskiego), zostały zaprezentowane w wersji dwujęzycznej (oryginalny tekst łaciński i polski przekład).

Słowo wprowadzające (s. 5-7) do tej publikacji zamieścił ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Kierownik Katedry Teologii Nowego Testamentu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Zawarł w nim biblijne uzasadnienie tradycji nocnych czuwań na modlitwie, podkreślając jednocześnie, że były one

przedmiotem zarzutów stawianych chrześcijanom przez Pliniusza Młodsze­go w liście do cesarza Trajana. Autor wstępu przybliżył także główne treści dzieła św. Nicetasa oraz wspomniał o jego pozostałym dorobku literackim. Bardzo ważną informację, z punktu widzenia każdego naukowca zajmującego się literaturą starożytną, zaprezentował Autor pod koniec słowa wprowadzającego. Mianowicie ogłosił, że niniejszy tom stanowi rozpoczęcie nowej serii wydawniczej zatytułowanej *Biblioteka Patrystyczna*. Mają się w niej ukazywać tłumaczenia tekstów Ojców Kościoła oraz pisarzy chrześcijańskich, które nie zostały jeszcze przełożone na język polski. Redaktorem tej serii została dr Magdalena Jóźwiak, która także jest Autorką tłumaczenia tego tomu i pomysłodawcą całego przedsięwzięcia. Trochę jednak szkoda, że seria rozpoczyna się od tak małej objętościowo pozycji. Pozostaje mieć nadzieję, że wraz z kolejnymi tomami Czytelnik otrzyma nieco więcej treści.

Wstęp (s. 9-10) zamieszczony w omawianej publikacji jest autorstwa wspomnianej M. Jóźwiak, która podała podstawowe informacje odnoszące się do metody pracy przy tłumaczeniu niniejszej pozycji. Przedstawiła wydanie krytyczne tekstu św. Nicetasa, które stało się przedmiotem przekładu (jest nim najnowsze wydanie krytyczne *De vigiliis servorum Dei*, opracowane w 1921 r. przez Cuthberta Hamiltona Turnera, który z kolei swoimi poprawkami i uzupełnieniami zrewidował wcześniejszą edycję Andrewa Ewbanka Burna z 1905 r.). Podkreśliła także, iż tłumaczenie zawarte w tym tomie jest niemal dosłowne, co daje się zauważyć podczas lektury. Również cytaty biblijne były tłumaczone najczęściej z tekstu św. Nicetasa, gdyż dysponował on swoim wariantem tekstu biblijnego, który także w sferze numeracji rozdziałów i wersetów odbiega od wydań współczesnych.

Magdalena Jóźwiak zaznaczyła we wstępie, że przekład ten jest pierwszym na gruncie polskim tłumaczeniem dzieła św. Nicetasa. Trzeba zaznaczyć, że równolegle w środowisku warszawskim pracowano nad tłumaczeniem całego dorobku biskupa z Remezjany (w maju 2015 r. odbyło się także na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie sympozjum naukowe *Nicetas z Remezjany. Wiera – Liturgia – Życie*). Pracę translatorską udało się ukończyć, lecz publikacja *Pism św. Nicetasa* w serii *Biblioteka Ojców Kościoła* miała miejsce kilka miesięcy po debiucie pierwszego tomu *Biblioteki Patrystycznej*. Polski Czytelnik może się tylko cieszyć, gdyż w niewielkim odstęp­ie czasowym ujrzały światło dzienne dwie pozycje z tekstami bałkańskiego biskupa, dzięki czemu istnieje możliwość porównania tych dwóch przekładów (dzieło *O czuwaniach sług Boga* w ramach *Biblioteki Ojców Kościoła* tłumaczył ks. Przemysław Marek Szewczyk).

Zasadniczą część publikacji (s. 11-47) stanowi tekst łaciński oraz przekład na język polski dzieła (być może homilii) *De vigiliis servorum Dei*. Ukłonem w stronę badaczy literatury wczesnochrześcijańskiej jest zamieszczenie oryginalnego tekstu, co – niestety – w przypadku polskich tłumaczeń dzieł Ojców Kościoła jest rzadkością. Do tej pory w wersji dwujęzycznej ukazało się m.in.: kilka tomów z serii *Źródła Myśli Teologicznej* (np. *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców* – t. 53; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* – t. 70 czy pięciotomowe wydanie

Listów św. Hieronima – t. 54, 55, 61, 63 i 68); w serii *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* (np. Beda Czcigodny – *Komentarz do Dziejów Apostolskich*); w dwujęzycznej filozoficznej serii *Ad Fontes* (np. św. Augustyn – *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*); w serii Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (np. Epifaniusz z Salaminy – *Panarion. Herezje 1-33*). Oczywiście wydań dwujęzycznych jest więcej niż te wyszczególnione wyżej, niemniej jednak stanowią one zaledwie ułamek spośród wszystkich tłumaczeń źródeł związanych z początkami chrześcijaństwa. Tym bardziej cieszy ukazanie się na rodzimym rynku wydawniczym kolejnej pozycji o takim charakterze.

Elementem, który wyróżnia pierwszy tom *Biblioteki Patrystycznej* od strony wizualnej, jest przyjemna szata graficzna. Bardzo miłym zaskoczeniem jest zastosowanie dwóch kolorów tła na poszczególnych stronach, oddzielnie dla tekstu oryginalnego i przekładu. Również delikatne motywy roślinne uciechają oko czytelnika wrażliwego na estetykę. Trzeba zwrócić jeszcze uwagę na sposób wydania tej niewielkiej książki. Pomimo swej nikłej objętości (56 stron) dołożono wszelkich starań, by pozycja zbyt szybko się nie zniszczyła, gdyż zamiast zwyczajowego w takich przypadkach klejenia grzbietu, tym razem mamy do czynienia z dodatkowym zabezpieczeniem w postaci zszywania poszczególnych stron. Od strony technicznej należą się więc całej Redakcji i Wydawnictwu same pochwały.

Treść dzieła biskupa Remezjany dotyczy praktyki nocnych czuwań na modlitwie. Św. Nicetas przywołuje odpowiednie fragmenty biblijne na uzasadnienie starożytności takiej formy kontemplacji. Okazuje się przy tym, że dość dobrze zna księgi Starego Testamentu, choć zdarza mu się pomylić nazwę księgi zapowiadając cytaty: zamiast Mądrości Syracha używa tytułu Księga Przysłów (s. 21). Autor podkreśla, że od czuwań nocnych nie należy się wymawiać zmęczeniem, gdyż są one oczyszczeniem pięciu dni pracy. W dalszej części rozprawy ukazuje pożytek duchowy, płynący z poświęcenia Bogu nocnego czasu. Zaznacza jednak, że żadne słowa nie oddadzą pożytku, który niesie sama praktyka czuwań. Analizując to niewielkie dzieło, można dojść do wniosku, że jest to krótka homilia, połączona z kolejną, *De psalmodiae bono*, którą zresztą sam św. Nicetas zapowiada jako następną.

Gdy przyjrzymy się treści publikacji, to od samego początku da się zauważyć, że Magdalena Jóźwiak starała się być w przekładzie, jak sama zapowiadała we wstępie, najbliższa tekstowi oryginalnemu, jak to tylko możliwe. Trudno powiedzieć jednoznacznie, czy to błąd. Z jednej strony jest to dobra praktyka, gdyż pozwala na dokładne poznanie myśli bałkańskiego biskupa, bez upiększeń i wygładzania tekstu. W przypadku św. Nicetasa jest to o tyle ważne, że on sam posługiwał się dość prostym stylem, więc wydaje się, że także przekład powinien taki być. Z drugiej jednak strony zbyt dosłowne potraktowanie oryginału może prowadzić niekiedy do niefortunnych fraz czy zdań, które po polsku nie brzmią dobrze, np. „Lecz, czy może rozłożony na swym łożu te śpiewał, co niektórzy bardziej leniwi sądzą, że wystarczającym [jest], jeśli tylko każdy albo na posłaniu swoim będzie się modlił, albo może psalm będzie nucił” (s. 23). Istnieje łacińskie powiedzenie: *omnis traductor traditor est*, czyli *każdy tłumacz jest zdrajcą*.

W tej maksymie tkwi wiele prawdy, bo każde tłumaczenie, czy to dosłowne, czy to piękne literacko, jest już pierwszą parafrazą. Osobiście uważam, że dosłowność tego przekładu jest jego zaletą, gdyż dzięki niej widzę św. Nicetasa takim, jaki był – nie jako drugiego Cyserona, lecz mówcę, który używał skrótów myślowych, popełniał drobne błędy i liczył na inteligencję słuchacza.

Kolejnym elementem omawianego wydawnictwa są wybrane pozycje bibliograficzne dotyczące św. Nicetasa z Remezjany (s. 48-49). I tu można doszukać się pewnych mankamentów, gdyż ta bibliografia prezentuje się niezwykle skromnie. Dla zainteresowanych pogłębieniem swojej wiedzy o bałkańskim biskupie niestety ta część omawianej pozycji będzie niewyczerpująca. O ile nie można zarzucić Redaktorom braku obszernej polskiej bibliografii (powstawała ona równolegle we wspomnianym wcześniej środowisku warszawskim na łamach elektronicznego kwartalnika patrystycznego *E-Patrologos*), to jednak zauważalny jest brak kilku ważnych pozycji zagranicznych. Dużym niedopatrzeniem jest tu choćby brak wzmianki o *Niceta di Remesiana e le origini del christianesimo daco-romano* autorstwa Dionisie Mihail Pippidi, wydanego w Bukareszcie w 1947 roku. Z mniejszych prac można było w bibliografii umieścić także odnoszący się do hymnu *Te Deum* artykuł Jacquesa Zeillera *Un ancien évêque d'Illyricum, peut-être auteur du „Te Deum”*: *saint Niceta di Rémésiana*, który ukazał się w 1943 r. w paryskim *Comptes-Rendus des séances des années 1942 et 1943*. Oczywiście wspomniane wyżej pozycje to tylko przykładowe wskazówki bibliograficzne, a publikacji wartych odnotowania jest więcej.

Ostatnią część pierwszego tomu Biblioteki Patrystycznej stanowi hymn *Te Deum* (s. 50-55), który również pojawia się w wersji dwujęzycznej (autorem przekładu jest wspomniany wyżej Tadeusz Karyłowski). Jest to klasyczne tłumaczenie tego hymnu, które jest używane w liturgii do dziś i stanowi dodatek do głównej części opisywanego tomu. Trzeba wspomnieć, że autorstwa owego hymnu nie można z całą pewnością przypisać Nicetasowi, jednak Carl Springer twierdzi, że z dużą dozą prawdopodobieństwa to właśnie biskup Remezjany był odpowiedzialny za jego ostateczną redakcję.

Ukazanie się tej pozycji na rynku wydawniczym jest dla osób zainteresowanych literaturą wczesnochrześcijańską bardzo dobrą wiadomością. Czytelnik otrzymuje bowiem dwujęzyczny, bardzo ładnie wydany tomik, którego zawartość stanowi mowa (homilia) mało znanego biskupa Remezjany. Oczywiście nie jest to pozycja pozbawiona wad, lecz moim zdaniem jest to udany debiut nowej serii. Pozostaje mieć nadzieję, że na kolejne tomy nie trzeba będzie zbyt długo czekać.

ks. Piotr Nojek – Lublin, KUL

Alicja STĘPNIEWSKA, *Matki Ojców Kościoła*, Lublin 2015, Wydawnictwo KUL, ss. 159.

Nakładem Wydawnictwa KUL, latem 2015 roku ukazała się publikacja pt. *Matki Ojców Kościoła*, autorstwa niedawno zmarłej dr Alicji Stępniewskiej, wieloletniego pracownika Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i sekretarza Redakcji „Vox Patrum”.

Omawiana monografia składa się ze wstępu, sześciu nienumerowanych rozdziałów (artykułów, które niegdyś były publikowane na łamach czasopisma „Vox Patrum”) oraz wykazu skrótów i bibliografii. We *Wstępie* (s. 7-8) Autorka w syntetyczny sposób przedstawiła motywy powstania publikacji, jej treść oraz cel: „Niniejszy zbiorek ukazuje zatem sposób życia kobiety w pierwszych wiekach chrześcijaństwa: z jednej strony podkreśla jej powołanie jako matki w spełnianiu obowiązków wychowawczych wobec swych dzieci i kształtowaniu ich osobowości – z drugiej natomiast jej własne aspiracje w dążeniu do rozwijania zainteresowań intelektualnych” (s. 8).

Zasadniczą część publikacji stanowią artykuły poświęcone pięciu kobietom – matkom Ojców Kościoła: św. Monice – matce św. Augustyna, św. Sylwii – matce św. Grzegorza Wielkiego, św. Emmelii – matce św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nyssy, św. Nonnie – matce św. Grzegorza z Nazjanzu oraz św. Antuzie – matce św. Jana Chryzostoma; zaś ich dopełnieniem jest artykuł szósty, w którym Autorka przedstawia różne aspekty działalności kobiet dążących do pogłębienia wiedzy religijnej.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „*Gdzie ty, tam i on*”. *Sen św. Moniki, matki św. Augustyna (Confessiones III 11, 19)* (s. 9-17) Autorka daje obszernie (połowa artykułu, s. 9-13) wprowadzenie dotyczące tematyki snów, od starożytności po czasy współczesne. Następnie przechodzi do omówienia snów związanych z nawróceniem, a w centrum jej rozważań znajduje się sen św. Moniki zapowiadający nawrócenie jej syna – św. Augustyna (s. 13-17).

Rozdział drugi – *Święta Sylwia. Matka papieża Grzegorza Wielkiego* (s. 19-39) poświęcony jest – jak mówi tytuł św. Sylwii. W początkowej partii artykułu Autorka pisze na temat skąpych informacji o matce św. Grzegorza zawartych w źródłach i wymieniając je pokrótce analizuje. Następnie przechodzi do przedstawienia całej rodziny św. Grzegorza, a w centrum jej rozważań znajduje się św. Sylwia. Później mówi o miejscach związanych ze św. Sylwią i jej kulcie, by całość zamknąć opisem istniejących (zarówno niegdyś, jak i obecnie) przedstawień ikonograficznych. Cenny jest aneks do artykułu zawierający ryciny i fotografie (w sumie 7) przedstawień św. Sylwii oraz plan związanego z nią kościoła św. Saby oraz resztki fasady starożytnego oratorium św. Sylwii.

Rozdział trzeci, zatytułowany *Święta Emmelia. Matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy* (s. 41-55), A. Stępniewska omawia źródła zawierające informacje na jej temat, a następnie przechodzi do ukazania jej biografii: środowisko rodzinne, małżeństwo z Bazylim, liczne potomstwo, chrześcijańskie wychowanie

dzieci, troska o nie, gdy były w wieku dojrzałym, śmierć męża i syna Naukracjusza, życie ascetyczne w założonym klasztorze-pustelni w Annisach (w pobliżu Ibory) nad rzeką Irys, oraz śmierć Emmelii w Annisach.

W rozdziale czwartym *Święta Nonna. Matka Grzegorza z Nazjanzu* w jego twórczości poetyckiej (s. 57-69) Autorka koncentruje się na twórczości poetyckiej Grzegorza z Nazjanzu, w której obecna jest postać jego matki – św. Nonny. Podobnie jak przy ukazywaniu postaci św. Emmelii, Autorka rozpoczyna od omówienia środowiska rodzinnego bohaterki, jej wpływu na męża – Grzegorza Starszego, potomstwa i stosowanych przez nią chrześcijańskich metod wychowawczych, śmierci dzieci (Cezariusza i Gorgonii) i męża, a wreszcie o śmierci Nonny, która nastąpiła w czasie Mszy św. Następnie Autorka przechodzi do przedstawienia i omówienia treści epigramów, w których – w retrospektywnym skrócie – Grzegorz nakreślił jej obraz. Kapadocczyk w swych utworach poetyckich zwracał uwagę na najważniejsze wydarzenia z życia rodziny i najistotniejsze cechy matki: rolę Nonny w doprowadzeniu swego męża do wiary chrześcijańskiej, zrodzenie świętych dzieci, budowanie serdecznych relacji rodzinnych, siłę jej modlitwy, jej pracowitość i dbałość o porządek w domu, troskę o religijne i moralne wychowanie dzieci, tworzenie zgodnego ogniska domowego, jej mądrość i dojrzałość życiową oraz niezwykłą śmierć w miejscu świętym i podczas modlitwy. Grzegorz w ukazywaniu zalet i cnót swej matki obficie sięgał po wzory postaw postaci biblijnych, które zestawiał z Nonną.

W rozdziale piątym *Antuza. Matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł* (s. 71-89) Autorka – na podstawie rozproszonej bazy źródłowej – podejmuje się dość trudnego zadania i zbiera okruchy informacji na temat św. Antuzy i jej rodziny, by zaprezentować w miarę prawdopodobny jej biogram i cechy charakteru. Stosuje przy tym zasadę krytyki źródeł, dzięki czemu nie powtarza bezkrytycznie opinii i informacji przekazywanych przez autorów starożytnych, lecz krytycznie podchodzi do nich uznając jedne informacje za pewne, inne za możliwe i prawdopodobne, a inne za nieprawdopodobne. Przy każdej ze swych ocen podaje argumenty wzmacniające jej stanowisko.

Rozdział szóstym *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie w IV wieku* (s. 91-136) stanowi pewnego rodzaju dopełnienie wcześniej zaprezentowanych treści, a Autorka przedstawia w nim różne aspekty działalności kobiet żyjących w 2. poł. IV w. na rzymskim Awentynie, które wspólnie dążyły do poszerzenia i pogłębienia wiedzy religijnej. Ów „żeński klub inteligencji chrześcijańskiej”, o którym mówi Autorka, stanowiły rzymskie patrycjuszki: Marcela, Albina (matka Marcelli), Asela, Melania, Fabiola, Sofronia, Furia, Pryncypia, Lea, Paula z córkami – Blezylą, Eustochium, Rufiną i Pauliną, a także synową – Letą, Felicytą, a być może Marcelina (siostra św. Ambrożego) oraz Irena (siostra papieża Damazego). Prowadziły one życie ascetyczne w swoich domach, gardząc przepychem i prowadząc działalność charytatywną. Często rezygnowały z małżeństwa i poświęcały się lekturze Pisma Świętego oraz studiom nad zagadnieniami religijnymi. Ich postawa stanowiła fundament żeńskiego monastycyzmu

w Rzymie. A. Stępniewska rozpoczyna od ukazania początków ruchu ascetycznego kobiet. Następnie przedstawia sylwetki kobiet reprezentujących zarówno świat pogański (mówi o Geminie, Marceli, Sisipatrze z Kapadocji i Hypatii), jak i chrześcijański (mówi o Probie i Olimpiadzie), które pragnęły zdobyć wyższą wiedzę filozoficzną (religijną). Do tradycji ascetyczno-intelektualnych reprezentowanych przez owe kobiety nawiązywała Marcela, której pałac na Awentynie był miejscem spotkań wspomnianego „klubu”. Następnie Autorka przedstawia sylwetki niektórych kobiet wchodzących w skład opisywanego „żeńskiego klubu inteligencji chrześcijańskiej”: Marceli (s. 100-106), Albiny (s. 106), Pryncypii (s. 107-109), Fabioli (s. 109-113), Aseli (s. 113-116), Pauli (s. 116-126), Eustochium (s. 126-130), Blezyli (s. 130-132), Pauliny (s. 132-134), Rufiny (s. 134) i Furii (s. 134-135). Przy omawianych postaciach A. Stępniewska zwraca uwagę na rolę św. Hieronima, jaką odegrał przy tworzeniu i funkcjonowaniu chrześcijańskiej formacji intelektualnej kobiet „zrzeszonych” w awentyńskim „klubie”.

W ostatniej części recenzowanej publikacji znajduje się dokładny *Wykaz skrótów* (s. 137-141) i bardzo bogata *Bibliografia* (s. 143-159), która została podzielona na sześć części związanych z poszczególnymi postaciami i awentyńskim „klubem” kobiet: 1. Święta Monika (s. 143-148); 2. Święta Sylwia (s. 148-149); 3. Święta Emmelia (s. 150-151); 4. Święta Nonna (s. 151-152); 5. *Antuza* (s. 152-153); 6. Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej (s. 153-159). Całość zamyka *Spis treści* (s. 171).

Na uwagę zasługuje fakt, że wszystkie poruszane zagadnienia Autorka omawia przytaczając zarówno teksty źródłowe, jak i odwołując się do istniejących opracowań. Publikacja opatrzona jest aparatem naukowym, w którym A. Stępniewska zamieściła przede wszystkim bogatą bibliografię oraz wiele cennych wyjaśnień, uściśleń i dopowiedzeń. Przy tej okazji warto podkreślić precyzję Autorki, która wyraża się m.in. w dokładnym opisie bibliograficznym źródeł i opracowań, do których odwoływała się lub które cytowała. Na uwagę zasługuje też obfite cytowanie źródeł. A. Stępniewska chce, aby do Czytelnika przemawiali przede wszystkim autorzy starożytni. Niekiedy może wydawać się, że teksty te są zbyt długie lub że jest ich zbyt dużo, jednak w gruncie rzeczy są one bardzo potrzebne, gdyż ukazują one prezentowane postaci i wydarzenia widziane oczami starożytnych.

Niewątpliwą zaletą omawianej pracy jest jej niezwykle dostępna forma podawcza oraz płynna narracja. W sposób jasny, prosty i komunikatywny, a zarazem kompetentny i rzeczowy, Autorka relacjonuje omawiane treści, rezygnując z tak ulubionej przez wielu współczesnych badaczy zawiłej terminologii, naszpikowanej neologizmami oraz terminami obcojęzycznymi. Umiejętnie wplata do swego wykładu teksty źródłowe, dzięki którym ukazuje wierny obraz badanej rzeczywistości, unikając prezentyzmu historycznego. Lektura książki jest przyjemna ze względu na piękny styl i język wypowiedzi, co jednoznacznie wskazuje na jej wykształcenie polonistyczne.

Nie jest też bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa KUL,

a jej układ, który zawdzięcza J. Figlowi SDS, jest bardzo przejrzysty. Recenzowana publikacja jest też bardzo starannie przygotowana pod względem redakcyjnym. W zasadzie można wskazać jedynie na jedną usterkę. Mianowicie, mówiąc o Janie Chryzostomie (w artykule pt. *Antuza. Matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł*; s. 71) Autorka popełnia, dość często spotykany w literaturze przedmiotu, anachronizm i nazywa go „patriarchą” Konstantynopola. Wiadomo, że w czasach, gdy Chryzostom był biskupem, Konstantynopol nie był patriarchatem, a zatem Jan Chryzostom nie mógł być patriarchą.

Podsumowując należy stwierdzić, że recenzowana publikacja jest niezwykle cenna i godna polecenia wszystkim Czytelnikom: nie tylko specjalistom z zakresu hagiografii, historii Kościoła, czy patrologii, lecz przede wszystkim wiernym świeckim, którzy przez jej lekturę mogą lepiej poznać matki Ojców Kościoła – „dzielne niewiasty” pod opieką których wzrastali najwybitniejsi myśliciele chrześcijańscy epoki starożytnej.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Marek WINIARCZYK, *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2015, Księgarnia Akademicka, ss. 274.

Książka Marka Winiarczyka jest monografią napisaną podczas pobytu na urlopie akademickim w latach 2013-2014, po przeprowadzeniu przez niego kwerendy w Londynie, Monachium i Rzymie. Recenzentami wydawniczymi byli prof. dr hab. Joanna Roztropowicz (UO) i dr hab. Andrzej Wypustek (UWr). Autor w swoim opracowaniu przedstawia próbę rekonstrukcji życia i twórczości Diagorasa z Melos oraz próbuje rozwiązać kwestię ateizmu starożytnego poety lirycznego, który krytykował misteria eleuzyńskie i zniechęcał innych do wtajemniczania się w nie.

Praca składa się z sześciu rozdziałów, z oddzielnym *Wstępem* (s. 13-18). *Zakończenie* (s. 143-147) pokrywa się w całości z VI rozdziałem niniejszej monografii pt. *Podsumowanie*. Dzieło zawiera także cztery *Dodatki* (*Appendices*, s. 149-192) zawierające następujące treści: tłumaczenie świadectw o Diagorasie i fragmentów jego poezji (*Appendix I*, s. 149-174), miejsca w poszczególnych dziełach literatury światowej przedstawiające Diagorasa jako bezbożnika i ateistę (*Appendix II*, s. 175-180), tzw. *Contra deos testimonium* (*Appendix III*, s. 181-188) oraz cytaty z dzieł starożytnych pisarzy, poetów, filozofów, Ojców Kościoła, mówiące o tym, że bogowie karzą osoby przebywające razem z bezbożnikiem (*Appendix IV*, s. 189-192). We właściwym miejscu autor umieścił obszerną *Bibliografię* (s. 193-244), zatroszczył się również o stworzenie Czytelnikom możliwości szybkiego znalezienia interesujących ich haseł poprzez opracowanie *Indeksu imion* (s. 245-250), *Indeksu nazw geograficznych i etnicznych* (s. 251-252), *Indeksu rzeczowego* (s. 253-256) oraz *Indeksu źródeł* (s. 257-268), a na końcu zamieścił *Podsumowanie* swojej monografii w języku angielskim w tłumaczeniu A. Zwolińskiego.

We *Wstępie* autor przedstawia krótką charakterystykę Diagorasa, który jest w nauce historycznej postacią kontrowersyjną. Twórca monografii przyznaje się, że z powodu niewielkiej ilości wiarygodnych świadectw o Diagorasie lub niemożliwości weryfikacji wartości poszczególnych testimoniów wiele stwierdzeń pojawiających się w opracowaniu ma charakter hipotez. W związku z tym stwierdza, że właśnie z tych powodów nikt nie może z pewnością twierdzić, że zna całą prawdę o bohaterze monografii. Autor zaznacza, że wykorzystał w pracy obszerną literaturę naukową w ośmiu językach oraz przedstawił poglądy innych badaczy, dokonując krytycznej oceny prezentowanych przez nich hipotez. Zwraca również uwagę na niebezpieczeństwo występowania momentów ideologicznych w poglądach uczonych i podaje kilka zasad, którymi – jego zdaniem – należy kierować się w pracy naukowej. W ostatnich zdaniach *Wstępu* autor wyraża nadzieję na zainteresowanie się społeczności naukowej poruszaną przez niego problematyką oraz poświęca swoje dzieło pamięci zmarłych profesorów Uniwersytetu Wrocławskiego Jerzego Łanowskiego i Herberta Myśliwca oraz profesora Polskiej Akademii Nauk w Krakowie Mariana Plezi.

W stosunkowo krótkim, bo obejmującym zaledwie pięć stron (s. 19-23) *Rozdziale I* został przedstawiony stan badań nad problemem ateizmu Diagorasa z Melos. Autor wymienia w nim wszystkie znane mu dzieła będące dotychczasowymi próbami przedstawienia postaci Diagorasa. Są to artykuły naukowe, dysertacje, hasła encyklopedyczne, książki naukowe, recenzje, monografie, wydania testimoniów i fragmentów Diagorasa oraz wstępy dzieł badaczy historii religii i filozofii, wydawców komedii Arystofanesa *Ptaki*, *Żaby* i *Chmury*, jak również historyków, omawiających zdobycie Melos przez wojska ateńskie w latach 416-415 prz. Chr. Literatura ta ukazywała się w różnych językach, spośród których można wymienić niemiecki, francuski, angielski, włoski, rosyjski, a także niektóre wypowiedzi filozofów wschodnich po arabsku przetłumaczone na język niemiecki. Wydania obejmują spory czasokres – od 1720 do 2006 r. Zdecydowana większość podanych dzieł jest napisana w języku niemieckim, co mogłoby wskazywać na większą dostępność ich w tym języku lub też na to, że najwięcej opracowań o Diagorasie z Melos stworzyli uczeni niemieccy.

Rozdział II (s. 25-60) autor monografii przeznaczają na analizę ważniejszych źródeł mówiących o Diagorasie. Jako pierwsze została podana komedia greckiego biografa i filozofa Hermipposa pt. *Mojry*, którą wystawiono w 430 r. prz. Chr. Dramaturg porównuje jednego z bohaterów swojej komedii do Diagorasa z przydomkiem Tethreus, który według mniemania autora recenzowanego opracowania miał znaczenie o odcieniach pejoratywnych i oznaczał *krętacza* bądź *gadulę*. Jednak nie jest możliwe zweryfikowanie, czy chodzi o Diagorasa z Melos, czy o inną osobę o identycznym imieniu. Stąd sugestia autora, by nie brać pod uwagę tego fragmentu komedii. Następnie zostały przedstawione trzy komedie Arystofanesa: *Chmury* wystawione prawdopodobnie w 2. poł. marca 423 r. prz. Chr., *Ptaki* – prawdopodobnie również w 2. poł. marca 414 r. prz. Chr. oraz *Żaby* – w końcu stycznia 405 r. prz. Chr. W pierwszej z nich Stepsjades w rozmowie ze swoim synem Fejdippesem

nazywa Sokratesa Melijczykiem (*Melios*), ponieważ filozof twierdził, że Zeus nie istnieje, ale panuje bóg Wir (*Dinos*), oraz że deszcz i pioruny nie pochodzą od Zeusa, ale powstają w sposób naturalny. W tym przypadku nazwa Melijczyk sugerowałaby, że filozof jest równie bezbożnym, jak Diagoras z Melos. I chociaż komediopisarz dokonał przeróbki *Chmur*, to M. Winiarczyk uważa, że również w pierwszym wydaniu już występował zwrot *Sokrates ho Melios*.

Odnosnie do datacji *Chmur* autor monografii wyraźnie oświadcza, że istnieją na ten temat różne opinie i że problem ten nigdy nie będzie rozstrzygnięty w sposób przekonujący z powodu braku wiarygodnych źródeł na ten temat. W komedii *Ptaki* na uwagę zasługuje fikcyjny dekret ogłoszony przez chór ptaków przeciwko Filokratesowi, wrogowi świata ptaków, który z kolei jest poprzedzony dwoma innymi dekretami przeciwko Diagorasowi i zmarłym tyranom Pizystratydom. Inne źródła potwierdzają istnienie nagrody w Atenach w wysokości jednego talentu za zabicie Diagorasa i dwóch talentów za przyprowadzenie go żywego. Jeden ze świadków, Diodor Sycylijski, podaje, że Diagoras został skazany za archonta Chariasza w 415-414 r. prz. Chr., co kwestionują niektórzy badacze. Natomiast według scholionu drugiego do *Ptaków* dekret został ogłoszony mniej więcej w czasie zdobycia Melos przez armię ateńską w 416-415 r. prz. Chr. Na podstawie tych oraz innych świadectw autor monografii podejmuje dyskusję nad hipotezami badaczy na temat Diagorasa z Melos. Trzecia komedia Arystofanesa *Żaby* zawiera słowo *diagoras*, na temat którego opinie uczonych są podzielone. Jedni za Arystarchem z Samotraki sądzą, że chodzi tu o Diagorasa, który sztydził z eleuzyńskiego boga Iakchosa. Inni skłaniają się do zdania Apollodora z Tarsu o tym, że to słowo należy zinterpretować jako *di' agoras* w nawiązaniu do tego, że eleuzyńska procesja ku czci Iakchosa, o której jest mowa w komedii, przechodziła „przez agorę”. Przytaczając następne świadectwa Pseudo-Lizjasza, Filodemos z Gadary, Diodora Sycylijskiego oraz tradycji gnomologicznej, arabskiej i scholii do komedii Arystofanesa, autor książki zastanawia się nad wartością przekazów o Diagorasie, z których jedne krytykują go za ateizm, inne zaś, choć nieliczne, usprawiedliwiają ze stawianych mu zarzutów. Po każdym świadectwie i hipotezie twórca monografii umieszcza swój krótki komentarz, który wyraża jego zdanie w omawianej kwestii. Na uwagę zasługuje twierdzenie autora, że niektóre kluczowe słowa występują jako *hapax legomenon*, czyli tylko raz powtarzające się w literaturze, dlatego rozważania na temat ateizmu Diagorasa pozostaną na poziomie hipotez i teorii.

Rozdział III (s. 61-78) autor rozpoczyna od próby ustalenia datacji życia Diagorasa z Melos. Chronografowie greccy przekazali dwie różne daty *akme* Diagorasa: 482-481 oraz 468-467 r. prz. Chr. W starożytności nie znano najczęściej dokładnej daty urodzenia i śmierci, dlatego podawano *akme*, czyli okres najwyższego rozkwitu władz umysłowych człowieka, który często utożsamiał się z fazą szczytowego rozgłosu danej postaci. Jednak przedstawione daty w żaden sposób nie zgadzają się z rokiem skazania Diagorasa. Dlatego autor skłania się ku hipotezie, która głosi, że chronografowie zamiast *akme* podali datę urodzin Diagorasa. Pierwsza data jest związana z olimpiadą 74., gdzie Diagoras synchronizuje

się z Protagorasem, któremu – tak jak i poprzedniemu – miano wytoczyć proces o bezbożność. Druga zaś data wiąże się z olimpiadą 78., gdzie głównego bohatera dzieła umieszczano razem z Bakchylidesem, następcą Symonidesa z Keos. Ten ostatni zmarł w czasie trwania olimpiady. Dla naszego autora jest rzeczą pewną, że poeta urodził się w V wieku.

W dalszym ciągu twórca monografii przedstawia *curriculum vitae* Diagorasa. Wynika z niego, że nasz bohater urodził się na wyspie Melos, był synem Teleklytosa lub Telekleidesa. Natomiast informacja o tym, że Demokryt wykupił Diagorasa z niewoli i uczynił swoim uczniem, według naszego autora jest nieprawdziwa. Następnie Diagoras opuścił ojczystą wyspę Melos, stając się wędrownym poetą lirycznym. Przebywając na Peloponezie poznał swego przyszłego przyjaciela boksera Nikodora z Mantynei. Około lat 30. V w. prz. Chr. przeniósł się do Aten, gdzie nabrał rozgłosu jego negatywny stosunek do misterii eleuzyńskich. Od tego czasu zaczęto go uważać za bezbożnika. Przypuszczalnie w latach 20. V w. opuścił Ateny i udał się do Mantynei, gdzie jego przyjaciel Nikodor ułożył jedną z najlepszych w tym okresie konstytucję demokratyczną. Niewykluczony jest udział w jej tworzeniu samego Diagorasa z Melos, tym bardziej że o Diagorasie jako prawodawcy wspomina Jan Chryzostom (ok. 350-407). Poeta pozostawał w tej polis do 418 r. prz. Chr., w którym to wojska koalicji antyspartańskiej poniosły klęskę pod Mantyneą. Wtedy zmuszony do ucieczki Diagoras udał się do Aten. Wiosną 416 r. flota ateńska wyruszyła w kierunku Melos, rodzinnej wyspy naszego bohatera, aby nakłonić mieszkańców zajmujących dotychczas pozycję neutralną do przystąpienia do Związku Morskiego. Odmowa Melijczyków drogo ich kosztowała – po kapitulacji wyspy Melos Ateńczycy pozabijali na niej wszystkich mężczyzn, a kobiety i dzieci uprowadzili do niewoli. Diagoras jednak pozostał w tym czasie w Atenach, ponieważ był Melijczykiem tylko z imienia i nic już go nie łączyło z rodzinną wyspą. W 415/414 r. w Atenach zaczęło się polowanie na przeciwników misterii eleuzyńskich. Powodem do tego stało się uszkodzenie herm i rozchodząca się pogłoska o parodiowaniu misterii eleuzyńskich przez niejakiego Alkibiadesa. W tej sytuacji Diagoras uratował się ucieczką do Pellene na Peloponezie. Dalszych losów Diagorasa nie znamy. W starożytności powstała legenda o śmierci Diagorasa po rozbiciu statku, która opierała się na przekonaniu, że bogowie karzą bezbożników.

W *Rozdziale IV* (ss. 79-132) autor rozważa kwestie metodologiczne. Twórca monografii uprzedza o niebezpieczeństwie ideologizacji pojęcia „ateizmu” w starożytności oraz o możliwości wykorzystania go w celach pozanaukowych. Słowo *atheos* miało w starożytności różne znaczenia. Odbiegało ono jednak od dzisiejszego rozumienia ateisty jako człowieka negującego istnienie bóstwa i najczęściej oznaczało *człowieka niegodziwego, występnego lub opuszczonego przez boga*. Nasz autor również zaznacza, że w starożytności zakres znaczeniowy słowa *bezbożność* jest szerszy od pojęcia *ateista*, gdyż każdy *atheos* jest bezbożnikiem, ale nie każdy bezbożnik jest *atheos*. Wśród różnych określeń uważa za najbardziej słuszną definicję ateizmu Menschinga: „negacja istnienia wszelkiego

rodzaju bogów i sił nadprzyrodzonych”. W katalogach ateistów sporządzanych przez późniejszych pisarzy, głównie doksografów i Ojców Kościoła, najczęściej znajdowali się Diagoras z Melos i filozof Teodor z Kyreny. Zdaniem jednak autora, popełniają błąd metodologiczny ci, którzy próbują dowieść radykalnego ateizmu Diagorasa i Teodora poprzez przytoczenie różnych testimoniów z okresu Cesarstwa Rzymskiego lub z rozprawy *De natura deorum* Cyserona. Następnie M. Winiarczyk przedstawił opinię pisarza wczesnochrześcijańskiego. Otóż Klemens Aleksandryjski († po 212), przytaczając *index atheorum*, bronił Diagorasa i Teodora przed zarzutem ateizmu, a nawet pochwalił pogańskich ateistów. Takie traktowanie ateistów starożytnych wynikało u niego z apologetycznego podejścia do wiary chrześcijańskiej – jak można uważać za ateistów tych, którzy negowali istnienie nieistniejących istot?

Twórca monografii jednak proponował zbadać, czy starożytni mieli rację, gdy uznawali kogoś za ateistę, i czy dzisiaj możemy to samo zrobić z perspektywy naszego czasu. Problem pojawienia się radykalnego ateizmu w starożytności nie jest dzisiaj do końca rozwiązany. W Grecji antycznej nie istniała obowiązująca wszystkich wiara i każdy mógł uprawiać swoją *teologię*. Nie wszyscy wierzyli w bogów religii ludowej. Niekiedy filozofia stawiała się dla wielu nową religią. Natomiast każdy obywatel miał obowiązek brania udziału w kulcie państwowym. Jeżeli ktoś go odrzucał lub krytykował, narażał się na zarzut bezbożności, czyli zbrodnię, za którą surowo karano delikwentów. Pojawienie się ateizmu zostało przygotowane przez prawie dwa wieki rozwoju, w których poddawano religię krytyce. Według autora książki, najbardziej wiarygodną teorią jest utrzymywanie, że ateizm jako negacja bogów i sił nadprzyrodzonych pojawił się w Atenach w końcu V w. w okresie sofistyki i był kontynuowany przez nielicznych zwolenników jeszcze w 1. poł. IV w. W epoce hellenistycznej powstały dwie anegdoty o podobnej treści mówiące o tym, dlaczego pobożny poeta stał się ateistą. Według nich, Diagoras zawiódł się na bogach, którzy nie ukarali krzywoprzysięzcy, który skradł mu jego wiersz czy też według drugiej wersji pewną sumę pieniędzy oddaną w depozyt. Jednak Diagoras był znany jako bezbożnik już w 1. poł. V w. prz. Chr., ponieważ aluzję do niego robi już Arystofanes w *Chmurach* wystawionych w 423 r. Następnie twórca monografii rozpatruje problem autorstwa dwóch prozatorskich książek *Apopyrgizontes logoi* i *Phrygios logos*. Jednak M. Winiarczyk przytacza argumenty przeciwko autorstwu Diagorasa zarówno pierwszego, jak i drugiego dzieła. Autor monografii uważa, że jakiś nieznany z imienia sofista żyjący w 1. poł. IV w. wydał swoje ateistyczne pismo *Apopyrgizontes logoi* pod imieniem Diagorasa, natomiast apokryficzne dzieło *Phrygios logos* o tendencjach euhemerystycznych powstało dopiero w epoce hellenistycznej, najwcześniej w III w. prz. Chr. Autor monografii wnioskuje więc, że Diagoras nie napisał żadnego ateistycznego dzieła. *Apopyrgizontes logoi* zaginęła w epoce hellenistycznej, jednak pamięć ludowa przechowała informacje o jakiejś ateistycznej książce napisanej przez naszego bohatera. Stąd łatwym zdaje się przypisanie mu całkowicie innego dzieła w epoce hellenistycznej. Następnie autor dzieła przytacza trzy anegdoty, które przedstawiają krytyczny

stosunek Diagorasa do religii. Jednak każda z nich z łatwością może być uznana za fikcję literacką, ponieważ żadna nie jest jedyną w swoim rodzaju. Autor przeprowadza analogię do innych wydarzeń ze starożytności, a co do trzeciej, podaje świadectwo Diogenesa Laertiosa o tym, że była ona przypisywana nie tylko Diagorasowi, ale także Diogenesowi z Synopy. Przypisanie tych anegdot Diagorasowi było związane z tym, że cała tradycja antyczna uznawała go za typowego ateistę, i jej zadaniem było ukazać krytyczny stosunek poety lirycznego do wiary w bogów. W ostatnim punkcie rozdziału twórca monografii stawia pytanie: czy Diagoras z Melos faktycznie był radykalnym ateistą? Otóż autor uważa, że nasz bohater nie był radykalnym ateistą, a jedyne, co można mu zarzucić, to krytyka misterii eleuzyńskich oraz zdradzanie ich tajemnic. Postawa Diagorasa zatem byłaby przejawem ogólnego upadku pobożności kultowej w końcu V w. prz. Chr.

Ostatni V Rozdział księgi o Diagorasie z Melos (s. 133-142) rozpatruje sprawę autorstwa komentarza zachowanego w Papirusie z Derveni, który był przypisany przez R. Janko właśnie Diagorasowi. Jednak argumenty podane przez tego naukowca – według naszego autora – trudno uznać za przekonujące. W kwestii zaś przekonania R. Janko o tym, że Diagoras był zwolennikiem filozofii Diogenesa z Apolonii, twórca monografii twierdzi, że tradycja antyczna nie przekazała nam żadnych informacji o tym, że Diagoras podzielał poglądy filozoficzne Sokratesa, a tym bardziej Diogenesa, ani tego, że chciał zastąpić religię tradycyjną nową koncepcją filozoficzną. Autor jest zdania, że nigdy nie poznamy imienia autora komentarza z Derveni, a każda hipoteza wysunięta pod tym względem będzie miała charakter subiektywny.

Podsumowanie jest powtórzeniem najważniejszych kwestii poruszonych w niniejszej monografii: życiorysu Diagorasa z Melos, świadectw o nim umieszczonych w różnych źródłach, dzieł przypisywanych starożytnemu poecie lirycznemu oraz jego radykalnego ateizmu. Autor wątpi w to, że Diagoras rzeczywiście był radykalnym ateistą, czy nawet filozofem o poglądach sokratycznych. Przypisano mu jedno i drugie, ponieważ w sposób jawny krytykował misteria eleuzyńskie i dlatego uchodził za jednego z najbardziej znanych ateistów starożytności. Bardziej prawdopodobne, zdaniem autora, jest łączenie Diagorasa z poetami dytyrambicznymi, którzy sztydził z bogów i obrzędów religijnych w Atenach.

Książka Marka Winiarczyka przedstawia życiorys i poglądy religijne Diagorasa z Melos, starożytnego poety lirycznego żyjącego w V w. prz. Chr. Monografia stanowi, według słów samego autora, „przyczynek do historii antycznego ateizmu”. Jej autor w oparciu o liczne źródła i opracowania przedstawił różne hipotezy dotyczące kwestii radykalnego ateizmu głównego bohatera dzieła, oraz dał ich ocenę, przedstawiając także swoje poglądy, które wynikały ze skrupulatnego przebadania wszystkich dostępnych źródeł mówiących o Diagorasie. O tej wnikliwej pracy świadczą liczne przypisy, które w wielu miejscach zajmują ponad połowę strony. Niewielkim mankamentem monografii z punktu widzenia przeciętnego czytelnika może być brak wyjaśnienia greckich pojęć, takich jak *akme*, *hapax legomenon*, *misteria eleuzyńskie* czy też *euhemeryzm*, które zmuszają do

samodzielnego uzupełnienia swojej wiedzy z innych źródeł dla zrozumienia sensu podawanych przez autora treści. Usprawiedliwieniem jest założenie autora, że dzieło swoje kieruje tylko do tych czytelników, którzy są obeznani z problematyką religioznawstwa antycznego. Poza tym, każde słowo w starożytnym języku greckim jest podane z odpowiednim tłumaczeniem, co niewątpliwie bardzo ułatwia zrozumienie tekstu. Niniejsza publikacja jest dobrym wprowadzeniem do problematyki ateizmu antycznego oraz cennym źródłem w kształtowaniu obiektywnej oceny osób o odmiennych poglądach religijnych w czasach starożytnych.

ks. Pavel Eismant – Lublin, KUL

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI, *Piękno chrztu świętego*, Kraków – Szydłówek 2016, Wydawnictwo Ikona, ss. 168.

Nakładem Wydawnictwa Ikona (Wejdźmy na szczyt. Inicjatywa Ewangelizacyjna), wiosną 2016 roku ukazała się publikacja pt. *Piękno chrztu świętego*, autorstwa znanego polskiego patrologa – ks. Bogdana Czyżewskiego – profesora tytularnego pracującego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Prymasowskim Seminarium Duchownym w Gnieźnie. Autor pisze już w pierwszym zdaniu *Wstępu*, że głównym motywem skłaniającym go do przedstawienia refleksji na temat chrztu była 1050. „rocznica przyjęcia przez Polskę chrztu świętego” (s. 5). Wydawać by się zatem mogło, że omawiana publikacja będzie miała charakter historyczny, jednak spojrzenie na *Spis treści* skłania do jednoznacznego wniosku, że jest to praca nie tylko historyczna, ale i teologiczna oraz pastoralna. Dla środowiska patrologów – dla badania teologii chrztu, ważne jest, iż Autor obficie czerpie z pism Ojców Kościoła (głównie *Tradycji Apostolskiej*, pism Tertuliana – *O chrzcie*, *O widowiskach* i *O wieńcu*, *Katechez chrzcielnych* Cyryla Jerozolimskiego, pism Ambrożego – *O sakramentach* i *O tajemnicach*, *Katechez chrzcielnych* Jana Chryzostoma i *Homilii katechetycznych* Teodora z Mopsuestii).

Omawiana monografia składa się ze wstępu, ośmiu nienumerowanych rozdziałów, oraz zakończenia i bibliografii. We *Wstępie* (s. 5-7) Autor w syntetyczny sposób przedstawił inspirację powstania publikacji (1050. rocznica chrztu Polski) oraz jej cel, którym jest przede wszystkim odkrycie piękna przyjętego chrztu (por. s. 6). W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Chrzest Polski w 966 roku – znaczenie religijne i państwowe* (s. 9-24) Autor przedstawia i pokrótce komentuje teksty źródłowe mówiące o tym wydarzeniu historycznym eksponując jego znaczenie, przy czym rozpoczyna od pewnych zastrzeżeń metodologicznych podkreślając, że nie będzie „opisywać chrztu Polski w sposób naukowy” (s. 9) oraz, że „nie zamierza przytaczać opinii naukowców – historyków, spierających się o miejsce chrztu, o wpływy zagraniczne na to wydarzenie czy też o to wszystko, co działo się już po chrzcie” (s. 10). Przyjętym zaś przez Autora celem jest zapoznanie

„Czytelnika z najbardziej prawdopodobnym scenariuszem wydarzeń, jakie miały miejsce na ziemiach polskich 1050 lat temu” (s. 9). Ks. Czyżewski najpierw przytacza źródła historyczne mówiące o chrzcie Polski (*Rocznik kapitulny krakowski*, *Kronika Thietmara*, *Kronika polska* Galla Anonima) i stara się konfrontować ich treść z faktami historycznymi. Na kanwie tych rozważań przedstawia powody dla których książę Mieszko I zdecydował się na przyjęcie chrztu i kolejno omawia przyczyny zewnętrzne (por. s. 14-15) i wewnętrzne (s. 16-17). Następnie, w formie przypuszczeń, Autor mówi o miejscu, roku, dacie dziennej i szafarzu(ach) chrztu Mieszka I (por. s. 17-19), by skonstatować, że „proces chrystianizacji Polski trwał kilka wieków” (s. 19). W końcowej części omawianego rozdziału, ks. prof. Czyżewski pisze o znaczeniu religijnym i państwowym przyjęcia chrztu przez Polskę (s. 19-24).

Rozdział drugi – *Co na temat chrztu świętego mówi Pismo Święte?* (s. 25-48) poświęcony jest ogólnemu spojrzeniu na najważniejsze fragmenty Pisma Świętego nawiązujące lub bezpośrednio mówiące o chrzcie. Autor rozpoczyna od przedstawienia tekstów zaczerpniętych ze Starego Testamentu, mówiących o oczyszczającej właściwości wody (wody biblijnego potopu; przejście Izraelitów przez Morze Czerwone; rytualne obmycia; Za 13, 1; Ez 36, 24-27) podkreślając, że były to zapowiedzi (lub typy czy figury) wody chrzcielnej niosącej prawdziwe obmycie w sakramencie chrztu (s. 25-28). Następnie przechodzi do omówienia znaczenia tzw. chrztu Janowego (por. s. 29-37), poruszając przy tej okazji takie zagadnienia jak: biografia Jana Chrzciciela, ruch ascetyczny w Palestynie doby Jana Chrzciciela (esseńcy), publiczna działalność Jana Chrzciciela (nauczanie i aktywność „chrzcielna”), jego ascetyczny styl życia i rolę jaką odegrał przygotowując drogę dla Jezusa. Następnie przechodzi do omówienia znaczenia chrztu Jezusa (s. 37-40) zaczynając od zwrócenia uwagi na fakt, iż wszyscy czterej ewangelści przekazują informację, że „chrztu udzielił Jezusowi św. Jan Chrzciciel w rzece Jordan i miał on miejsce na początku publicznej działalności Jezusa” (s. 37). Autor zastanawia się dlaczego Chrystus przyjął chrzest Janowy, którego przecież nie potrzebował, i odpowiada, że był to wyraz solidarności z grzeszną ludzkością (por. s. 38). Zwraca też uwagę na teofanię, jaka miała miejsce w czasie chrztu Jezusa, koncentrując się na zstąpieniu na Chrystusa Ducha Świętego w postaci gołębic. Następnie Autor nawiązuje do nakazu misyjnego i zwraca uwagę na zalecenie Chrystusa, aby Jego uczniowie udzielali chrztu w imię Trójcy Świętej, co przyczyniało się do rozwoju i umacniania się Kościoła (s. 41-43). Ostatnią zaś kwestią omówioną w drugim rozdziale recenzowanej publikacji jest nauczanie św. Pawła na temat chrztu (s. 43-47). Autor rozpoczyna omawianie tego zagadnienia od przedstawienia biografii Szawła z Tarsu zwracając przy tym uwagę na moment jego nawrócenia i chrztu. Następnie przechodzi do omówienia teologii chrztu obecnej w listach Pawłowych i podkreśla, że w znacznym stopniu pogłębił on „naukę odnoszącą się do chrztu zawartą w nauczaniu Chrystusa” (s. 43). Zaś w podsumowaniu rozdziału ks. prof. B. Czyżewski zwraca uwagę na pedagogię Boga, który stopniowo objawiał i przekazywał ludzkości naukę dotyczącą chrztu.

Rozdział trzeci, zatytułowany *Historia katechumenatu i przygotowania do chrztu w Kościele pierwszych wieków* (s. 49-68), podobnie jak poprzednie, podzielony jest na kilka mniejszych jednostek, w których Autor omawia kolejno kilka zagadnień związanych z przygotowaniem do przyjęcia chrztu w Kościele starożytnym. Swe rozważania rozpoczyna od wyjaśnienia czym był katechumenat (s. 50-55), a następnie odwołuje się do starożytnych tekstów źródłowych (*Didache*, *Apologia* I Justyna), które mówią o katechezie przedchrzcielnej. Pisz też o początkach instytucji katechumenatu (Tertulian, *O chrzcie*; *Tradycja Apostolska*). Po podaniu powyższych informacji wstępnych ks. Czyżewski stara się dokładniej opisać „jak wyglądało przygotowanie do chrztu zwane katechumenatem” (s. 55) i w kolejnych punktach – na kanwie analizy treści *Tradycji Apostolskiej* – dość dokładnie przedstawia takie zagadnienia jak: warunki przyjęcia do grona katechumenów (s. 55-60), przebieg katechumenatu (s. 60), przygotowanie dalsze (s. 60-63) i przygotowanie bliższe (s. 63-66). Omawiając warunki przyjęcia do katechumenatu Autor najpierw zwraca uwagę na „badanie kandydata”, które obejmowało zapoznanie się z wykonywanym przez niego zawodem i stanem życia oraz wynikające z nich ograniczenia przyjmowania do grona katechumenów. Podkreśla przy tym, że wymagania stawiane kandydatom były bardzo wysokie i miały jednoznacznie wykazać, że pragnęli oni przyjąć chrzest z pobudek czysto religijnych. Następnie bardzo skrótowo omawia przebieg katechumenatu informując, że trwał on trzy lata (niekiedy był skracany) i że polegał na uczestniczeniu w katechezach, których treść kandydat musiał zapamiętać i wcielić w życie. Omawiając zaś przygotowanie dalsze i bliższe Autor podkreśla, że czas katechumenatu podzielony był na dwa etapy. W czasie trwania pierwszego etapu kandydaci, uczestnicząc w liturgii słowa, słuchali kazań oraz katechez wygłaszanych specjalnie dla nich przez duchownych lub świeckich. Treść tych nauk oparta była na Piśmie Świętym. W późniejszym okresie (od IV w.) przygotowaniem do chrztu zajmowali się wyłącznie duchowni. Zwraca też uwagę na różnego rodzaju modlitwy (zwłaszcza modlitwa katechumenów) i gesty (zwłaszcza nałożenie rąk) towarzyszące katechezom i całemu przygotowaniu do chrztu. Przechodząc zaś do omówienia przygotowania bliższego ks. Czyżewski zauważa, że obejmowało ono końcowy etap katechumenatu i trwało kilka tygodni przed Wielkanocą. Wówczas kandydaci byli ponownie badani i tylko ci, którzy rzeczywiście nawrócili się byli dopuszczani do dalszych nauk i do chrztu. W tym czasie kandydaci nadal uczestniczyli w katechezach, których treść jednak nieco odbiegała o wcześniejszych nauk. Katecheci koncentrowali się przede wszystkim na takich tematach jak historia zbawienia, osoba Chrystusa i artykuły wyznania wiary, których należało nauczyć się na pamięć. Swe rozważania na temat przygotowania do chrztu Autor kończy krótką, dość pesymistyczną refleksją na temat bylejałości życia religijnego współczesnych chrześcijan, którzy nie mają pogłębionego rozumienia znaczenia i roli sakramentów świętych, zwłaszcza chrztu, i postuluje nie tyle wprowadzenie katechumenatu na wzór starożytnego Kościoła, co pogłębienie formacji rodziców i chrzestnych oraz całej wspólnoty parafialnej.

W rozdziale czwartym *Jak wyglądał chrzest w Kościele wczesnochrześcijańskim?* (s. 69-90) Autor koncentruje się na opisie liturgii chrzcielnej, która w IV w. została znacząco wzbogacona i rozbudowana. Rozpoczyna od omówienia źródeł do poznania liturgii chrztu (*Świadectwa o chrzcie w Kościele pierwszych wieków*, s. 68-72). W porządku chronologicznym wymienia *Tradycję Apostolską* (omawia liturgię chrztu w środowisku rzymskim), pisma Tertuliana – *O chrzcie*, *O widowiskach* i *O wieńcu* (omawiają liturgię chrztu w środowisku afrykańskim), *Katechezy chrzcielne* Cyryla Jerozolimskiego (omawiają liturgię chrztu w Jerozolimie), pisma Ambrożego – *O sakramentach* i *O tajemnicach* (omawiają liturgię chrztu w Mediolanie), *Katechezy chrzcielne* Jana Chryzostoma (omawiają liturgię chrztu w Antiochii) i *Homilie katechetyczne* Teodora z Mopsuestii (omawiają liturgię chrztu w Mopsuestii). Kończąc prezentację źródeł ks. Czyżewski zauważa, że analiza ich treści prowadzi do wniosku, iż starożytną liturgię chrzcielną można podzielić na trzy podstawowe części: ryt przedchrzcielny, ryt chrzcielny i ryt pochrzcielny. To wyróżnienie staje się dla Autora podstawą przedstawienia dalszych rozważań w trzech częściach. Pisząc dość obszernie o obrzędach przedchrzcielnych (s. 72-81) Autor rozpoczyna od omówienia egzorcyzmów zwracając uwagę na ryt „tchnienia” i „otwarcia”, o których wspominają jedynie teksty odnoszące się do zachodniej tradycji liturgicznej chrztu. Następnie przechodzi do przedstawienia kolejnego elementu rytów przedchrzcielnych, jakim było wyrzeczenie się szatana. Z kolei ten element obecny jest w źródłach odnoszących się zarówno do liturgii zachodniej, jak i wschodniej. Ostatnim omówionym obrzędem rytów przedchrzcielnych jest zdjęcie ubrań i namaszczenie. Po przedstawieniu obrzędów przedchrzcielnych ks. Czyżewski przechodzi do zaprezentowania obrzędów liturgii chrzcielnej (s. 82-85), w której wymienia dwa elementy: poświęcenie wody i olejów oraz zanurzenie w wodzie chrzcielnej. Natomiast w końcowej części rozważań omawia obrzędy pochrzcielne (s. 85-90), którymi były: namaszczenie (lub namaszczenia) i przyodzianie białej szaty. W podsumowaniu Autor sumarycznie wymienia elementy liturgii chrzcielnej zwracając uwagę na jej rozwój i wzbogacanie o nowe elementy.

W rozdziale piątym *Liturgia chrztu świętego dzisiaj* (s. 91-105) Autor zwraca uwagę, że obecne obrzędy chrztu mocno osadzone są w tradycji liturgicznej Kościoła, i że przy ich przeżywaniu warto powracać do obrazów chrztu w starożytności, aby bardziej zwracać na nie uwagę i lepiej je rozumieć. Następnie – zaznaczając, że najbardziej odpowiednim miejscem udzielania chrztu jest kościół parafialny, a najbardziej stosownym czasem jest niedzielna Eucharystia – ks. Czyżewski po kolei, dość szczegółowo, omawia poszczególne elementy współczesnej liturgii chrzcielnej, zwracając uwagę na ich wymowę teologiczną oraz znaczenie praktyczne: *Przy drzwiach kościoła* (s. 92-96), *Śłuchanie i rozważanie słowa Bożego oraz egzorcyzmy* (s. 96-97), *Liturgia chrzcielna* (s. 97-100), *Obrzędy po chrzcie* (s. 100-104) i *Kto może chrzcić* (s. 105).

W rozdziale szóstym *Po co rodzice chrzestni?* (s. 107-128) Autor mówi o „instytucji” rodziców chrzestnych. Rozważania rozpoczyna od stwierdzenia, że ich

obecne role i zadania pełnili tzw. świadkowie lub poręczyciele, o których mówią teksty starożytne (s. 107-116), a pierwszym autorem używającym sformułowania „rodzice chrzestni” jest Tertulian. Następnie szczegółowo przedstawia role i zadania „gwarantów” (s. 116-123). Od świadków czy poręczycieli, o których jest mowa we wcześniejszych tekstach chrześcijańskich, wymagano, aby przyprowadzili kandydatów do chrztu i zaświadczyli na ich korzyść, że są godni przyjęcia chrztu. Natomiast od „gwarantów” wymagano jeszcze, aby zaświadczyli o przyszłości ochrzczonych, że będą trwać w wierze. „Gwarant” miał też obowiązek opiekowania się ochrzczonym przez całe życie. Następnie ks. Czyżewski przechodzi do omówienia ojcostwa duchowego (s. 124-125), będącego konsekwencją przyjęcia funkcji „gwaranta”, który dla neofity stawał się wychowawcą w wierze, przewodnikiem duchowym i kierownikiem sumienia. Na zakończenie Autor porusza problem funkcji współczesnych rodziców chrzestnych (s. 126-128). Zaznacza, że należy „wracać do korzeni tej instytucji, ponieważ została ona w większości przypadków całkowicie zapomniana lub też wypaczono jej pierwotny sens i charakter” (s. 126). Ks. Czyżewski kończy tę część książki, dość pesymistyczną refleksją na temat braku troski o właściwy dobór rodziców chrzestnych i jakość ich życia religijnego.

W rozdziale siódmym *Czy chrzest święty jest nam potrzebny* (s. 129-142) ks. prof. B. Czyżewski podkreśla wagę chrztu i omawia kilka powodów dla których warto przyjąć ten sakrament: *Chrzest odpuszcza grzechy* (s. 131) – Autor podkreśla, że chrzest gładzi dosłownie wszystkie grzechy, zarówno pierworodny, jak i każdy grzech osobisty, oraz że zmazuje wszelkie kary za grzechy; *Chrzest czyni nas nowym stworzeniem* (s. 131-134), gdyż umiera w nas stary człowiek a rodzi się nowy, a ponadto czyni nas przybranymi synami Bożymi i świątyniami Ducha Świętego; *Chrzest włącza do Kościoła* (s. 135-136), gdyż dzięki temu sakramentowi stajemy się członkami Kościoła Chrystusowego, co ochrzczonemu daje pewne prawa, ale i nakłada na niego pewne obowiązki; *Chrzest czyni nas wspólnotą* (s. 136-137) – sakrament ten jest podstawą wspólnoty między wszystkimi chrześcijanami, co czyni z nas jedną wielką rodzinę. W końcowej części rozdziału Autor poświęca nieco miejsca problemowi śmierci ludzi, którzy nie przyjęli chrztu (s. 137-142) i zaznacza, że jest to kwestia dość złożona. Píše o tych, którzy ponieśli męczeńską śmierć za wiarę, ale jeszcze nie otrzymali chrztu, zauważając, że śmierć dla nich jest „chrztem krwi”. Następnie porusza problem „chrztu pragnienia”, który związany jest z osobami, które chciałyby przyjąć chrzest, jednak na skutek różnych okoliczności nie mogły go przyjąć i w takiej sytuacji zaskoczyła je śmierć. Mówi też o osobach, które nie poznały Dobrej Nowiny, lecz w życiu starały się szukać prawdy i pełnić wolę Bożą. Na końcu zaś nieco szerzej pisze o dzieciach, które zmarły (np. na skutek aborcji, czy w trakcie lub tuż po porodzie oraz urodziły się martwe) nie przyjąwszy chrztu. We wszystkich tych przypadkach mocno podkreśla wiarę i przekonanie Kościoła o zbawieniu tych ludzi.

W ostatnim – ósmym rozdziale *Czy chrzest udzielany w innych Kościołach chrześcijańskich jest ważny?* (s. 143-154), ks. Czyżewski mówi na temat rozumienia

chrztu w Kościele prawosławnym (s. 144-147), Kościele protestanckim (s. 147-149) i Kościele anglikańskim (s. 149-151). Najpierw, w sposób bardzo syntetyczny, przedstawia powstanie danego Kościoła, a następnie opisuje, w jaki sposób udzielany jest chrzest i jakie jest jego znaczenie. W końcowej części omawianego rozdziału Autor pisze na temat ważności chrztu udzielanego poza Kościołem rzymskokatolickim. Nie wdaje się tu w skomplikowane rozważania teologiczne, lecz przytacza fragment dokumentu *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia*, w którym jasno przedstawiona jest kwestia wzajemnego uznania za ważny chrztu udzielonego w Kościołach zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Ostatni akapit Autor poświęca problemowi chrztu udzielanego przez Świadków Jehowy i zaznacza, że ta grupa wyznaniowa nie jest Kościołem oraz że nie udziela chrztu w imię Trójcy Świętej, a z tego wynika, że chrzest udzielony przez Świadków Jehowy jest nieważny.

W lapidarnym zakończeniu, mieszczącym się w szesnastu wierszach tekstu, ks. prof. Czyżewski zachęca Czytelników do zadania sobie pytania, czy po lekturze książki odkryli piękno chrztu, a jeśli tak, to powinni dziękować Bogu za to, że 1050 lat temu otworzył źródło, które do dziś spływa na głowy Polaków i dołożyć wszelkich starań, by źródło to nadal spływało odradzając w Chrystusie kolejne pokolenia rodaków.

Ostatnią częścią recenzowanej publikacji jest *Bibliografia* (s. 107-163), która została podzielona na cztery części: 1. *Dokumenty Kościoła i przemówienia* (s. 107); 2. *Źródła* (s. 158-160); 3. *Opracowania* (s. 160-163); 4. *Słowniki* (s. 163). Całość zamyka *Spis treści* (s. 165-167), który jest bardzo szczegółowy, co sprawia, że niepotrzebne są jakiekolwiek indeksy.

W omawianej publikacji obecne są części, których treść ma wyraźny charakter historyczny (rozdziały I-IV i VI) oraz liturgiczno-pastoralny (rozdziały V i VII-VIII). W rozdziałach o charakterze historycznym Autor obficie cytuje źródła oraz opracowania dotyczące średniowiecznej historii Polski (rozdział I), Pismo Święte (rozdział II) oraz wczesnochrześcijańskie teksty mówiące o liturgii chrztu (rozdziały III-IV i VI). Natomiast w rozdziałach o charakterze liturgiczno-pastoralnym ks. Czyżewski cytuje przede wszystkim rytuał chrzcielny: *Obrzędy chrztu dzieci*, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, *Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych* i różnego rodzaju dokumenty Kościoła oraz Pismo Święte.

Poszczególne jednostki opracowania zbudowane są na ogół w sposób poprawny z metodologicznego punktu widzenia. Każdy rozdział poprzedzony jest wstępem, natomiast nie wszystkie rozdziały kończą się podsumowaniem (wyjątek stanowią rozdziały zatytułowane: *Co na temat chrztu świętego mówi Pismo Święte?* i *Jak wyglądał chrzest w Kościele wczesnochrześcijańskim?*, w których pojawiają się syntetyczne podsumowania).

Wszystkie omówione zagadnienia Autor omawia przytaczając teksty źródłowe w porządku chronologicznym. Wydaje się, że w ten sposób chce ukazać rozwój liturgii chrzcielnej, która w tym czasie znacząco została rozbudowana. Należałoby jednak zastanowić się, czy nie lepsze (i poprawniejsze z metodologicznego

punktu widzenia) byłoby zaprezentowanie obrzędów chrztu w zależności od środowisk tradycji liturgicznych (np. liturgia rzymska, mediolańska, północnoafrykańska, wschodnia czy syryjska)? W ten sposób można by dodatkowo ukazać podobieństwa i różnice istniejące pomiędzy tymi tradycjami. Wprawdzie Autor czyni to w podsumowaniach, ale poszczególne elementy chrztu opisuje *en bloc*.

Chociaż publikacja ma charakter przede wszystkim popularny, to jednak opatrzona jest aparatem naukowym, w którym Autor zamieścił wiele cennych wyjaśnień, uściśleń i dopowiedzeń. Przy tej okazji warto podkreślić precyzję Autora, która wyraża się m.in. w bardzo dokładnym opisie bibliograficznym opracowań, a zwłaszcza źródeł, do których odwoływał się lub które cytował. Na uwagę zasługuje obfite cytowanie źródeł. Ks. prof. Czyżewski chce, aby do Czytelnika przemawiali przede wszystkim autorzy starożytni i średniowieczni lub Kościół przez Urząd Nauczycielski. Niekiedy może wydawać się, że teksty te są zbyt długie lub że jest ich zbyt dużo, jednak w gruncie rzeczy są one bardzo potrzebne, gdyż ukazują Tradycję Kościoła.

Ks. Czyżewski we *Wstępie* napisał, że „Zawarte w tej książce refleksje, których podstawowym tematem jest przyjęty przez nas chrzest, stanowią owoc wykładów – katechez wygłoszonych w bydgoskiej parafii pw. Przemienienia Pańskiego” (s. 7). Z tego stwierdzenia jasno wynika, że recenzowana publikacja włącza się w bardzo istotny obecnie nurt popularyzowania nauki. Aktualnie we wszystkich projektach badawczych zwraca się uwagę nie tylko na czysto naukowe, konkretne efekty badań, lecz także na upowszechnianie ich wyników i popularyzowanie nauki. Autor umiejętnie więc wykorzystał prowadzone przez siebie badania przedstawiając ich efekty w formie popularno-naukowych konferencji skierowanych nie do specjalistów – patologów, historyków Kościoła czy, ogólnie, teologów, lecz do przeciętnych odbiorców.

Niewątpliwą zaletą omawianej publikacji jest jej niezwykle dostępna forma podawcza oraz płynna narracja. W sposób jasny, prosty i komunikatywny, a zarazem kompetentny i rzeczowy, Autor relacjonuje omawiane treści, rezygnując z tak ulubionej przez wielu współczesnych badaczy zawilej terminologii, naszpikowanej neologizmami oraz terminami obcojęzycznymi. Umiejętnie wplata do swego wykładu teksty źródłowe, dzięki którym ukazuje wierny obraz badanej rzeczywistości, unikając prezentyzmu historycznego. Lektura książki jest przyjemna ze względu na piękny styl i język wypowiedzi, co w ostatnim czasie nie jest oczywistością nawet w pracach z zakresu szeroko rozumianej humanistyki. Nie jest też bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa Ikona (Wejdzmy na szczyt. Inicjatywa Ewangelizacyjna), a jej układ jest przejrzysty. Recenzowana publikacja jest też bardzo starannie przygotowana pod względem redakcyjnym. Chociaż jestem bardzo wyczulony w tym względzie, to w omawianej książce znalazłem tylko jeden błąd: na s. 27 znajduje się zdanie zaczerpnięte z Pisma Świętego: „W owym dniu wytryśnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalem, na obmycia grzechu i zmaży” – w zdaniu tym zamiast „na” powinno być „dla”.

Podsumowując należy stwierdzić, że recenzowana publikacja jest niezwykle cenna i godna polecenia wszystkim Czytelnikom: nie tylko specjalistom z zakresu historii Kościoła, patrologii, liturgiki czy teologii pastoralnej, lecz przede wszystkim wiernym świeckim, którzy przez jej lekturę mogą bardziej zrozumieć przyjęty kiedyś sakrament chrztu. Jej pojawienie się na rynku księgarskim w 1050. rocznicę chrztu Polski należy przyjąć z radością i uznaniem, gdyż jest pozycją nawiązującą nie tylko do zagadnień historycznych związanych z pojawieniem się chrześcijaństwa na terenie obecnej Polski, lecz także odnoszącą się do historii katechumenatu, liturgii chrztu i jego teologii.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

ORYGENES, EUSTACJUSZ Z ANTIOCHII I GRZEGORZ Z NYSSY, *O wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1 Sm 28)?*, red. Leon Nieścior OMI, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2016, Wydawnictwo M, ss. 160.

Obserwując dzisiejszy świat, można zauważyć dwie sprzeczne tendencje: z jednej strony w wyniku postępującego sekularyzmu lekceważy się religię i sprawy duchowe, z drugiej zaś wydaje się, że wciąż żywe jest zainteresowanie magią, okultyzmem i demonologią. Wśród niosących zagrożenia duchowe praktyk okultystycznych jedną z bardziej obecnych we współczesnej kulturze zachodniej jest wróżbiarstwo, nierzadko jawnie promowane w zawołowanej formie jako swego rodzaju „przyjazna usługa”. Recenzowana praca pod redakcją prof. dr. hab. Leona Nieściora OMI, cenionego w Polsce patrologa, obecnie wykładowcę Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, podejmuje zagadnienie jednej z form wróżbiarstwa, a mianowicie nekromancji, czyli wywoływania duchów w celu zdobycia wiedzy na temat przyszłości lub osiągnięcia innych korzyści. Dzięki tej publikacji stajemy się świadkami dyskusji teologicznej na temat nekromancji, w której głos zabierają autorzy okresu patrystycznego żyjący w różnym czasie: Orygenes, Eustacjusz z Antiochii oraz Grzegorz z Nyssy. Punktem wyjścia do owej dyskusji jest egzegeza kontrowersyjnego w pierwszych wiekach fragmentu 1Sm 28, mówiącego o wywołaniu ducha Samuela przez wróżkę z Endor na prośbę króla izraelskiego Saula. Dzieło pod redakcją ks. L. Nieściora stanowi zatem także ciekawe świadectwo egzegezy patrystycznej oraz egzemplifikację licznych wówczas polemik między autorami chrześcijańskimi.

Recenzowana publikacja jest bardzo cenną pozycją w polskiej literaturze patrystycznej, gdyż zawiera tłumaczenia jedynych zachowanych do dzisiaj trzech starożytnych pism na temat wywołania ducha Samuela przez enigmatyczną wróżkę z Endor oraz podejmuje zagadnienie teologicznej oceny nekromancji we wczesnym chrześcijaństwie dotychczas szczegółowo nieopracowane. Mamy natomiast w języku polskim publikacje, które ogólnie traktują na temat nekromancji

w świecie antycznym. W jednym z rozdziałów swojej monografii pt. *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy oświadczenie. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, dyskutowane zagadnienie podejmuje Stefan Oświecimski (s. 296-311). Tematykę nekromancji porusza również Andrzej Wypustek w wielu miejscach swojej pracy pt. *Magia antyczna*, Wrocław 2001. Wiadomości na temat nekromancji w okresie patrystycznym dostarczają publikacje poświęcone magii w tej epoce, jak książka Roberta Wiśniewskiego, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku*, Warszawa 2013; monografia ks. Pawła Wygala, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011; oraz praca zbiorowa *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. Monika Ożóg i ks. Norbert Widok, Opole 2013. W literaturze obcojęzycznej pojawiają się publikacje analogiczne do recenzowanej. Przede wszystkim jest to książka pod redakcją Manlio Simonettiego, *Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa, La Maga di Endor*, Firenze 1989; publikacja w języku angielskim *The „Belly-Myther” of Endor: Interpretations of I Kingdoms 28 in the Early Church: translation with an introduction and notes by Rowan A. Greer and Margaret M. Mitchell*, Leiden 2007; a także niemieckie opracowanie pod redakcją Ericha Klostermanna, *Origenes, Eustachius von Antiochen und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, Bonn – Berlin 1912. Jeżeli zaś chodzi o tematykę nekromancji w świecie starożytnym, na szczególną uwagę zasługuje monografia Daniela Ogdena, *Greek and Roman Necromancy*, Oxford 2012.

Omawiana w niniejszej recenzji praca zbiorowa składa się z dwóch zasadniczych części: *Wstępu*, który stanowi kompilację trzech tekstów nt. nekromancji autorstwa kolejno ks. Leona Nieściora OMI, ks. Pawła Wygala i ks. Bogdana Czyżewskiego, oraz *Przekładu* trzech dzieł starożytnych komentujących fragment 1Sm 28 o wróżce z Endor: *Homilii na 1Sm 28, 3-25 Orygenes*, *Poglądu o wróżce w polemice przeciw Orygenesowi* Eustacjusza z Antiochii oraz *Listu o wróżce do biskupa Teodozjusza* Grzegorza z Nyssy. Translacji tych dzieł patrystycznych na język polski dokonali odpowiednio Stanisław Kalinkowski, ks. Przemysław Szewczyk i Dominika Budzanowska-Weglenda. Przekład zredagował i opatrzył przypisami ks. L. Nieścior.

W pierwszym tekście *Wstępu* (s. 7-39) ks. L. Nieścior omawia starożytny spór o wywołanie ducha Samuela (por. 1Sm 28). Jest to doskonała introdukcja do lektury tekstów patrystycznych zamieszczonych w monografii. Autor przedstawia zjawisko nekromancji w świecie grecko-rzymskim, wyjaśnia starożytną terminologię odnoszącą się do nekromancji, rozróżnia różne jej rodzaje, wskazuje na zwyczaje, rytuały, przedmioty nekromantyczne, przywołuje najbardziej znane wyrocznie w świecie antycznym oraz starożytne świadectwa o wywoływaniu duchów. Następnie ks. L. Nieścior prezentuje za holenderskim teologiem Klaasem Smelikiem trzy możliwości interpretacji 1Sm 28 pojawiające się w egzegezie patrystycznej. Przy każdej z przytoczonych interpretacji Autor wskazuje na konkretnych pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy byli jej zwolennikami, przytacza ich myśli, a także, co ciekawe, gdzieś przywołuje świadectwa egzegezy

rabinicznej. Ks. L. Nieścior pokrótce omawia również wyniki badań współczesnych nauk biblijnych w odniesieniu do interpretowanego fragmentu. Po precyzyjnym zarysowaniu tła historyczno-kulturowego fenomenu nekromancji oraz kontekstu egzegetyczno-patrystycznego, Autor przechodzi do opisu powstania oraz charakterystyki starożytnych pism zamieszczonych w monografii. Znajdujące się w tej partii książki informacje (s. 23-39) stanowią wzorcowe wprowadzenie do pism Orygenesesa, Eustacjusza z Antiochii i Grzegorza z Nyssy, są nieraz kluczem do ich zrozumienia, a zarazem bardzo dobrym podsumowaniem zawartych w nich treści. Egzemplifikacją dobrego rozeznania Autora w kwestii doboru treści we *Wstępie* jest to, że przybliża on czytelnikom postać Eustacjusza z Antiochii, jako autora mniej znanego, czego nie czyni wobec Orygenesesa i Grzegorza z Nyssy. Wyjaśnia także bardzo ważne przy lekturze polemicznego pisma Eustacjusza zagadnienie inwektywy w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim.

W drugim tekście *Wstępu* (s. 41-58) ks. P. Wygralak ogniskuje uwagę czytelników na temacie nekromancji i jej oceny w starożytnym Kościele. Autor zaczyna od przywołania różnych definicji nekromancji oraz przedstawienia polskiej i obcojęzycznej bibliografii na temat starożytnej praktyki wywoływania duchów. Część informacji nt. nekromancji w świecie antycznym jest powtórzeniem tego, co znajdujemy już w tekście ks. L. Nieściora, np. wyjaśnienia terminologiczne oraz odwołanie się do pieśni jedenastej *Odysei* Homera, którą ks. L. Nieścior omawia, natomiast ks. P. Wygralak cytuje ją w całości (por. s. 11-12, 44-45). Większość przywołanych przez ks. P. Wygralaka treści uzupełnia jednak wiedzę czytelnika i pozwala spojrzeć w szerszej perspektywie na praktykę wywoływania duchów w okresie patrystycznym. Po opisaniu zjawiska nekromancji w świecie starożytnym Autor przytacza wypowiedzi Ojców Kościoła na ten temat. Przy okazji ks. P. Wygralak prezentuje niektóre ważne zagadnienia demonologiczne w myśli Ojców, jak chociażby temat wiedzy szatana (s. 52-53).

Trzecią wstępną część (s. 59-70) stanowi artykuł ks. B. Czyżewskiego, który porusza temat nekromancji w wypowiedziach Kościoła od XIII wieku. Ten tekst krótko referuje podjęte w nim zagadnienie. Ks. B. Czyżewski omawia wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu nt. nekromancji, a następnie przechodzi do wypowiedzi magisterium Kościoła na jej temat, począwszy od dokumentu Aleksandra IV z 1258 roku, potępiającego spirytyzm, a kończąc na nauczaniu zawartym w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

Po tak skonstruowanym trzyczęściowym *Wstępie* w drugiej części pracy zawarto przekłady dzieł patrystycznych podejmujących egzegezę fragmentu o wywołaniu ducha proroka Samuela.

Pierwsze z nich to *Homilia na 1Sm 28, 3-25* Orygenesesa (s. 73-86). Orygenes wygłosił ją najprawdopodobniej w Jerozolimie w obecności tamtejszego biskupa i zarazem swojego przyjaciela – Aleksandra. Co ciekawe, w swojej wykładni perykopy biblijnej o wróżce z Endor Aleksandryjczyk jest zwolennikiem interpretacji literalnej. Uważa on, że wróżka, choć w sposób niegodziwy, to jednak naprawdę wywołała ducha Samuela, który przybył z Szeolu, aby udzielić prorocтва

Saulowi. Uzasadniając swoją dosłowną interpretację, Orygenes utożsamia głos narratora w omawianym fragmencie z głosem Ducha Świętego, którego wiarygodności nie można podważyć. Odwołuje się także do osoby Chrystusa, który po swojej śmierci na krzyżu zstąpił do otchłani, jako „Arcylekarz” do chorych i zwycięzca demonów, dlatego też nie można negować obecności Samuela oraz innych proroków w Szeolu, co czynili polemisci Aleksandryjczyka.

Drugim, najobszerniejszym dziełem, zamieszczonym w recenzowanej pracy, jest pismo Eustacjusza z Antiochii, *Pogląd o wróżce w polemice przeciw Orygenesowi* (s. 87-139). Jest ono jedynym dziełem Eustacjusza, które zachowało się do naszych czasów w całości, co stanowi jego dodatkową wartość. Jak sam tytuł wskazuje, jest to tekst o charakterze polemicznym, w którym autor około osiemdziesiąt lat po śmierci Orygenesza krytykuje jego interpretację 1Sm 28. Według Eustacjusza wróżka z Endor nie wywołała ducha Samuela, a całe zajście było mistyfikacją diabelską, w którą uwierzył król Saul. Zdaniem Antiocheńczyka to demon, który potrafi przybrać postać anioła światłości (por. 2Kor 11, 14), ukazał się jako Samuel. Dla Eustacjusza przypisywanie nekromantce, będącej w mocy diabła, władzy przyzywania dusz sprawiedliwych z Szeolu jest obrazoburcze, stąd autor nie unika obraźliwych epitetów w odniesieniu do Orygenesza. Nazywa go np.: „rzecznikiem bezbożnej sztuki magicznej”, tym, który „głosi kłamstwa o Piśmie świętym”, który „ciągle głądzi jak stara kobieta”, który używa „pijackiego bełkotu”, a nawet „najgłupszym z ludzi”. Dzieło Eustacjusza stanowi ciekawy przykład polemiki w okresie patrystycznym. Interesująca jest także jego argumentacja odnosząca się do etymologii słowa ἐγγαστήριον (określenie wróżki w tekście LXX). Posługując się nią, Antiocheńczyk krytykuje mitologię, przywołując na potwierdzenie stawianych tez cytaty z dzieł Platona.

Ostatnim zachowanym dziełem patrystycznym o nekromantce z Endor jest krótki *List o wróżce do biskupa Teodozjusza* Grzegorza z Nyssy (s. 141-147). Grzegorz opowiada się za poglądem wyrażonym przez Eustacjusza, iż duch Samuela to w rzeczywistości diabeł, ojciec kłamstwa. Nysseńczyk nie odnosi się jednak do myśli Orygenesza, którego dzieła zapewne w ogóle nie znał, a raczej do Diodora z Tarsu, który tak jak Aleksandryjczyk literalnie odczytywał 1Sm 28. Dzieło Grzegorza ma charakter katechetyczny i jest pozbawione tonu polemicznego, który charakteryzuje traktat Eustacjusza.

Dużym walorem recenzowanej publikacji są przypisy redakcyjne do tekstów patrystycznych autorstwa ks. L. Nieściora, które objaśniają fragmenty mogące sprawić czytelnikowi trudności bądź też istotnie poszerzają jego wiedzę na temat przełożonego tekstu. Ks. L. Nieścior podzielił dzieła patrystyczne na liczne fragmenty, które opatrzył podtytułami, co ułatwia czytelnikowi odnalezienie interesujących go partii tekstu. Artykuły we *Wstępie* są napisane jasnym i precyzyjnym językiem, zaś dzieła starożytne przełożone w taki sposób, iż nie przysparzają współczesnemu czytelnikowi problemów ze zrozumieniem treści – tekst nie zawiera archaizmów, składnia zdań odpowiada współczesnej polszczyźnie. W recenzowanej pracy dopatrzono się pojedynczych błędów językowych na s. 52

i 77. W przekładzie dzieła Eustacjusza z Antiochii dwukrotnie Samuel jest mylony z Saulem (s. 91 i 93). Więcej błędów w omawianej publikacji nie znaleziono, co tylko potwierdza staranność i wysoką jakość pracy redakcyjnej, zasygnalizowane zaś fragmenty warto poprawić przy ewentualnym kolejnym wydaniu książki. Na uwagę i słowa uznania zasługują przypisy bibliograficzne oraz wzorcowa bibliografia na końcu monografii (s. 149-156). Poprzez odniesienie do wielu pozycji naukowych, zarówno polskich jak i obcojęzycznych, bibliografia umożliwia Czytelnikowi podjęcie dalszych studiów na temat nekromancji i magii antycznej, a także odsyła do wartościowych publikacji z zakresu egzegezy patrystycznej oraz eschatologii w myśli wczesnochrześcijańskiej. Pewna niespójność pojawia się natomiast w przypadku przekładu dzieła Eustacjusza z Antiochii. Na jego pierwszej stronie (s. 87) znajduje się informacja, iż podstawą pracy translacyjnej był tekst zawarty w publikacji pod redakcją E. Klostermanna, *Origenes, Eustachius von Antiochen und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, s. 16-62; natomiast w bibliografii końcowej (s. 149) podano, że „podstawą przekładu polskiego” był tekst umieszczony w pracy zbiorowej pod kierunkiem M. Simonettiego, *Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa, La Maga di Endor*, s. 94-251.

Książka pod redakcją ks. L. Nieściora jest pozycją godną polecenia zarówno naukowcom, patrologom i teologom innych specjalności, jak i wszystkim, chcącym lepiej poznać pogląd wczesnego chrześcijaństwa i dyskusję wewnątrz niego na temat wywoływania duchów. Recenzowana monografia zawiera przekłady jedynych zachowanych do dzisiaj tekstów patrystycznych, w których autorzy wczesnochrześcijańscy dokonują egzegezy 1Sm 28 o wywołaniu ducha Samuela przez wróżkę z Endor, a w związku z tym podejmują wciąż aktualne zagadnienie nekromancji. Zawarte we *Wstępie* artykuły stanowią doskonałą introdukcję do lektury homilii Orygenesesa, polemicznego pisma Eustacjusza z Antiochii i listu Grzegorza z Nyssy poprzez zarysowanie kontekstu historyczno-kulturowego oraz teologicznego przetłumaczonych dzieł. Teksty autorstwa ks. L. Nieściora, ks. P. Wygala i ks. B. Czyżewskiego mają charakter naukowy, przedstawiają wyniki badań tych teologów, jednak ze względu na przystępność treści i języka mogą być polecane także czytelnikom niemającym zaawansowanego wykształcenia teologicznego. Złożone zagadnienie praktyk magicznych, w tym nekromancji, i ich oceny w czasach konstituowania się i rozkwitu Kościoła wciąż pozostaje ciekawym i, mimo kilku powstałych na ten temat opracowań, ciągle niezbadanym na wielu obszarach polem pracy badawczej. Stąd recenzowana publikacja stanowi interesującą pozycję naukową dla współczesnych teologów. Ważny jest jednak także jej wydźwięk duszpasterski. W czasach, w których nie słabnie fascynacja okultyzmem i magią, praca pod redakcją ks. L. Nieściora powinna przykuć zainteresowanie niejednego wiernego. Już w 1972 r. papież Paweł VI zwrócił uwagę na potrzebę teologicznej refleksji nad działaniem szatana we współczesnym świecie, która – jego zdaniem – została niesłusznie zaniedbana. Ojciec Święty podkreślił, że studiowanie wpływu szatana na poszczególnego człowieka, na wspólnotę ludzką, na całe społeczeństwo czy konkretne wydarzenie, jest bardzo ważnym

odcinkiem nauki katolickiej do ponownego przestudiowania. Praca pod redakcją ks. L. Nieściora, eksplorując temat nekromancji w zachowanych pismach patrystycznych, jest odpowiedzią na teologiczną potrzebę czasów, na którą wskazał papież Paweł VI.

ks. Marek Szynkowski – Lublin, KUL

Dariusz SPYCHAŁA, *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, t. 1-2, Bydgoszcz 2016, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, ss. 684.

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy ukazała się obszerna monografia pt. *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, autorstwa Dariusza Spychały, adiunkta w Katedrze Informacji Naukowej i Bibliologii na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych wspomnianej wyżej uczelni. Podany w tytule konkretny *terminus a quo* powinien – jak mi się wydaje – zostać zastąpiony zwrotem „od początku IV wieku”, Autor bowiem omawia także kontekst wcześniejszy i ani we wstępie ani w spisie treści nie eksponuje daty 306 r. i nie uzasadnia jej wyboru, nakazując czytelnikowi domyślać się, że chodzi o otrzymanie godności cezara przez Konstantyna.

Książka D. Spychały to imponująca rozmiarami i erudycją przekrojowa synteza, ukazująca różne aspekty głębokich przemian religijnych, jakie zaszły w IV w. na terenie chylącego się ku upadkowi Cesarstwa Rzymskiego, oraz ich znaczenie dla życia politycznego, społecznego i kulturalnego w ówczesnym imperium. Autor dokonuje nie podjętego dotąd w literaturze światowej na taką skalę usystematyzowania problematyki, korzystając krytycznie z rozproszonych po całej twórczości późnoantycznej świeckich i religijnych tekstów źródłowych oraz wykorzystując bardzo obszerną obcojęzyczną i polską najnowszą literaturę przedmiotu. Książka stanowi podsumowanie dotychczasowej pracy badawczej Autora, wykorzystuje wiele wniosków z wcześniej opublikowanych przez niego opracowań i twórczo je rozwija⁷.

⁷ Por. D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Xenia Posnaniensia. Monografie 7, Poznań 2007; tenże, *Nawrócenie św. Augustyna a jego stosunek do kultury antycznej*, „Studia Europea Gnesnensia” 3 (2011) 235-252; tenże, *Eremita i wspólnoty monastyczne Palestyny, Syrii i Mezopotamii w IV-VI wieku wobec książki i bibliotek*, „Universitas Gedanensis” 40 (2010) 145-160; tenże, *Chrześcijaństwo i jego wpływ na rozwój kultury na Wschodzie cesarstwa rzymskiego na przykładzie księgozbiorów Orygenesza, Pamfila i Euzebiusza z Cezarei*, w: *Studia z dziejów książki i prasy. Przegląd badań za lata 2007-2010*, red. Z. Kropidłowski – D. Spychała – K. Wodniak, Bydgoszcz 2010, 127-146; tenże, *Biblioteki chrześcijańskie w Rzymie IV-VI wieku. Wybrane zagadnienia*, w: *Książka i prasa w kulturze*, Bydgoszcz 2013, 15-38; tenże, *Początki życia monastycznego, reguły zakonne i biblioteki w Galii oraz Italii w IV i na początku V w. Wybrane zagadnienia*, w: *Studia z dziejów książki, prasy i bibliotek. Przegląd badań za lata 2010-2013*, red. Z. Kropidłowski – D. Spychała, Bydgoszcz 2014, 5-50.

Podejmując tak złożoną i wieloaspektową problematykę można zaproponować różne kryteria systematyzacji omawianych zagadnień. Autor podzielił swoją pracę na dwa woluminy i nie jest to podział przypadkowy. W pierwszym tomie zaprezentował przemiany religijne na tle polityczno-społecznym w porządku chronologicznym, który wyznaczają rządy kolejnych cesarzy. Drugi tom został poświęcony istotnym wewnętrznym kwestiom związanym z dziejami religii chrześcijańskiej w omawianym okresie, takim jak: rozmieszczenie chrześcijan i struktura organizacyjna Kościoła, spory doktrynalne między różnymi ugrupowaniami chrześcijańskimi, wpływ nowej religii na sztukę i literaturę oraz rola wspólnot monastycznych w rozwoju życia kulturalnego. Tak więc w tomie pierwszym oglądamy rzeczywistość z perspektywy władz państwowych, w drugim – ze strony chrześcijaństwa, nie tylko w wydaniu katolickim, ale także heretyckim, co pozwala zrozumieć, że mimo dominacji Wielkiego Kościoła był to czas wielu różnych odłamów spierających się o wierność tradycji ewangelicznej i usiłujących dowieść swojej ortodoksji. Taki podział materiału jest logiczny i przekonujący. Pozwala śledzić tytułowe przemiany w dwóch równoległych pionach: państwowym i kościelnym.

D. Spychała w pierwszym tomie swojej monografii zajmuje zdecydowane stanowisko wobec wielu ważnych kwestii. Uznaje homeizm za odłam arianizmu najmniej związany z koncepcjami Ariusza, a anomeizm za prąd najbardziej zbliżony do jego sposobu myślenia w kwestiach doktrynalnych. Opowiada się za interpretacją nawrócenia Konstantyna Wielkiego jako aktu wynikającego bardziej z osobistego przeżycia mistycznego niż z pobudek politycznych. Podkreśla, że chrystianizacja Imperium postępowała powoli (o czym świadczy np. często podkreślany przez Autora wysoki procent wyznawców kultów tradycyjnych wśród urzędników państwowych w IV i na początku V w.) i była procesem bardzo złożonym. Zwraca uwagę na pluralizm tradycji i doktryn w pierwotnym Kościele, co nie mogło – jak pisze – „stanowić, szczególnie na początkowym etapie koegzystencji z Cesarstwem Rzymskim, skutecznej podstawy wzmacniającej rządy cesarzy” (s. 54).

Mimo słusznego stwierdzenia o przypisywaniu sobie przez różne wspólnoty chrześcijańskie prawa do uznawania się za jedyny Kościół Chrystusowy, czyli katolicki (s. 213-214), nieścisłością jest jednak mówienie o wyznaniu nicejskim tylko jako o jednym z wielu odłamów chrześcijaństwa, którego świadomość prawdziwej katolicyzacji umocnił swoim edyktem Teodozjusz (por. s. 215). Wyznanie to stanowiło przecież trzon głównego nurtu strzegącego tradycji apostoelskiej i czystości chrześcijańskiej wiary, znajdującego odzwierciedlenie w *regula fidei*, na co od czasów Ireneusza i Tertuliana zwracają uwagę autorzy Wielkiego Kościoła, uznając za miarę prawowierności *antiquitas*, którą nie mogły poszczycić się ugrupowania odłączające się od głównego nurtu. Sam Autor zresztą stwierdza, że chociażby z powodu liczebności wyznawców nurt ten stanowił dominujące centrum chrześcijaństwa (por. s. 214 i 372), czyli wyznanie, od którego się odłączano, a nie takie, które odłączyło się od jakiegoś innego ośrodka. W sposobie wypowiedzania się Autora pobrzmiewa dość kontrowersyjna teza niemieckiego

autora Waltera Bauera (jego znana pozycja *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, nie widnieje jednak w bibliografii). Uznawał on za pierwotny stan w Kościele brak jakiejkolwiek świadomości jednolitej wykładni ewangelicznej wiary i lansował przekonanie, że najpierw pojawiły się herezje, a potem ortodoksja. Pogląd ten pozostaje w sprzeczności z tym, co zgodnie podkreślają Ojcowie Kościoła, przekonani o pierwszeństwie wiary ortodoksyjnej przed herezją, chociaż można dopatrzeć się w takim ich podejściu jakiegoś elementu apologetycznej tendencyjności, a sam termin „ortodoksja” – nie jej idea – rozpowszechnia się dopiero w IV wieku.

Przy omawianiu znaczenia religii tradycyjnych w społeczeństwie rzymskim D. Spychała słusznie podkreśla konieczność konsekwentnego oddzielania henoteizmu od monoteizmu, krytykując brak logiki w wywodach badaczy traktujących zamiennie oba pojęcia. Dochodzi w tej kwestii do słusznego wniosku, że argumentów za istnieniem elementów henoteistycznych w religii greckiej czy rzymskiej nie można używać jako podstawy do wysnuwania wniosków na temat rozwoju idei monoteistycznych w religiach starożytnych (por. s. 76-78). Zwraca uwagę na zjawisko śladów synkretyzmu religijnego, a nawet kryptopoganizmu wśród chrześcijan jeszcze w IV i V wieku.

Ważną część drugiego tomu omawianej książki stanowi analiza liczebności chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim. Jest to kwestia trudna do ustalenia, co znajduje odbicie w przytoczonych rozbieżnych źródłach i współczesnych opracowaniach. Autor przedstawia i uzasadnia dominującą we współczesnej nauce tezę: na początku IV w. liczba chrześcijan na zachodzie Imperium była niewielka w porównaniu z obszarami prowincji wschodnich, w ciągu stulecia nastąpiło jednak szybkie rozpowszechnienie się nowej religii w rzymskim świecie.

Nie budzi większych wątpliwości omówienie struktury organizacji Kościoła katolickiego w Cesarstwie w omawianym okresie. Niezrozumiała jednak jest logika rozumowania Autora, który najpierw pisze, że obdarzenie św. Piotra przydomkiem niebiańskiego klucznika świadczy o dostosowaniu tej nomenklatury do miejscowych obyczajów rzymskich, ponieważ tytuł ten przynależał wcześniej do boga Janusa, po czym stwierdza – zresztą słusznie – że związek kluczy ze św. Piotrem ma przede wszystkim nowotestamentowe pochodzenie (por. s. 356). Istotne natomiast jest zwrócenie uwagi przez Autora (por. s. 354) na pojawiające się nawet w poważnej literaturze naukowej mieszanie pojęcia diecezji cywilnej z diecezją kościelną.

Rozdział poświęcony podziałom doktrynalnym w chrześcijaństwie IV i V w., mniej liczny niż w części wschodniej Cesarstwa, aczkolwiek nie mniej skomplikowanym, został napisany z dużym znanstwem, wynikającym z długoletniego zajmowania się Autorem tą problematyką. Zdarzają się jednak i w tym rozdziale pewne stwierdzenia i sformułowania wątpliwe bądź niezrozumiałe. Na przykład po przytoczeniu cytatu z *De doctrina christiana* św. Augustyna, w którym biskup Hippony wyraźnie rozdziela przydatność prac egzegetycznych Tykoniusza od jego błędnych poglądów donatystycznych, wobec których należy zachować ostrożność, D. Spychała pisze (wbrew temu, co zostało przytoczone powyżej), że „podobno”

(bez podania źródła) Augustyn darzył Tykoniusza uznaniem za to, że jego stanowisko doktrynalne było stosunkowo bliskie nauczaniu Kościoła powszechnego.

Niezbyt precyzyjna i uogólniająca jest opinia Autora na temat rzekomego związku doktryny Orygenesesa z arianizmem. Na s. 391-392 pisze: „Poglądy kapłana z Baukalis często wiąże się z twórczością aleksandryjskiego, a następnie cezariańskiego teologa Orygenesesa, a szczególnie z obecnym w jego pismach subordynacjonizmem”. W ostatnim czasie coraz częściej badacze przestrzegają przed zbyt pochopnym traktowaniem Orygenesesa jako arianina przed Ariuszem (por. blok artykułów, akcentujących różnice między arianizmem i orygenizmem oraz wpływ poglądów Aleksandryjczyka na ortodoksyjną teologię Logosu u Atanazego w materiałach z międzynarodowego kongresu orygenesowskiego w 1997 r. – *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. W.A. Bienert – U. Kühneweg, Leuven 1999, 101-184). Wypowiedzi Aleksandryjczyka zabarwione subordynacjonistycznie zdecydowanie zalicza się do tzw. „subordynacjonizmu przednicejskiego”, który wynikał z nieprecyzyjności pojęć w powstającej dopiero teologii trynitarniej, wiązał się z obroną chrześcijańskiego monoteizmu i mieścił się w granicach ortodoksji. Ponadto jest rzeczą znaną, że Orygenes uprawiał tzw. „teologię poszukującą”, wypowiadał swoje poglądy z dozą prawdopodobieństwa, a nie pewności, i można w jego pismach znaleźć także takie sformułowania, które nie kwestionują jedności bóstwa Ojca i Syna.

Za przejaw nonszalancji ze strony Autora należy uznać sposób ustosunkowania się do opinii na temat poglądów Orygenesesa, wyrażonych przez najwybitniejszego znawcę myśli aleksandryjskiego teologa w XX wieku – Henri’ego Crouzela. W przypisie 460 na s. 392 D. Spychała pisze: „[Crouzel] podaje, że przyczyny nieporozumień, za sprawą których samego Orygenesesa oskarżano o herezję, da się w znacznej mierze sprowadzić do niewiedzy jego krytyków. Zdanie to jest na tyle dyskusyjne, że wręcz śmieszne. W ten sposób można usprawiedliwić prawie wszystko”. Taka ocena jest krzywdzącym uproszczeniem, ponieważ Crouzel przedstawia swoje opinie w określonym kontekście i uzasadnia konkretnymi argumentami, nie uznając bynajmniej nauki Orygenesesa za całkowicie pozbawioną błędów. Chodzi o to, że w trakcie sporów orygenesowskich wiele tekstów Aleksandryjczyka zaginęło lub zostało zniekształconych, stąd możliwość niewłaściwego zrozumienia jego myśli. Wiele słów potępienia kierowano pod jego adresem niesłusznie także dlatego, że krytykowano radykalne poglądy orygenistów uznając je za stanowisko samego Orygenesesa. Wystarczy wspomnieć o dwóch kwestiach, na które Crouzel zwrócił uwagę: 1) przez wiele wieków traktowano Orygenesesa przede wszystkim jako filozofa i analizowano jego poglądy przez pryzmat głównego dzieła *De principiis*, nie biorąc pod uwagę olbrzymiej twórczości egzegetycznej (komentarzy biblijnych i homilii), z których wyłania się nieco inny sposób podejścia do niektórych kontrowersyjnych problemów; 2) sam Orygenes broni się w liście *Do przyjaciół z Aleksandrii* przed zarzutem posądzania go o zbawienie szatana, dowodząc, że taki pogląd przypisał mu złośliwie gnostyk Kandyd, z którym toczył publiczną dysputę, wypaczając sposób argumentacji Aleksandryjczyka.

Ostatnią część opracowania stanowi prezentacja wpływu monastycyzmu na rozwój życia kulturalnego, społecznego i religijnego w omawianym okresie. Niezbyt zrozumiały jest podział tego rozdziału na dwie części, których tytuły w dużym stopniu się pokrywają: „Życie pustelnicze i działalność wspólnot monastycznych w zachodnich prowincjach Imperium od początków IV wieku do 430 roku” i „Powstawanie wspólnot eremickich i monastycznych w prowincjach zachodnich Cesarstwa”. Pierwsza z nich (w pewnej dysharmonii z tytułem) dotyczy przede wszystkim wschodniej genezy zachodniego monastycyzmu, dopiero druga skupia się na realiach monastycyzmu w zachodniej części Cesarstwa. Prezentując genezę życia monastycznego na Zachodzie Autor niepotrzebnie rozbudował do przesady wątek związany z osobą Atanazego, zamiast skupić się przede wszystkim na jego relacji z Antonim (ta najważniejsza kwestia pojawia się dopiero po niemal 30 stronach wprowadzenia niezwiązanego bezpośrednio z tematem), przez co pierwsza część rozdziału V straciła na przejrzystości, a temat zasugerowany w tytule podparagrafu – „Założyciele, fundatorzy klasztorów i oddziaływanie wspólnot cenobickich na zachodzie Cesarstwa” – utonął w morzu dygresji. Druga część wspomnianego rozdziału jest bardziej udana. Zawiera prezentację początków życia monastycznego w Italii, Galii i Afryce Północnej oraz – co szczególnie ciekawe – omówienie kwestii pochodzenia społecznego założycieli zachodnich klasztorów. Autor dowodzi, że elitę kościelną tego czasu stanowili przede wszystkim przedstawiciele wyższej części cesarstwa, rzadziej trafiali do niej przedstawiciele średnich i niższych warstw społecznych. Na zakończenie tej partii książki pojawia się karkołomna hipoteza, że Benedykt z Nursji mógł nie być postacią autentyczną (por. 516). Najlepiej Autor czuje się w tej części omawianego rozdziału, która dotyczy szkół klasztornych i bibliotek w środowisku zachodnich mnichów.

W interesującym punkcie dotyczącym sporu chrześcijańsko-pogańskiego na gruncie literatury i szkolnictwa D. Spychała słusznie dowodzi, że chrześcijanie przyczynili się do przetrwania części dorobku antycznej kultury, w której widzieli elementy wspólne z nauką Biblii. Pojawia się tu jednak pewna nieścisłość. Otóż na s. 540 Autor pisze, że chrześcijanie odrzucili koncepcję specyficznej gnozy chrześcijańskiej, lansowanej przez Klemensa Aleksandryjskiego, oraz sugeruje, że nie bardzo wiadomo, co Klemens rozumiał przez pojęcie gnostyka. W rzeczywistości chrześcijanie odrzucali gnostycyzm heretycki, a Klemens swoją koncepcję gnostyka ortodoksyjnego, czyli chrześcijanina doskonałego (którą szczegółowo opisuje F. Drączkowski w pracy *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983), sformułował właśnie w polemice z gnostycyzmem, zapożyczając od gnostyków termin „gnoza” i wypełniając go ortodoksyjną treścią (wiedza duchowa, pochodząca z Biblii, prowadząca do prawdziwej mądrości, dostępna wszystkim chrześcijanom postępującym na drodze doskonałości). Koncepcja ta wcale nie została odrzucona, w dużym stopniu nawiązuje do niej Orygenes, natomiast przestano wiązać z nią termin „gnostyk”, który coraz bardziej kojarzył się z heterodoksyjnym gnostycyzmem.

Cechą charakterystyczną naukowego piarstwa D. Spychały jest wykorzystywanie bardzo szerokiej bazy bibliograficznej, o czym świadczą liczne rozbudowane przypisy. Widać w tym podejściu duszę bibliofila, który starał się zgromadzić wszystkie możliwe źródła i opracowania związane z podejmowanymi tematami. Można jednak odnieść wrażenie, że Autor starając się przedstawić w ten sposób aktualny stan badań, nie zawsze potrafi wybrać pozycje najważniejsze i dokonać selekcji w ogromnej literaturze przedmiotu, czego przejawem są wyliczenia autorów różnych stanowisk, wśród których pojawiają się na jednym poziomie obok siebie zarówno nazwiska wnoszące wiele do dyskusji naukowej, jak też takie, które tylko powtarzają poglądy innych. Zdarza się też, że w wykazie bibliografii występują pozycje luźno związane z tematem. Dziwi mnie natomiast brak klasycznej pozycji J. Leclercq'a *Miłość nauki a pragnienie Boga* (Kraków 1997), stanowiącej syntezę kultury i teologii monastycznej (choć Autor cytuje inne jego prace). Pozytywną cechą bibliografii do wspomnianych książek jest kompletne wykorzystanie obok najnowszej literatury obcojęzycznej także literatury polskiej, nie tylko historycznej, ale również patrologicznej.

W bibliografii do recenzowanej publikacji nie podoba mi się sposób zapisu źródeł, mieszający teksty oryginalne z przekładami. Po pierwsze – jak wiadomo – źródłem jest oryginał, a nie przekład. Po drugie zapisywanie oddzielnie tych samych pozycji raz jako wydanie tekstu oryginalnego i drugi raz jako polskiego przekładu sztucznie powiększa bibliografię, sprawiając wrażenie, że chodzi o różne dzieła.

Monografia D. Spychały została napisana logicznie i precyzyjnym językiem. Duża ilość informacji, podawanych często w sposób encyklopedyczny, zdradza ogromną erudycję Autora. Zdarza się jednak, że zarówno główny tok wywodu, jak i rozbudowane przypisy, obfitują w natłok informacji znanych i mniej znanych, ważnych i o pobocznym znaczeniu. Autor stara się powiedzieć wszystko, co wie na dany temat, daje zbyt obszerne wstępy zawierające ogólne informacje niezwiązane bezpośrednio z tematem rozdziału (np. wprowadzenie do rozdziału o monastycyzmie obejmuje – oprócz wspomnianego dokładnego opisu działalności Atanazego z niekoniecznymi dygresjami o doktorach Kościoła, znanymi z podręczników – niepasujące w tym miejscu omówienie działalności bibliofilskiej Izydora z Sewilli, a także przesadnie szczegółowe przedstawienie chrześcijaństwa syryjskiego z osobami Afrahata i Efrema), a długie, niekiedy kilkustronicowe fragmenty ciągłego tekstu bez akapitu (np. od s. 415 do s. 421!) utrudniają czytelnikowi skupienie się na myśli przewodniej i wyodrębnienie głównych punktów wykładu w ramach danego paragrafu.

W swojej monografii D. Spychała wykazuje znakomitą orientację w literaturze antycznej i wczesnochrześcijańskiej, jest erudytą o dużej wiedzy historycznej, którą operuje swobodnie w celu dokonania wielu pogłębionych porównawczych analiz. Mimo wskazanych dyskusyjnych kwestii i metodologicznych wątpliwości książka D. Spychały posiada wiele walorów. Niewątpliwą jej zaletą jest przekrojowość i zebranie w jednym miejscu wielu informacji składających się na szeroką panoramę zagadnienia, możliwą do sporządzenia tylko przez specjalistę, który wiele

lat zajmuje się omawianą problematyką. Wartość opracowania polega na szczegółowym ukazaniu wszelkich – historycznych, socjologicznych, religijnych, kulturowych – aspektów przemian, jakie zachodziły w Cesarstwie Rzymskim w IV i na początku V wieku. Autor stawia słuszne pytania; unika pobieżnych i stronniczych ocen, starając się zachować obiektywizm rzetelnego badacza; uwzględnia w interpretacji źródeł nie tylko szeroki kontekst historyczny, lecz także specyfikę gatunku literackiego przywoływanych tekstów źródłowych; jest świadomy występowania w ówczesnej literaturze wszechobecných toposów literackich oraz odmiennego patrzenia na te same zjawiska przez autorów reprezentujących różne środowiska religijne, polityczne i społeczne. Szczególnie wysoko należy ocenić bardzo skrupulatną rekonstrukcję złożonych postaw religijnych poszczególnych cesarzy, w której Autor stara się zaproponować swoje stanowisko wobec licznych nie zawsze kompletnych i spójnych danych przekazanych w materiale źródłowym.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Błażej SZEFLIŃSKI, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Byzantina Lodziensia 25, Łódź 2016, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. VIII + 342.

Monografia poświęcona św. Sawie Serbskiemu (1171/1172 - 12/13 I 1236), pierwszemu zwierzchnikowi serbskiej cerkwi autokefalicznej, synowi Stefana Nemanji († 13 II 1199), wielkiego żupana Serbii, jest pierwszym polskojęzycznym opracowaniem poświęconym tej postaci. Autor podzielił swą rozprawę na trzy zasadnicze rozdziały: „jeden poświęcony wizerunkowi historycznemu, drugi autokreacji dokonanej przez Sawę w jego dziełach, a trzeci wizerunkowi stworzonemu przez innych twórców literatury epickiej serbskiego średniowiecza” (s. 2). W ten sposób monografia otrzymała klarowną strukturę, bardzo ułatwiającą czytelnikowi jej lekturę.

Recenzowana monografia składa się z trzynastu elementów. Rozpoczyna ją spis treści (s. V-VIII), po którym następuje wstęp (s. 1-5 = 5 stron i 1 przypis = 0,200 przypisu na stronę). Następnym segmentem jest rdzeń pacierzowy rozprawy, składający się z czterech rozdziałów: rozdział I: *Stan badań nad życiem i średniowiecznym wizerunkiem literackim Sawy Nemanjicia* (s. 7-25 = 19 stron i 84 przypisy = 4,421 przypisu na stronę); rozdział II: *Sawa jako postać historyczna* (s. 27-148 = 122 strony i 518 przypisów = 4,245 przypisu na stronę); rozdział III: *Kreacja własnego wizerunku przez Sawę* (s. 149-172 = 24 strony i 62 przypisy = 2,583 przypisu na stronę); rozdział IV: *Sawa jako postać literacka w serbskich utworach epickich epoki średniowiecza* (s. 173-220 = 38 stron i 114 przypisów = 3 przypisy na stronę). Jak widać rozdziały te mają nieproporcjonalną objętość. Najobszerniejszy z nich rozdział II posiada aż 122 strony, czyli znacznie więcej niż trzy inne rozdziały razem wzięte. Należy jednak uznać, że owa dysproporcja

wynika z nagromadzonego przez Autora materiału oraz z jego ambicji, aby „rozdział opisujący Sawę jako postać historyczną [stał się] najobszerniejszą naukową biografią tego świętego, jaka powstała od 1900 r.” (tylna okładka). Tę zasadniczą część pracy domyka zakończenie (s. 221-225). Siódmym, niezwykle cennym elementem monografii jest aneks. Zawiera on autorski przekład obszernego fragmentu *Żywota świętego Sawy* pióra Teodozjusza Chilendarskiego (s. 227-273 = 47 stron i 188 przypisów = 4 przypisy na stronę). Po nim następuje wykaz skrótów (s. 275-278), który składa się z 80 abrewiacji. Poprzedza on obszerną bibliografię (s. 279-313), która została podzielona tradycyjnie na źródła (s. 279-287) i opracowania (s. 288-313). Bibliografia źródeł obejmuje 47 elementów, natomiast na bibliografię opracowań składają się aż 453 publikacje napisane w 9 językach: po serbsku – 370 (81,677%); po polsku – 43 (9,492%); po angielsku – 16 (3,532%); po bułgarsku – 9 (1,986%); po francusku – 7 (1,545%); po niemiecku – 4 (0,883%); po rosyjsku – 2 (0,441%); po węgiersku – 1 (0,220%); po włosku – 1 (0,220%). Autor nie tylko więc napisał pierwszą polską monografię św. Sawy Nemanjicia, lecz również dał polskiemu czytelnikowi reprezentatywny przegląd dokonań badaczy serbskich w tym zakresie. Fakt ten należy bez wątpienia uznać za bardzo dużą wartość dodaną recenzowanej publikacji. Dziesiąty element pracy B. Szeffińskiego stanowi angielskojęzyczne streszczenie: *Three Faces of Sava Nemanjić: historical figure, self-creation and literary character* (s. 315-319). Rozprawę zamyka indeks osób (s. 321-328), indeks nazw administracyjnych, miejscowych i etnicznych (s. 329-333) oraz ilustracje (s. 335-337), czyli cztery fotografie wykonane przez T. Stępnia, które przedstawiają kolejno: cerkiew św. Piotra i Pawła w Rasie; katolikon klasztoru w Studenicy – cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy; cerkiew Wniebowstąpienia Pańskiego w Żiczy; oraz cerkiew Wniebowstąpienia Pańskiego w Mileszewie.

Pierwszy rozdział analizuje, jak już wyżej wspomniano, stan badań. Tutaj czytelnik ma możliwość zapoznania się przede wszystkim z osiągnięciami serbskich badaczy literatury średniowiecznej w zakresie wydań tekstów źródłowych, badań nad życiem i działalnością św. Sawy oraz nad jego wizerunkiem literackim. Większą bowiem część stron tego rozdziału wypełniają szczegółowe przypisy bibliograficzne, świadczące o wysokim poziomie kwerendy bibliograficznej Autora oraz o dogłębności jego studium.

Drugi rozdział to pierwsza część tryptyku zapowiedzianego w tytule rozprawy. Ten najdłuższy element pracy, liczący aż 122 strony, to – jak już zaznaczono – „najobszerniejsza naukowa biografia tego świętego, jaka powstała od 1900 r.” Autor obszernie omawia tutaj kolejne życia i działalności św. Sawy Serbskiego. Wywody te wsparte są zawsze rozbudowanymi przypisami, ukazującymi hipotezy, opinie i sądy innych znawców przedmiotu, głównie zaś badaczy serbskich. Ten rodzaj uczciwości jest wart podkreślenia. B. Szeffiński daje w ten sposób czytelnikowi poczucie intelektualnej solidności i rzetelności swego warsztatu. Autor nie stroni również od przedstawiania własnych opinii, podawanych zwykle jako swego rodzaju domknięcie wywodów innych badaczy. Owa niezawisłość sądów, głoszonych często wbrew zdaniu znawców przedmiotu, wydaje się dobrze świadczyć o duchu krytycznego

myślenia, który towarzyszy Autorowi w jego analizach. Należy przy tym zaznaczyć, że nie jest to krytykanctwo, czy wręcz przekora „młodego kogucika”, lecz zadziwiająco wyważona dojrzałość i rozważa opinii w danej materii, której podłożem jest szeroka i dogłębna znajomość źródeł i opracowań. Ten rys dociekań B. Szeplińskiego wart jest podkreślenia, ponieważ nie jest to zbyt często spotykana cecha nie tylko u młodych, lecz także i u doświadczonych badaczy. Czasem Autor popada w pewne nieścisłości terminologiczne, używając np. pojęcia sobór w miejsce terminu synod (np. s. 106). Są to jednak nieścisłości nie pomniejszające w niczym wartości merytorycznej przedstawionych przez Autora wywodów.

W rozdziale trzecim czytelnik otrzymuje drugą część tryptyku, a mianowicie rozważania nad autokreacją swego wizerunku przez samego Sawę. Istotnym elementem tej autokreacji jest prolog do *Żywota błogosławionego Symeona* (mnisze imię Stefana Nemanji), pióra Sawy, dający opis wizerunku ojca. „Nemanja opisany jest jako wzorowy władca, posiadający pokorę Dawida i mądrość Salomona. [...] Oprócz tego [...] ukazany został jako mądry nauczyciel, troskliwy pasterz i opiekuńczy ojciec przywodzący na myśl biblijnych patriarchów” (s. 161). Motywy Dawida i Salomona należą do klasycznych elementów biograficznych tego okresu, szkoda zatem, że Autor nie rozbudował tego wątku. Dla równowagi niejako B. Szepliński wyzyskał umiejętnie porównanie przez Sawę siebie samego do syna marnotrawnego – Łk 15, 11-32 (s. 162). Generalnie Autor monografii z dużym wyczuciem interpretuje biblijne motywy w autoportrecie św. Sawy, podkreślając słusznie, że autoportret ten jest oparty o konwencję literacką, której istotą było pisanie o sobie z pokorą. Jednak konwencję od rzeczywistego ducha autoportretu dzieliła *de facto* przepaść, co Autor recenzowanej publikacji dobrze oddał w konkluzji tego rozdziału, pisząc: „Można [...] powiedzieć, że Sawa Nemanjić, formalnie przestrzegając obowiązujących konwencji, faktycznie tworzył swój wizerunek odbiegający od zamierzonego celu tychże konwencji” (s. 172).

Trzecią część tryptyku zawiera rozdział czwarty, ukazujący literacki wizerunek Sawy w serbskiej literaturze średniowiecznej. Autor analizuje tutaj dwa pisma starszego brata Sawy Stefana Nemanjicia (*Chilandarska povelja* i *Żywot świętego Symeona*), *Żywot prologowy Sawy* pióra Arseniusza I, *Żywot prologowy świętego Sawy* (starszy), *Żywot świętego Sawy* Domencjana, *Żywot świętego Sawy* Teodozjusza Chilandarskiego, *Żywot arcybiskupa Arseniusza Daniela II* oraz *Krótki żywot świętego Sawy* (tzw. chilandarski). Najdalej w reinterpretacji biblijnej rodu Nemanjiciów idzie *Żywot świętego Sawy*, który ok. połowy XIII w. wyszedł spod pióra Domencjana. Jego autor bowiem przeprowadza paralełę między Nemanjicami a Bogiem, posuniętą niemal do absurdu: „Wysławiani są [...] trzej przedstawiciele dynastii: Symeon [= Stefan Nemanja (ojciec)], Sawa i Stefan [= jego starszy brat]. Ten ostatni stanowi dopełnienie triady, tak jak Duch Święty jest trzecią osobą Trójcy Świętej. Bardziej jednoznacznej sakralizacji rodu panującego wyobrazić sobie chyba nie można” (s. 195). I tutaj, podobnie jak w poprzednich rozdziałach, B. Szepliński oddaje do dyspozycji czytelnika bogatą bibliografię opracowań oraz rozbudowane często przypisy komentujące

i wyjaśniające, które pozwalają lepiej uchwycić istotę głównego toku wywodów. Jednocześnie przypisy te odciążają właściwy tekst rozdziału od potencjalnych nurzących dygresji marginalnych. W ten sposób Autor pozostaje do końca wierny idei jasności prowadzonych przez siebie rozważań.

Należy podkreślić, że recenzowana publikacja zawiera niewielką tylko liczbę uchybień formalnych. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka z nich, które mogą niekiedy razić czytelnika: 1. Nowomowa: „za cały projekt odpowiadał Sawa” (s. 65 i 156); 2. Styl: „Jak było już wspomniane” (s. 111, 119 i 212); „Jak było już wyżej napisane” (s. 185); 3. Autor zacytował (s. 164) parafrazę wersu Listu do Filipian, która znajduje się w polskim przekładzie *Żywota św. Symeona* (tłum. A. Naumow), lecz nie podał, że chodzi dokładnie w passus Flp 2, 9-10; 4. W bibliografii opracowań na s. 310 widnieje następujący opis bibliograficzny: *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum pontificum atque Spalatensium*, ed. D. Karbić, M. Matijević-Sokol, J. Ross Sweeney, Budapest-New York 2006. Tymczasem źródło to zostało już zacytowane we właściwym miejscu, czyli w bibliografii źródeł na s. 284; 5. Wreszcie krótka errata:

Lokalizacja	Jest	Powinno być
s. 108, lin. 6 od dołu	wzmocnienie	wzmocnieniu
s. 110, przyp. 358, lin. 1 od dołu	możliwości	możliwości
s. 142, przyp. 499, lin. 1 od góry	Przegląd	Przegład
s. 144, przyp. 504, lin. 3 od góry	Domicjana	Domencjana
s. 154, lin. 1 od dołu	badania. Wadima	badania Wadima
s. 162, lin. 8 od góry	przestawienia	przedstawienia
s. 235, przyp. 29, lin. 1 od dołu	czytanie	odczytanie/wersję/lekcję
s. 270, lin. 9 od góry	odpoczał.Po	odpoczał. Po
s. 288, lin. 9 od góry	Bog.	Bog
tamże, lin. 16 od góry	Serbischen	serbischen
s. 293, lin. 9 od dołu	ured.	Red.

Generalnie publikację Błażeja Szeffińskiego należy ocenić bardzo wysoko zarówno z merytorycznego, jak i formalnego punktu widzenia. Młody badacz wykazał się ogromną pracowitością, intuicją naukową, krytycyzmem oraz zdolnością do tworzenia instruktywnych, głęboko przemyślanych mikro- i makrosyntez. Podkreślić należy, że jako człowiek urodzony w roku 1990 wykazał się tymi cechami już w wieku 25/26 lat, co powinno być zauważone w łódzkim środowisku naukowym, gdzie rośnie badacz dużego formatu, co nie zdarza się często. Jeśli B. Szeffiński będzie dalej rozwijał się w tak imponującym tempie, Uniwersytet Łódzki będzie mógł się w pewnym momencie pochwalić bizantynizującym sławistą europejskiego formatu.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Wokół Soboru Nicejskiego ciąg dalszy. Kilka precyzacji w odpowiedzi na artykuł recenzyjny Sławomira Bralewskiego: *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ, „Vox Patrum” 36 (2016) t. 65, 75-98*⁸.

Bardzo jestem zobowiązany profesorowi Sławomirowi Bralewskiemu za jego wnikliwą analizę mojej książki i za opublikowane uwagi. Znalazłem tam jednak niektóre wypowiedzi, jakoby moje, z którymi się raczej nie zgadzam, i jest to zapewne skutkiem mojego sposobu pisania, czasem zbyt skrótowego i mało precyzyjnego. Są też różnice opinii między mną a S. Bralewskim i te oczywiście mogą pozostać, nigdzie bowiem nie napisano, że wszyscy muszą mieć takie same. Gorzej gdy chodzi o dokumenty i dowodliwe fakty, gdzie już nie chodzi o słynną wolność słowa, ale o to, by było prawdziwie. Pozwolę sobie zatem odnieść się do tego w miarę systematycznie, podążając za tokiem wyводу S. Bralewskiego.

*

Cytuję Recenzenta: „Ariusz kładł nacisk na zmienność z natury Syna, który z własnej woli pozostawał niezmiennie dobrym. Właściwa Mu była bowiem możliwość wyboru dobra i zła. Zmienność Logosu wynikała z konsekwencji Jego zrodzenia, typowej dla wszystkich bytów zrodzonych” (s. 77).

Myślę, że to niedokładnie tak jest u Ariusza, można by bowiem pomyśleć, że zakładał on zrodzenie Logosu analogiczne do rodzenia innych bytów i z tego wyciągnął wniosek o jego zmienności. Uważam, że było odwrotnie: Ariusz z Pisma wyczytał, że Jezus był posłuszny Ojcu i że było to Jego zasługą. Zasługa zaś jest wtedy, gdy istnieje możliwość nieposłuszeństwa, tak więc Jezus też takową musiał posiadać. Był więc z natury zmienny, choć *de facto* nigdy jego stosunek do Ojca się nie zmienił i z tego Ariusz wysnuł wniosek o Jego inności względem Boga, czyli o Jego stworzeniu czy zrodzeniu, i to nie z Boga, a z niczego. Pragnę zauważyć, że problem Ariusza rozwiązał ostatecznie dopiero Sobór Konstantynopolitański III (681), kiedy to ludzie wpadli wreszcie na to, że w Jezusie istniała nie tylko wola Logosu, ale miał on także wolę ludzką i dyskurs o posłuszeństwie odnosi się do Jezusa w ludzkiej naturze, a nie do przedwiecznego Logosu. Wcześniej jednak nikt się na taki pomysł nie odważył, gdyż groziło to rozdzielaniem w Jezusie dwóch osób, co uchodziło za herezję.

*

Recenzent pisze: „H. Pietras nie bierze jednak pod uwagę, że Konstantyn miał za sobą nieudane doświadczenie zażegnania schizmy donacjańskiej, kiedy to władca od początku swego zaangażowania stanął po stronie przeciwników donatystów, co jednak nie przyniosło oczekiwanego przez niego rezultatu i nie doprowadziło do przywrócenia pokoju w Kościele afrykańskim” (tamże).

⁸ Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM; wydanie w języku angielskim: *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, trad. M. Fijak, Roma 2016, GBPress.

Chodzi o okoliczności napisania listu Konstantyna do Aleksandra i Ariusza jesienią 324 r. Oczywiście wiem o zabiegach cesarza dotyczących zażegnania schizmy donacjańskiej. Niewątpliwie musiało to być dla niego irytujące i miało jakiś wpływ na jego stosunek do wszelkich sporów w Kościele. Jest to jednak kontekst bardzo szeroki, gdyż z kwestią sporu Ariusza ze swoim biskupem w Aleksandrii zdaje się nie mieć nic wspólnego. Tamto było problemem afrykańskim, który do Egiptu się raczej nie przeniósł, a przynajmniej nie do Aleksandrii. Był to kolejny problem lokalny, ale inny. Znacznie ważniejsza była schizma melicjańska, która dotyczyła wprost Egiptu i Aleksandrii, ale o tym jeszcze będzie później.

*

Na s. 79 Bralewski pisze, że Euzebiusz z Cezarei podaje w *Vita Constantini* II 61 wiele informacji o arianizmie jako poważnym kryzysie, który objął cały Egipt i podzielił lud, podczas gdy ja uważam problem za lokalny. Jego zdaniem dotyczyło to już czasów sprzed napisania listu przez cesarza do Aleksandra i Ariusza, ja zaś napisałem, że prawdopodobnie chodzi o cały przebieg kontrowersji ariańskiej, a nie o jej początki. Przyznam, że zmieniłem zdanie, ale nie w duchu Bralewskiego: pragnę zauważyć, że znikąd nie wynika, że Euzebiuszowi w rzeczonym opisie chodzi o arianizm, obojętnie czy wczesny czy późniejszy. Opis Euzebiusza dokładnie pasuje natomiast do sekty melicjańskiej. Wiem, że cała bodaj historiografia odnosi ten tekst do arianizmu, ale nie widzę powodu. Taka opinia się utarła, kiedy uwierzono Atanazemu, że wszyscy jego wrogowie byli arianami. Z tekstu to jednak nie wynika, bo wszystko tam pasuje do problemów eklezjalnych z lat 303-325, łącznie z danymi geograficznymi. Mnóstwo źródeł poświadcza, że schizma melicjańska objęła cały Egipt i Libię, że lud był podzielony, że funkcjonowała wręcz paralelna hierarchia kościelna pod przywództwem Melicjusza⁹. Żadne zaś źródło nie podaje, by spór Ariusza z Aleksandrem wyszedł z Aleksandrii do Egiptu. Korrespondenci Aleksandra, Ariusza i Euzebiusza z Nikomedii mieszkali w Azji, nie w Egipcie. W oczach Konstantyna schizma melicjańska była już starym egipskim problemem, spór ariański zaś czymś nowym, na razie małym, który mógł urosnąć do dużej rangi, dlatego też interweniuje listem. Euzebiusz to wiedział, dlatego relacjonując sprawę pisze o wielkim zamęcie melicjańskim i wspomina o sporze z Ariuszem, a nie tylko o rozdętej już jakoby kontrowersji ariańskiej.

*

Na s. 83-84, odnosząc się do mojej hipotezy o fałszywych listach posynodalnych, S. Bralewski pisze, jakoby opierał się na stwierdzeniu, że Atanazy ich nie cytował. Prawda, że o tym też piszę, ale nie to jest najważniejsze. Dowód z nie-cytowania byłby niewystarczający. Argumentacja opiera się na analizie tych dokumentów i na porównaniu ich z innymi z tych czasów. Recenzent pisze, że w oparciu o nie-cytowanie można by zanegować również autentyczność kanonu 8. z Nicei, który chciał unormować sprawę przyjmowania do Kościoła duchownych katarskich, a przez Atanazego ignorowany. Podejrzewam, że Atanazy go

⁹ Por. H. Borkman, *The Church of the Martyrs in Egypt and North Africa: A Comparison of the Melitian and Donatist Schism*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 6 (2014) 41-58.

nie cytuję, bo się z nim głęboko nie zgadzał. Proszę zauważyć, że Atanazy jako biskup nie był skłonny do żadnych ustępstw na rzecz melicjan, którzy zaliczali się do katarów, wręcz ich zwalczał i musiał się z tego tłumaczyć. Synodalne rozwiązanie o przyjmowaniu ich duchownych do regularnego kleru, raczej u niego nie wchodziło w rachubę.

*

Recenzent pisze: „Zasadniczym argumentem, jakim Badacz szermuje na poparcie lansowanego przez siebie twierdzenia o zwołaniu soboru do Nicei z innych powodów niż kontrowersja arianńska, jest, jego zdaniem, zaniechanie zimą w czasach *Imperium Romanum* żeglugi na Morzu Śródziemnym” (s. 84).

Niech będzie że „szermuję”, ale sam tego nie wymyśliłem. Podtrzymuję, że zimą nie żeglowano przez morze, na przykład z któregoś portu zachodniego wybrzeża Azji, do Aleksandrii. Podaję w przypisach na początku książki autorów i tytuły dwóch opasłych książek na ten temat, z których wynika, że i owszem, przy dobrej pogodzie żeglowano, ale nigdy przez środek morza, ale wzdłuż brzegów, płynąc z portu do portu w celach handlowych, gdyż na długi przestój armatorzy i kupcy nie mogli sobie pozwolić. Na okres od 11 listopada do 25 marca istniało nawet określenie *mare claustrum*, to znaczy zamknięte. Podróż wzdłuż brzegów trwała ogromnie długo, a tyle czasu Hozjusz nie miał mając do załatwienia sprawy zimą w Aleksandrii, potem podróż do Antiochii (i tu nie można wykluczyć żeglugi przybrzeżnej) no i kolejną wyprawę zaraz po Wielkanocy na sobór. Nie znalazłby statku, który by go przewiózł w zimie bezpośrednio z Aleksandrii do Nikomedii. Bralewski pisze, że podróżowali morzem w zimie nawet biskupi. Rad bym zobaczyć jakieś źródło potwierdzające taką podróż przez morze, a nie wzdłuż brzegów, bo jako żywo nie znalazłem, choć szukałem.

Ważniejsze jednak, że Bralewski się zgadza ze mną, że sobór musiał być już postanowiony i zwołany przed podróżą Hozjusza i jego przyczyną nie mógł być arianizm. Bralewski uważa za główny powód schizmę donacjańską, która rzeczywiście drażniła cesarza od lat. Interweniował w tej sprawie wielokrotnie, ale bezskutecznie. Pisał też o tym w liście do Aleksandra i Ariusza, jako o problemie, który już dostatecznie mącił w Kościele. Czy jednak mamy podstawy by uważać, że zdaniem cesarza ten zachodni problem dałoby się rozwiązać na Wschodzie? Znikąd to nie wynika, nie ma o tym mowy w relacjach Euzebiusza z Soboru Nicejskiego, ani w pismach Atanazego, ani w tekstach soboru. Można by podejrzewać, że we wspomnianym już kanonie 8., gdzie mowa o przyjmowaniu do Kościoła duchownych katarskich, milcząc obejmuje się zarządzeniem również donatystów, ale to tylko domysł. Był na soborze biskup Kartaginy Cecylijan, który mógł lobbować za zajęciem się donatystami i mógł o nich opowiadać, nie jest to więc wykluczone, ale i nie do udowodnienia.

Co do potępienia Ariusza na soborze, to podtrzymuję zdanie, że byłoby to zupełnie zbyteczne, gdyż jego potępienie z Aleksandrii było wystarczająco skuteczne. Nie da się ekskomunikować ekskomunikowanego! Oczywiście można w kuliarach krytykować, wypowiadać się przeciw, ale nic poza tym. Natomiast zupełnie

niemożliwa byłaby rehabilitacja Ariusza, gdyż zgodnie ze zwyczajem i prawem, ekskomunikowany mógł zostać przyjęty do Kościoła tylko tam, gdzie został ukarany. Dlatego też, gdy cesarz w 335 r. zabiegał o takową rehabilitację, gdyż otrzymał od Ariusza wyznanie wiary ortodoksyjne, choć różniące się od nicejskiego, pisał o tym do biskupów wschodnich zebranych w Jerozolimie w tymże roku, a ci napisali do Atanazego, by on tego dokonał jako biskup Aleksandrii, gdyż nikt inny nie miał takiego prawa. Sam sobór ustalił w kanonie 5. co następuje:

„Co się tyczy duchownych lub świeckich, którzy zostali ekskomunikowani, to wyrok wydany przez biskupów każdej prowincji musi mieć moc prawa, zgodnie z kanonem, który nakazuje, że ci, którzy zostali wyłączeni ze wspólnoty przez jednych, nie mogą być przyjmowani przez innych. Trzeba jednak zbadać, czy biskup nie wydał wyroku wykluczenia ze wspólnoty powodowany małodusznością, chęcią rywalizacji lub też jakimś innym uczuciem niechęci. Żeby mogło zostać przeprowadzone takie dochodzenie, wydaje się nam rzeczą słuszną polecić, aby w każdej prowincji zwoływano synod dwa razy do roku. W ten sposób zebrani razem wszyscy biskupi prowincji będą mogli rozpatrzyć wszystkie kwestie tego rodzaju, aby wszyscy dowiedzieli się, że ci, którzy ewidentnie poróżnili się ze swoim biskupem, sprawiedliwie zostali ukarani ekskomuniką, która pozostanie w mocy aż do chwili, gdy zgromadzeniu biskupów lub biskupowi, który ten wyrok wydał, spodoba się ją złagodzić”¹⁰.

Sobór Nicejski nie mógł więc ani rehabilitować Ariusza, ani innych potępionych razem z nim duchownych, gdyż nie miał takich kompetencji. Według powyższego tekstu mógłby to zbadać synod prowincji, ale i tak musiałyby się zwrócić do Kościoła, w którym ekskomunika została postanowiona.

*

S. Bralewski stwierdza: „H. Pietras wydaje się być niekonsekwentny, jeśli chodzi o czas, w którym Atanazy, biskup Aleksandrii, sformułował swoją opinię o antyariańskim charakterze soboru w Nicei i potępieniu na nim arian” (s. 88).

Autor recenzji przywołuje tutaj strony 191-192 mojej książki. Przeczytałem ponownie i nie widzę nic niekonsekwentnego. Napisałem, że wzmianka tekstu synodalnego z Aleksandrii z roku 338/339 jest bardzo lakoniczna i nie mówi wprost o potępieniu Ariusza, tylko że Atanazy się wypowiadał przeciwko niemu w Nicei, a to było możliwe, ale tylko poza aulą synodalną, gdyż nie był jeszcze biskupem, oraz że sobór potępił „maniaków Ariusza”¹¹, jak Atanazy nazywał wszystkich swych oponentów. Ale tego potępienia nie ma w żadnym dokumencie. Pisałem, że w *De decretis* Atanazy interpretuje *credo* nicejskie w kluczu antyariańskim, ale też nie pisze wprost, że Ariusza potępiono (pisałem już, że byłoby to zbytuczne). Zobaczmy kilka cytatów z pism Atanazego wprost poświęconym soborowi:

¹⁰ Concilium Nicaenum I (325) can. 5, DSP 1, 31.

¹¹ Concilium Alexandrinum (338/338), SCL 1, 97. 99.

De decretis 1: „rozumowanie arian zostało już ukazane jako zepsute i głupie, a ich samych wszyscy uznali za winnych wszelkich możliwych błędów w myśleniu”.

„Wszyscy” to niewątpliwie retoryczna przesada, gdyż sam Atanazy kilkakrotnie pisze, że byli jacyś „oni”, biskupi zebrani wokół Euzebiusza z Nikomedii, którzy ciągle bronili Ariusza. Mamy w każdym razie zapis o krytyce poglądów Ariusza, ale nie o potępieniu.

De sententia Dionisii 13: „poglądy, za których Ariusz został wyrzucony z Kościoła”.

Oczywiście, został wyrzucony w Aleksandrii, ale Atanazy nie precyzuje, że miało to miejsce w Nicei. Wiedział przecież, że został wyrzucony w Aleksandrii.

De synodis 7: „[herezję ariańską] synod w Nicei wyłączył ze wspólnoty”

Cała promocja nicejskiego *credo* u Atanazego jest oparta na ukazaniu jego antyariańskiego znaczenia. Argumentuje, że poszczególne sformułowania wyznania wiary sprzeciwiają się twierdzeniom Ariusza, więc konsekwentnie mówi o wyłączeniu herezji ze wspólnoty, ale nie o wyłączeniu Ariusza, czy jego zwolenników w Nicei. Dalej nie widać, z czego by to miało wynikać. Poza tym w tych pismach jest wiele nieprzychylnych Ariuszowi opinii, bo Atanazy takie zdanie o nim miał, ale nie o potępieniu.

Inny charakter ma list synodu w Rzymie z roku 340¹², gdzie wzięto w obronę Atanazego i Marcelego z Ancyry. Atanazy został wyrzucony z Aleksandrii przez cesarza Konstantyna po synodzie w Tyrze (335), gdzie zarzucono mu brutalne traktowanie melicjan. Nie ma akt tego synodu, tylko relacja Sokratesa, późniejsza o 100 lat i przychylna Atanazemu, ale i tak jest to czytelne¹³. Ta sama argumentacja została powtórzona przez biskupów wschodnich i z detalami opisana w dekreście biskupów wschodnich przybyłych na synod do Sardyki w roku 343¹⁴. Miła lektura dla miłośników literatury grozy. Być może jest tam coś z retorycznej przesady, ale nie widzę powodu, by nie wierzyć tym biskupom, skoro wiemy, że cesarzowi zależało na pojednaniu z melicjanami, a za to wierzyć Atanazemu, że został potępiony i wygnany za wierność Soborowi Nicejskiemu, byłoby bowiem zupełnie niezrozumiałe, gdyby Konstantyn skazał na wygnanie biskupa za wierność wyznaniu wiary, które sam popierał. Nic natomiast dziwnego w tym, że Atanazy wołał się przedstawiać jako męczennik za wiarę, a nie wygnaniec z powodów dyscyplinarnych, nazywa więc wszystkich swych przeciwników maniakami Ariusza.

Napisałem w książce, że Atanazy wprost pisze o potępieniu Ariusza (a nie tylko o niezapisanej krytyce) dopiero ok. 370 r., w *Liście do Afrykańczyków*¹⁵.

¹² Concilium Romanum (340/341), SCL 1, 110-123.

¹³ Concilium Tyrense (335), SCL 1, 91-92.

¹⁴ Concilium Serdicense (343/344) VII: *Decretum sinodi orientalium apud Serdicam episcoporum a parte arianorum, quod miserunt ad Africam*, SCL 1, 170-183.

¹⁵ Concilium Alexandrinum (ca. 370), Athanasius, *Ad Afros episcopos*, SCL 1, 265-275.

Również w tym jednak zmieniłem zdanie, gdyż i ten list wydaje się być fałszywką. Dowiódł tego już dość dawno Charles Kannengiesser, a ja dopiero niedawno zapoznałem się z jego argumentacją¹⁶. Doszedł on do tego badając treść listu w konfrontacji z innymi pismami Atanazego i pokazując, że nie mógł wyjść spod jego ręki. Co prawda wolno mu nie wierzyć, jak czyni Annette von Stockhausen¹⁷, ale jego argumenty są dość mocne. Mam zamiar podjąć ten temat w przewidywalnej przyszłości, gdyż do jego dowodów można dodać wiele z tych, które przedstawiłem przeciwko autentyczności listów posynodalnych, a tego Kannengiesser nie wziął pod uwagę. Jako że patrologia jest (dla mnie) nauką detektywistyczną, a nie ideologiczną, nie chodzi o szukanie argumentów na poparcie wcześniejszych założeń sformułowanych na podstawie tego, co „wszyscy wiedzą”, ale o przebadanie systematycznie wszystkich wątków, na co w tym miejscu nie ma możliwości.

*

Na s. 89 recenzent pisze: „Generalnie jednak trudno zgodzić się z tezą stawianą przez H. Pietrasa, zaprzeczającą potępieniu Ariusza na soborze w Nicei. Przy czym Autor stawia znak równości między potępieniem Ariusza a antyariańskim charakterem soboru. Niewątpliwie Badacz ma rację, dowodząc, że sobór antyariański nie był, w pierwszym przypadku jednak się myli, gdyż źródła dowodzą rzeczy przeciwnej”.

Sęk właśnie w tym, że źródła niczego takiego nie dowodzą. Nie mam tezy zaprzeczającej potępieniu Ariusza, tylko wniosek o braku tego potępienia wysnuty po analizie dostępnych źródeł i zbadaniu ich możliwej wiarygodności. Atanazy ogranicza się do wyjaśnień, że *credo* zostało sformułowane tak, by odpierało argumenty Ariusza i dowodzi że jest antyariańskie, pisze jednak także w wielu miejscach w *De synodis*, że jest ono przeciwne wszystkim możliwym herezjom, starym i nowym. Wszelkie informacje o tym potępieniu są późne, a i jest ono nielogiczne. Ariusza wyklął Kościół aleksandryjski i dlatego zwracano się później do Atanazego, by go przyjął z powrotem, jak już pisałem. Gdyby go wyklął synod nicejski, wystarczyłoby zwołać tam właśnie nowy synod i Ariusza zrehabilitować, bez oglądania się na Atanazego. Nie zrobiono tego jednak. Nie liczy się argument, że to był sobór powszechny, a nie lokalny, gdyż uczestnicy tego soboru wcale nie mieli świadomości uczestniczenia w „soborze powszechnym”, a taka klasyfikacja została wprowadzona dopiero później.

Problem można by chyba sprowadzić do tego: jest rzeczą udokumentowaną, że Ariusz został potępiony w Aleksandrii i że jego wykluczenie z Kościoła było ważne dla całego Kościoła, zgodnie zresztą z kanonem 5. Soboru Nicejskiego, cytowanym powyżej. Jeśli nawet sto dokumentów pisze, że Ariusz został potępiony,

¹⁶ Por. Ch. Kannengiesser, (*Ps.-*) *Athanasius, Ad Afros Examined*, w: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, hrsg. H.C. Brennecke – E.L. Grasmück – C. Marksches, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1993, 264-280.

¹⁷ Por. Athanasius von Alexandrien, *Epistula ad Afros*, Einleitung, Kommentar und Übersetzung von Annette von Stockhausen, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2002.

ale bez precyzowania gdzie, nie ma powodu, by przypuszczać, że miało to miejsce dodatkowo w Nicei, skoro wiemy że było to w Aleksandrii.

*

S. Bralewski na s. 90, przyjmuje, że: „można śmiało założyć potępienie Ariusza w Nicei zaraz po tym, jak odmówił podpisania credo”.

A czy jest jakikolwiek dowód na to, że takiego podpisu od niego chciano? Dokumenty synodalne podpisywali tylko biskupi oraz ci prezbiterzy i diakoni, którzy oficjalnie reprezentowali swoich biskupów, z różnych powodów nieobecnych. Ariusz nikogo nie reprezentował i nie miał prawa niczego podpisywać. A gdyby nawet z jakichś niezrozumiałych powodów „podstępnie” podpisał, to i tak by niczego nie zmieniło, gdyż jego aleksandryjska ekskomunika pozostawała w mocy. Nic też dziwnego w tym, że *credo* nie podpisali dwaj biskupi, Secundus i Teonas, zwolennicy Ariusza, potępieni wraz z nim w Aleksandrii. Na mocy kanonu 5. nie mieli oni prawa niczego podpisywać na żadnym synodzie, dopóki ich nie przyjmie z powrotem do Kościoła biskup Aleksandryjski. Nawet gdyby chcieli podpisać, to by im zakazano. Konsekwentnie też nie skazano ich w Nicei na wygnanie, tylko dalej obowiązywał ich wyrok Aleksandra z Aleksandrii z 323 r.

*

Na s. 92, Bralewski pisze: „Dobrym przykładem podejścia cesarza do ówczesnego konfliktu w Kościele jest los Euzebiusza z Cezarei. Potępiony na synodzie w Antiochii zgodnie z kościelnymi zwyczajami nie powinien być pełnoprawnym członkiem soboru, dopóki nie została zdjęta z niego ekskomunika. Fakt, że stało się inaczej, możemy tylko tłumaczyć wolą cesarza”.

Recenzent w ten sposób chce dowieść, że cesarz miałby prawo zdejmowania ekskomuniki, albo przynajmniej mógłby to wymóc. Nieporozumienie. Tekst synodalny z Antiochii mówi wyraźnie, że nie zgadzano się z Euzebiuszem w Antiochii, krytykowano go, ale decyzję o potępieniu odłożono do wielkiego synodu, który miał się zebrać. Jednym słowem, postulowano jego potępienie, ale go nie dokonano. Dosłownie jest tak: „Wiedz również, że wskutek wielkiej życzliwości synodu wyznaczaliśmy im jako miejsce ich przemiany i prawdziwego wyroku wielki i święty synod w Ancyrze”¹⁸ (w książce na stronie 135). Nie było więc żadnej potrzeby zdejmowania ekskomuniki, bo jej nie było, a i jej nie orzeczono. Taka była praktyka Kościoła. Podobnie było np. w przypadku Marcelego z Ancyry, którego podobno synod w Jerozolimie skrytykował za poglądy monarchiańskie w 335 r., ale potępił dopiero rok później synod konstantynopolitański¹⁹. Na synodzie w Antiochii (341) potępiono zwolenników Marcelego, ale jego już nie, bo nie było powodu²⁰. Podobnie czynią biskupi wschodni w Sardyce: krytykują Marcelego i potępiają jego zwolenników, ale już nie jego samego²¹, synod w Mediolanie

¹⁸ Concilium Antiochenum (325) nr 15, SCL 1, 90.

¹⁹ Por. Socrates, HE I 36.

²⁰ Concilium Antiochenum (341), *Tertia formula fidei*, SCL 1, 134.

²¹ Concilium Serdidense (343/344) VII: *Decretum sinodi orientalis apud Serdicam episcoporum a parte arianorum, quod miserunt ad Africam*, SCL 1, 170-183.

(355) potwierdza, że jest on heretykiem, ale też go nie ekskomunikuje²², gdyż trudno ekskomunikować ekskomunikowanego, jak to już napisałem o Ariuszu.

*

Recenzent pisze, na s. 93: „Koncepcja H. Pietrasa ma jednak słabe strony. Po pierwsze, dlaczego cesarz wychowany w religii pogańskiej, dla której kwestie doktrynalne były obce, miałby domagać się ułożenia *credo*, a więc sporządzenia dokumentu ze swej natury mającego charakter doktrynalny?”

Zapewne moje różne koncepcje mają wiele słabych stron, ale pytanie Recenzenta jest ważne niezależnie od tego. Nie mam na nie odpowiedzi, tylko domysł: religie rzymskie były kultyczne i doktryna nie miała tam większego znaczenia. Niektóre miały jednak rytę inicjacyjną, które odbywały się w jakiś określony sposób i miały swoje inicjacyjne formuły, ściśle przepisane. Cesarz mógł się dowiedzieć na jakimś etapie poznawania chrześcijaństwa, że przy inicjacji w Kościele, to znaczy przy chrzcie, używa się formuły wyznania wiary. Zechciał więc ją zapisać, by wszędzie była taka sama, gdyż być może drażnił jego rzymską mentalność taki nieporządek, że w Kościele istniała w tym względzie wielka dowolność i każdy kościół miał swoje wyznanie wiary, różniące się w szczegółach od innych, a zgodne tylko w wyznaniu wiary w Ojca, Syna i Ducha. Stąd też istniał taki opór biskupów wobec ujednolicenia. Wydaje się też, że cesarza interesowało, by było takie *credo* do użytku publicznego, a nie, by tak wszyscy wierzyli prywatnie. Wszak postulował przyjęcie Ariusza do Kościoła w 335 r., gdy ten złożył mu własne, prywatne wyznanie wiary, które cesarz uznał za wystarczające, choć było różne od nicejskiego. Jak w rzymskich religiach: formuły zapisane przez najwyższego pontyfika obowiązywały w kulcie publicznym, bo wtedy – zdaniem rzymian – nie wolno było improwizować, a nie w prywatnych modlitwach.

W praktyce jednak nawet podpisanie *credo* na synodzie niewiele zmieniło w kościołach i nic nie wiadomo, by w jakimkolwiek kościele przy chrzcie zaczęto po soborze stosować to *credo*.

Raczej nie ma wątpliwości, że inicjatywa ułożenia wspólnego symbolu wiary pochodziła od cesarza, gdyż w Kościele nikt dotąd takiej potrzeby nie odczuwał i nie istniało dotąd coś takiego jak *credo* synodalne. Nawet jeśli potępiano różnych heretyków, nigdy nie formułowano wyznania wiary.

Recenzent zadaje sobie również pytanie, „dlaczego wcześniej cesarz nie domagał się od synodu w Arles, zwołanego w roku 314, będącego synodem generalnym dla zachodniej części *Imperium Romanum*, ułożenia formuły wiary, skoro już wówczas nosił tytuł *pontifex maximus*?” (tamże).

Oczywiście nie wiem, ale mogę się tylko domyślać, że nie chodziło mu o formułę z Arles i dla Arles, ale dla całego Kościoła? W Arles było tylko 34 biskupów galijskich! Raczej jednak cesarz zaczynał po kolei, a najbardziej mu zależało na dacie Wielkanocy, gdyż jego pierwszym obowiązkiem było ustalenie kalendarza świąt dla całego terytorium państwa. Nic z tego nie wyszło, więc sam, nie

²² Concilium Mediolanense (355), SCL 1, 207.

oglądając się na biskupów, ogłosił niedzielę dniem wolnym od pracy²³, a na ustalenie daty Paschy nalegał nadal.

Jak widać, kwestii otwartych nadal jest wiele. W badaniach bardzo przeszkadza ugruntowana opinia, oparta na interpretacji Atanazego, dokonana przez historyków Sokratesa i Sozomena w V w. oraz na dokumentach nieautentycznych, które anachronicznie powoływały się na Sobór Nicejski, by poprzeć jakieś tam stanowisko poważnym autorytetem. Nie tylko zresztą w kwestiach doktrynalnych, ale częściej nawet dla większego prestiżu swojej stolicy biskupiej, czy innych knowań. Takie fałszerstwa były dokonywane celowo. Przykładem może być próba przekonania biskupów afrykańskich przez wysłanników papieża Zozyma w roku 419, że kanony uchwalone w Sardyce w 343, a nadające biskupowi Rzymu nieznane wcześniej kompetencje jurysdykcyjne nad całym Kościołem, zostały uchwalone w Nicei w roku 325: przedstawiono im jeden zbiór zawierający 20 kanonów nicejskich, do których dołożono inne. Synod afrykański z Aurelianem i Augustynem z Hippony nie dał się jednak nabrać, przedstawiając dokumenty przywiezione z Nicei przez obecnego na soborze biskupa Cecyliana²⁴. Poproszono też na wszelki wypadek o autentyczne kopie z Antiochii, Aleksandrii i Konstantynopola i prawda wyszła na jaw. A ile razy nie wyszła?

Mam nadzieję, że dyskusja nad dokumentami dotyczącymi Nicei pozwoli coraz bardziej zbliżyć się do prawdy o soborze, eliminując mity i pogłoski.

Henryk Pietras SJ – Rzym, Pontificia Università Gregoriana

²³ Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 19; CJ III 12, 2.

²⁴ Concilium Carthaginiense (419), SCL 4, 255-259.

POLSKA BIBLIOGRAFIA ANTYKU CHRZEŚCJAŃSKIEGO 2015-2016*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 5.1. Historia doktryn (teologia)
- 5.2. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

- Adsuesceret Deum i otwarte pytania: wybrane zagadnienia teologii św. Ireneusza i Orygenesas*, red. A. Uciecha, SACH SN 18, Katowice 2016.
- Bitwa przy Moście Mułwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe PWN (oprawa twarda); Warszawa – Łódź 2016, Wydawnictwo Naukowe PWN – Wydawnictwo Naukowe UŁ (oprawa miękka).
- Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz – J. Strzelczyk, Poznań 2015, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Chryścianizacja Młodszej Europy*, red. J. Dobosz – J. Strzelczyk – M. Matla, Poznań 2016, Wydawnictwo Naukowe UAM.

* W zestawieniu zostały uwzględnione również prace z innych lat, które wcześniej nie zamieszczono w bibliografiach publikowanych na łamach „Vox Patrum”. Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/wykaz.pdf>.

- Czas w kulturze średniowiecza*, red. A.A. Dryblak – M. Sas – J. Szafranowski, Warszawa 2016, Wydawnictwo Instytutu Historii UW.
- Czynniki warunkujące powstanie, rozwój i upadek antycznych imperiów śródziemnomorza*, red. L. Misiarczyk – K. Kochańczyk-Bonińska – T. Skibiński, SACH 21, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Ecclesia et bellum. Kościół wobec wojny i zaangażowania militarnego duchowieństwa w wiekach średnich*, red. R. Kotecki – J. Maciejewski, Bydgoszcz 2016, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, ed. R. Kotecki – J. Maciejewski, Newcastle 2014, Cambridge Scholars Publishing.
- Elity w świecie starożytnym*, red. D. Okoń, Szczecin 2015, Wydawnictwo Naukowe Minerva.
- Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2015, Wydawnictwo Instytutu Historii PAN.
- Imperia Śródziemnomorza. Czynniki warunkujące powstanie, rozwój i upadek*, red. K. Kochańczyk-Bonińska – L. Misiarczyk – T. Skibiński, SACH 21, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2015, WAM.
- Karmię Was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne, rok C*, oprac. M. Starowieyski, wyd. 2, gruntownie przerobione i powiększone, Kraków 2015, WAM.
- Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła prowadzą przez święta roku kościelnego*, oprac. M. Starowieyski, komentarze liturgiczne J. Miazek, OŻ 22, Kraków 2015, WAM (wyd. 3 gruntownie przerobione).
- Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołowski, SACH 20, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Miasto na skrzyżowaniu mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe*, red. M.J. Leszka – K. Marinow, Byzantina Lodzienia 23, Łódź 2016, Wydawnictwo UŁ.
- Miejsca chrztów, urządzenia baptyzmalne i ceremoniał chrzcielny od starożytności chrześcijańskiej do Soboru Trydenckiego*, red. A.M. Wyrwa, Poznań 2016, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Miłosierdzie. Mądrość Ojców Kościoła*, wybór, wstęp i oprac. D. Piórkowski, Kraków 2015, WAM.
- O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*, wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo UG.
- Prawo karne i polityka w państwie rzymskim*, red. K. Amiełańczyk – D. Słapek – A. Dębiński, Lublin 2015, Wydawnictwo UMCS.
- Religia i tradycja*, red. I. Milewski, Christianitas Antiqua 6, Gdańsk 2014, Wydawnictwo UG.

- Rozwój dogmatu trynitarnego: Perspektywa historiozawczca*, red. A. Baron – J. Kupczak – J. Szczurek, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Starożytność chrześcijańska*, t. 4: *Materiały zebrane*, red. J. Kałużny, Kraków 2016, Wydawnictwo UPJPII.
- Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. naukowa A.M. Wyrwa – J. Górecki, Poznań 2015, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Wojna i wojskowość w świecie starożytnym*, red. S. Sprawski, Kraków 2015, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Bibliografia patrystyczno-biblijna nt. 1Sm 28 i starożytnej nekromancji*, oprac. Redakcja „E-Patrologos”, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 49-51.
- Cecota B. – Wolińska T., *Źródła greckie, syryjskie i koptyjskie do dziejów relacji bizantyńsko-arabskich w VI-VIII w.*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 536-547.
- Citlak A., *O możliwościach psychologicznej analizy tekstów antycznych*, „Meander” 70 (2015) 79-96.
- Dziekan M.M., *Przegląd źródeł arabskich*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 529-535.
- Figiel J., *Patrystyka w czasopiśmie zagranicznych 2013-2014*, VoxP 35 (2015) t. 63, 619-670.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2014*, VoxP 35 (2015) t. 63, 583-617.
- Figiel J., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych ośrodkach naukowych w latach 2014-2015*, VoxP 36 (2016) t. 66, 645-654.
- Ihnatowicz M., *Jan Maria Szymusiak SJ w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL z lat 1961-1971*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 2015, nr 3, 274-286.
- Janik J., *Bibliografia prac prof. dr. hab. Kazimierza Korusa (do 2015 roku)*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 17-25.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Sub Lupa (wznowienie).
- Kałużny J.C., *Święty Józef Bilczewski badacz starożytności chrześcijańskiej i jego interdyscyplinarna metoda w świetle nieznanych materiałów z lat 1885-1900*, Lwów – Kraków 2015, Archidiecezja Lwowska.
- Kompa J. – Leszka M.J., *Professor Oktawiusz Jurewicz as a Byzantinist (1926-2016)*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 11-22.
- Kozłowski M., *Józef Kuranc: lubelski bizantynolog*, „Nowy Filomata” 20 (2016) nr 1, 126-133.
- Kozłowski M., *Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „Meander” 71 (2016) 3-7.
- Kozłowski M., *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „Nowy Filomata” 20 (2016) nr 1, 3-5.

- Kozłowski M., *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 26 (2016) z. 2, 153-157.
- Krukowski K., *Wartość gnozeologiczna i dydaktyczna metody wykresograficznej w teologii*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 5(60) (2013) 167-180.
- Krynicka T., „*Chciałabym służyć Ci z całego serca*”. *Droga profesor Leokadii Małunowiczówny na Katolicki Uniwersytet Lubelski*, w: *W służbie nauki, wychowania i wartości: szkice biograficzne o lubelskim środowisku naukowym*, red. R. Skrzyński – M. Łobacz – B. Borowska, Lublin 2015, Wydawnictwo Episteme, 97-119.
- Krynicka T., *Biblioteka Uniwersytecka KUL jako warsztat pracy izydorianisty na podstawie własnych doświadczeń*, ABMK 105 (2016) 103-124.
- Krynicka T., *Profesor Leokadia Małunowiczówna*, „Polonia Azerbejdżańska” 2015, nr 1, 28-31.
- Longosz S., *Doktor Alicja Stępniewska (10 IV 1945 - 9 II 2016)*. *Polonistka propagatorem myśli Ojców Kościoła*, VoxP 36 (2016) t. 66, 705-713.
- Longosz, S., *Magister Andrzej Malinowski (28 VII 1949 - 26 I 2016)*, VoxP 36 (2016) t. 66, 701-704.
- Naumowicz J. – Salamon M., *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, VoxP 36 (2016) t. 66, 715-719.
- Nieścior L., *Nicetas z Remezjany – bibliografia*, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 43-48.
- Prejs R., *Dorobek historiograficzny Instytutu Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura” 14 (2015) 15-28.
- Sakowicz E., *Teolog zasłuchany w Boga i człowieka w Chrystusie i zapatrzony w Ojców Kościoła – refleksja o teologii Ks. Prof. Józefa Wolińskiego*, VoxP 35 (2015) t. 64, 25-30.
- Sakowicz E., *Un théologien à l'écoute des Pères de l'Église: quelques considérations sur les écrits du Père Joseph Wolinski*, VoxP 35 (2015) t. 64, 31-35.
- Siwek A. – Kałużny J.C., *Działalność naukowa ks. Władysława Żyły na uniwersytecie we Lwowie. Zarys zagadnienia*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 151-161.
- Starowieyski M., *Co zostaje aktualne z teologii patrystycznej?*, WST 27 (2014) nr 1, 121-130.
- Szczur P., *Ks. Prof. Józef Woliński: „curriculum vitae”*, VoxP 35 (2015) t. 64, 13-15.
- Szczur P., *Rev. Prof. Joseph Wolinski: bref «curriculum vitae»*, VoxP 35 (2015) t. 64, 17-18.
- Szczur P., *Wykaz drukowanych prac Ks. Prof. Józefa Wolińskiego*, VoxP 35 (2015) t. 64, 19-24.
- Uciecha A., *Stephan Schiwietz (Siwiec) – uczeń w szkole Maxa Sdralka*, VoxP 35 (2015) t. 64, 503-516.
- Wasilewski E., *Ekshortacje pastoralne – klucz do kwerendy homiletycznej*, RBL 69 (2016) 125-141.
- Wasilewski E., *Podstawowy warsztat patrystyczny homilisty*, „Studia Pastoralne” 12 (2016) nr 12, 146-160.

Widok N., *Berthold Altaner – światowej sławy patrolog wrocławski*, w: *Księga Pamiatkowa Jubileuszu 200-lecia utworzenia Państwowego Uniwersytetu we Wrocławiu*, red. J. Harasimowicz, t. 4, Wrocław 2015, 289-295.

3. Prace ogólne, historie literatury

Beard M., *SPQR. Historia starożytnego Rzymu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2016, Wydawnictwo Rebis.

Bendza M., *Rodzina ludzka w aspekcie paradygmatu Edenu. Analiza skryptyrystyczno-patrystyczna*, „Elpis” 18 (2016) 51-56.

Biliarsky I., *Marriage and Power (Images of Authority)*, „Studia Ceranea” 5 (2015) 9-32.

Bologna O.A., *Sacerdote e re: potere religioso e potere regale dall'oriente all'occidente*, „Collectanea Philologica” 18 (2015) 5-16.

Christ K., *Historia Cesarstwa Rzymskiego od Augusta do Konstantyna*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2016, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

Flora i fauna w świecie starożytnym, red. Ł. Bartkowiak, Poznań 2014, Wydawnictwo Contact.

Gomola A., *Conceptual blends with shepherd(s)/sheep imagery in selected patristic writings*, „Studia Religiológica” 47 (2014) z. 4, 275-284.

Kałużny J.C., *Czy na cmentarzu jest miejsce na Dobrą Nowinę? Krótka refleksja o ideologiczno-kulturowej recepcji wybranych przykładów rzymskiej tradycji pogrzebowej na tradycję wczesnochrześcijańską*, w: *Symbol – znak – rytuał. Misericordia Domini*, red. J. Marecki – L. Rotter, Kraków 2016, Unum, 113-135.

Karamucka M., *Gladiator – chrześcijanin – Norwid*, „Roczniki Kulturoznawcze” 5 (2014) nr 3, 27-45.

Kochańczyk-Bonińska K., *From Democritus to Early Christian Liturgy – How Was the Motif of a Man as a Microcosm Developing?*, w: *Interactions in the History of Philosophy II*, ed. B. Ercan, Istanbul 2015, 47-55.

Kolberg A.M., *Ojcowie Kościoła prowadzą nas do Jezusa*, Ząbki 2015, Wydawnictwo Apostolicum.

Kosmulska B., *Patrystyczne ujęcie twórczości*, „Elpis” 17 (2015) 107-111.

Kurzydło D., *Model katechezy dorosłych w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 27 (2015) t. 2, 225-244.

Longosz S., *Dramatyzowane homilie patrystyczne załączkiem dramatu chrześcijańskiego*, *VoxP* 36 (2016) t. 65, 389-432.

Maciejewski M., *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 8 (2015) 107-132.

Mejzner M., *Serce w rozumieniu Ojców Kościoła*, w: *Ubóstwo i czystość serca*, red. M. Kowalczyk – M. Mejzner, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW, 111-127.

Milewska-Ważbińska B., *Poezja religijna w kregu mnichów Zakonu Grobu Bożego w Polsce – „Gemmae Sacrosanctae Crucis” Jakuba Pawła Radlińskiego*, *VoxP* 36 (2016) t. 65, 433-440.

- Misiarczyk L., *Ryby i chrześcijaństwo*, „Mówią Wieki” 2015, nr 3, 52-53.
- Miśkiewicz G., *Grecki etos muzyczny i jego wpływ na kształtowanie się koncepcji śpiewu Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, Lublin 2014, Wydawnictwo Polihymnia.
- Nieścior L. – Puchała K., *Status kobiety w starożytności. Kontekst społeczny i teologiczny*, „E-Patrologos” 2/1 (2016) 47-70.
- Nieścior L., *Jaskinia w życiu i wyobrażeniu starożytnych chrześcijan*, w: *Ziemia – człowiek – sztuka. Interdyscyplinarne studia nad ziemią*, red. U. Mazurczak, Lublin 2015, 203-233.
- Nieścior L., *Motyw pomyślnej żeglugi u Ojców Kościoła*, SACH 20 (2015) 109-122.
- Ochała G., *Multilingualism of Christian Nubia: A case study of the monastery of Ghazali (Wadi Abu Dom, Sudan)*, w: *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology* (Warsaw, 29 July - 3 August 2013), ed. T. Derda – A. Łajtar – J. Urbanik, Warsaw 2016, 1265-1283.
- Paczkowski C., *Od gestu czułości do znaku wspólnoty: pocałunek w starożytności chrześcijańskiej*, TPatr 12 (2015) 69-93.
- Paczkowski M.C., *Czuły zwiastun brzasku i zmartwychwstania. Kogut w symbolice starożytności chrześcijańskiej*, BPTH 7 (2014) nr 4, 77-95.
- Pałucki J., *Epistolografia w misyjnej posłudze Kościoła. Zagadnienia wybrane*, SWI 17 (2015) 121-133.
- Polak T., *Kościół rzymski wobec władzy państwowej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 10 (2016) 25-36.
- Puchała K. – Nieścior L., *Starożytny apostołat kobiety w perspektywie ogólnej*, „E-Patrologos” 2/3 (2016) 75-93.
- Puchała K., *Status kobiety w starożytności. Kontekst społeczny i teologiczny*, „E-Patrologos” 2/1 (2016) 47-70.
- Rosik M., „Plemię żmijowe” i „psie wymiociny”, czyli o funkcji antycznej inwektywy, „Scriptura Sacra” 18 (2014) 51-59.
- Rucki M. – Abdalla M. – Ashraf B., *Jajka wielkanocne w początkach chrześcijaństwa*, „Teologia i człowiek” 2015, nr 29, 295-312.
- Rymuza P., *Przyjaźń w pismach Ojców Kościoła: synteza jej starożytnych koncepcji*, WST 27 (2014) nr 2, 253-282.
- Stachura M., *Psychologiczne motywacje żołnierskiej brawury w świetle badań antycznej inwektywy*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne” 141 (2014) z. 4, 819-827.
- Stanula E., *Eseje patrystyczne*, oprac. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Starowieyski M., *Les animaux dans la littérature patristique*, WST 28 (2015) nr 4, 6-17.
- Stępniewska A., *Matki Ojców Kościoła*, Lublin 2015, Wydawnictwo KUL.
- Szczęśniak M., *Występowanie i znaczenie terminu aula od antyku greckiego do czasów Konstantyna Wielkiego*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 34-39.
- Szczur, P., *Ojcowie greccy o żołnierzach i służbie wojskowej*, w: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Kraków 2016, 307-332.

- Witalisz W., „*I cluppe and I clusse as I wood wore*”: *erotic imagery in Middle English mystical writings*, „Text Matters” 3 (2013) 58-70.
- Witko K., *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie*, VoxP 35 (2015) t. 64, 517-528.
- Wolińska T., *Pogańskie idee polityczne w chrześcijańskim świecie. Władza, jej granice i źródła legitymizacji w ocenie autora dialogu Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης (De scientia politica)*, VoxP 36 (2016) t. 66, 327-352.
- Wygralak P., *Nekromancja w ocenie starożytnego Kościoła*, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 29-43.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Adamiak S., *Carthage, Constantinople and Rome: Imperial and Papal Interventions in the Life of the Church in Byzantine Africa (533-698)*, Miscellanea Historiae Pontificiae 68, Rome 2016.
- Adamiak S., *Dynamika ekspansji chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 49-59.
- Adamiak S., *Kłopoty z sukcesją papieską w szóstym wieku*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 343-350.
- Adamiak S., *Kontynuacja przymusu państwowego w sprawach religijnych w Afryce północnej*, VoxP 35 (2015) t. 64, 69-77.
- Adamiak S., *When Did Donatist Christianity End?*, w: *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont – M.A. Gaumer – M. Lambert, Leuven 2015, 211-236.
- Bikeeva N., „*Serente diabulo*”: *The Revolts of the Nuns at Poitiers and Tours in the Late 6th Century*, w: *Ecclesia et Violentia* [1], s. 72-90.
- Bralewski S., „*Pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa*” – *administracja Kościoła w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 61-77.
- Bralewski S., *Balkany w ujęciu historiografii kościelnej V wieku związanej ze środowiskiem konstantynopolańskim*, VoxP 36 (2016) t. 66, 277-300.
- Bralewski S., *Konwersja Konstantyna Wielkiego na chrześcijaństwo w świetle jego własnego świadectwa: kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” 15 (2016) nr 2, 45-79.
- Bralewski S., *Kościół w świecie rzymskim w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 307-354.
- Bralewski S., *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 115-149.
- Brzozowska Z.A., *Rola carycy Marii-Ireny Lekapeny w recepcji elementów bizantyńskiego modelu władzy w pierwszym państwie bułgarskim*, VoxP 36 (2016) t. 66, 443-458.
- Budacz D., *Słonie bojowe w antycznych traktatach wojskowych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 15 (2013) 42-56.
- Cecota B., *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2016, Wydawnictwo UŁ.

- Chłopowiec M., *Pokuta w Kościele pierwszych wieków*, Wrocław 2015, Wydawnictwo Archidiecezji Wrocławskiej TUM.
- Cieciela J., *Żydzi w elitach miast Cesarstwa Rzymskiego*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 351-361.
- Ciesielski M., *Reformy i barbaryzacja armii rzymskiej – następstwa*, w: *Bitwa przy Moście Mulwiskim* [1], s. 337-350.
- Codziennosc pierwszych wspólnot*: z ks. prof. Markiem Starowieyskim rozmawia Maciej Müller, „W Drodze” 2017, nr 1, 127-137.
- Cowan R., *Most Mulwiski 312. Bitwa Konstantyna o Cesarstwo i wiarę*, tłum. K. Mróz-Mazur, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Degórski B., *Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico*, VoxP 36 (2016) t. 65, 155-170.
- Dekert T., *Późnoantyczne „chrześcijańskie” artefakty magiczne – kilka uwag*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 53-60.
- Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, WAM.
- Doroszkiwicz W., *Geneza i ewolucja relacji państwo – Kościół w Bizancjum*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 10 (2016) 17-24.
- Doroszkiwicz W., *Dzieje wschodnich Rzymian*, Białystok 2015², Wydawnictwo UwB.
- Drabik A., *Ostatnia bitwa cesarza Juliana (24-26 lipca 363 r.)*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 93 (2014) 9-18.
- Duch M., *Gospodarcza rola armii rzymskiej w prowincji Mezja Dolna (Moesia Inferior)*, Poznań 2016, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Dudek J., *Chazarowie. Polityka – kultura – religia, VII-XI wiek*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dziekan M.M., *Arabowie przed islamem. Narodziny nowej religii*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 47-63.
- Dzielska M., *W kręgu problemów religijnych cesarstwa rzymskiego*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 19-35.
- Dzierżon G., *Problem zawierania powtórných małżeństw w piśmiennictwie łacińskich Ojców Kościoła żyjących na przełomie IV i V wieku aż do czasów św. Augustyna*, „Ius Matrimoniale” 27 (2016) 35-47.
- Dziurdzik T., *Znaczenie uroczystości kultowych w życiu społecznym armii rzymskiej okresu Pryncypatu w świetle „Feriale Duranum”*, VoxP 35 (2015) t. 63, 273-286.
- Epitome de Caesaribus, O życiu i obyczajach Imperatorów od Cezara Augusta do Teodozjusza*, tłum. A. Hryniewiecka, wstęp i przypisy P. Janiszewski, AKME. Źródła starożytne 5, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Filipczak P., *Antiochia nad Orontesem. Funkcjonowanie miasta i życie jego mieszkańców w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 253-306.
- Filipczak P., *Przełom konstantyński i funkcjonowanie administracji rzymskiej w Syrii*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 163-176.

- Garczeńska A., *Regulacje prawne dotyczące magii w prawie rzymskim od V w. p.n.e. do III w. n.e.*, SACH 19 (2014) 29-56.
- Gelashvili N., *Georgia in the light of Iran-Byzantine wars (6th century)*, „Pro Georgia” 26 (2016) 75-82.
- Grabowska K., *Transformacja arystokracji rzymskiej na terenach galijskich w V wieku*, „Białostockie Teki Historyczne” 13 (2015) 11-32.
- Grzywaczewski J., *Great Persecutions and the Reconciliation of the „lapsi”*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Hołasek A., *Żołnierz i służba wojskowa w świetle kościelnych źródeł normatywnych z IV i V wieku*, VoxP 35 (2015) t. 63, 353-373.
- Ilski K., *Chrzest Konstantyna Wielkiego*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 137-152.
- Ilski K., *Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum*, w: *Chrystianizacja Europy* [1], s. 37-47.
- Jundził J., *Hypogeum Trebiana Justusa. Mentalność chrześcijan z Rzymu IV wieku*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 40-60.
- Jurkiewicz J., *Przygotowanie do kapłaństwa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, TST 31 (2012) nr 2, 39-48.
- Kakachishvili Z., *Świadkowie Chrystusa w Gruzji od IV do X wieku*, przedmowa R. Skrzypczak, Warszawa 2016, Wydawnictwo Editions Spotkania.
- Kashchuk O., *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych w Bizancjum w VII wieku*, VoxP 36 (2016) t. 66, 411-428.
- Kosiński R., *Państwo Sasanidów od 224 roku do końca V wieku i jego relacje z cesarstwem*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 177-204.
- Kosiński R., *The Exiled Bishops of Constantinople from the Fourth to the Late Sixth Century*, „Studia Ceranea” 5 (2015) 231-247.
- Kowalczyk A., *Jak długo judaizm postrzegany był jako „superstitio” w pogańskim Imperium Romanum*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 92 (2014) 7-20.
- Krawiec A., *Cywilizacyjna i duchowa rola chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu*, w: *Chrystianizacja Europy* [1], s. 267-283.
- Kubiś A., *Betlejem – pomiędzy teologią, historią i archeologią*, RSa 18-20 (2013) 9-29.
- Leszka M.J., *Wątki pogańskie i chrześcijańskie w propagandzie uzurpatorów we wschodniej części Imperium Rzymskiego w IV-V w.*, „Przegląd Nauk Historycznych” 14 (2015) nr 1, 157-171.
- Łuć I., *Żołnierze „scholae palatinae” – „nowi pretorianie” późnego cesarstwa*, VoxP 36 (2016) t. 66, 253-276.
- Maksymiuk K., *Die Politik von Xusrō I. Anōšīrvān (531-579) gegenüber Christen in dem Iran*, „Historia i Świat” 2015, nr 4, 123-134.
- Martens-Czarnecka M., *The Christian Nubia and the Arabs*, „Studia Ceranea” 5 (2015) 249-265.
- Michalak A.R., *Cry from Ramah: Violence against Children in Jewish and Christian Sources*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 29-33.

- Misiarczyk L., *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do połowy III wieku*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Moore M.E., *The Attack on Pope Formosus: Papal History in an Age of Resentment (875-897)*, w: *Ecclesia et Violentia* [1], s. 184-208.
- Mossakowski W., *Zakreślenie podstawy odpowiedzialności karnej w inscriptio w procesie karnym późnego Cesarstwa Rzymskiego*, w: *Prawo karne i polityka* [1], s. 97-106.
- Mrozek A., *Chrześcijaństwo syryjskie w starożytności w kontekście powstawania Gemary babilońskiej*, „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 3, 125-141.
- Musiał D., *Polityka cesarzy IV wieku wobec kultów tradycyjnych*, w: *Bitwa przy Moście Mulwiskim* [1], s. 99-114.
- Naumowicz J., *Kult chrześcijański po 312 roku. Nowe warunki rozwoju*, w: *Bitwa przy Moście Mulwiskim* [1], s. 231-257.
- Nieścior L., *Fenomen apostołski misjonarzy ludów. Św. Wojciech i jego poprzednicy*, „E-Patologos” 2/4 (2016) 15-41.
- Odahl Ch.M., *Konstantyn i chrześcijańskie Cesarstwo*, tłum. K. Bies, Oświęcim 2015, Wydawnictwo Napoleon V.
- Olszaniec Sz., *Prefektura „Praetorio” Italii, Illirykum i Afryki (412-425 n.e.)*, Toruń 2015, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Olszaniec Sz., *Struktury cesarstwa rzymskiego w IV wieku. Administracja*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 207-238.
- Ożóg M., *Magic Practices Against Human Life and Health in Late Antiquity as Reflected in the Church Legislation*, VoxP 35 (2015) t. 63, 243-252.
- Ożóg M., *Podróże duchownych odbywane na polecenie panujących w Kościele starożytnym*, w: *Itinera clericorum* [1], s. 31-50.
- Pawlak M.N., *Cesarstwo rzymskie od Walentyniana I do Teodozjusza I (363-395)*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 117-176.
- Pawłowska-Mucha A., *Sposoby wykonania kary śmierci w państwie rzymskim: polityka a fantazja cesarska*, w: *Prawo karne i polityka* [1], s. 119-134.
- Pentek Z., *Żydzi pod dominacją chrześcijan. Chrześcijanie pod dominacją islamu*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 99-107.
- Piechocka-Kłós M., *Późnorzymskie ustawodawstwo państwowe przeciw Żydom (IV-V wieku). Egzemplifikacja na podstawie ograniczeń praw obywatelskich*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 11 (2016) 109-122.
- Pigoński Ł., *Polityka zachodnia cesarza Marcjana (450-457). Problem huński i jego wpływ na relacje między Cesarstwem Wschodnim a Zachodnim*, VoxP 36 (2016) t. 66, 383-410.
- Polak A.N., *Chazaria. Dzieje królestwa żydowskiego w Europie*, tłum. z hebrajskiego oraz wstęp K.D. Majus, Przemyśl 2015, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu.
- Prostko-Prostyński J., *Późnoantyczni Flavii: nowi obywatele rzymscy?*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 95-101.

- Prostko-Prostyński J., *Rola senatu w polityce religijnej państwa późnorzymskiego w V i VI wieku*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 63-71.
- Prostko-Prostyński J., *Roma-solius imperii. Elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie w IV-VIII wieku*, Poznań 2014, Wydawnictwo Contact.
- Rambiert-Kwaśniewska A., *Synagoga w Ostii. Niemy świadek początków chrześcijaństwa*, Wrocław 2016, Wydawnictwo Archidiecezji Wrocławskiej TUM.
- Rohoziński J., *Początki państw. Gruzja*, Poznań 2016, Wydawnictwo Poznańskie.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016, Wydawnictwo Chronicon.
- Rzymska Afryka Północna. Scripta minora Tadeusza Kotuli*, wybór i oprac. M. Pawlak – K. Nawotka – A. Łoś, Kraków 2016, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Sadowski P., *Konstantyn Wielki a gladiatorzy. Wokół konstytucji cesarskiej w Bejrucie (CTh. 15.12.1)*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 321-336.
- Ścisłowicz Ł., *Cesarstwo Rzymskie. Ograniczona monarchia czy autokracja? Pryn-cypat*, Sandomierz 2015, Wydawnictwo Armoryka.
- Serafin M., *Rola Kościoła iroszkockiego w walce z kryzysem politycznym, kulturowym i religijnym wczesnośredniowiecznej Europy*, „Pedagogika Katolicka” 2015, nr 1, 163-173.
- Sińczak T., *Wojny Cesarstwa Rzymskiego z Iranem Sasanidów w latach 226-363*, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Skibiński T., „*Gothorum Romanorumque consensus*”. *Jedność Gotów i Rzymian w działalności politycznej Amalasunty*, VoxP 36 (2016) t. 66, 235-249.
- Skibiński T., *Dzieło charytatywne Kościoła w Galii w IV-VII wieku w świetle prawodawstwa synodalnego. Zarys problematyki*, VoxP 35 (2015) t. 64, 379-391.
- Snyder Ch.A., *Brytownie*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka – P. Chojnacki, Warszawa 2015, Wydawnictwo UW.
- Sołek M., *Ioustinianos ho philoktistes czyli fundacje cesarskie i prywatne w programie budowlanym Justyniana I w Scytii Mniejszej*, „U Schyłku Starożytności” 13 (2014) 177-190.
- Spychała D., *Constantin I^{er} et ses successeurs à l'égard des religions traditionnelles et du christianisme: questions choisies*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, ed. by K. Twardowska et al., Kraków 2014, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, 263-273.
- Spychała D., *Konstantyn Wielki – święty cesarz czy tyran? Chrześcijański kult władcy na ziemiach wschodnich i zachodnich cesarstwa*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 23-41.
- Spychała D., *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, t. 1-2, Bydgoszcz 2016, Wydawnictwo UKM.
- Stachura M., *Struktury cesarstwa rzymskiego w IV wieku. Prawo*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 239-252.

- Starowieyski M., *Sobory niepodzielnego Kościoła*, wyd. 2 uzupełnione i poprawione, Kraków 2015, Wydawnictwo M.
- Stebnicka K., *Polityka Konstantyna wobec Żydów. Pozycja patriarchy*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 73-86.
- Stebnicka K., *The Incident at Inmestar: Jews and Christians at the Beginning of the Fifth Century*, „Scripta Judaica Cracoviensia” 12 (2014) 47-57.
- Strzelczyk J., *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Poznań 2015, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Wydawnictwo Poznańskie.
- Strzelczyk J., *Zapomniane narody Europy*, wyd. nowe, poszerzone, Poznań 2015, Wydawnictwo Poznańskie.
- Suski R., *Tetrarchia. Cesarstwo rzymskie od uzurpacji Dioklecjana do śmierci Maksymina Dai (284-313)*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 25-60.
- Suski R., *Galeriusz, wódz i prześladowca*, Kraków 2016, Wydawnictwo Homini.
- Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Szczur, P., *Kościół Apostolski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, VoxP 36 (2016) t. 65, 617-630.
- Szoka A., *Poganie w świecie rzymskim w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 355-388.
- Szopa A., *Armia rzymska w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 389-436.
- Szopa A., *Wódz doskonały w świetle łacińskich panegiryków późnoantycznych*, VoxP 35 (2015) t. 63, 307-329.
- Tarwacka A., *Obrócić prawo w żart. Instytucje prawne w zbiorze dowcipów „Philogelos”*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Tatarkiewicz A., *In search of Auctoritas et Maiestas – the Flavian Dynasty and Religions*, „Electrum” 21 (2014) 117-131.
- Thompson E.A., *Hunowie*, tłum. B. Malarecka, oprac. i posłowiem opatrzył P. Heather, Warszawa 2015, PIW.
- Twardowska K., *Polityczne dzieje cesarstwa rzymskiego w latach 306-363*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 61-116.
- Tycner-Wolicka M., *Fundacja Konstantynopola 8 listopada 324 roku i jej chrześcijańskie konotacje*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 43-73.
- Uciecha A., *Apostolstwo na dworze władcy*, w: *Chrzest Polski a konwersja innych narodów*, „E-Patrologos” 2/4 (2016) 5-14.
- Valla L., *O rzekomej, sfalszowanej Donacji Konstantyna*, tłum. K. Kokoszkiwicz, przedmowa H. Manikowska, Biblioteka Renesansowa 4, Warszawa 2015, Wydawnictwo UW.
- Wiewiorowski J., *Małżeństwo przez porwanie w antyku. Ustawa Konstantyna I w świetle psychologii ewolucyjnej*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 295-320.
- Wilczyński M., *„Exercitus barbarorum”. Organizacja i działania wojsk ludów germańskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego*, VoxP 35 (2015) t. 63, 287-305.

- Wilczyński M., *Gejzeryk i czwarta wojna punicka*, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Wilczyński M., *Oddziaływania psychologiczne i dyscyplinujące w armiach późnego antyku*, „Prace Historyczne” 141 (2014) 841-852.
- Wilczyński M., *Wizygoci w rejonie Bałkanów w teorii i praktyce politycznej dworów późnego Cesarstwa Rzymskiego*, VoxP 36 (2016) t. 66, 301-326.
- Wilken R.L., *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa*, tłum. G. i A. Gomola, Kraków 2015, Wydawnictwo M.
- Williams S. – Friell G., *Teodozjusz Wielki*, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Wipszycka E., *Kościół egipski czasów tetrarchii i kościół Konstantyna. Nowe źródła – nowe hipotezy*, w: *Bitwa przy Moście Mulwiskim* [1], s. 151-182.
- Wojciechowski P., *Cultores Deorum. Stowarzyszenia religijne w Italii w okresie wczesnego cesarstwa I-II w.*, Toruń 2015, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wojna i wojskowość w świecie starożytnym*, red. S. Sprawski, Kraków 2015, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Wolińska T., *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 31-46.
- Wolińska T., *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII-X wiek)*, VoxP 35 (2015) t. 64, 529-567.
- Wolińska T., *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijanie w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 362-390.
- Wygralak P., *Małżeństwo i rodzina w starożytnym Kościele: refleksja Ojców Kościoła*, „Teologia i Moralność” 11 (2016) nr 2, 27-39.
- Zalewski D., *Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewcząt w pierwszych wiekach Kościoła*, VoxP 35 (2015) t. 64, 595-613.
- Zarzeczny R., *Mare Nostrum – Mare Rubrum*, SACH 20 (2015) 9-24.
- Zawadzki R., *Cypr – wyspa ewangelicznej siejby poprzez wieki (cz. 1)*, WPT 24 (2016) nr 2, 39-53.
- Ziółkowski A., *Polityka religijna cesarstwa – „wynalazek” przełomu konstantyńskiego*, w: *Bitwa przy Moście Mulwiskim* [1], s. 43-62.
- Żelazny J.W., *Chrześcijanie w otoczeniu szacha. Problem inkulturacji na podstawie ustawodawstwa synodalnego Kościoła Orientalnego przełomu V i VI wieku*, VoxP 35 (2015) t. 64, 633-646.
- Żuławski S., *Pax Christiana. Od apokaliptycznych nadziei do sojuszu z Rzymem*, Kraków 2016, Wydawnictwo Agharta.
- Żurek A., *Biskup w procesie inicjacji chrześcijańskiej w starożytnym Kościele*, w: *In nomine Domini. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jana Styrny w 50. rocznicę posługi kapłańskiej*, red. S. Sojka – S. Ewertowski, Olsztyn – Elbląg 2015, 65-75.
- Żurek A., *Motywy polityczne a religijne w konwersji starożytnych władców*, „E-Patologos” 2/3 (2016) 18-29.
- Żurek A., *Troska Kościoła o chrześcijański charakter małżeństwa i rodziny w burzliwych czasach – na przykładzie Galii przełomu V i VI wieku*, TPatr 12 (2015) 53-67.

5.1. Historia doktryn (teologia)

- Алексеев А., *Попытка интерпретации понятия «мистерия» в отнесении к Божественной Литургии и к храму*, „Elpis” 18 (2016) 93-99.
- Artemi E., *Embracing Greek Philosophical Thinking in the Fathers of the 2nd - 5th Centuries*, VoxP 36 (2016) t. 65, 31-48.
- Barth G., *Wolność a łaska. Interpretacje problemu w tradycji chrześcijańskiej*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) nr 1, 39-55.
- Bendza M., *Natura jedności eklezjalnej a wydarzenia roku 1054*, „Elpis” 18 (2016) 9-20.
- Bendza M., *Natura Unitatis Ecclesiae et eventa Anno Domini 1054*, VoxP 36 (2016) t. 65, 49-74.
- Białous M., *Wybrane zagadnienia teologii pokuty na podstawie tradycji patrystycznej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 2, 119-137.
- Białous M., *Zmartwychwstanie Chrystusa w nauce Kościoła prawosławnego*, WPT 22 (2014) nr 1, 7-20.
- Bralewski S., *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ*, VoxP 36 (2016) t. 65, 75-98.
- Brzemia-Bonarek A. – Drzyżdż Sz., *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Analiza teologiczno-prawna*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego* [1], s. 175-200.
- Brzemia-Bonarek A. – Drzyżdż Sz., *Od chrztu w imię Jezusa do chrztu w imię Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego* [1], s. 139-174.
- Brzozowska Z., *Sofia – Mądrość Boża. Przymiot, energia czy odrębna osoba w teologii Kościoła wschodniego (do XV wieku)*, „Hybris” 20 (2013) 1-21.
- Brzozowska Z.A., *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyjsko-słowiańskiej*, Byzantina Lodziensia 24, Łódź 2015, Wydawnictwo UŁ.
- Budniak J., *Leonarda Górki „Dziedzictwo Ojców” wezwaniem do jedności w różnorodności*, RT 63 (2016) nr 7, 73-93.
- Chlewicka A., *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2016, nr 14, 9-29.
- Czarnecki P., *Podróże duchownych herezji dualistycznych w średniowieczu (VII-XIII w.) i ich wpływ na zachowanie ciągłości tradycji dualistycznej*, w: *Itinera clericorum* [1], s. 51-76.
- Czyżewski B., *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój (Mt 5,9) w interpretacji Ojców Kościoła*, VV 2016, nr 30, 231-257.
- Czyżewski B., *Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów chrzcielnych w Kościele IV wieku*, VoxP 35 (2015) t. 63, 113-127.
- Debate o zmartwychwstaniu. Z teologiem Elżbietą Wiater, patrologiem Henrykiem Pietrasem SJ oraz poetą Wacławem Oszejką SJ rozmawia Jacek Siepiak SJ*, ŻD 2016, nr 86, 5-24.
- Degórski B., *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, VoxP 35 (2015) t. 63, 17-34.

- Dzierżon G., *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w pismach łacińskich ojców Kościoła z II i III wieku*, „Ius Matrimoniale” 26 (2015) nr 1, 59-76.
- Gilski M. – Migdał M., *Problematyka złego ducha w debatach Soboru Nicejskiego II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016) 111-118.
- Gilski M., *Mariologia centonów*, Kraków 2015, Wydawnictwo Scriptum Tomasz Sekunda.
- Górka B., *Kerygma i ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016, WAM.
- Grzywa A., „Uczyni znak krzyża na jego czole...”: wokół problematyki „sphragis”, „Perspektywy Kultury” 2013, nr 2, 53-64.
- Grzywa A., *Metaforyka wojskowa w katechezach chrzcielnych z IV wieku*, „E-Patologos” 2/1 (2016) 71-80.
- Grzywaczewski J., *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016.
- Huculak B., *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, RT 63 (2016) nr 2, 187-216.
- Kałużny T., *Filioque na nowo odczytane. Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego*, w: *Rozwój dogmatu trynitalnego* [1], s. 107-138.
- Kasprzak D., *Polityczne i kulturowe konsekwencje sporów ariańskich w IV wieku*, 35-60.
- Kasprzak D., *Recepcja credo nicejskiego w nauczaniu synodalnym Kościoła zachodniego IV wieku*, w: *Rozwój dogmatu trynitalnego* [1], s. 9-34.
- Kotłowska A., *O ikonoklazmie*, „Czas Przeszły” 1 (2014) nr 1-2, 141-149.
- Kucy A., *Wpływ Ojców Kościoła na prawosławne pojęcie „obrazu Bożego”*, PzST 30 (2016) 337-352.
- Kupczak J., *Trynitalny wymiar teologii imago Dei. Różne możliwości interpretacji*, w: *Rozwój dogmatu trynitalnego* [1], s. 269-300.
- Kuśmierek A., *Zmartwychwstanie we wczesnych pismach rabinicznych i tradycji targumicznej*, „Studia Gdańskie” 2015, nr 37, 89-97.
- Ledwoń I.S., *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, PzST 29 (2015) 197-212.
- Liszka P., *Dogmat chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych*, WPT 24 (2016) nr 2, 55-71.
- Liszka P., *Źródło i rozwój gnozy hellenistycznej w chrześcijaństwie*, SPelp 49 (2016) 201-214.
- Maksymiuk K., „Apostoł” arabów – Ahudemmeḥ: kilka uwag na temat sporów doktrynalnych i wiarygodnych przekazów źródłowych, „Scripta Biblica et Orientalia” 4 (2012) 185-197.
- Mejzner M., *Symbol apostołski w starożytnym Kościele*, w: *Wiara – chrzest – apostołstwo*, red. M. Kowalczyk – K. Marcyński – M. Mejzner, Warszawa 2015, 16-33.
- Mrozek A., *Pomiędzy rajem a piekłem: tradycja judeochrześcijańska a Koran*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 4, 183-203.
- Naumowicz J., *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016, Wydawnictwo Znak.
- Nawracała T., *Bóg Stwórca i stworzenie w orzeczeniach soborów starożytnych i średniowiecznych*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, 97-112.

- Ostański P., *Ocalenie jakby przez ogień (1 Kor 3,15). Czyściec z perspektywy Biblii i w refleksji teologicznej*, PzST 29 (2015) 139-163.
- Paczkowski C., *Mesjanizm a milenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach*, „Studia Gdańskie” 34 (2014) 15-37.
- Perzyński A., *Lineamenti di antropologia patristica*, „E-Patrologos” 2/1 (2016) 5-21.
- Pietras H., *Pojmowanie synostwa Bożego Jezusa Chrystusa w IV wieku*, „E-Patrologos” 1/1 (2015) 6-19.
- Pietrusiak P., *Materia Eucharystii w Kościele pierwszych wieków*, RSA18-20 (2013) 47-63.
- Piotrowski K., *Potwierdzenie braku wiary: o bluźnierstwie i rytualizacji irreligii*, „Studia Kulturoznawcze” 2014, nr 2, 91-104.
- Popa I.I., *Christology of Chalcedon, after the Council of Chalcedon*, STHŚO 36 (2016) nr 1, 15-35.
- Puchała K., *Status kobiety w starożytności. Kontekst społeczny i teologiczny*, „E-Patrologos” 2/1 (2016) 47-70.
- Rosik M., *Niedziela za sobotę*, ŻD 2016, nr 87, 13-21.
- Rozwój dogmatu trynitarnego: Perspektywa historiozawcza*, red. A. Baron – J. Kupczak – J. Szczurek, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Sadowski M., *Muzułmańska awersja do sztuki figuratywnej a bizantyjski ikonoklazm: krótka charakterystyka problemu*, „Teologia i Człowiek” 2014, nr 3, 189-203.
- Składanowski M., *Humanizm dogmatu chalcedońskiego*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 5(60) (2013) 153-166.
- Sordyl K., *Pryscylianizm. Teologia i historia*, Myśl Teologiczna, Kraków 2015, WAM.
- Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., tłum. i komentarz G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Series Ceranea 1, Łódź 2015, Wydawnictwo UŁ.
- Stepień T., *Znany – nieznany Bóg. Uwagi na temat rozwoju doktryny niepoznawalności Boga u chrześcijańskich autorów od II do VI wieku*, „Hybris” 20 (2013) 83-108.
- Strękowski S., *Argumentacja apologetyczna koncepcji małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej w pierwszych trzech wiekach*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Szczurek J.D., *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego* [1], s. 61-106.
- Szram M., *Ciało dobre i złe. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, VoxP 35 (2015) t. 63, 77-93.
- Szram M., *Jakie ciało zmartwychwstanie? Koncepcje teologów wczesnochrześcijańskich*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk – A. Gudaniec – Z. Pańpuch, *Zadania współczesnej metafizyki* 17, Lublin 2015, 309-336.
- Szulczyk Z.M., *Wybrane zagadnienia na temat Miłosierdzia Bożego w Biblii i u Ojców Kościoła*, „Bieleńskie Studia Teologiczne” 2 (2016) 16-29.
- Tomczyk P., *The social and ecclesiastical status of the poor in the homilies of the Cappadocian Fathers*, „Społeczeństwo, Kultura, Wartości” 6 (2015) nr 8, 33-51.

- Tondera A., *Oryginalność Hieroklesowego porównania Apoloniusza z Tiany z Chrystusem*, VoxP 36 (2016) t. 65, 683-696.
- Wendlik K., *Maryja jako Matka miłosierdzia w aspekcie jej „ipsissima verba et facta” oraz źródeł teologicznych z I tysiąclecia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24 (2015) nr 4, 99-110.
- Widok N., *Wiara, III: W teologii, Okres patrystyczny*, EK XX, Lublin 2014, 439-441.
- Wielka łacińska formuła anatematyzmu – odrzucenia manicheizmu*, tłum., wstęp i komentarz W. Myszor, VoxP 36 (2016) t. 65, 801-808.
- Witkowski R., *Tendencje prozelitystyczne w mozaizmie*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 81-98.
- Wolbert W., *Miłosierdzie czy sprawiedliwość wobec osób, które zawarły nowe małżeństwo?*, tłum. R.J. Kupiszewski, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 2, 177-187.
- Wołyniec W., *Pneumatologia synodu w Antiochii (341 r.)*, WPT 21 (2013) nr 2, 127-138.
- Wołyniec W., *Teologia Ojca w „poprawionym Credo” Synodu w Antiochii w 341 roku*, WPT 21 (2013) nr 1, 43-54.
- Zatwardnicki S., *Zachodni kamień węgielny pod chalcedoński drogowskaz kierujący ku tajemnicy Boga i człowieka*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) nr 2, 213-230.
- Żurek A., *Bóg Ojciec w tradycji Ojców Kościoła*, w: *Bóg Ojciec*, red. P. Łabuda, Tarnów 2015, 159-169.
- Żurek A., *Chrześcijanin „człowiekiem pokoju” (Ps 37,37) w tradycji Ojców Kościoła okresu przedkonstantyńskiego*, VV 2016, nr 30, 213-229.
- Żurek A., *Formuły chrystologiczne Symbolu nicejskiego jako element katechezy chrystologicznej IV wieku*, „Scripturae Lumen” 7 (2015) 275-286.
- Żurek A., *Wiara według Ojców Kościoła*, red. P. Łabuda, w: *Wierzę*, red. P. Łabuda, Tarnów 2015, 159-167.
- Życiński W., *Dogmat maryjny w kontekście dogmatu trynitarnego. Perspektywa historyczno zbawcza*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego* [1], s. 201-234.

5.1. Historia doktryn (filozofia)

- Boguta K., *Wpływ filozofii Protagorasa na myśl Platona*, „Przegląd Humanistyczny” 2016, nr 2 (453), 71-80.
- Fijołek B., *Filozoficzne spotkanie chrześcijaństwa i judaizmu: wpływ myśli Mojżesza Majmonidesa na późniejszych filozofów*, SACH 19 (2014) 233-250.
- García-Lorente J.A., *La filosofía antigua en la configuración del cristianismo primitivo*, „Człowiek w Kulturze” 24 (2014) 433-337.
- Kostyra M.S., *Acedia jako rozpacz człowieka pozbawionego dumy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 60 (2015) 49-77.
- Mrozek A. – Prochwicz-Studnicka B. – Teperska-Klasińska M., *Motyw jaskini w tradycjach religijnych judaizmu, chrześcijaństwa i islamu*, SACH 19 (2014) 111-148.
- Pawłowski K., *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką (w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego)*, CT 86 (2016) nr 2, 69-84.

Sawicka J., *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia: zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „Idea” 2013, nr 25, 47-68.

Szymik S., *Starotestamentowe, judaistyczne i grecko-rzymskie pojęcie sumienia*, „Forum Teologiczne” 15 (2014) 7-21.

6. Liturgia

Abdalla M. – Rucki M. – Görgün S.M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 43-67.

Apostolache I., *Eucharistic Christ in the Syriac Tradition. The Anaphora of Addai and Mari in his liturgical and dogmatic context*, „Liturgia Sacra” 21 (2015) 19-31.

Araszczyk S., *Wpływ tradycji rzymskich na rozwój liturgii Kościoła*, „Perspectiva” 14 (2015) nr 1, 5-15.

Bač T., *Światło Paschy w liturgii jerozolimskiej pierwszych wieków*, VV 2016, nr 29, 321-345.

Białomyzy G., *Charakterystyka śpiewów liturgicznych w nabożeństwach starotestamentowych i wczesnochrześcijańskich*, „Rocznik Teologiczny” 58 (2016) z. 3, 455-469.

Błaszczak R., *Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych na przestrzeni dziejów do Vaticanum Secundum*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 337-345.

Brzeziński D., *Chrzecielny wymiar roku liturgicznego: od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych i współczesnych*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 79-106.

Brzeziński D., *Procesja do źródła chrzecielnego w Wigilię Paschalną w liturgii rzymskiej: od starożytności do Soboru Trydenckiego i czasów współczesnych*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 203-220.

Caban P., *Status of the Christian liturgy at the end of antiquity in Europe – historical and liturgical aspect*, RBL 69 (2016) 273-287.

Czyżewski B., *Liturgia chrzecielna w Kościele wczesnochrześcijańskim (do VI wieku)*, w: *Benignus est enim spiritus sapientiae. Opuscula Bogdano Ponizy septuagenario dedicata*, red. M. Mikołajczak, Poznań 2015, 163-175.

Ebeid B., *Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana: Un approccio patristico-liturgico (parte prima e secunda)*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 25-42; 431-420.

Fedorowicz Sz., *Czas udzielania chrztu*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 57-78.

Fedorowicz Sz., *Obrzędy chrzcielne i ich symboliczne znaczenie według „Listu” Jana Diakona*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 221-228.

Frąszczak K., *Mistagogia miejscem kształtowania doktryny sakramentów i formacji chrześcijańskiego życia na przykładzie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, „Liturgia Sacra” 18 (2012) 13-30.

Froniewski J., *Specyfika sakramentu namaszczenia chorych w Kościołach orientalnych*, WPT 21 (2013) nr 1, 55-68.

- Grzywa A., *Metaforyka wojskowa w katechezach chrzcielnych z IV wieku*, „E-Patrilogos” 2/1 (2016) 71-80.
- Grzywa A., *Świeccy towarzyszący katechumenom na drodze do sakramentu chrztu, analiza zagadnienia na podstawie wybranych, starożytnych źródeł katechumenalnych*, BPTH 8 (2015) nr 3, 97-109.
- Janicki J.J., *Chrześcijańskie obrzędy pogrzebu w świetle Ordo Romanus XLIX (VII-VIII w.)*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 61-80.
- Kalinowski Z., *O pozachrześcielnych funkcjach baptysteriów wczesnochrześcijańskich i chrzcielnic wczesnośredniowiecznych*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 41-70.
- Kowalczyk J. (abp), *Homilia: „Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych”* (Ostrów Lednicki, 12 VI 2013), w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 17-20.
- Krakowiak Cz., *Egzorcyzmy chrzcielne w liturgii rzymskiej*, „Seminare” 36 (2015) nr 4, 27-39.
- Krakowiak Cz., *Liturgia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej od „Sakramentarza Gelazjańskiego” do „Pontificale Romano-Germanicum”*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 229-250.
- Kryśkiewicz H., *Symbolika średniowiecznych motywów liturgicznych w powieści arturiańskiej na przykładzie Poszukiwania świętego Graala (La Queste del Saint Graal)*, „Przegląd Humanistyczny” 2016, nr 2 (453), 137-153.
- Kwiatkowski D., *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w Paenitentiale Vigilantium (Albeldense)*, „Liturgia Sacra” 18 (2012) 113-126.
- Lewandowski Sz., *Od łaski pasterskiej do pastoralu*, „Teologia i człowiek” 2015, nr 29, 95-110.
- Ławreszuk M., *W poszukiwaniu męczeństwa. Analiza prawosławnych tekstów liturgicznych*, „Elpis” 17 (2015) 31-36.
- Misiarczyk L., *Pontyfikał Płocki – ogólna charakterystyka i treść*, w: *Pontyfikał. Odzyskana perła płockiego średniowiecza*, red. D. Majewski, Płock 2016, 47-72.
- Misiarczyk, L., *Evangelistarium Plocense saeculi XII*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Nowiński J., *Ewolucja formy chrzcielnicy i zabezpieczenie miejsca celebracji sakramentu chrztu efektem rosnącego znaczenia wody chrzcielnej i jej wykradania do praktyk magicznych*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 107-136.
- Ochała G., *Kalendarz liturgiczny Kościoła nubijskiego w świetle zachowanych fragmentów nubijskich lekcjonarzy*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 183-232.
- Paprocki H., *Śpiewając z aniołami. Podstawy teologii muzyki sakralnej w prawosławiu*, „Pro Musica Sacra” 13 (2015) 85-97.
- Pietras H., *Teologia i liturgia chrztu. Podsumowanie konferencji*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 433-440.
- Potoczny M., *Namaszczenie chorych w liturgiach Kościołów tradycji bizantyjskiej i syryjskiej*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 385-401.
- Roszak P., *„Mysterium” w euchologii hiszpańsko-mozarabskiej: od epistemologii liturgicznej do eklezyjalnej praxis*, RBL 68 (2015) 69-88.

- Roszak P., *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Roszak P., *Obrzędy chrztu świętego w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej*, RBL 69 (2016) 293-312.
- Sakramentarze. Przewodnik po rękopisach*, oprac. A. Suski, wstęp J. Miazek, Toruń 2016, Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Sas M., *Czy miejsce chrztu ma znaczenie? Chrzest króla Cædwalli z Wessexu „ad limina beatorum Apostolorum” w Rzymie*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 71-108.
- Sikorski D.A., *Teologia i liturgia chrztu w okresie karolińskim (VIII-IX w.)*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 249-262.
- Syczewski T., *Posługa lektora w Kościele łacińskim*, WST 28 (2015) nr 2, 150-161.
- Verardi A.A., *La liturgia battesimale romana tra VI e VII secolo: brevi riflessioni ecclesiologiche sulle fonti*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 251-264.
- Wolnik F., *Rękopisy liturgiczne źródłem do badań historycznych*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 69-86.
- Woźniak J., *Niechrześcijańskie źródła liturgii pogrzebu i kultu zmarłych wczesnego chrześcijaństwa*, „Teologia i człowiek” 2016, nr 34, 131-148.
- Wyrwa A.M., *Christ-iti – zaznaczony imieniem Chrystusa, uczyniony chrześcijaninem. Introductio*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 9-16.
- Wyrwa A.M., *Ego te baptizo... Miejsca i ceremoniał chrztów. Introductio*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 9-24.

7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości

- Abucewicz K., *Problem początków chrześcijańskiej mistyki w świetle współczesnych badań*, ŚSHT 49 (2016) 332-355.
- Armogathe J.R., *Duchowa lektura trzech pierwszych prośb*, „Communio” 36 (2016) nr 1-2, 21-30.
- Bugel W., *Duchowość bizantyjska na tle misji cyrylo-metodiańskiej na Wielkich Morawach. Aspekt antropologiczny*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 5(60) (2013) 121-135.
- Burczycka-Woźniak M., *Źródło. Opowieści o Ojcach Pustyni*, Poznań 2015, Wydawnictwo W Drodze.
- Ciemala M., *Posłuszeństwo monastyczne w prawodawstwie pachomiańskim i bazylikańskim*, VoxP 36 (2016) t. 65, 129-140.
- Doroszkievicz W., *Rola Chilindaru w historii atoskiego monastycyzmu*, „Elpis” 17 (2015) 53-58.
- Dulskis R., *Some Aspects of Life and Death in the Sayings of Desert Fathers and Mothers*, „Duchowość w Polsce” 17 (2015) 197-206.
- Dybski H., *Teoktysta – matka św. Teodora Studyty*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) nr 2, 239-259.
- Ghini E., *Modlitwa Ojców Pustyni*, Kraków 2015, tłum. J. Ganobis, Wydawnictwo Esprit.
- Grzywaczewski J., *Naczało greckiego monaszestwa na ośnowaniu pisma świętego Bazyla*, „Religia i Obszczeństwo” 9 (2015) 210-212.

- Hastetter M.C., *Unterwegs zu heiligen Orten – alte und neue Wallfahrtskritik im Christentum als Inspiration für die Pilgerpastoral*, PS 19 (2015) nr 4, 39-68.
- Hiżycki S., *Czym jest acedia?*, „Katecheta” 59 (2015) nr 12, 44-46.
- Iannello F., *Un modello di santità femminile alla corte dei Merovingi: per un approccio storico-religioso alla figura di Gertrude badessa di Nivelles*, VoxP 35 (2015) t. 63, 253-270.
- Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2015, WAM.
- Kaczmarek T., *Odnalezienie relikwii św. Szczepana „otworzeniem bramy łaskowości Boga”*, SWł 17 (2015) 133-144.
- Kasprzak D., *Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej – zarys zagadnienia*, PS 20 (2016) nr 3, 101-122.
- Kasprzak D., *Ubóstwo monastyczne a ubóstwo franciszkańskie – próba zestawienia tez normatywnych*, PS 20 (2016) nr 1, 59-79.
- Keler K., *Święta Marcela – wzór odnowy duchowej w czasie kryzysu cywilizacyjnego*, WPT 21 (2013) nr 1, 23-31.
- Kowal S., *Praktyka modlitwy o uwolnienie wspólnot Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa (I-V w.)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2012, z. 2, 65-77.
- Kozłowski J.M., *„Ornamenta sunt ista non vincula” – a Paradoxical Reevaluation of the Instruments of Torment in the Early Christian Martyrological Literature*, VoxP 35 (2015) t. 63, 227-242.
- Krawczyk M., *Ojcowie Kościoła a życie społeczne w cesarstwie rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej*, Radom 2014.
- Łukawska M., *Kształtowanie się stroju zakonnego w początkach monastycyzmu (III-IV w.) na obszarze basenu Morza Śródziemnego. Recepcja form ubiorów świeckich*, „Studia Elckie” 17 (2015) 119-137 (cz. 1); 237-254 (cz. 2).
- Machniak J., *Problem wspólnoty w starożytnych regułach życia zakonnego na Zachodzie*, „Duchowość w Polsce” 17 (2015) 97-114.
- Magruk A., *Życie i historia relikwii świętego Spirydona biskupa Tremithus*, „Elpis” 17 (2015) 81-85.
- Małocha J., *Historyczno-filologiczne spojrzenie na epigraficzne świadectwa kultu Eulalii z Meridy*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 9-35.
- Milewski I., *Antyczne prywatne uroczystości kommemoratywne a święta ku czci męczenników w okresie wczesnobizantyjskim*, „Textus et Studia” 2015, nr 2, 87-103.
- Misiarczyk L., *Czy konieczne jest kierownictwo do rozwoju życia duchowego?*, „Pastores” 2016, nr 2, 30-37.
- Mnisi nie tylko ci święci*. Z prof. Ewą Wipszycką o pierwszych mnichach na pustyni egipskiej rozmawia Szymon Hiżycki OSB, Kraków 2015², Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Olszewski J., *Obecność Dziewicy Maryi w monastycyzmie bizantyjskim (VI-X w.)*, „Lignum Vitae” 17 (2016) 127-184.
- Paczkowski M.C., *Świętość w czasach podbojów islamskich. Męczennicy chrześcijańscy z Gazy z VII wieku*, VoxP 36 (2016) t. 65, 497-522.

- Pietras H., *Monaci – enfants terribles della Chiesa antica*, „Studia Bobolanum” 2016, nr 4, 17-37.
- Polok B., *Pierwsze chrześcijańskie sanktuaria w Ziemi Świętej. (Konstantyn Wielki – IV w.)*, „Scripta Sacra” 13-14 (2010) 95-122.
- Radegunda z Turyngii. *Teksty źródłowe od VI do XII wieku. Tłumaczenia z języka łacińskiego, wstęp i objaśnienia* T. Gacia, Włoszczowa 2015, Wydawnictwo Kontur.
- Spychała D., *Początki życia monastycznego, reguły zakonne i biblioteki w Galii oraz Italii w IV i na początku V w. Wybrane zagadnienia*, w: *Studia z dziejów książki, prasy i bibliotek: stan badań za lata 2010-2013*, red. Z. Kropidłowski – D. Spychała, Bydgoszcz 2014, 5-50.
- Starowieyski M., *Starożytne reguły zakonne*, WST 27 (2014) nr 2, 243-251.
- Szczeblewski Ł., *Kult św. Cecylii, Dziewicy i Męczennicy w polskiej pieśni religijnej na przykładzie pieśni J. Łuciuka, M. Świerzyńskiego, A. Chlondowskiego i Z. Piasieckiego*, „Seminare” 36 (2015) nr 2, 197-213.
- Turzyński P., *Istotne i charakterystyczne elementy duchowości Matek Pustyni*, VoxP 36 (2016) t. 66, 219-234.
- Turzyński P., *Świadectwo dziewic w starożytności chrześcijańskiej*, VV 2015, nr 28, 377-399.
- Wasilewski E., *Związek modlitwy nieustannej z przepowiadaniem homilijnym w świetle przekazów patrystycznych*, RT 63 (2016) z. 12, 131-148.
- Wysocki M., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym: zarys problematyki*, RSa 23 (2016) 421-448.
- Wysocki M., *Męczennik jako świadek w „Aktach męczenników”*, VV 2015, nr 28, 347-375.
- Żelazny J.W., *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu „Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jahrhundert”* ks. Stefana Siwca, SACH SN 16 (2014) 59-70.

8. Archeologia i historia sztuki

- Arndt M.B., *Archeologia biblijna: odkrywanie świata, w którym powstawała Biblia*, WPT 22 (2014) nr 2, 65-94.
- Barnea A. – Panaite A., *Sztuka chrześcijan nad dolnym Dunajem w IV wieku*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 271-280.
- Bogusz K., *Odkrycia badawcze z zakresu archeologii chrześcijańskiej w listach pasterskich i dziełach abp. Józefa Bilczewskiego*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 83-102.
- Bulas R.M., *Palestyńskie ampułki ze zbiorów Monza – Bobbio. Program ikonograficzny*, VoxP 35 (2015) t. 64, 93-103.
- Charlesworth J.Ch., *Archaeology of Jerusalem in the Time of Jesus: Introducing the Need for „Archeologically Enriched Theology”*, „Roczniki Kulturoznawcze” 6 (2015) nr 3, 43-63.
- Cyrek O., *Ikonograficzne przedstawienia Chrystusa pod postacią anioła w kontekście opisów biblijnych*, RSa 22 (2015) 99-126.

- Cyrek O., *Macierzyństwo „Theotokos” wyrażone na ikonach bizantyńskich, ruskich i bałkańskich w kontekście tajemnicy wcielenia Logosu*, „Liturgia Sacra” 19 (2013) 169-191.
- Dźwigała K.M., *Piękno kościoła Hagia Sophia w Konstantynopolu jako wyraz łaski Bożej dla cesarza i ludu*, „Architecturae et Artibus” 8 (2016) nr 4, 14-19.
- Głowa A., *Remarks on the relationship between architectonic and metalwork decoration in Late Antiquity*, „Series Byzantina” 13 (2015) 17-30.
- Głowa A., *Spolia w budowlach konstantyńskich. Dekadencja, innowacja czy kontynuacja tradycji?*, VoxP 35 (2015) t. 64, 131-149.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Przełom konstantyński w twórczości artystycznej chrześcijan – pytania, hipotezy, fakty*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 249-270.
- Jastrzębowska E., *Maksencjusz: ostatni czy pierwszy twórca rzymskiej architektury późnoantycznej?*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 203-220.
- Jundziłł J., *Morze – na ile realne, na ile symboliczne? Motywy morskie na lampkach i gemmach rzymskich okresu Cesarstwa*, SACH 20 (2015) 57-78.
- Kalinowski Z., *Basilica Constantiniana – dom spotkań czy „świątynia”?*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim* [1], s. 221-248.
- Kalinowski Z., *Chrześcijańska bazylika rzymska – kontynuacja czy innowacja?*, VoxP 35 (2015) t. 64, 189-203.
- Kałużny J.C., *Rzym w sercu, serce w Rzymie. Mecenat naukowy arcybiskupa Józefa Bilczewskiego w latach 1901-1923*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 103-115.
- Kiss Z., *Menas i Afrodyta. „Dewocjonalia” z sanktuarium świętego Menasa*, VoxP 35 (2015) t. 64, 231-248.
- Kobielus S., *Wskrzeszenie Łazarza w teologii i ikonografii średniowiecznej*, Kraków 2016, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Kondys A., *Cezarea – miejsce uwięzienia Pawła Apostoła*, „Scripta Sacra” 17 (2013) 181-192.
- Koprowski P., *Malarstwo ikonowe tradycji bizantyjskiej*, „Studia Europaea Gnesnensia” 12 (2015) 85-98.
- Kościółek Ł., *Z Tarnopola do Farras. Życie i działalność naukowa prof. Kazimierza Michałowskiego*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 189-210.
- Krawczyk M., *Znaczenie sztuki w przekazie wiary w nauczaniu Ojców Kościoła*, RSa 23 (2016) 113-121.
- Kruk M.P., *Sztuka w cesarstwie rzymskim w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku* [1], s. 437-486.
- Krzywiński W., *Widzieć i wierzyć. Przesłanie wizualnej sztuki wczesnochrześcijańskiej do współczesnej katechezy*, Kraków 2016, Wydawnictwo UPJPII.
- Kubiś A., *Betlejem – pomiędzy teologią, historią i archeologią*, RSa 18-20 (2013) 9-29.
- Kuyumdzhieva M., *Imaging Evil in the First Chapters of Genesis: Texts behind the Images in Eastern Orthodox Art*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 377-396.

- Mazurczak M.U., *Religijno-kulturowa funkcja relikwiarzy. W kręgu genezy obrazowania ciała świętych w sztuce europejskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 3 (2012) nr 1, 45-66.
- Mazurczak U., *The representation of human corporeality in Peter Cavallinis paintings. The synthesis of Roman classicism and Byzantine tradition in depicting /.../*, RH 61 (2013) nr 4, 29-49.
- Paczkowski M.C., *Symbolika wieńców w starożytności chrześcijańskiej*, WST 28 (2015) nr 4, 34-55.
- Próchniak D., *Kościół „Surb Sargis” w Tekor w Armenii. Między Persją a Bizancjum*, VoxP 36 (2016) t. 65, 547-564.
- Ryś A., *Chrześcijańska interpretacja kilku antycznych gemm*, VoxP 36 (2016) t. 65, 585-604.
- Schmidt A., *Easy targets, or "who has marked out my anomalies"?*, „Archaeologia Polona” 53 (2015) 571-574.
- Sędlak M., *„W Dalmacyi i Czarnogorze” Marcina Czerwińskiego jako przykład zainteresowania antykiem chrześcijańskim w drugiej połowie XIX wieku*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 163-188.
- Skupińska-Løvset I., *Wątek składania ofiar w dekoracji budowli sakralnych Dura Europos*, VoxP 35 (2015) t. 64, 393-402.
- Sprutta J., *Ikona Wprowadzenia Przenajświętszej Bogarodzicy do świątyni*, SMa 17 (2015) nr 1/4, 93-101.
- Sprutta J., *Le culte et l'iconographie de Saint Théodore dans la tradition byzantine*, „Series Byzantina” 13 (2015) 31-41.
- Sprutta J., *Piękno aktu stworzenia w bizantyńskim malarstwie monumentalnym średniowiecznych Włoch*, „Teologia Dogmatyczna” 11 (2016) 147-164.
- Stawoska-Jundziłł B., *Epitafia dla najmłodszych i najstarszych chrześcijan w katakumbach rzymskich*, VoxP 35 (2015) t. 64, 403-439.
- Stawoska-Jundziłł B., *Kler i laicy pełniący funkcje kościelne we wczesnochrześcijańskich łacińskich inskrypcjach z Rzymu wystawionych dla seniorów (cz. 1)*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 82-91.
- Stebnicka K., *Fundacja kościoła w Mamre*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 75-93.
- Tracz Sz., *Wpływ wędrowki relikwii św. Mikołaja biskupa ze Wschodu na Zachód w kształtowaniu się jego ikonografii w średniowiecznej Europie*, w: *Itinera clericorum* [1], s. 137-162.
- Waszak P., *W kręgu dyskusji o sztuce bizantyjskiej*, „Klio” 2016, nr 2, 141-154.
- Wichowa M., *Kamienie szlachetne w literaturze starożytnej Grecji i Rzymu*, „Meander” 70 (2015) 231-236.
- Witos B., *Freski o tematyce maryjnej z katakumb św. Pryscylli jako zapis wczesnochrześcijańskiej pobożności*, PS 18 (2014) nr 4, 81-99.
- Woźniak M., *Bizantyńskie dziedzictwo? Sztuka i architektura wczesnego islamu w zarysie (VII-VIII w.)*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 503-528.

- Zalewski D., *Domus ecclesiae – chrześcijańskie miejsce kultu*, „Studia Elckie” 17 (2015) 139-148.
- Zimnowodzka A., *Kontynuacja i zmiana w topografii późnoantycznej Meridy*, VoxP 35 (2015) t. 64, 615-631.

9. Biblia

- Arndt M.B., *Archeologia biblijna: odkrywanie świata, w którym powstawała Biblia*, WPT 22 (2014) nr 2, 65-94.
- Baran G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów 2015, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Bardski K., *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, „Rocznik Teologiczny” 57 (2015) 447-459.
- Bardski K., *Księga Amosa w interpretacji patrystycznej*, CT 85 (2015) nr 4, 197-212.
- Bąk T., *Koptyjski przekład Iz 1-39 w manuskrypcie sa 52 (M 568) z VIII w.*, „The Biblical Annals” 5 (2015) 289-305.
- Beyerle S., *Die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie” – die Apokalyptik im Alten und Neuen Testament*, „Rocznik Teologiczny” 57 (2015) 491-507.
- Bibliografia patrystyczno-biblijna nt. 1Sm 28 i starożytnej nekromancji*, oprac. Redakcja „E-Patrologos”, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 49-51.
- Caballero J.L., *El comentario de Tomás de Aquino a Ef 6,10-17 y los comentarios de la época patristica*, BPTH 9 (2016) nr 3, 11-57.
- Czarnuch M., *The Good News about Death: Predictions of Jesus' Death in the First Commentaries on the Gospel of Mark*, „Scripta Classica” 12 (2015) 151-166.
- Czyżewski B., *„Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24) w interpretacji Ojców Kościoła*, TPatr 12 (2015) 7-20.
- Czyżewski B., *Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła*, VoxP 35 (2015) t. 64, 105-118.
- Czyżewski B., *Patrystyczna interpretacja Rdz 2, 7: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”*, VoxP 36 (2016) t. 65, 141-154.
- Gajewski W., *Uczty w ekklesiach domowych w świetle ujęcia oikoidalnego. Na marginesie dyskusji nad 1 Kor 11,17-34*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 11-28.
- Jaromin J., *Synagoga Libertynów w Jerozolimie (Dz 6,9) a inskrypcja Teodotosa*, „Scripta Sacra” 13-14 (2010) 287-292.
- Jurkiewicz T., *Judasza – paradoks teologiczny*, HD 85 (2016) nr 1, 46-55.
- Klinkowski J., *Wolność w nauczaniu św. Pawła na tle kultury judaistyczno-hellenistycznej*, WPT 23 (2015) nr 2, 27-44.
- Kołosowski T., *[Mulier] salvabitur per filiorum generationem (1Tm 2,15) in the interpretation of selected works of the Latin Church Fathers*, „Seminare” 37 (2016) nr 4, 151-162.
- Kostro L., *Czy Jezus z Nazaretu i Jezuza bar Abba to jedna i ta sama osoba?*, „Universitas Gedanensis” 27 (2015) t. 50, 7-22.
- Kuśmirek A., *„Gwiazda Jakuba” (Lb 24,17) i jej interpretacje*, VV 2016, nr 29, 41-65.

- Magruk A., *Biblijno-historyczna analiza święta Przemienienia Pańskiego*, „Rocznik Teologiczny” 57 (2015) 271-299.
- Miszna, *Naszim (Kobiety)*, wstęp, przekład z języka hebrajskiego i oprac. R. Marcinkowski, Warszawa 2016, Wydawnictwo DiG.
- Modras K., *Jerozolima w tradycjach kultury muzułmańskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 6 (2015) nr 3, 65-81.
- Nieścior L. – Puchała K., *Misyjne małżeństwo Pryski i Akwili w tradycji biblijnej i patrystycznej*, TPatr 12 (2015) 21-38.
- Nieścior L., „Przybędą ze wschodu i zachodu [i]”: *augustyńska interpretacja Mt 8, 11 i Łk 13, 28-29 na tle starożytnej egzegezy*, „Annales Missiologicae Posnanienses” 19 (2014) 37-77.
- Nieścior L., *Napis na krzyżu Jezusa w łacińskiej egzegezie patrystycznej*, SG 29 (2015) 183-199.
- Nieścior L., *Starożytny spór o wywołanie ducha Samuela (1Sm 28)*, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 5-28.
- Nieścior L., *Zachęta do ucieczki podczas prześladowań (Mt 10, 23a) w interpretacji patrystycznej*, VoxP 36 (2016) t. 65, 461-490.
- Od bogów pogańskich do Boga żywego*. Z prof. Anną Świderkówną rozmawia Włodzimierz Zatorski OSB, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Stary Testament*, t. 10A: *Księga Izajasza 1-39*, wyd. polskie tomu przygotował S. Kalinkowski, Ząbki 2015, Wydawnictwo Apostolicum.
- Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Stary Testament*, t. 8: *Księga Przysłów, Księga Koheleta, Pieśń nad Pieśniami*, wydanie polskie przygotowała M. Przyszychowska, Ząbki 2015, Wydawnictwo Apostolicum.
- Opalińska M., „Święty Ojcie, który mieszkasz w niebiesiech”. *Staroangielskie parafrazy Modlitwy Pańskiej*, Kraków 2016, Wydawnictwo Homini.
- Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, WPT 23 (2015) nr 2, 45-74.
- Paczkowski M.C., *Esegesi patristica di Gv 4,21-24 e il vero culto a Gerusalemme* (parte I), BPTH 9 (2016) nr 4, 75-97.
- Paczkowski M.C., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3-4) w interpretacji patrystycznej*, BPTH 8 (2015) nr 4, 39-73.
- Pamuła S., *The Contribution of the Fathers of the Church in the Development of Biblical Theology. Selected Methods of Patristic Exegesis* (part 1), „Seminare” 36 (2015) nr 2, 31-43.
- Pilarczyk K., *Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich*, WPT 23 (2015) nr 2, 75-94.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016, Wydawnictwo KUL.
- Psalmy Salomona (Psalmi Salomonis)*, przekład, wstęp i przypisy A. Tronina, VoxP 36 (2016) t. 66, 477-511.
- Rosik M., *Kodeks Synajski: biografia*, Wrocław 2015, Wydawnictwo Chronicon.
- Stasiak S., *Ostatnia Wieczerza i poszukiwania świętego Graala*, WPT 22 (2014) nr 2, 47-64.

- Szram M., *What Body Will Not Inherit the Kingdom of God? An Early Christian Exegesis of the First Epistle to the Corinthians 15:50*, *VoxP* 35 (2015) t. 64, 461-474.
- Szymik S., *Biblijna ekumenia hermeneutyk. Pytanie o specyfikę wczesnochrześcijańskiej egzegezy biblijnej*, „Rocznik Teologiczny” 57 (2015) 427-446.
- Трифонов И., *Откровение св. Иоанна Богослова среди православных славян и в южнославянской письменности*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 177-204.
- Zawadzki A.J., *Jahwe – „szybki świadek” w Ml 3,5b na tle literatury międzytestamentalnej i rabinicznej*, „The Biblical Annals” 6 (2016) 325-356.
- Zawadzki K.F., *Neue patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief: unbekannte griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, Pseudo-Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 25 (2016) nr 1, 201-224.

9.1. Apokryfy

- Apostolache I., *Eucharistic Christ in the Syriac Tradition. The Anaphora of Addai and Mari in his liturgical and dogmatic context*, „Liturgia Sacra” 21 (2015) 19-31.
- Bak T.B., *Harvard Lycopolitan John – kolejne fałszerstwo? Koptyjski manuskrypt w świetle „Ewangelii Żony Jezusa” i współczesnych badań*, „The Biblical Annals” 6 (2016) 227-249.
- Historia Adama i Ewy (Vitae Adae et Evae, versio graeca CApVT 1.1; Vitae Adae et Evae, versio latine CApVT 1.2)*, tłum. E. Żybert – J. Sokolski, wstęp i komentarz J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 23, Wrocław 2015, Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Jaromin J., *Między bogactwem a śmiercią. Kanoniczna i apokryficzna przypowieść o nierozumnym bogaczu (Łk 12,16-21; EwTm 63)*, „Scripta Sacra” 17 (2013) 59-67.
- Kalisty J., *Maryja w apokryfach – na podstawie „Arabskiej modlitwy Maryi Dziewicy w Batr’os”*, „Universitas Gedanensis” 26 (2014) t. 48, 7-24.
- Lis M., *Nowe filmy biblijne – między ortodoksją a apokryfem*, „Studia Religiosa” 49 (2016) 33-43.
- Mazurczak M.U., *Inspiracje tekstów starotestamentalnych i apokryfów żydowskich w średniowiecznych wyobrażeniach scenicznych Księgi Rodzaju*, „Roczniki Kulturoznawcze” 4 (2013) nr 3, 51-73.
- Miduch M.E., *„Zasiądzie w pokoju na wieki” (2 Bar 73,1). Pokój jako element mešańskiej rzeczywistości eschatologicznej w „Syryjskiej Apokalipsie Barucha”*, VV 2016, nr 30, 79-93.
- Obsulewicz B.K., *„IV Księga Ezdrasza” w polskiej literaturze XIX wieku (E. Orzeszkowa oraz M. Konopnicka i S. Witwicki)*, „Roczniki Kulturoznawcze” 4 (2013) nr 3, 31-49.
- Pietras H., *Dzień stworzenia – dzień zbawienia. Uwagi na marginesie Ireneusza „Adversus haereses” V 23, 2 oraz syryjskiej „Groty skarbów”*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 69-78.
- Rozmowy Salomona z Marcholtem*, tłum. i oprac. M. Eder, Bibliotheca Curiosa 14, Wrocław 2014, Oficyna Wydawnicza ATUT.

- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, wyd. 3 rozszerzone i poprawione, Poznań 2015, Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Stasiak S., *Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?*, WPT 21 (2013) nr 2, 59-70.
- Targoński M., *Światłość Bożego mieszkania według pism qumrańskich w kontekście tradycji biblijnej i apokryficznej*, VV 2016, nr 29, 149-171.
- Tronina A., *Księgi świętych tajemnic Henocha (Henoch słowiański, 2 Hen), Apokryfy Starego Testamentu 3*, Kraków – Mogilany 2016, The Enigma Press.
- Wojciechowska K., *Grzech – zemsta szatana? Adaptacja tekstów biblijnych oraz apokryficznej „Pokuty Adama” w hamartiologii nurtu adamickiego*, „Gdański Rocznik Ewangeliczny” 9 (2015) 171-184.
- Zawadzki R.K., *Apokryfizacje renesansowe. Przykład łacińskiego poematu „De spendidissimo Christi Jesu triumpho carmen” Marcina Kromera (1512–1589)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 25 (2016) nr 1, 225-239.

9.2. Gnostycyzm

- Fuchs G., *Der „Fall” Adams in der koptischen Adam-Apokalypse. Ein Substrat aus Ezechiel (Kapitel 28) in einem gnostischen Text?*, „Rocznik Teologiczny” 58 (2016) 5-36.
- Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- Myszor W., *Ewangelie gnostyków i Ewangelia Kościoła*, w: tenże, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie Adversus haereses księgi I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016, 9-20.
- Myszor W., *Ezoteryzm gnostyków*, w: tenże, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie Adversus haereses księgi I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016, 31-30.
- Piowarczyk P., *Aktywność misyjna gnostyków na przykładzie walentynian*, VoxP 35 (2015) t. 64, 345-359.
- Poloczek S., *Problem wykorzystania „Akt Archelaosa” jako źródła do badań wczesnych misji manichejskich*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 9-42.
- Scholz P.O., *Misja i monastycyzm manichejski w dolinie Nilu i jego wpływ na tamtejsze chrześcijaństwo na przełomie III/IV wieku*, VoxP 35 (2015) t. 64, 361-378.
- Sordyl K., *The influence of Gnosticism and Manichaeism on Priscillianist doctrine, basing on Priscillianist and anti-Priscillianist sources*, „Theological Research” 3 (2015) nr 1, 75-89.
- Tylak A., *Obraz demiurga w Platonijskim „Timajosie” i traktatach „Corpus Hermeticum”*, SACH 19 (2014) 211-222.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

- Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, przypisy i bibliografia A. Strycharczuk. tłum. T. Gacia – J. Adamiak – N. Turkiewicz – A. Wilczyński, Lublin 2016.

- Anzelm z Canterbury, *O gramatyku, Dialog o paronimach*, tłum., wstęp i komentarz M. Malmon, Lublin 2015, Wydawnictwo Naukowe UMCS.
- Bajor W., „Zbawcze piękno” w teorii estetycznej wiktorynów, „Roczniki Kulturoznawcze” 3 (2012) nr 1, 67-81.
- Balcerzyk E., *De capite loquente – geneza legendy o mówiącej głowie papieża Sylwestra II*, „Przegląd Humanistyczny” 2016, nr 2 (453), 121-135.
- Bartnik A., *Textaufnahme der antike Autoren im mittelalterlichen Irland. Problemeinleitung*, „Scripta Classica” 11 (2014) 41-53.
- Bętkowski M., *Obraz stosunków bizantyńsko-frankijskich w listach władców merowińskich do Justyniana I*, cz. 1: *Posłowie*, „Prace Historyczne” 141 (2014) 1-14; cz. 2: *Titulatura*, „Prace Historyczne” 141 (2014) 599-617.
- Biały K., *Konstantyn Dalassen w „Zarysie historii” Jana Skylitza*, „Res Historica” 40 (2015) 41-59.
- Biały K., *Krytycyzm literacki Jana Skylitza w prooimionie do „Zarysu historii”*, PHis 106 (2015) 203-216.
- Biały K., *The authorship of the lost source of John Skylitzes’ „Synopsis Historion” in the chapter about the reign of Michael IV*, „Eos” 101 (2014) fasc. 2, 275-284.
- Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe PWN (oprawa twarda); Warszawa – Łódź 2016, Wydawnictwo Naukowe PWN – Wydawnictwo Naukowe UŁ (oprawa miękka).
- Böhm M., *Konstantynopolitańska eskadra cesarska w dobie panowania Komnenów (1081–1185)*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 47-62.
- Böhm M., *Rola flot obcych w procesie ostatecznego rozkładu sił morskich Cesarstwa Bizantyńskiego (1118-1204)*, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Böhm M., *Transport morski normalskich koni w trakcie działań wojennych Boemunda na Bałkanach w latach 1107-1108*, VoxP 35 (2015) t. 63, 429-443.
- Borkowski A., *Instytucja rodziny w teologii Pawłowej i Bizancjum w opiniach sądów cerkiewnych Despotatu Epiru*, „Elpis” 18 (2016) 37-44.
- Bralewski S., *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 177-229.
- Brzozowska Z.A., *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyjsko-słowiańskiej*, Byzantina Lodziensia 24, Łódź 2015, Wydawnictwo UŁ.
- Bugel W., *Duchowość bizantyjska na tle misji cyrylo-metodiańskiej na Wielkich Morawach. Aspekt antropologiczny*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 5(60) (2013) 121-135.
- Byzantium and the Arabs. The Encounter Civilizations from VI to VIII Century*, ed. P. Filipczak – T. Wolińska, Byzantina Lodziensia 22, Łódź 2016, Wydawnictwo UŁ.
- Cecota B., *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2016, Wydawnictwo UŁ.

- Cecota B., *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632-718) oraz początki organizacji kalifatu*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 298-345.
- Cetwiński M., *Początki chrześcijaństwa w pamięci historycznej Młodszej Europy*, w: *Chryścianizacja Młodszej Europy* [1], s. 305-315.
- Chalandon F., *Aleksy I Komnen 1081-1118*, tłum. A. Foryt, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Czyżewski B., *Chrzest głowy państwa na przykładzie Chlodwiga i Mieszka*, „E-Patrologos” 2/3 (2016) 30-40.
- Dobak C., *Historical thinking in „The life of Saint Theoktiste of Lesbos”*, „Eos” 101 (2014) fasc. 2, 245-274.
- Doroszkievicz W., *Geneza i ewolucja relacji państwo – Kościół w Bizancjum*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 10 (2016) 17-24.
- Druwé W., *The relationship between civil and canon law in the Eastern orthodox tradition*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 8 (2015) z. 4, 343-356.
- Dryblak A.A., *De victoria jam obtenta securus: czas łaski – jak translacje relikwii zmieniają rzeczywistość królestwa zachodniofrankijskiego*, w: *Czas w kulturze średniowiecza* [1], s. 43-63.
- Dudek J., *Chazarowie w Konstantynopolu (VII-XI w.)*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 79-102.
- Dziekan M.M., *Wizerunek Bizantyńczyków w Koranie i komentarzach do Koranu*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 458-482.
- Erchimbert z Monte Cassino, *Historia Longobardów*; Eginhard, *Życie cesarza Karola Wielkiego*, tłum. i oprac. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- Filipczak P., *Administracja bizantyńska w Syro-Palestynie w przeddzień inwazji arabskiej. Miejsca, ludzie, idee*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 90-176.
- Filipczak P., *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*, *Byzantina Lodziensia* 26, Łódź 2016, Wydawnictwo UŁ.
- Filipczak P., *Geografia i warunki naturalne Syro-Palestyny. Geopolityczne znaczenie regionu u schyłku późnego antyku*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 17-30.
- Frankopan P., *Pierwsza krucjata. Wezwanie ze Wschodu*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2015, Wydawnictwo WAB.
- Gacia T., *Radegunda z Turynii. Teksty źródłowe od VI do XII wieku*, tłum., wstęp i objaśnienia, Włoszczowa 2015, nakładem Autora.
- Gaufredus Malaterra, *Dzieje Rogera I i Roberta Guiscarda*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- Groń R., *Święci Aelreda z Rievaulx*, WPT 21 (2013) nr 2, 197-212.
- Grotowski P.Ł., *Hodegon – z rozważań nad pierwotną lokalizacją konstantynopolińskiego sanktuarium*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 137-214.
- Grzywaczewski J., *Znaczenie chrztu Chlodwiga, króla Franków, dla religii katolickiej w Galii*, „E-Patrologos” 2/3 (2016) 41-62.
- Halsall G., *Wojna a społeczeństwo w barbarzyńskiej Europie Zachodniej 450-900*, tłum. K. Ziółkowski, Oświęcim 2015, Wydawnictwo Napoleon V.

- Henryk z Sawtry, *Czyściec świętego Patryka (Tractatus de purgatori sancti Patricii)*, tłum. i oprac. J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 22, Wrocław 2014, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Heszen A., *The sinful woman as an example of metanoia in Byzantine poetry*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) 69-87.
- Hughes I., *Belizariusz Wódz Bizancjum*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2016, Wydawnictwo Poznańskie.
- Janik M., *Świat łaciński i Królestwo Armenii cylicyjskiej w latach 1199-1375. Zarys problemu*, Kraków 2014, Księgarnia Akademicka.
- Jaworska-Wołoszyn M., *Edukacja w Bizancjum: zarys problemu*, „Język, Religia, Tożsamość” 2016, nr 1, 69-83.
- Jaworska-Wołoszyn M., *Michała Psellosa własna i Platona obrona*, „Filo-Sofija” 15 (2015) nr 28/2, 181-191.
- Kochanek P., *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, „Teka Komisji Historycznej PAN. Oddział w Lublinie” 12 (2015) 7-34.
- Kochanek P., *Klauzura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 36 (2016) t. 65, 211-344.
- Kochanek P., *Winieta Konstantynopola na mapie z Ebstorf*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 113-136.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Malá bathron (μαλάβαθρον). Kilka uwag o roli „Cinnamomum tamala” w medycynie i w kuchni antyku i Bizancjum między I a VII wiekiem*, „Przegląd Nauk Historycznych” 15 (2016) nr 1, 5-42.
- Kompa A., *Gnesioi filoi: the Search for George Syncellus' and Theophanes the Confessor's Own Words, and the Authorship of Their Oeuvre*, „Studia Ceranea” 5 (2015) 155-230.
- Kompa A., *Zētei historian exaision. Historycy bizantyńscy w dialogu ze swoimi źródłami*, „Przegląd Nauk Historycznych” 13 (2014) nr 2, 5-30.
- Kosiński R., *Wygności biskupi Konstantynopola w późnej starożytności i ich kontakty ze stolicą nad Bosforem*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 63-78.
- Kotłowska A., *Herakles w bizantyńskiej refleksji poetyckiej. Studium przypadku*, VoxP 35 (2015) t. 64, 293-297.
- Kotłowska A., *Miejsce portu w fabule dwunastowiecznego romansu bizantyńskiego*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 103-112.
- Krocak J., *Problem dziedzictwa bizantyjskiego na Rusi w opinii rosyjskich filozofów*, „Logos i Ethos” 22 (2016) nr 1, 171-192.
- Kryskiewicz H., *Symbolika średniowiecznych motywów liturgicznych w powieści arturiańskiej na przykładzie Poszukiwania świętego Graala (La Queste del Saint Graal)*, „Przegląd Humanistyczny” 2016, nr 2 (453), 137-153.
- Kuczara K., *Od Pawła do Bartłomieja. Kościół w Europie południowo-wschodniej (krąg bizantyjski)*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Leszka M.J. – Marinow K., *Carstwo bułgarskie, polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura 866-971*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Leszka M.J., *Konstantynopolitańskie porty IV-XII w.*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 5-16.
- Leszka M.J., *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, VoxP 36 (2016) t. 66, 429-442.
- Leszka M.J., *Wątki religijne w propagandzie wczesnobizantyńskich uzurpatorów. Przypadek Illusa i Leonejusza (484)*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 188-193.
- Leszka M.J., *Wojsko pogańskiej Bułgarii w opinii Bizantyńczyków. Wybrane aspekty*, VoxP 35 (2015) t. 63, 417-427.
- Macrides R., *Pałac późnobizantyński i jego ceremoniał*, tłum. M. Biedrawa-Raczyńska, „Przegląd Nauk Historycznych” 13 (2014) nr 1, 5-22.
- Marciniak P., *Lukian w bizantyńskich podziemiach. Analiza i tłumaczenie centonu opartego na tekstach Lukiana*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 25 (2015) nr 2, 11-24.
- Marciniak P., *Taniec w roli Tersytyesa. Studia nad satyrą bizantyńską*, Katowice 2016, Wydawnictwo UŚ.
- Michałowski R., *Chryścianizacja Saksonii*, w: *Chryścianizacja Młodszej Europy* [1], s. 19-39.
- Milewski I., „*Łapy wilka i łeb żaby*”. Fylakteriony i ich funkcja w życiu codziennym chrześcijan w okresie wczesnobizantyńskim, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 121-134.
- Milewski I., „*Panegyris*”. Kilka uwag o ludycznych i ekonomicznych aspektach świąt męczenników w okresie wczesnobizantyńskim, „Przegląd Nauk Historycznych” 15 (2016) nr 1, 175-188.
- Milewski I., *Antyczne prywatne uroczystości kommemoratywne praktykowane przez chrześcijan w okresie wczesnobizantyńskim*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 212-228.
- Milewski I., *Kilka uwag o antycznej wierze w magiczne znaczenie imienia*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 71-81.
- Milewski I., *Oionomanteia w wybranych relacjach późnoantycznych greckich autorów chrześcijańskich*, „Przegląd Nauk Historycznych” 14 (2015) nr 2, 209-220.
- Milewski I., *Pogańskie prywatne uroczystości kommemoratywne w okresie wczesnobizantyńskim*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 215-226.
- Mironowicz M., *Monastery na św. Górze Atos do 1453 roku*, Białystok 2015, Wydawnictwo i Drukarnia LIBRA.
- Misiarczyk L., *Zapiski o cudach z 1148 r. w Biblii Płockiej*, ABMK 104 (2015) 189-201.
- Młeczek A., *The counterfeit and fake emperor – Procopius in the „Res gestae” of Ammianus Marcellinus*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 255-291.
- Modlińska-Piekarz A., *Bizantyjska teoria parafrazy a pierwotna wersja Progymnasmatów Teona*, RH 62 (2014) nr 3, 51-78.
- Morawiecka M.M., *Passe avant: o związkach czasu i przestrzeni na średniowiecznych mapach świata*, w: *Czas w kulturze średniowiecza* [1], s. 69-78.

- Morris C., *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła Zachodniego w latach 1050-1250*, tłum. A. Bugaj, Biblioteka Historyczna, Kęty 2015, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Mruk W., *Kupiec, pielgrzym, pustelnik – Godryk z Finchale i jego niezwykła droga do świętości*, „Prace Historyczne” 142 (2015) 45-60.
- Obolevich T., *Człowiek jako mikrokosmos w ujęciu Hildegardy z Bingen*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 19 (2013) nr 1, 87-116.
- Paroń A., *Pieczynogowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Pentek Z., *Chryścianizacja Słowian Południowych*, w: *Chryścianizacja Młodszej Europy* [1], s. 137-146.
- Piórecka A., *Stefan Uroš II Milutin – działalność fundacyjna serbskiego króla*, VoxP 36 (2016) t. 66, 459-476.
- Pleszczyński A., *Postawy i działania europejskich społeczeństw pogańskich w średniowieczu wobec misji chrześcijańskich – zarys problemu*, w: *Chryścianizacja Młodszej Europy* [1], s. 293-304.
- Prostko-Prostyński J., *Chrześcijaństwo u Germanów na ziemiach Imperium Romanum*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 161-182.
- Raszewski J., *Organizacja wojskowa Peloponezu według Jerzego Gemistosa Plethona*, VoxP 35 (2015) t. 63, 445-457.
- Ratajczak K., *Karol Wielki – cesarz reformator w 1200 rocznicę śmierci*, „Biuletyn Historii Wychowania” 2014, nr 31, 229-238.
- Rosik S., *Religionem lingua facit? W sprawie paradygmatu etnicznego w studiach nad religią Słowian i Bałtów*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 111-127.
- Rouche M., *Chlodwig. Król Franków*, tłum. K. Jamroz, Poznań 2015, Wydawnictwo Poznańskie.
- Różycki Ł., *Byzantine asymmetric warfare in light of „De velitatione bellica”*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne” 143 (2016) 645-662.
- Różycki Ł., *Fear – an Aspect of Byzantine Psychological Warfare*, VoxP 35 (2015) t. 63, 459-473.
- Różycki Ł., *Strach – elementy słowiańskiej „wojny psychologicznej” w świetle Strategikonu*, „Prace Historyczne” 141 (2014) 853-861.
- Różycki Ł., *Wszystkie okręty cesarza. Rozważania nad stanem rzymskiej marynarki wojennej za panowania cesarza Maurycjusza (582-602)*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz* [1], s. 17-46.
- Różycki Ł., *Mauricii Strategicon – praktyczny podręcznik wojskowy i dzieło antykwaryczne*, Labarum 13, Poznań 2015, Instytut Historii UAM.
- Rudolf Glabrus, *Kronika milenijna*, tłum. i oprac. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- Salamon M., *Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „Młodszej Europie”*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 245-265.

- Sas M., *Czas chrztu w sytuacji misyjnej: z dziejów dyskusji biskupów karolińskich nad ustaleniem pożytecznych zasad udzielania chrztu Awarom i Słowianom w końcu VIII wieku*, w: *Czas w kulturze średniowiecza* [1], s. 21-41.
- Sas M., *Jak z pogańskiego władcy uczynić chrześcijańskiego króla? Nawrócenie Ethelberta z Kentu i Edwina z Northumbrii przez misjonarzy z Rzymu*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 195-229.
- Sas M.P., *Wyprawa króla Longobardów Pepina przeciw Awarom w 796 roku: teologia karolińskiej wojny misyjnej*, w: *Ecclesia et bellum* [1], s. 82-103.
- Shepard J., *Bizancjum 1024-1492*, tłum. J. Kozłowska – R. Piotrowski, Warszawa 2015, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Sikorski D.A., *Chryścianizacja germańskiej Germanii od VI do początku IX wieku*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 231-244.
- Słupecki L.P., *Germanowie i ich pogańska religia wobec wpływów obcych*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 129-145.
- Smorczewski Ł., *Kilka uwag o pozycji i kompetencjach późnorzymskiego wikariusza Teodora w prowincji Palaestina Tertia w VII wieku*, „U Schyłku Starożytności” 14 (2015) 127-143.
- Sosnowski M., *Strategia misyjna „ad gentes” na łacińskim Zachodzie – dylematy i rozwiązania*, w: *Chryścianizacja Młodszej Europy* [1], s. 221-249.
- Stachura M., *Wojna Justyniana z Maurami: przykład konfliktu asymetrycznego?*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne” 143 (2016) 629-643.
- Stanios E., *Szata zdobi władcę, czyli jak ubiór pomaga odgrywać rolę bizantyjskiego basileusa?*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF. Philologiae” 31 (2013) 43-54.
- Stopka K., *Armenia, Iberia, Albania Kaukaska, Persja, misje w Azji dalszej i Etiopii*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 149-159.
- Strzelczyk J., *Początki chrześcijaństwa w Irlandii*, w: *Chryścianizacja Europy* [1], s. 183-192.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, tłum., wstęp i komentarz A.P. Stefańczyk, Lublin 2013, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Tomaszek M., *Violence in the Monastery: The Lynching that Could Have Happened – Based on a Story Recorded by Ekkehard IV of St Gall*, w: *Ecclesia et Violentia* [1], s. 91-101.
- Trimarion, albo Trimariona przypadki przez niego opowiedziane*, tłum i komentarz P. Marciniak – K. Warcaba, wstęp P. Marciniak, Katowice 2014, Wydawnictwo UŚ.
- Turlej S., *Herulian Settlements in Byzantium under Emperors Anastasius and Justinian*, „Electrum” 20 (2013) 163-176.
- Turlej S., *Przebudowa armii rzymskiej przez Justyniana I. Zarys problematyki*, w: *Wojna i wojskowość* [1], s. 191-210.
- Vistula amne discreta. Greckie i łacińskie źródła do najdawniejszych dziejów ziem Polski*, red. J. Kolendo – J. Płóciennik, Warszawa 2015, Ośrodek Badań nad Antykiem UW.

- Vorozhko H., *Misja historyczna monastycyzmu greckiego na obszarze Italii Bizantyjskiej*, RT 58 (2016) z. 3, 319-338.
- Waszak P., *W kręgu dyskusji o sztuce bizantyjskiej*, „Klio” 2016, nr 2, 141-154.
- Westermarck K., *Na tropach dziedzictwa bizantyjskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 60 (2016) nr 2, 219-222.
- Wheeler E.L., *Notes on a Stratagem of Iphicrates in Polyaeus and Leo „Tactica”*, „Electrum” 19 (2012) 157-163.
- Wies E.W., *Karol Wielki. Cesarz i święty*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2016², PIW.
- Wiewiorowski J., *Szczegóły geograficzne w „Notitia dignitatum in partibus Orientis”*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 149-181.
- Wolińska T., *Arabowie i islam w ocenie Bizantyńczyków*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 483-502.
- Wolińska T., *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610-641)*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 278-297.
- Wolińska T., *Charakter najazdu. Dyskusja wokół przyczyn i bezpośrednich skutków ekspansji muzułmańskiej*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 346-361.
- Wolińska T., *Synowie Hagar. Wiedza Bizantyńczyków o armii arabskiej w świetle traktatów wojskowych z IX i X wieku*, VoxP 35 (2015) t. 63, 397-416.
- Wolińska T., *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 230-277.
- Woźniak M., *Wspólnoty chrześcijańskie na terytoriach opanowanych przez Arabów (VII-VIII w.)*, w: *Bizancjum i Arabowie* [1], s. 428-457.
- Wysocki M., *Recepcja Ojców Kościoła w „Confessio catholicae fidei christiana” Stanisława Hozjusza*, VoxP 36 (2016) t. 65, 727-740.
- Zakrzewski K., *Bizancjum w średniowieczu*, Kraków 2016, Wydawnictwo Universitas.
- Zakrzewski S., *Opis grodów i terytoriów z północnej strony Dunaju, czyli tak zwany Geograf Bawarski*, Sandomierz 2015, Wydawnictwo Armoryka (reprint: Lwów 1917, Towarzystwo dla Popierania Nauki Polskiej z Funduszu Bolesława Orzechowicza).
- Zbudniewek J., *Po tropach średniowiecznej kancelarii zakonu paulinów*, VoxP 36 (2016) t. 65, 741-760.
- Zołoteńki D., *Invictus Ricimer. Pochlebstwo czy prawda?*, w: *Wojna i wojskowość* [1], s. 173-190.

11. Autorzy

Adamnan z Hy

Kosiński Ł., *Biblioteka w klasztorze na Ionie w VII wieku na podstawie dzieł opata Adamnana*, „Słupskie Studia Historyczne” 20 (2014) 9-21.

Aelred z Rievaulx

Groń R., *Biograf Aelreda z Rievaulx i jego źródła*, VoxP 35 (2015) t. 64, 151-170.

Afrahat

- , *Mowa IX – O pokorze (Demonstratio IX: De humilitate. PSyr 1, 408-441)*, przekład, wstęp i komentarz A. Uciecha, ŚSHT 47 (2014) 256-266.
- , *Mowa XI – O obrzezaniu (Demonstratio XI: De circumcisione. PSyr 1, 467-504)*, przekład, wstęp i komentarz A. Uciecha, ŚSHT 48 (2015) 344-356.
- , *Mowa XIII – O szabacie (Demonstratio XIII: De sabbato. PSyr 1, 541-572)*, przekład, wstęp i komentarz A. Uciecha, VoxP 36 (2016) t. 66, 513-526.
- Rosik M., „*Narody zamiast narodu*”. *Afrahata polemika z judaizmem*, WPT 23 (2015) nr 2, 95-102
- Uciecha A., „*Sen duszy*” w pismach *Afrahata*, VoxP 35 (2015) t. 63, 217-226.
- Uciecha A., *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 35 (2015) t. 63, 389-396.
- Uciecha, A., תַּהֲוָיְתָה (*tahwəythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach *Afrahata*, perskiego Mędrca, BPT 8 (2015) z. 1, 65-80.

Alkuin z Yorku

- Sas M., *Teologia i liturgia chrztu w myśli Alkuina z Yorku*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 215-248.

Amalariusz z Metz

- , *Dziela*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, przypisy i bibliografia A. Strycharczuk. tłum. T. Gacia – J. Adamiak – N. Turkiewicz – A. Wilczyński, Lublin 2016.

Ambrozjaster

- Babiarz G., *Ambrozjastra krytyka astrologicznej koncepcji fatum Juliusza Firmicjusza Maternusa. Analiza Quaestio CXV*, PS 19 (2015) nr 3, 31-48.
- Babiarz G., *Poznanie i wolna wola – dwie podstawowe kategorie antropologii Ambrozjastra*, VoxP 35 (2015) t. 63, 143-155.

Ambroży z Mediolanu

- , *O Duchu Świętym*, tłum., wstęp i przypisy A. Strzelecka, POK 31, Poznań 2015, Wydział Teologiczny UAM.
- Gacia T., *Continuity of martyrological tradition in the works of St. Ambrose of Milan as witnessed by his accounts of the martyrdom of virgins*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13 (2014) 27-38.
- Krawczyk M., *Droga do doskonałości chrześcijańskiej w nauczaniu św. Ambrożego z Mediolanu*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 15 (2015) nr 1, 31-38.
- Mejzner, M., *Fizjologia i rozrodczość kobiety w pismach Metodego z Olimpu i Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 36 (2016) t. 66, 103-126.
- Ogar M.E., „*Sapientia vitae*”. *Mądrość w życiu chrześcijanina na podstawie korespondencji i dzieł moralno-ascetycznych św. Ambrożego z Mediolanu*, RT 63 (2016) nr 4, 152-158.

- Ostrowski G., *Co św. Ambroży pisze w „Listach” na temat małżeństwa?*, WST 28 (2015) nr 4, 76-93.
- Requin N., *Ojcowie Kościoła i ubodzy: świadectwo Cypriana, Ambrożego i Augustyna*, tłum. T. Mioduszeński, „Communio” 35 (2015) nr 3-4, 35-53.
- Sobiech M., *Rzeczywistość wiary w traktacie „De fide” i epistolografii św. Ambrożego*, RT 63 (2016) nr 4, 147-151.
- Spychała D., *Ambroży z Mediolanu święty biskup, polityk i bibliofil w latach 373–395. Wybrane zagadnienia*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 325-341.
- Spychała D., *Wybór Ambrożego Aureliusza na biskupa Mediolanu: cud, czy celowe działanie Walentyniana I?*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2014, nr 9, 5-93.
- Św. Ambroży, „Pedagogia Ojcostwa” 2013, nr 1, 262-266.
- Wojcieszak M., *Obraz społeczeństwa Italii w listach Ambrożego z Mediolanu*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 177-187.
- Wysocki M., *Ideal mędrca w listach św. Ambrożego*, VoxP 35 (2015) t. 64, 581-594.
- Żurek A., *Disciplina arcani w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej św. Ambrożego*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, 125-141.

Andrzej z Krety

- , *Wielki kanon pokutny*, tłum. i oprac. H. Paprocki, przygotowanie do druku części cerkiewnosłowiańskiej S. Strach, Hajnówka 2015, Wydawnictwo Bratczyk.

Apponiusz

- Lach-Bartlik L., *In Christi figura – z zagadnień języka Apponiusza*, ŚSHT 48 (2015) 87-100.

Aretas z Cezarei

- Terezis Ch. – Artemi E., *Arethas of Caesarea and Aristotelian Studies. Study of Case*, VoxP 35 (2015) t. 64, 475-489.

Arnobiusz z Sicca

- Kucz A., *Una critica della devozione irrazionale nell’ „Adversus nationes” di Arnobio di Sicca Veneria*, RH 63 (2015) nr 3, 91-102.

Atanazy Aleksandryjski

- , *List do Drakontiosa*, tłum. P. Szewczyk, w: P. Szewczyk, *Drakontios. Patrystyczny esej o kapłaństwie*, b.r. w., 17-25.
- Artemi E., *Athanasius of Alexandria and „The Kingdom of the Desert” in His Works*, VoxP 35 (2015) t. 64, 79-92.
- Grzywaczewski J., *Postawa św. Atanazego i św. Hilarego wobec decyzji synodu w An-cyrze*, VoxP 35 (2015) t. 64, 171-188.

Augustyn

- , *Kazanie 47 na Ezechiela 34, 17-30: O owcach*, TPatr 12 (2015) 141-173.
- , *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 2015³, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- , *Znak jedności. Tajemnica Eucharystii (Homilie 24-27 na Ewangelie św. Jana)*, tłum. i wstęp P. Szewczyk, Kraków 2016, WAM.
- Adamiak S., *Przemoc wobec kobiet w listach św. Augustyna*, BPTH 8 (2015) z. 2, 101-110.
- Degórski B., *De Sancto Aurelio Augustino Episcopo Hipponensi veritatis Christianae defensore eximio*, w: *Nauka o wymiarach prawdy. Studio sulle valenze della verità. Rozmery pravdy. Księga Pamiątkowa z okazji 70. Rocznicy Urodzin ks. Profesora Mariana Włosińskiego*, red. S. Kunikowski, Włocławek 2015, 103-115.
- Drozdek A., *Augustine's Socratic Method*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 52 (2016) nr 1, 5-26.
- Edling J., *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, RSa 18-20 (2013) 81-104.
- Fokin A., *St. Augustine's paradigm: „ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora” in Western and Eastern Christian mysticism*, „*European Journal for Philosophy of Religion*” 7 (2015) nr 2, 81-107.
- Kaczmarek T., *Augustyn z Hippony: „Urząd miłości”*, VoxP 36 (2016) t. 65, 201-210.
- Kaczmarek T., *Św. Augustyn: zmaganie ze słowem – O tajemnicy Trójcy Świętej*, AK 164 (2015) z. 2 (636), 345-355.
- Kamczyk W., *Kult świętego Szczepana w duszpasterstwie biskupa Augustyna z Hippony*, ŚSHT 49 (2016) 311-331.
- Kamczyk W., *Przypowieść o kłokolu w pszenicy (Mt 13, 24-30. 36-43) w duszpasterskiej interpretacji św. Augustyna*, ŚSHT 48 (2015) 101-123.
- Kietliński K., *Zarządzanie samym sobą w czasie w świetle reguł zakonnych: św. Benedykta, św. Augustyna, św. Franciszka i św. Ignacego Loyoli*, „*Przedsiębiorczość i Zarządzanie*” 2015, nr 8, 367-368.
- Kosmulska B., *Orygenes i Augustyn o Bożej mocy i cierpliwości: patrystyczna (re) interpretacja biblijnego motywu upartego serca faraona*, „*Filo-Sofija*” 15 (2015) nr 30/3, 55-66.
- Koszkała M., *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, RF 64 (2016) z. 3, 5-37.
- Koza M., *Harmonia i żarliwość: o niedokonanej racjonalizacji muzyki w „Wyznaniach” Augustyna*, „*Estetyka i Krytyka*” 2014, nr 4, 127-144.
- Kucz J., *„Terribilis auctoritas” i „auctoritas” Pisma Świętego w ujęciu świętego Augustyna*, „*Roczniki Historii Kościoła*” 5(60) (2013) 5-18.
- Kucz J., *La nozione della vera religione e il suo culto nel cristianesimo secondo Sant'Agostino*, Ssan 22 (2015) 249-261.
- Lee G.W., *Augustine's two cities revisited: contemporary approaches to „De civitate Dei”*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 61 (2016) 79-105.

- Lichner M., *Tolerantia pour les nouveaux baptisés*, „Studia Bobolanum” 2016, nr 4, 139-155.
- Majcherek K., *Koncepcja szczęścia w pismach św. Augustyna*, „Studia Philosophie Chistianae” 52 (2016) nr 1, 53-76.
- Mazur J., *Fenomen Jasnej Góry w perspektywie Augustynowej idei „civitas Dei”*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016) 149-156.
- Mejzner M., „*Droga serca*” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, CT 86 (2016) z. 2, 85-114.
- Myszor W., *Handel żywym towarem. List 10* i 24* świętego Augustyna (ze zbioru J. Divjaka)*, ŚSHT 47 (2014) 235-255.
- Nieścior L., *Miłość zakrywająca wiele grzechów (1 P 4, 8) w interpretacji św. Augustyna*, w: *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagrodzenia* (Warszawa, UKSW, 22 X 2014), red. M. Połomski, Górna Grupa 2015, 75-88.
- Nowak A., *Św. Augustyna rozprawa ze sceptycyzmem*, „Przegląd Kalwaryjski” 19 (2015) 21-26.
- Nowak P., *Skizze der Bußlehre des hl. Augustinus*, „Studia Redemptorystowskie” 14 (2016) 175-191.
- Pani G., *Brzemie a nie zaszczyt*, tłum. A. Kuryś, „Pastores” 2016, nr 4, 60-70.
- Requin N., *Ojcowie Kościoła i ubodzy: świadectwo Cypriana, Ambrożego i Augustyna*, tłum. T. Mioduszeński, „Communio” 35 (2015) nr 3-4, 35-53.
- Roś J., *Święty Augustyn i Albert Camus. Przyczynek do dialogów – nie tylko filozoficznych*, „Scripta Philosophica” 36 (2015) z. 4, 25-42.
- Sakaba S., *Body and Soul in the Anthropology of St. Augustine in the Context of Ancient Greek Thought*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 15 (2016) 319-342.
- Salij J., *Wolność w refleksji św. Augustyna*, PzST 29 (2015) 213-223.
- Sienkiewicz E., *Koncepcja państwa według św. Augustyna*, „Studia Paradayskie” 25 (2015) 201-220.
- Skowroński P., „*Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconum*” i jej motywy w twórczości Augustyna i Prudencjusza, „Seminare” 35 (2014) nr 4, 157-164.
- Stępień T., „*Nisi credideritis, non intelligetis*” – belief as natural cognition in the writings of St Augustine, SPelp 49 (2016) 287-300.
- Swoboda A., *Karcenie dziecka przez ojca w ocenie św. Augustyna*, „Teologia i człowiek” 2015, nr 29, 245-270.
- Swoboda A., *Ojcostwo Boże i ojcostwo ludzkie w ujęciu św. Augustyna*, VoxP 35 (2015) t. 63, 157-183.
- Szpyrka M., „*Civitas Dei*” drogą do wiecznego szczęścia i pokoju w królestwie Bożym, RSa18-20 (2013) 267-283.
- Terka M., „*Potestas nocendi*” w świetle komentarzy św. Augustyna do Księgi Hioba 1-2, VoxP 36 (2016) t. 65, 653-682.
- Terka M., *Dobry Łotr, czyli miłosierdzie Boże wobec grzesznika w świetle komentarzy św. Augustyna do Łk 23, 39-43*, „Veritati et Caritati” 5 (2015) 29-65.

- Terka M., *Intellige ut credas i crede ut intelligas?: kilka uwag o rozumności wiary w nauczaniu św. Augustyna*, „Veritati et Caritati” 7 (2016) 693-731.
- Terka M., *Partykularność i powszechność. Przyczynki do teologii kościoła partykularnego w świetle sporu św. Augustyna z donatystami*, „Veritati et Caritati” 4 (2015) 81-118.
- Tulejski T., *Starotestamentowe źródła augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej. Rozważania nad fragmentem „Contra Faustum”*, „Forum Teologiczne” 15 (2014) 161-173.
- Waga L., *Obecność teoretycznych i metateoretycznych założeń współczesnej pedagogiki chrześcijańskiej w „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, STHŚO 36 (2016) nr 1, 227-249.
- Warchał R., *Zarys augustyńskiej filozofii wolności*, „Teologia i człowiek” 2015, nr 32, 91-103.
- Wilczyński A., *Grzech pierworodny w nauczaniu św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13 (2014) 135-149.
- Wygralak P., *Jezus Chrystus i pokój. Refleksje św. Augustyna z Hippony*, VV 2016, nr 30, 259-276.
- Wygralak P., *Polemika św. Augustyna z donatystami: wprowadzenie do Kazania 47. na Ezechiela 34, 17-31: O owcach*, TPatr 12 (2015) 129-139.
- Zgraja B., *Arka Noego obrazem Kościoła w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, VoxP 36 (2016) t. 65, 761-182.
- Ziółkowska M., *A Christian in the Roman Empire in the Light of Saint Augustine's „Enarrationes in Psalmos”*, RT 63 (2016) nr 4, 5-12.
- Zyzak W., *Znaczenie dialogów filozoficznych świętego Augustyna dla duchowości laickatu*, WPT 23 (2015) nr 1, 51-68.
- Żurek A., *Ewa – pierwsza kobieta w świetle pism świętego Augustyna*, VoxP 36 (2016) t. 66, 139-154.

Auzoniusz

- , *Tetrastychy o cesarzach*, tłum. R. Rosół, „Nowy Filomata” 20 (2016) nr 1, 154.
- Krynicka T., *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014, Wydawnictwo Bernardinum.
- Krynicka T., *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli*, VoxP 36 (2016) t. 65, 353-372.

Bardesanes

- Jurasz I., *Bardesane: philosophe chrétien d'Edesse*, „Nurt” 49 (2015) z. 1, 80-93.

Bazyli z Ancyry

- Baron A., *Krytyka homojuzji Bazylego z Ancyry przez Mariusza Wiktoryna*, „E-Patrolagos” 1/1 (2015) 35-54.
- Czyżewski B., *Ascetyczny wymiar egzegezy biblijnej w „De virginitate” Bazylego z Ancyry*, „E-Patrolagos” 1/2 (2015) 15-23.

- Grzywaczewski J., *Kontekst działalności Bazylego z Ancyry jako przedstawiciela homojuzjan*, „E-Patrologos” 1/1 (2015) 20-34.
- Mejzner M., *Wartość dziewictwa w pismach Metodego z Olimpu i Bazylego z Ancyry*, „E-Patrologos” 1/2 (2015) 34-46.
- Nieścior L., *Bazyli z Ancyry – biografia i bibliografia*, „E-Patrologos” 1/1 (2015) 66-68.
- Nieścior L., *Zaślubiny oblubienicy z Logosem w „De virginitate” Bazylego z Ancyry*, „E-Patrologos” 1/2 (2015) 24-33.
- Puchała K., *Bazyli z Ancyry, O dziewictwie”. Omówienie pisma*, „E-Patrologos” 1/2 (2015) 5-15.

Bazyli z Cezarei

- Grzywaczewski J., *Rady św. Bazylego dla młodzieńców*, AK 167 (2016) z. 1 (644), 16-29.
- Kochańczyk-Bonińska K., *The Concept of the Cosmos According to Basil the Great's on the Hexaemeron*, SPeP 49 (2016) 161-170.
- Kuderski K., *Nauka o sercu, jako miejscu spotkania Boga i człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, „Elpis” 18 (2016) 75-80.
- Rydzek W., *„Mistrz mojej myśli”: epigramaty Grzegorza z Nazjanzu na cześć Bazylego Wielkiego*, „Meander” 71 (2016) 17-30.

Beda Wielebny

- , *Historia ludów Anglii*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- , *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, tłum. D. Sztuk, PSP 68, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe UKSW (wydanie dwujęzyczne).
- , *Natura wszechświata, Czas i jego rodzaje, Rachuba czasu*, tłum. J. Adamiak – D. Domański – T. Gacia – J. Korczak – S. Koralewicz – A. Strycharczuk – N. Turkiewicz – A. Turowski, red. T. Gacia, wstęp H. Wąsowicz, objaśnienia N. Turkiewicz, Lublin 2015, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Misiarczyk L., *Teksty Hieronima, Seduliusza Szkota i Bedy Czcigodnego w płockich i nadmozańskich kodeksach biblijnych z XII wieku. Próba porównania*, SaeCh 23 (2016) 54-72.
- Puchalska-Dąbrowska B., *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii Kościelnej narodu angielskiego” w „Żywotach świętych” Piotra Skargi*, VoxP 36 (2016) t. 65, 565-584.

Benedykt

- Cyrek O., *Metody walki z duchową depresją (acedią) stosowane przez cenobitów w kontekście reguły Benedykta z Nursji (ok. 530)*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 13 (2016) nr 2, 13-44.
- Cyrek O., *Znaczenie logosfery w życiu mnichów na podstawie reguły monastycznej Benedykta z Nursji*, „Studia Paradyskie” 25 (2015) 7-40.

Kietliński K., *Zarządzanie samym sobą w czasie w świetle reguł zakonnych: św. Benedykta, św. Augustyna, św. Franciszka i św. Ignacego Loyoli*, „Przedsiębiorczość i Zarządzanie” 2015, nr 8, 367-368.

Boecjusz

Tiuryn T., *Przedmiot poznania i definicji. Problem uniwersaliów w ujęciu Boecjusza i Aleksandra z Afrodyzji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 60 (2015) 25-47.

Cezary z Arles

Degórski B., *San Cesario di Arles e i suoi continuatori e il monachesimo femminile*, VoxP 36 (2016) t. 66, 179-196.

Wygralak P., *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek. Nauczanie św. Cezarego z Arles*, VoxP 36 (2016) t. 65, 717-726.

Cezary z Nazjanzu Pseudo-

Spanu N., *Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes on Genesis 1-3*, „E-Patrologos” 2/1 (2016) 22-46.

Codex Theodosianus

Wiewiorowski J., *C. Th. 9,14,1 = C. 9,16,7 (a. 374) – pierwszy dziejowy zakaz dzieciobójstwa?*, w: *Prawo karne i polityka* [1], s. 203-222.

Cyprian z Kartaginy

--, *O śmiertelności*, Sandomierz 2015, Wydawnictwo Armoryka (reprint z: *Świętego Cypriana Ojca Kościoła i męczennika Dziełka pobożne na polski język przetłumaczone*, Kraków 1900, Nakładem OO. Jezuitów w Krakowie).

--, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 2015, Wydział Teologiczny UAM (reprint wydania z 1937 r.).

Grzywaczewski J., *The Validity of the Baptism of Heretics according to Cyprian of Carthage, Pope Stephen and Firmilian of Caesarea*, VoxP 35 (2015) t. 63, 95-112.

Requin N., *Ojcowie Kościoła i ubodzy: świadectwo Cypriana, Ambrożego i Augustyna*, tłum. T. Mioduszewski, „Communio” 35 (2015) nr 3-4, 35-53.

Wasilewski S., *Modlitwa „Ojcze nasz” jako chrześcijańskie wyznanie wiary na podstawie „De Dominica oratione” św. Cypriana z Kartaginy*, SŁov 15 (2013) 319-349.

Cyprian z Kartaginy Pseudo-

--, *Do Nowacjana: O tym, że nie należy odmawiać łaski [przebaczenia] upadłym* (Ps-Cyprianus, *Ad Novatianum*, CPL 76), tłum. M. Konior, „E-Patrologos” 1/1 (2015) 69-81.

Cyryl Jerozolimski

Frąszczak K., *Mistagogia miejscem kształtowania doktryny sakramentów i formacji chrześcijańskiego życia na przykładzie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, „Liturgia Sacra” 18 (2012) nr 1, 13-30.

Dionizy Areopagita (Pseudo-)

Miśkiewicz G., *Doświadczenie i ewolucja greckiego ideału piękna w koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity. Artysta jako pokorny hymnograf*, „Pro Musica Sacra” 12 (2014) 91-102.

Stępień T., *Ciało ludzkie i jego udział w szczęściu nieba – koncepcja Pseudo-Dionizego Areopagity wobec poglądów neoplatoników pogańskich*, VoxP 35 (2015) t. 63, 199-215.

Stępień T., *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności. Polityczny aspekt myśli Pseudo-Dionizego Areopagity*, WST 27 (2014) nr 1, 161-170.

Stępień T., *The Understanding of Symbols and Their Role in the Ascent of the Soul to God in Pseudo-Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa*, „Rocznik Filozoficzny” 63 (2015) nr 2, 85-103.

Wdowiak M., *The hidden author of the Corpus Dionysiacum – authenticity, rejection and apophysis in the historical context*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) 231-245.

Doroteos

--, *Pochwała Pana Jezusa (Dorotheos, Laudes Domini Iesu [Pap. Bodmer XXXII])*, wstęp i komentarz K.T. Witczak – K. Tadajczyk, przekład K.T. Witczak, VoxP 36 (2016) t. 65, 809-818.

Doroteusz z Gazy

Wianowski L., *Dośkonłość mnicha w pismach Doroteusza z Gazy*, Kraków 2016, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Drakoncjusz

Cichoń N., *Obraz niedoli w pieśni weselnej, czyli epitalamia Drakoncjusza jako przykład jego nowatorstwa*, „Collectanea Philologica” 18 (2015) 79-89.

Cichoń N., *The Judgement of Paris as Examined by a Lawyer and a Christian Moral-ist: Dracontius' De raptu Helenae*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 26 (2016) nr 1, 157-170.

Szewczyk P., *Drakontios. Patrystyczny esej o kapłaństwie*, b.r. w., Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.

Dydym Ślepy

Grzywaczewski J., *L'Égalité de l'Esprit Saint au Fils et au Père d'après Didyme l'Aveugle*, VoxP 36 (2016) t. 65, 171-184.

Kaoka K., *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, RT 63 (2016) nr 4, 137-141.

Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne*, VoxP 35 (2015) t. 63, 567-581.

Szymańska-Kuta D., *The soul-body compound in Didymus the Blind's „Commentary on Genesis” and its neoplatonic background*, „Studia Religiológica” 48 (2015) 271-289.

Efrem Syryjczyk

--, *Miłosierdzie na wyciągnięcie ręki: komentarz św. Efrema Syryjczyka do Rdz 2-3*, „Lignum Vitae” 17 (2016) 28-50.

Epifaniusz z Salaminy

--, *Panarion. Herezje 1-33*, tłum. M. Gilski, oprac. A. Baron (wydanie dwujęzyczne), Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

Gilski M., *Epifaniusza z Salaminy krytyka antyprokreacyjnej postawy borborytów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 15 (2014) 97-104.

Ibkowska E., *Epifaniusza z Salaminy krytyka doktryny herodian*, PS 19 (2015) nr 3, 49-62.

Karocki P., *Dzisiejsze reguły życia świata w świetle opisanych przez Epifaniusza herezji nikolaitów i borborytów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 16 (2015) 109-116.

Pancerz R.M., *Św. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403), wielki obrońca ortodoksji w IV w.: rys biograficzny (w 1700. rocznicę urodzin)*, „Przegląd Kalwaryjski” 19 (2015) 9-19.

Eunapios z Sardes

Pająkowska-Bouallegui A., *Terminologia chrześcijańska w dziełach historyka Eunapiosa z Sardes*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 111-120.

Eustacjusz z Antiochii

--, *Pogląd o wróżce w polemice przeciw Orygenesowi (Eustathius Antiochenus, De engastrimytho contra Origenem, CPG 3350)*, tłum. P. Szewczyk, red. tekstu i przypisy L. Nieścior, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 62-96.

Orygenes, Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy o wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1 Sm 28)?, red. i wstęp L. Nieścior, tłum. zbiorowe, BOK, Kraków 2016, Wydawnictwo M.

Euzebiusz z Cezarei

Bralewski S., *Boże zwycięstwo (entheos nike) – „ideologia tryumfu” w „Historii kościelnej” Euzebiusza z Cezarei – „Ideology of Triumph” in „Ecclesiastical History” by Eusebius of Caesarea*, VoxP 35 (2015) t. 63, 331-351.

Keiss-Dolańska D., *„Praeparatio evangelica” Euzebiusza z Cezarei*, „Universitas Gedanensis” 26 (2014) t. 47, 53-106.

Misiarczyk L., *Kanony Euzebiusza z Cezarei w Ewangeliarzu Anastazji z XII wieku*, SaeCh 22 (2015) 49-60.

Tondera A., *Polemika Euzebiusza z Cezarei z Sossianusem Hieroklesem na temat porównania Apoloniusza z Tiany i Chrystusa jako reprezentantów kultury pogańskiej i chrześcijańskiej*, VoxP 35 (2015) t. 64, 491-502.

Ewagriusz z Pontu

--, *Wybór z traktatu O praktyce [ascetycznej], O ośmiu duchach zła, O różnych rodzajach złych myśli, O wadach, które przeciwne są cnotom*, tłum. E. Kędziorek – L. Nieścior – M. Grzegorek, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Hiżycki Sz., *Pomiędzy grzechem a myślą. O ośmiu duchach zła Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Misiarczyk L., *Czy Ewagriusz z Pontu został rzeczywiście potępiony?*, VoxP 36 (2016) t. 65, 441-460.

Misiarczyk L., *Kobieta jako pokusa dla mnicha według Ewagriusza z Pontu*, VoxP 36 (2016) t. 66, 71-82.

Misiarczyk L., *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Misiarczyk L., „*Umysł widzący swoje światło*” według Ewagriusza z Pontu, VV 2016, nr 29, 273-295.

Pliszewska A., *Anachoresis Ojców Pustyni. Abba Ewagriusz z Pontu*, „Pedagogia Ojcostwa” 11 (2015) nr 2, 118-127.

Smola J., *Klinika chorób duchowych według Ewagriusza z Pontu i Ojców Pustyni*, Przysietnica – Rajskie 2016.

Spanu N., *The Method of Unceasing Prayer in Evagrius Ponticus and John Cassian*, „E-Patrologos” 1/2 (2015) 47-60.

Filastriusz z Brescii

Szram M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 36 (2016) t. 65, 631-652.

Szram M., *Kobiety a ruchy heretyckie według „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii*, VoxP 36 (2016) t. 66, 127-138.

Filip Prezbiter

Józwiak M., *Idea niezawinionego cierpienia w „Komentarzu do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, CT 85 (2015) nr 2, 83-93.

Józwiak M., „*Komentarz do historii Hioba*” Filipa Prezbitera, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2015, Wydawnictwo Archidiecezji Wrocławskiej TUM.

Józwiak M., *Typologia żony Hioba w „Komentarzu do historii Hioba” Filipa Prezbitera na tle wybranych patrystycznych dzieł egzegetycznych*, w: „*Niewiastę dzielną kto znajdzie?*” (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś – K. Napora, Analecta Biblica Lublinensia 14, Lublin 2016, 159-169.

Filon z Aleksandrii

Żyłka A., *Podobieństwo do Boga w filozofii Platona i w reinterpretacji Filona z Aleksandrii*, „E-Patrologos” 1/1 (2015) 55-65.

Filon z Aleksandrii Pseudo-

--, *Księga starożytności biblijnych*, tłum. i oprac. Ł. Laskowski, Pisma Apokryficzne 7, Kraków 2015, WAM.

Firmicus Maternus

--, *Jak nieświadomi błędzą w wierze*, tłum., wstęp i objaśnienia B. Gaj, Florilegium 3, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe UKSW.

Babiarz G., *Ambrozjastra krytyka astrologicznej koncepcji fatum Juliusza Firmicjusza Maternusa. Analiza Quaestio CXV*, PS 19 (2015) nr 3, 31-48.

Gaudencjusz z Brescii

Sołomieniuk M., *Chrzest w ujęciu św. Gaudencjusza z Brescii*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 165-184.

German z Auxerre

Żywoty galijskie: Żywot św. Germana z Auxerre. Żywot św. Genowefy z Paryża, tłum., wstęp i oprac. R. Toczko, ŻM 76, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Geroncjusz

--, *Żywot Melanii Młodszej (recensio graeca BHG 1241)*, wstęp i tłum. K. Wojtalik, Warszawa 2016, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Witos B., *Osoba św. Melanii Młodszej w świetle „Vita Sanctae Melaniae Senatricis Romae” autorstwa Geroncjusza*, PS 19 (2015) nr 3, 5-29.

Grzegorz Palamas

--, *Dekalog Chrystusa prawodawcy czyli Nowego Testamentu*, tłum. I. Zogas-Osadnik, „Theofos” 2 (2016) 269-278.

--, *O partycypacji w Boskiej nadprzyrodzonej istocie*, tłum i oprac. I. Zogas-Osadnik, „Theofos” 1 (2015) 273-288.

--, *O ubóstwiającej partycypacji*, tłum i oprac. I. Zogas-Osadnik, „Theofos” 1 (2015) 291-310.

Zogas-Osadnik I., *Zarys tematyki przeobstwienia (theōsis – theosis) w nauczaniu św. Grzegorza Palamasa: ontyczny wymiar*, „Theofos” 1 (2015) 189-200.

Grzegorz Wielki

--, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 5: *Księgi XXIII-XXVII*, tłum. A. Wilczyński, oprac. i korekta przekładu E. Buszewicz, red. naukowa L. Nieścior, ŻM 75, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

- , *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6: *Księgi XXVIII-XXXII*, tłum. A. Wilczyński; t. 7: *Księgi XXXIII-XXXV*, tłum. A. Wiślicki, oprac. i korekta przekładu E. Buszewicz, red. naukowa L. Nieścior, ŻM 77-78, Kraków 2016, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Lewandowicz J., *Ograniczenia stanu jako przeszkoda w przyjmowaniu do klasztorów w czasach Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Registrum epistularum” oraz norm prawa rzymskiego*, VoxP 35 (2015) t. 64, 317-344.
- Lewandowicz J., *Przyjmowanie do klasztoru żołnierzy i małżonków w czasach Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Registrum epistularum” oraz norm prawa rzymskiego*, VoxP 36 (2016) t. 65, 373-388.
- Skibiński T., *Grzegorz Wielki a konwersja Longobardów*, „E-Patrologos” 2/3 (2016) 63-74.
- Sokołowski R., *Droga doskonalenia według św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2015, Wydawnictwo Gaudium.
- Wilczyński A., *Grzech pierworodny w nauczaniu św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13 (2014) 135-149.

Grzegorz z Nareku

- List Apostolski papieża Franciszka ogłaszający świętego Grzegorza z Nareku Doktorem Kościoła Powszechnego*, tłum. T. Gacia, przypisy J. Figiel, VoxP 35 (2015) t. 63, 7-13.

Grzegorz z Nazjanu

- Krzemieniewska M., *Antyczne źródła i nawiązania do klasycznego dramatu w prologu centonu „Chrystus Cierpiący”*, „Heteroglossia” 6 (2016) 197-206.
- Rydzek W., *„Mistrz mojej myśli”: epigramaty Grzegorza z Nazjanu na cześć Bazylego Wielkiego*, „Meander” 71 (2016) 17-30.
- Strękowski S., *Troska o czystość wiary w rodzinie i wspólnotach eklezjalnych na podstawie pism św. Grzegorza z Nazjanu*, „Studia Elckie” 17 (2015) 173-190.
- Widok N., *„Morze jednak nadal szalało” (De vita sua 159) Czy Grzegorz z Nazjanu przyjął chrzest pragnienia?*, SACH 20 (2015) 145-154.
- Widok N., *Troska o sprawę Kościoła w korespondencji ostatniej dekady życia Grzegorza z Nazjanu*, VoxP 36 (2016) t. 65, 697-716.
- Wygralak P., *Obraz kapłana-duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza z Nazjanu*, VoxP 35 (2015) t. 64, 569-579.

Grzegorz z Nyssy

- , *List o wróżce do biskupa Teodozjusza* (Gregorius Nyssenus, *De pythonissa ad Theodosium episcopum*, CPG 3146), tłum. D. Budzanowska-Weglenda, red. tekstu i przypisy L. Nieścior, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 97-102.
- , *Na psalm szósty o ósmym dniu* (S. Gregorius Nyssenus, *In sextum psalmum*, CPG 3156), tłum., wstęp i komentarz M. Przyszychowska, VoxP 36 (2016) t. 65, 819-834.

- Kotkowska E., *Podstawy ekologii integralnej w świetle twórczości św. Grzegorza z Nyssy*, „Teologia Dogmatyczna” 11 (2016) 105-133.
- Kuderski K., *Wybrane elementy mistyki serca w teologii św. Grzegorza z Nyssy*, „E-Patologos” 2/1 (2016) 81-89.
- Orygenes, *Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy o wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1 Sm 28)?*, red. i wstęp L. Nieścior, tłum. zbiorowe, BOK, Kraków 2016, Wydawnictwo M.
- Przyszychowska M., *Grzegorz z Nyssy o chrzcie*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 153-164.
- Strękowski S., *Troska o czystość wiary w rodzinie i we wspólnotach eklesjalnych Kapadocji według św. Grzegorza z Nyssy*, „Studia Elckie” 15 (3013) 349-367.
- Wyąbkiewicz A., *Cristologia de san Gregorio de Nisa. Doctrina y contexto*, „Teologia i człowiek” 2016, nr 36, 113-128.
- Wyąbkiewicz A., *Ideal miłości chrześcijańskiej. Sylwetka św. Makryny Młodszej w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, „Teologia i człowiek” 2015, nr 31, 29-48.
- Wyąbkiewicz A., *Mistyczna teoria odkupienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, BPTH 7 (2014) nr 3, 125-143.
- Wyąbkiewicz A., „*Stworzeni na obraz Chrystusa*”: *natura ludzka w „In inscriptiones Psalmorum” św. Grzegorza z Nyssy*, AK 166 (2016) z. 2 (642), 288-298.

Grzegorz z Tatew

- Tsaturyan D., *The Creed of the Armenian Apostolic Holy Church according to St. Grigor of Tat'ev*, WST 28 (2015) nr 4, 94-117.

Grzegorz z Tours

- , *Historia Franków*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- Choda K., *Intellectual sources of historian's legitimization – the case of Gregory of Tours*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 111-124.
- Choda K., *The religious Other in the „Histories” of Gregory of Tours*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) 5-19.

Hermiasz Sozomen

- Bralewski S., *La connaissance de la loi ecclésiastique chez Socrate de Constantinople en confrontation avec l'oeuvre de Hermias Sozomène*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 243-255.

Hieronim

- , *Komentarz Do Księgi Izajasza X 34, 1 - X 35, 10 (Commentarii in Esaiam, CPL 584)*, tłum., wstęp i komentarz Ł. Krzyszczuk, VoxP 36 (2016) t. 66, 527-567.
- Degórski B., *Esegesi e toponomastica nell'epistolario geronimiano*, BPTH 7 (2014) nr 3, 89-123.
- Jóźwiak M., *Gomer – antyideal żony czy wzorcowa metafora relacji oblubieńczej na podstawie Hieronimowego Komentarza do Oz 1-3?*, VoxP 36 (2016) t. 66, 169-178.

- Józwiak M., „*Princeps exegetarum*” a język hebrajski na podstawie „*Quaestiones Hebraicae in Genesim*”, VoxP 36 (2016) t. 65, 185-200.
- Kołosowski T., Porównanie życia chrześcijańskiego do morskiej żeglugi w korespondencji św. Hieronima, SACH 20 (2015) 155-164.
- Łukasik J., Doskonalenie chrześcijańskie jako zadanie ucznia Chrystusa w „Listach” świętego Hieronima, SSan 21 (2014) 233-254.
- Misiarczyk L., Teksty Hieronima, Seduliusza Szkota i Bedy Czcigodnego w płockich i nadmozańskich kodeksach biblijnych z XII wieku. Próba porównania, SaeCh 23 (2016) 54-72.
- Turek W., „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa”. Rola słowa Bożego w życiu konsekrowanym na podstawie niektórych tekstów św. Hieronima, WST 28 (2015) nr 4, 18-33.
- Wójciga K., Penelopea Jana Achacego Kmity wobec Listu 1 św. Hieronima ze Strydonu oraz Zuzanny Jana Kochanowskiego, „Meluzyna” 2 (2015) nr 2, 43-55.

Hieronim (Pseudo-)

- , Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (*In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis*, CPL 585), wstęp, przekład i komentarz Ł. Krzyszcuk, VoxP 35 (2015) t. 63, 475-503.

Hilary z Poitiers

- Grzywaczewski J., Postawa św. Atanazego i św. Hilarego wobec decyzji synodu w An-cyrze [358], VoxP 35 (2015) t. 64, 171-188.
- Karczewska H., *Dio Trionfatore. Il motivo della lotta e del trionfo negli scritti di sant'Ilario di Poitiers*, „Seminare” 37 (2016) nr 2, 33-44.

Hipolit

- Hołasek A., Posługa hierarchii kościelnej w świetle „Kanonów” Hipolita, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 92-110.
- Kwiatkowski D., Proces stawania się chrześcijaninem według „Tradycji Apostolskiej” św. Hipolita Rzymskiego, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 39-56.
- Rackiewicz M., *En torno al problema de la identidad de Hipólito*, „Studia Redemptorystowskie” 14 (2016) 103-134.

Ignacy Antiocheński

- Abucewicz K., Między Chrystusem a ziemskimi pożądlivościami. Historia przekładów i interpretacji oraz współczesna debata nad ewokacją „*ho emos eros estaurotai*” (Rz 7, 2) Ignacego Antiocheńskiego, VoxP 35 (2015) t. 64, 37-68.
- Abucewicz K., *Paths of quartodeciman Pascha in the letters of Ignatius of Antioch*, ŚSHT 47 (2014) 267-279.
- Selejdak R., *Diaconato secondo Ignazio d'Antiochia*, RSa 18-20 (2013) 65-79.

Ireneusz z Lyonu

- Dekert T., *Apostazja w „Adversus haereses” Ireneusza z Lyonu*, Kraków 2016, Wydawnictwo Nomos.
- Kuźma A., *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” 17 (2015) 145-151.
- Młotek K., *Adsuesceret Deum w teologii św. Ireneusza z Lyonu*, SACH SN 18 (2016) 23-129.
- Myszor W., *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie Adversus haereses księgi I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016, Księgarnia św. Jacka.
- Peterson E., *Obraz Boży w myśli św. Ireneusza z Lyonu*, „Christianitas” 63-64 (2016) 191-200.
- Pietras H., *Dzień stworzenia – dzień zbawienia. Uwagi na marginesie Ireneusza „Adversus haereses” V 23, 2 oraz syryjskiej „Groty skarbów”*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 69-78.

Iszodad z Merw

- Uciecha A., *Adam i Ewa we wschodnio-syryjskiej egzegezie Iszodada z Merw (Rdz 2, 21-24). Stan badań, komentarz i przekład*, ŚSHT 49 (2016) 302-310.

Izydor z Sewilli

- , *O naturze rzeczy IX-XXVIII* (S. Isidorus Hispalensis, *De natura rerum IX-XXVIII*, CPL 1188), tłum., wstęp i komentarz P. Skowroński, VoxP 36 (2016) t. 65, 835-858.
- Czyżewski B., *Funkcje w Klasztorze Honoriańskim na podstawie „Reguły” św. Izydora z Sewilli*, SG 29 (2015) 173-181.
- Krynicka T., *Biblioteka Uniwersytecka KUL jako warsztat pracy izydorianisty na podstawie własnych doświadczeń*, ABMK 105 (2016) 103-124.
- Krynicka T., *Pomysłowe mrówki, zawzięte mole i muszki pijaczki: owady w XII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, w: *Owady, robaki, insekty: referaty konferencyjne* (Materiały z sesji z cyklu: „Bestiarium”, Gdańsk, 9 IV 2013), Gdańsk 2013 [dokument elektroniczny], 31-37.
- Krynicka T., *Sylwetki kobiet w traktacie „O narodzinach i zgonach świętych Ojców” Izydora z Sewilli*, VoxP 36 (2016) t. 66, 197-218.
- Spychała D., *Zainteresowania czytelnicze biskupów hiszpańskich w VI i VII wieku na przykładzie księgozbioru Izydora, biskupa Sewilli*, „Universitas Gedanensis” 27 (2015) t. 49, 7-21.

Jan Chryzostom

- , *Homilia 3 o posągach* (z cyklu 21 homilii do Antiocheńczyków), tłum. wstęp i komentarz J. Iluk, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 229-250.
- , *Homilie panegiryczne o św. Pawle*, tłum. J. Szwed-Kostecka, oprac. A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

- Chrost S., *Człowiek podobny do Boga przez przebaczenie w nauczaniu Świętego Jana Chryzostoma*, PChr 2016, nr 1/37, 233-248.
- Dusik-Krupa E., *Argumentacja i przykład jako podstawowe narzędzia dydaktyczne służące ukształtowaniu wczesnochrześcijańskiego „vir bonus” w świetle „O wychowaniu dzieci” Jana Chryzostoma. Zarys zagadnienia*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], s. 37-52.
- Kosznicki M., *Zadania edukacyjne pedagogów w opinii Libaniasza i Jana Chryzostoma*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 135-147.
- O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*, wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo UG.
- Rybak P., *Obraz „człowieka duchowego” na podstawie „Homilii na List św. Pawła do Rzymian” św. Jana Chryzostoma*, BPTH 9 (2016) nr 1, 97-118.
- Szczur P., *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, VoxP 35 (2015) t. 63, 129-141.
- Szczur P., *Funkcja nauczycielska kobiety w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 36 (2016) t. 66, 83-102.
- Szczur P., *Mnisi jako „żołnierze” Chrystusa w nauczaniu Jana Chryzostoma. Analiza 69. i 70. homilii z cyklu „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”*, VoxP 35 (2015) t. 63, 375-388.
- Szczur P., *Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, VoxP 35 (2015) t. 64, 441-459.
- Szymański M., *Old Man's Speech and Music. Sir 32:3 Interpreted by Clement of Alexandria and John Chrysostom*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 25 (2015) nr 2, 5-9.
- Święty Chryzostom (Ojcowie Kościoła)*, „Pedagogika Katolicka” 2015, nr 1, 202-205.
- Święty Jan Chryzostom (Ojcowie Kościoła)*, „Pedagogia Ojcostwa” 2015, nr 1, 210-213.
- Uciecha A., *Wpływ „gawiedzi” w procesie wychowania według św. Jana Chryzostoma*, w: *Męstwo i długomyślność jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. I. Jazukiewicz – E. Rojewska, Szczecin 2015, 197-209.
- Wygralak P., *Jak traktować żonę?: świętego Jana Chryzostoma wskazania dla mężów*, TPatr 12 (2015) 95-108.

Jan Damasceński

- Kostiuczuk J., *Bogoczołowieczeństwo Chrystusa w tekstach liturgicznych świętego Jana Damasceńskiego*, Białystok 2014, Wydawnictwo UwB.
- Perłowski M., *Pierwszy krytyk „Proroka”. Kontestacja prorockiego daru Mahometa w pismach św. Jana Damasceńskiego*, SACH 19 (2014) 149-164.

Jan Kasjan

- , *Istota walki duchowej (Rozmowa II z abba Mojżeszem: O rozpoznawaniu myśli; Rozmowa IV z abba Danielem: O przeciwnych pragnieniach ciała i duszy; Rozmowa*

- V z abba Serapionem: O ośmiu wadach głównych*), tłum. A. Nocoń, wybór, wstęp i oprac. Sz. Hiżycki, Kraków 2016, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- , *Rozmowy z Ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, tłum. i oprac. A. Nocoń, wstęp M. Sheridan, ŻM 70, Kraków 2015, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Nieścior L., *O zmianie swoich postanowień: nauka św. Jana Kasjana*, ŻD 2015, nr 81, 105-111.
- Nocoń A., *Kobieta w pismach Jana Kasjana*, VoxP 36 (2016) t. 66, 155-168.
- Nocoń A., *Przebóstwienie człowieka w pismach Jana Kasjana*, VoxP 35 (2015) t. 63, 185-197.
- Spanu N., *The Method of Unceasing Prayer in Evagrius Ponticus and John Cassian*, „E-Patrologos” 1/2 (2015) 47-60.

Jan Klimak

- Jasiewicz A., *Rola ciała w walce duchowej w „Drabinie Raju” św. Jana Klimaka*, „Seminare” 35 (2014) nr 4, 23-33.

Jan z Epifanei

- Brodka D., *Johannes von Epiphaneia – Klassizismus und Literarische Tradition in der Spätantiken Geschichtsschreibung*, „Classica Cracoviensia” 16 (2013) 19-28.

Jerzy z Kapadocji

- Spychała D., *Jerzy z Kapadocji, antynicejski biskup Aleksandrii. Realizator polityki religijnej Konstancjusza II i bibliofil*, w: *W kręgu ikon władzy, ludzi oraz idei świata starożytnego*, red. A.A. Kluczek – N. Rogosz – A. Bartnik, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3256, Katowice 2014, Wydawnictwo UŚ, 205-225.

Jordanes

- , *Dzieje Gotów*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.

Józef Flawiusz

- Kłęczar A., *The Pagan King before the One God: The Alexander Narrative in Josephus, Antiquitates Iudaicae XI, 8*, „Classica Cracoviensia” 15 (2012) 137-150.
- Wojtasik A., *Literary adaptations of Jewish sages in the works of Josephus Flavius*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 491-505.

Juniliusz Afrykańczyk

- Czyżewski B., *„Isagoga” Juniliusza Afrykańczyka: pomoc czy przeszkoda w poznawaniu Biblii?*, w: *Spiritus Sanctus et Ecclesia. Opuscula Bogdano Czesz septuagenario dedicata*, red. P. Wygalać, Poznań 2015, 11-19.

Justyn

- Misiarczyk L., *Conversio philosophica św. Justyna nad brzegiem morza w Dialogu z Żydem Tryfonem I-8*, SACH 20 (2015) 123-144.

Misiarczyk L., *Żydzi i judaizm w „Dialogu z Żydem Tryfonem” Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 11 (2016) 65-87.

Justynian

- , *Digesta justyniańskie, tekst i przekład*, V/1: *Księgi 28-32*, red. T. Palmirski, tłum. D. Brodka – K. Hilman – M. Hładyszewska – T. Palmirski i inni, Kraków 2015, Poligrafia Salezjańska.
- , *Digesta justyniańskie, tekst i przekład*, V 2: *Księgi 33-36*, red. T. Palmirski, tłum. D. Brodka – K. Hilman – M. Hładyszewska – T. Palmirski – J. Zabłocki i inni, Kraków 2015, Poligrafia Salezjańska.
- , *Digesta justyniańskie, tekst i przekład*, VI/1: *Księgi 37-40*, red. T. Palmirski, tłum. D. Brodka – K. Hilman – M. Hładyszewska – P. Niczyporuk – T. Palmirski – A.M. Wasyl i inni, Kraków 2016, Poligrafia Salezjańska.
- , *Digesta justyniańskie, tekst i przekład*, tom. VI/2: *Księgi 41-44*, red. T. Palmirski, tłum. Hilman – M. Hładyszewska – T. Palmirski – A.M. Wasyl – H. Wolanin – J. Zabłocki i inni, Kraków 2016, Poligrafia Salezjańska.
- Bętkowski M., *Obraz stosunków bizantyńsko-frankijskich w listach władców merowińskich do Justyniana I: Część I, "Posłowie"*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne” 141 (2014) z. 1, 1-14.
- Kursa S., „Repudium” i jego skutki prawne w „Nowelach” Justyniana, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 65 (2013) z. 1, 53-73.
- Sondel J., *Uwagi o tłumaczeniu „Digestów” justyniańskich Tomasza Palmirskiego*, „Zeszyty Prawnicze” 15 (2015) nr 1, 237-242.
- Świrgoń-Skok R., *Polityczne aspekty ustawodawstwa cesarza Justyniana w sprawie zachowań homoseksualnych*, w: *Prawo karne i polityka* [1], s. 177-188.
- Tarwacka A., *Digesta po polsku*, „Meander” 70 (2015) 237-241.

Kasjodor

- , *Zasady muzyki (Institutiones musicae)*, tłum., wstęp i komentarz L. Dyka, Rzeszów 2015, Instytut Teologiczno-Pastoralny im. św. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie, Wydawnictwo UR.

Klemens Aleksandryjski

- Aleksiejuk A. – Metropolia Sawa, *Świętego Klemensa z Aleksandrii pogląd na apokatastazę*, „Rocznik Teologiczny” 58 (2016) 523-543.
- Duda J., *Prawda jako fundament nauczania misyjnego w „Protreptikos” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Annales Missiologicae Posnanienses” 20 (2015) 137-149.
- Filipowicz A.M., *Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wsparcie rodziny wyzwaniem dla społeczeństwa i Kościoła*, red. W. Guzewicz – J. Łodzińska – A. Mikucki – S. Strękowski, Elk 2016, 35-65.
- Finkielsztajn M., *Projekt wspólnoty chrześcijańskiej w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Teologia i człowiek” 2016, nr 36, 199-220.

- Grzywaczewski J., *Idea trzech Testamentów według Klemensa z Aleksandrii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 11 (2016) 89-107.
- Jugrin D., *The Way of ἀνόλυστις: Clement of Alexandria and the Platonic Tradition*, „Studia Philosophie Chistiana” 52 (2016) nr 2, 71-94.
- Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Chleb nieodpowiedni dla chrześcijan: moralne zalecenia Klemensa Aleksandryjskiego w konfrontacji z naukowymi ustaleniami Galena*, VoxP 35 (2015) t. 64, 249-291.
- Kowalski A., *Zagadnienie personalizmu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 35 (2015) t. 64, 299-315.
- Łucarz S., *Kobieta i jej rola w historii zbawienia według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 36 (2016) t. 66, 25-38.
- Szymański M., *Old Man's Speech and Music. Sir 32:3 Interpreted by Clement of Alexandria and John Chrysostom*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 25 (2015) nr 2, 5-9.
- Widok N., *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do ćwiczeń fizycznych i sportu*, w: *Aksjologiczny wymiar sportu*, red. Z. Borysiuk – J. Kistorz, Opole 2014, 97-114.

Klemens Rzymski

- Turek W., „*Exempla*” starotestamentalnych kobiet w interpretacji „*Prima Clementis*”, VoxP 36 (2016) t. 66, 9-23.

Kolumban Starszy

- Kosiński Ł., *Młodość i wychowanie świętego Kolumbana Starszego*, RT 62 (2015) nr 4, 5-22.

Konstytucje Apostolskie

- Kieling M., *Małżeństwo, rodzina i troska o wychowanie dzieci na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, TPatr 12 (2015) 39-51.
- Zgraja B., *Ideał chrześcijanina w świetle „Konstytucji Apostolskich”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2015, nr 1, 191-194.

Kosmas Indikopleustes

- Spanu N., *Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes on Genesis 1-3*, „E-Patologos” 2/1 (2016) 22-46.

Leon Wielki

- Myszor W., *Leon Wielki wobec manicheizmu* [Leo Magnus, *Epistulae*: 7, 8 i 15, CPL 1656; Turribius Asturicensis, *Epistula ad Idacium*, CPL 564], ŚSHT 49 (2016) 283-301.

Liber Pontificalis

- Liber Pontificalis XCVII-CII (772-891). Księga Pontyfikałów 97-112 (772-891)*, tłum. M. Jesiotr – B. Frontczak – A. Caba, oprac. M. Ożóg – H. Pietras (wydanie

- dwujęzyczne), SCL 10, ŻMT 75, Kraków 2015, Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie – WAM.
- Ożóg M., *Traces of the history of the Roman Church of Sancta Maria Antiqua according to the authors of „Liber Pontificalis”*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 61-70.
- Ożóg M. – Pietras H., *Baptysteria w tytułach oraz innych bazylikach papieskich w relacji „Liber Pontificalis”*, w: *Miejsca chrztów* [1], s. 25-40.
- Ożóg M. – Pietras H., *Chrzest Chłodwiga i jego reperkusje w Italii w świetle „Liber Pontificalis”, czyli o rzymskim kościele San Martino ai Monti*, w: *Teologia i liturgia chrztu* [1], s. 185-214.
- Szymaszek M., *Termin gammadia w „Liber Pontificalis”*, „U Schyłku Starożytności” 12 (2013) 119-147.

Liberatus z Kartaginy

- Urbaniec A., *Wizerunek papieża Wigiliusza w brewiarium Liberatusa z Kartaginy i kronice Wiktora z Tonnunni*, „Prace Historyczne” 142 (2015) 25-43.

List Barnaby

- Mejzner M., *La figura di Cristo come una chiave di lettura dell’ „Epistola di Barnaba”*, WST 28 (2015) nr 4, 56-75.

Lucyfer z Cagliari

- Spychała D., *Lucyfer, biskup Caralis i jego stosunek do konfliktów doktrynalnych w Kościele IV wieku*, „Universitas Gedanensis” 28 (2016) t. 51, 127-148.

Makary Egipski

- Zhukowsky V., *Неосаяжність Бога та Його іманентність у богомисленні Макарія Єгипетського*, VoxP 36 (2016) t. 65, 783-800.

Makary Egipski Pseudo-

- Uciecha A., *Motywy światła i ciemności w mistyce Pseudo-Makarego*, VV 2016, nr 29, 297-319.

Maksym Wyznawca

- Białous M., *Angelologia Dionizego Areopagity w świetle pisma „De divina hierarchia”*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 3, 179-193.
- Białous M., *Antropologiczne podstawy przeobstwienia według św. Maksyma Wyznawcy*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 1, 73-88.
- Brown Dewhurst E., *The ontology of virtue as participation in divine love in the works of St. Maximus the Confessor*, „Forum Philosophicum” 20 (2015) nr 2, 157-169.
- Joyce C., *Unity, interdependence, and multiplicity in Maximus the Confessor an engagement with Heidegger’s topology*, „Forum Philosophicum” 20 (2015) nr 2, 183-200.

- Kashchuk O., *Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, VoxP 35 (2015) t. 64, 205-230.
- Mitralaxis S., *Maximus the Confessor's „intelligible creation”: solving contradictions on imperishability and corruptibility*, „Forum Philosophicum” 19 (2014) nr 2, 241-249.
- Monroe T., *I know you above all; I know you notst: Maximus the Confessor on divine and human knowledge and love*, „Forum Philosophicum” 20 (2015) nr 2, 139-156.
- Pappas J.L., *Otherwise than identity, or beyond difference: Maximus the Confessor and the hypostatic-transfigurement of fundamental ontology*, „Forum Philosophicum” 20 (2015) nr 2, 125-137.
- Shepardson D., *Maximus and Socrates on trial: a historic-literary consanguinity of rebellion*, „Forum Philosophicum” 20 (2015) nr 2, 171-182.

Mariusz Wiktoryn

- Baron A., *Krytyka homojuzji Bazylego z Ancyry przez Mariusza Wiktoryna*, „E-Patrolagos” 1/1 (2015) 35-54.

Metody z Olimpu

- Heszen A., *Methodius of Olympus – one of the Greek sources of Kontakia by Romanos the Melodist*, „Classica Cracoviensia” 16 (2013) 63-79.
- Heszen A., *Thecla's hymn (symp. 285-292) – did Methodius of Olympus imitate Plato?*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 171-184.
- Mejzner M., *Fizjologia i rozrodczość kobiety w pismach Metodego z Olimpu i Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 36 (2016) t. 66, 103-126.
- Mejzner M., *Koncepcja nieśmiertelności człowieka w argumentacji rezurekcyjnej Metodego z Olimpu*, VoxP 35 (2015) t. 63, 47-61.
- Mejzner M., *Wartość dziewictwa w pismach Metodego z Olimpu i Bazylego z Ancyry*, „E-Patrolagos” 1/2 (2015) 34-46.

Navigatio S. Brendani

- Podróż świętego Brandana*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.

Nicetas z Remezyjany

- , *Pisma: O różnych nazwach, O mocy Ducha Świętego*, tłum. M. Przyszychowska; *O czuwaniach sług Boga, O pożytku ze śpiewania psalmów*, tłum. P. Szewczyk; *O sposobie wiary, O symbolu wiary, Fragmenty*, tłum. L. Nieścior, wstęp i opracowanie L. Nieścior, BOK, Kraków 2015, Wydawnictwo M.
- , *O czuwaniach sług Bożych (De vigiliis servorum Dei)*, wstęp i tłum. M. Józwiak, Biblioteka Patrystyczna, Wrocław 2015, Wydawnictwo Archidiecezji Wrocławskiej TUM.
- , *O pożytku ze śpiewania psalmów (Nicetas Remesianensis, De psalmodiae bono sive De utilitate hymnorum, CPL 649)*, tłum. P. Szewczyk, wstęp L. Nieścior, „E-Patrolagos” 1/4 (2015) 60-67.

- , *O upadku dziewicy poświęconej Bogu* (Nicetas Remesianensis, *De lapsu virginis consecratae*, CPL 651), tłum. P. Szewczyk, wstęp L. Nieścior, „E-Patrologos” 2/1 (2016) 90-101.
- Czyżewski B., „*De Symbolo*” Nicetasa z Remezyjany w świetle symboli wiary z IV wieku, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 5-15.
- Grzywaczewski J., *Związki Nicetasa z Remezyjany z Paulinem z Noli*, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 14-27.
- Jóźwiak M., *Laudacja czuwań w „De vigiliis servorum Dei” św. Nicetasa z Remezyjany*, BPTH 8 (2015) z. 3, 111-121.
- Łupiński J., *Chrześcijaństwo w Dacji w czasach Nicetasa z Remezyjany*, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 5-13.
- Łupiński J., *Nicetas of Remesia and his time*, „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża” 33 (2015) 337-356.
- Mejzner M., *Antymacedoniański charakter „De Spiritus Sancti potentia” Nicetasa z Remezyjany*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 27-44.
- Nieścior L., *Nicetas z Remezyjany – bibliografia*, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 43-48.
- Nieścior L., *Wstęp*, w: *Nicetas z Remezyjany. Pisma* (przekład zbiorowy), Kraków 2015, 5-30.
- Nowak P., „*De diversis appellationibus*” na tle patrystycznej teologii imion Chrystusa, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 28-36.
- Pamuła S., *The Catechesis of Niceta in the Context of Ancient Baptismal Catechesis*, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 37-42.
- Wojtczak-Szyszkowski J., *Kilka uwag o języku wybranych pism Nicetasa z Remezyjany*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 45-49.
- Wysocki M., *Autorstwo „Te Deum” w świetle współczesnych badań. Zarys problematyki*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 50-59.
- Żurek A., *Niebezpieczeństwo arianizmu w świetle „De ratione fidei” Nicetasa z Remezyjany*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) 16-26.

Nonnos z Panopolis

- Doroszewski F., *Orgie słów. Terminologia misterii w „Parafrazie Ewangelii wg św. Jana” Nonnosa z Panopolis*, Toruń 2016, Wydawnictwo Naukowe UMK.

Orozjusz

- , *Historia przeciw poganom*, tłum. i komentarz H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.

Orygenes

- , *Homilia na I Sm 28, 3-25* (Origenes, *Homilia in I Reg. 28, 3-25* [= *De engastrimytho*], CPG 1423, tłum. S. Kalinkowski (przedruk z PSP 30, 308-319), red. tekstu L. Nieścior, „E-Patrologos” 2/2 (2016) 52-61.
- , *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, wprowadzenie H. Pietras, wstęp E. Stannula, wyd. zmienione i uzupełnione, Warszawa 1986² (wyd. na podstawie PSP 34/1).

- Chłopowiec M., *Nauka Orygenesza o grzechu*, WPT 22 (2014) nr 2, 139-176.
- Duda J., *Chrzest krwi jako heroiczny wyraz doskonałego świadectwa w nauczaniu Orygenesza*, SaeCh 2015, t. 22, 36-42.
- Duda J., *Chrzest krwi jako heroiczny wyraz doskonałego świadectwa w nauczaniu Orygenesza*, VV 2015, nr 27, 209-225.
- Kosmulska B., *Orygenes i Augustyn o Bożej mocy i cierpliwości: patrystyczna (re) interpretacja biblijnego motywu upartego serca faraona*, „Filo-Sofija” 15 (2015) nr 30/3, 55-66.
- Kuś M., *Otwarte pytania w pismach teologicznych Orygenesza*, SACH SN (2016) 133-185.
- Ojcowie Kościoła: *Orygenes (ok. 185-254): wybitny pisarz starochrześcijański*, „Pedagogia Ojcostwa” 13 (2016) nr 2, 213-216.
- Orygenes, Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy o wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1 Sm 28)?*, red. i wstęp L. Nieścior, tłum. zbiorowe, BOK, Kraków 2016.
- Pietras H., *Podróże naukowe Orygenesza w aleksandryjskim okresie jego życia (ok. 186-253)*, w: *Itinera clericorum* [1], s. 11-30.
- Romanek J., *Koncepcja świętości chrześcijanina na podstawie homilii Orygenesza do Pentateuchu*, Lublin 2016, Wydawnictwo Polihymnia.
- Szram M., *Postacie kobiece Starego Testamentu w alegorycznej egzegezie Orygenesza*, VoxP 36 (2016) t. 66, 39-56.
- Turzyński P., *Antropologia trychotomiczna Orygenesza*, VoxP 35 (2015) t. 63, 35-46.
- Zborowski M., *Typologie chrystologiczne, czyli Orygenesza próba odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus? na podstawie komentarzy i homilii do ewangelii synoptycznych*, RSa 22 (2015) 367-386.

Patryk

- Bolesławski B., *Usque ad consummationem saeculi – wizja końca świata w „Confessio” św. Patryka*, w: *Czas w kulturze średniowiecza* [1], s. 11-20.

Paulin z Noli

- , *Poemat 17*, tłum. L. Nieścior, w: *Św. Nicetas z Remezjany, Pisma*, BOK, Kraków 2015, Wydawnictwo M.
- , *Poemat 17 (na cześć Nicetasa), [Carmen 17 – in honorem Nicetae]*, tłum. i wprowadzenie L. Nieścior, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 49-62.
- Grzywaczewski J., *Związki Nicetasa z Remezjany z Paulinem z Noli*, „E-Patrologos” 1/3 (2015) 14-27.
- Krynicka T., *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli*, VoxP 36 (2016) t. 65, 353-372.
- Pałucki, J., *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie „Carmen” XXV Paulina z Noli*, VoxP 36 (2016) t. 65, 523-532.

Paulin z Pelli

- Krynicka T., *Eucharisticos Paulina z Pelli (376 - po 459): „spowiedź nieudacznika IV wieku” czy hymn ku czci Opatrzności?*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 148-162.
- Krynicka T., „*Poemat dziękczynny*” *Paulina z Pelli – opowieść o codzienności poety – Bożego tułacza*, w: *Przedmiot, źródła i metody badań w biografii*, red. R. Skrzyński – L. Dziaczkowska – D. Opozda, Lublin 2016, Wydawnictwo Episteme, 19-38.

Paweł Diakon

- , *Historia Longobardów*, tłum. i komentarz Henryk Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.

Piotr Chryzolog

- Kochaniewicz B., *Świętość Kościoła w ujęciu św. Piotra Chryzologa*, PzST 30 (2016) 353-368.

Polikarp ze Smyrny

- Rosik M., *Dymiące stosy i antyczne biografie*, WPT 21 (2013) nr 2, 51-58.

Prokopiusz z Cezarei

- , *Historia wojen*, t. 2: *Księgi V-VIII*, tłum., wstęp i komentarz D. Brodka, Kraków 2015, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Wolińska T., *Sympatyk pogan i heretyków? Prokopiusz z Cezarei o polityce religijnej Justyniana*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 194-211.

Prudencjusz

- Skowroński P., „*Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconum*” i jej motywy w twórczości Augustyna i Prudencjusza, „Seminare” 35 (2014) nr 4, 157-164.
- Strycharczuk A., „*Cathemerinon*” Aureliusza Prudencjusza Klemensa jako przykład poezji chrystocentrycznej, RH 63 (2015) nr 3, 103-121.

Quodvultdeus

- Babiarz, G., *Constitutive elements of the profession of faith on the basis of „Sermones de Symbolo” by Quodvultdeus of Carthage*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 15 (2014) 25-34.
- Degórski B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento al „Simbolo Apostolico” di san Quodvultdeus di Cartagine*, VoxP 35 (2015) t. 64, 119-130.

Raban Maur

- , *Homilie o najważniejszych świętach oraz o cnotach (Wybór)* (Hrabanus Maurus, *Homiliae [selectae] de festis praecipuis, item de virtutibus*), wstąpi przypisy T. Gacia, tłum. J. Adamiak – T. Gacia – A. Strycharczuk – N. Turkiewicz, VoxP 36 (2016) t. 65, 859-892.

Roman Melodos

Bies K.M., *Wymiana kulturowa we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego na przykładzie twórczości Romana Melodosa*, SACH 20 (2015) 165-174.

Degórski B., *Maryja w kontakionie św. Romana Słodkopiewcy na Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni*, w: *Miłosierdzie, Kościół, Maryja. W hołdzie Ojcu Profesorowi Zachariaszowi Jabłońskiemu, Paulinowi, Człowiekowi Kościoła, oddanemu Maryi*, Jasna Góra – Kraków – Szydłówek 2016, 63-81.

Dźwigala K.M., *Elementy propagandowe w kontakionach Romana Melodosa*, WST 28 (2015) nr 4, 118-133.

Dźwigala K.M., *Wyobrażenia i zmysły w nabożeństwie bizantyjskim w VI w. na przykładzie hymnów Romana Melodosa*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 499-511.

Salwian z Marsylii

Kołosowski T., *Barbarzyńcy według Salwiana z Marsylii*, „Seminare” 35 (2014) nr 4, 165-174.

Kołosowski T., *Sens słów „religio” i „religio sus” w pismach Salwiana z Marsylii*, SACH 19 (2014) 165-174.

Seduliusz

Misiarczyk L., *Teksty Hieronima, Seduliusza Szkota i Bedy Czcigodnego w płockich i nadmozańskich kodeksach biblijnych z XII wieku. Próba porównania*, SaeCh 23 (2016) 54-72.

Sofroniusz

Żywot Świętej Matki naszej Marii Egipcjanki zapisany przez św. Sofroniusza patriarchę jerozolimskiego, Hajnówka 2015, Wydawnictwo Bratczyk.

Sokrates Scholastyk

Bralewski S., *La connaissance de la loi ecclésiastique chez Socrate de Constantinople en confrontation avec l'oeuvre de Hermias Sozomène*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 243-255.

Sydoniusz Apollinaris

Skibiński T., *„Inter perfectos Christi – inter praefectos Valentiniani”. Służba publiczna i posługa biskupia Sydoniusza Apolinarego w świetle kolekcji listów*, VoxP 36 (2016) t. 65, 605-616.

Skibiński T., *Listy polecające Sydoniusza Apolinarego – dziedzictwo tradycji i wyzwanie przemian*, SaeCh 23 (2016) 25-35.

Styka J., *Claudianus Mamertus in the eyes of Sidonius Apollinaris*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) 189-201.

Styka J., *Late ancient Collegia Poetarum according to Sidonius Apollinaris*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 377-390.

Synezjusz z Cyreny

--, *O snach*, tłum. i oprac. E. Zybert, Bibliotheca Curiosa 26, Wrocław 2015, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.

Szenute z Atripe

Bąk T., *Shenute e le sue citazioni dei Salmi nell'omelia: Ad philosophum gentilem*, „The Biblical Annals” 5 (2015) 59-79.

Teodoret z Cyru

Dobosz W., *Teodoret z Cyru – niedoceniony teolog z V w.*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 22 (2016) z. 1(43), 5-44.

Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχυρδίας) w „Historia religio-sa” Teodoreta z Cyru*, BPTH 8 (2015) nr 3, 123-156.

Teofil Aleksandryjski Pseudo-

--, *Koptyjska homilia o Wniebowzięciu Maryi Dziewicy* (CPG 2625), tłum. A. Szczu-
łowska-Dębska, WST 27 (2014) z. 1, 131-141.

Teofilakt Symocatta

--, *Historia powszechna*, tłum., wstęp, komentarz i indeksy A. Kotłowska – Ł. Różycki, Rhomaioi 7, Poznań 2016, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kotłowska A. – Różycki Ł., *The Role and Place of Speeches in the Work of Theophylact Simocatta*, VoxP 36 (2016) t. 66, 353-382.

Tertulian

Bartnik A.A., *Małżeństwo w myśli Tertuliana. Ewolucja poglądów w okresie przed-montanistycznym i montanistycznym*, RT 63 (2016) nr 4, 141-147.

Burliga B., *Tertullian on the Paradox of the Roman Amphitheatre Games: „De spectaculis”* 22, VoxP 36 (2016) t. 65, 119-128.

López Montoya R., *La recepción de Pitágoras y la escuela pitagórica en los escritos de Tertuliano* (primera y segunda parte), „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014) 77-114; 13 (2015) 53-73.

Turek W., *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26-27; 2, 8; 1Kor 3, 16*, VoxP 35 (2015) t. 63, 63-75.

Tyburowski K., *Grzech według Tertuliana*, SSan 23 (2016) 171-181.

Tyburowski K., „*Paenitentia*” i „*exomologesis*” w „*De paenitentia*” Tertuliana, RSa 23 (2016) 371-383.

Zalewski D., *Kobiety u Tertuliana w kontekście historii zbawienia*, VoxP 36 (2016) t. 66, 57-70.

Turybiusz

Myszor W., *Leon Wielki wobec manicheizmu* [Leo Magnus, *Epistulae*: 7, 8 i 15, CPL 1656; Turribius Asturicensis, *Epistula ad Idacium*, CPL 564], ŚSHT 49 (2016) 283-301.

Tykoniusz

Budzanowska-Weglenda D., *Tykoniusz i reguły egzegezy biblijnej*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe UKSW.

Tymoteusz I --, *Listy I-VIII*, tłum., oprac. tekstu syryjskiego i wstęp J. Żelazny (wydanie dwujęzyczne), Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

Żelazny J.W., *Tymoteusz I – prekursor ekumenizmu?* [*Timothy I – precursor of ecumenism?*], w: Tymoteusz I, *Listy 1-8*, red. J.W. Żelazny, Kraków 2015, 5-28.

Wenancjusz Fortunat

--, *Wiersze o znakomitych matronach: Bertoarze, Bertechildzie, Palatynie i Armen-tarii*. Tekst łacińsko-polski (*Carmina* II 11; VI 4; VII 6; X 15, CPL 1033), tłum., wstęp i komentarz T. Gacia, VoxP 36 (2016) t. 66, 569-579.

Gacia T., „*Vernalia tempora mundo...*”. *Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014, Wydawnictwo Jedność.

Wiktor z Tonnuny

Urbaniec A., *Wizerunek papieża Wigiliusza w brewiarium Liberatusa z Kartaginy i kronice Wiktora z Tonnunny*, „Prace Historyczne” 142 (2015) 25-43.

Wiktor z Wity

--, *Historia prześladowań wandalskich w Afryce*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.

Zenon z Werony

Sołomieniuk M., *Zeno Veronensis quid de resurrectione senserit*, BPTH 8 (2015) z. 1, 47-63.

12. Recenzje, omówienia

Abucewicz K. (rec.), N. Widok, *Wiara, miłość, nadzieja: studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011 – ŚSHT 49 (2016) 251-255.

Brzeziński D. (rec.), P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015, Wydawnictwo Naukowe UMK – RT 63 (2016) nr 8, 187-191.

Cecota B. (rec.), *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times. Proceedings of the International Symposium on the Historical Relations between Arabia, the Greek and Byzantine World (5th century BC – 10th century AD)* (Riyadh, 6–10 December 2010), vol. 1-2, ed. A. Al-Helabi

- D.G. Letsios – M. Al-Moraekhi – A. Al-Abduljabbar, Riyadh 2012, „Przegląd Nauk Historycznych” 13 (2014) nr 1, 259-267.
- Choptiany M. (rec.), H. Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna*, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL – „Studia Źródłoznawcze. Commentationes” 53 (2015) 202-207.
- Chyła J. (rec.), F. Drączkowski, *Sakramentologia patrystyczna w zarysie*, Pelplin 2014 – „Forum Teologiczne” 16 (2015) 265-268.
- Czyżewski B. (rec.), P.W. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Theologia Radomiensia 7, Radom 2013 – VoxP 35 (2015) t. 63, 512-514.
- Dudek J. (rec.), A. Kotłowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków – Ἀναβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ...*, Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM – „In Gremio” 9 (2015) 241-245.
- Dziuba A.F. (rec.), J. Kasiński, *Kościół i obrządku wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury*, Sandomierz 2012, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu – WPT 21 (2013) nr 1, 237-240.
- Figiel J. (rec.), *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse von K.F. Zawadzki, Traditio Exegetica Graeca 16, Louvain 2015 – VoxP 35 (2015) t. 63, 553-556.
- Flaga J. (rec.), R. Prejs, *Pięćdziesiąt lat Instytutu Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, Lublin 2014, Wydawnictwo Polihymnia – „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura” 14 (2015) 293-297.
- Groń R. (rec.), A. Siemieniowski – M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013, Wydawnictwo Tum – VoxP 36 (2016) t. 66, 603-608.
- Grzemiński K. (rec.), D. Mielnik, *Saul u wróżki z Endor. Kulturowy i religijny kontekst nekromancji w 1Sm 28, 3-25*, Warszawa 2014, Warszawska Firma Wydawnicza – „E-Patologos” 2/2 (2016) 44-48.
- Grzywaczewski J. (rec.), Św. Nicetas z Remezjany, *Pisma*, tłum. M. Przyszychowska – P. Szewczyk – L. Nieścior, wstęp i opracowanie L. Nieścior, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2015, Wydawnictwo M – VoxP 36 (2016) t. 66, 631-632.
- Hołasek A. (rec.), A. Kompa – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014, Wydawnictwo UŁ – „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 260-269.
- Jabłonowska B. (rec.), *Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, ed. R. Kotecki – J. Maciejewski, Newcastle 2014, Cambridge Scholars Publishing – PHis 106 (2015) 894-896.
- Jakubowski F.A. (rec.), B. Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2016, Wydawnictwo UŁ – „Balcanica Posnaniensia” 23 (2016) nr 1, 200-203.
- Jaśkiewicz S. (rec.), P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE – „Teologia w Polsce” 9 (2015) nr 2, 268-270.

- Jędrzejewski T., *Bizancjum oczami romantyków* (recenzja książki: *Tradycje bizantyjskie: romantyzm i inne epoki*, red. E. Kasperski – O. Kryowski, Warszawa 2014, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego – „Nowe Książki” 2015, nr 8, 60-61.
- Kaczmarek P. (rec.), J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 1: *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL – SŁov 17 (2015) 300-302.
- Klusek K. (rec.), A.N. Williams, *Boski zmysł. Intelekt w teologii patrystycznej*, tłum. W. Dawidowski, Kraków 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 544-549.
- Klusek K. (rec.), *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, WAM – VoxP 36 (2016) t. 66, 608-614.
- Klusek K. (rec.), *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. P.L. Gavriluk – S. Coakley, tłum. A. Gomola, Kraków 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 519-524.
- Klusek K. (rec.), M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, Wydawnictwo św. Wojciech – VoxP 36 (2016) t. 66, 632-637.
- Klusek K. (rec.), M. Starowieyski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*, Kraków 2016, Wydawnictwo M – VoxP 36 (2016) t. 66, 637-643.
- Kochanek P. (rec.), A. Kompa – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 527-533.
- Kokoszko M. (rec.), M.J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyjskich w latach 893-927*, Byzantina Lodziensia 15, Łódź 2013, Wydawnictwo UŁ – „Przegląd Nauk Historycznych” 13 (2014) nr 1, 267-272.
- Kupiszewski R.J. (rec.), *Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischen, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive*, hrsg. D.W. Winkler, Wien 2013², Lit Verlag – „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 2, 171-175.
- Kwaśniewska-Rambiert A. (rec.), Z. Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge – London 2014, Harvard University Press – WPT 23 (2015) nr 2, 332-334.
- Lachowicz J. (rec.), E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Źródła monastyczne, Monografie 3, Kraków 2014 – „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) nr 2, 283-288.
- Leonkiewicz Ł., *Czy neopatrystyka była rosyjskim renesansem patrystycznym?* (recenzja książki: T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Kraków 2014, Copernicus Center Press) – „Elpis” 17 (2015) 159-161.
- Leszka M.J. (rec.), J. Prostko-Prostyński, *Roma-solium Imperii. Elekcja, koronacja i uznanie w Rzymie w IV-VIII wieku*, Bibliotheca Classica et Byzantina, Poznań 2014, Wydawnictwo Contact – „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 251-256.
- Leszka M.J. (rec.), M. Wołoszyn, *Theophylaktos Simokates und die Slawen am Ende des westlichen Ozeans - die Erste Erwähnung der Ostseeslawen? Zum Bild der Slawen in der frühbyzantinischen Literatur. Eine Fallstudien / Teofilakt Simokatta*

- i Słowianie znad brzegu Oceanu Zachodniego – najstarsze świadectwo obecności Słowian na Bałtykiem? Przyczynek do studiów nad obrazem Słowian w literaturze wczesnobizantyńskiej*, Kraków 2014, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk – „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 257-259.
- Leszka M.J. (rec.), П. Коматина, *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, Византолошки институт Српске академије наука и уметности, Посебна издања, књига 43, Београд 2014 – „Studia Ceranea” 5 (2015) 380-381.
- Leszka M.J. (rec.), P. Marciniak, *Taniec w roli Tersytyesa. Studia nad satyrą bizantyńską*, Katowice 2016, Wydawnictwo UŚ – „Studia Ceranea” 6 (2016) 429-430.
- Longosz S. (rec.), J. Iluk, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*. Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo UG – VoxP 36 (2016) t. 66, 616-622.
- Misiarczyk L. (rec.), A. Cassiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013, Cambridge University Press, VoxP 36 (2016) t. 66, 596-603.
- Misiarczyk L. (rec.), G. Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010, Pickwick Publications – VoxP 36 (2016) t. 66, 593-596.
- Misiarczyk L. (rec.), J. Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009, Ashgate, VoxP 36 (2016) t. 66, 585-593.
- Misiarczyk L. (rec.), K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Farnham 2009, Ashgate – VoxP 36 (2016) t. 66, 581-585.
- Musiał D. (rec.), P. Janiszewski, *Panthera, ojciec Jezusa: geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki*, Warszawa 2013, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa – PHis 106 (2015) 378-382.
- Musiał D. (rec.), R. Suski, *Jowisz, Jahwe i Jezus: religie w „Historia Augusta”*, Warszawa 2014, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa – PHis 106 (2015) 615-618.
- Myszor W. (rec.), W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7:24-27, Mt 24:45-51, Łk 15:11-32*, Gdańsk 2013, Wydawnictwo UG – ŚSHT 47 (2014) 217-221.
- Napora K. (rec.), K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, Wydawnictwo Petrus – VV 2016, nr 29, 349-356.
- Nocoń A. (rec.), *Historia monastycyzmu orientalnego. W 70 rocznicę śmierci ks. dra Stefana Siwca (Schiwietz) 1863-1941*, red. A. Uciecha, SACH SN 16, Katowice 2014, Księgarnia św. Jacka – ŚSHT 48 (2015) 257-260.
- Nowak E. (rec.), B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 534-536.
- Oracz A. (rec.), M. Goodacre, *Thomas and the Gospels: the Making of an Apocryphal Text*, Grand Rapids 2012 – „The Biblical Annals” 5 (2015) 431-433.

- Oracz A. (rec.), S. Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Leiden – Boston 2014 – „The Biblical Annals” 6 (2016) 501-504.
- Osiał W. (rec.), R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 2, t. 1: *Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015, Wydawnictwo Salezjańskie – SLOV 18 (2016) 238-241.
- Pamuła S. (rec.), F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, VigCh 25 (1971) 205-223. *Presentation of a paper 70 years after discovery of gnostic texts in Nag Hammadi* – „E-Patrologos” 1/2 (2015) 65-68.
- Pamuła S. (rec.), J. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013, Wydawnictwo Polihymnia – „E-Patrologos” 1/2 (2015) 61-64.
- Pentek Z. (rec.), – „Balcanica Posnaniensia” 23 (2016) nr 1, 197-199.
- Piasecki D. (rec.), Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: herezje 1-33*, tłum. M. Gil-ski, oprac. A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII – VoxP 36 (2016) t. 66, 614-616.
- Pietras H. (rec.), Odpowiedź na recenzję W. Stawiszyńskiego: H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 (VoxP 34:2014, t. 61, 567-572) – VoxP 35 (2015) t. 63, 563-565.
- Pietras H. (rec.), Orígenes, *Sobre los principios*, edición bilingüe preparada por S. Fernandez [wydanie tekstu łacińskiego, fragmentów greckich i tłumaczenie hiszpańskie], Fuentes Patristicas 27, Madrid 2015 – VoxP 35 (2015) t. 63, 556-559.
- Pigoński Ł. (rec.), A. Szopa, *Flavius Merobaudes. Wódz i poeta z V wieku*, Kraków 2014, Wydawnictwo AVALON – „Studia Ceranea” 5 (2015) 381-382.
- Pigoński Ł. (rec.), Sz. Olszaniec, *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312-425 n.e.)*, Toruń 2014, Wydawnictwo Naukowe UMK – „Studia Ceranea” 5 (2015) 382-383.
- Pyzik-Turska M. (rec.), M. Starowieyski, *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, OŻ 20, Kraków 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 541-544.
- Rosik M. (rec.), P. Landesmann, *Anti-Judaism on the Way from Judaism to Christianity*, Frankfurt am Main 2012 – „The Biblical Annals” 5 (2015) 455-458.
- Sadowski M. (rec.), S.L. Hussein, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*, Leiden – Boston 2014, Brill – „Teologia i człowiek” 2016, nr 33, 191-195.
- Sakowicz E. (rec.), A. Oliynyk, Συγκατάβασις τὸ φαίνόμενον. *Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Anthony’ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013, Wydawnictwo Homo Dei – „Studia Nauk Teologicznych PAN” 10 (2015) 289-294.
- Sakowicz E. (rec.), J. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, Religie Świata – Świat Religii 13, Lublin 2013 – AK 164 (2015) z. 1 (635), 190-193.
- Sakowicz E. (rec.), J. Grzywaczewski, *Hippolytus an Enigmatic Figure*, Lublin 2014 – CT 85 (2015) nr 1, 223-225.
- Salij J. (rec.), *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców apostołskich*, red. R.P. Martin – P.H. Davis, pol. red. nauk. J. Kręciđło, Warszawa 2014 – CT 85 (2015) nr 1, 207-209.

- Siwecki L. (rec.), J. Kucz, *Refleksje nad myślą Świętego Augustyna*, Sandomierz 2013, Wydawnictwo Diecezjalne – SSan 21 (2014) 327-332.
- Siwecki L. (rec.), S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012 – SSan 22 (2015) 389-393.
- Słomka J. (rec.), H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, WAM – ŚSHT 47 (2014) 222-223.
- Spychała D. (rec.), H. Zamojski, *Schizmy i herezje. Dzieje konfliktów dzielących świat chrześcijański*, Warszawa 2014, Bellona – „Universitas Gedanensis” 26 (2014) nr 47, 172-182.
- Spychała D., *Między historią a teologią, czyli ks. dr hab. Antoniego Żurka poszukiwanie tajemnicy Eucharystii w późnoantycznym Kościele łacińskim* (recenzja książki A. Żurek, „*Mysterium Passionis-Corpus et Sanguis Christi-Communio*”. *Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, SACH SN 14, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka) – „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2014, nr 10, 403-414.
- Spychała D., *O roli estetyki w historii późnego antyku, czyli Moniki Ożóg opisanie polityki religijnej Teoderyka Wielkiego* (recenzja książki M. Ożóg, *Inter Duas Potestates. Polityka religijna Teoderyka Wielkiego*, Kraków 2012, WAM) – „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2014, nr 9, 268-280. Odpowiedź na recenzję: M. Ożóg, *Jak rozumieć estetykę?* – „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2014, nr 10, 423-432; odpowiedź na zarzuty: D. Spychała, *Jeszcze raz o estetyce w historii, czyli odpowiedź na uwagi dr hab. Moniki Ożóg na recenzję jej pracy zatytułowanej: „Inter Duas Potestates. Polityka religijna Teoderyka Wielkiego”*, Kraków 2012, WAM – „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2015, nr 11, 385-398.
- Surówka W., *Podwójny renesans* (recenzja książki: T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Kraków 2014, Copernicus Center Press) – „*Logos i Ethos*” 2015, nr 1, 167-181.
- Szczur P. (rec.), *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 73, Kraków 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 514-519.
- Szczur P. (rec.), J. Iluk, *O godnym życiu we wspólnotcie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*. Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo UG – VoxP 36 (2016) t. 66, 622-626.
- Szczur P. (rec.), Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, przekład i wstęp J. Szwed-Kostecka, opracowanie A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe UPJPII – VoxP 36 (2016) t. 66, 626-630.
- Szczur P. (rec.), *Liber Pontificalis*, t. 1: *Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, układ i opracowanie M. Ożóg H. – Pietras SJ, tłum. P. Szewczyk (1-90), M. Jesiotr (91-96), SCL 9, ŻMT 74, Kraków 2014; t. 2: *Księga Pontyfików 97-112 (772-891)*, układ i opracowanie M. Ożóg – H. Pietras SJ, tłum. M. Jesiotr (97-98), B. Frontczak (99-108. 112), A. Caba (109), SCL 10, ŻMT 75, Kraków 2015 – VoxP 35 (2015) t. 63, 549-553.

- Szopa A. (rec.), Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, Kraków – Tyniec 2010, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec – „In Gremio” 7 (2013) 195-198.
- Szram M. (rec.), J. Grzywaczewski, *Hippolytus an Enigmatic Figure*, Religie świata – świat religii 16, Lublin 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 524-527.
- Szram M. (rec.), M. Manikowski, *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012 – VoxP 35 (2015) t. 63, 508-512.
- Szram M. (rec.), M. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015 – VoxP 35 (2015) t. 63, 559-563.
- Szram M. (rec.), S. Stabryła, *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011 – VoxP 35 (2015) t. 63, 505-508.
- Terka M. (rec.), J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia: historyczne perypetie*, Kraków 2012 – „Veritati et Caritati” 2 (2014) 545-549.
- Terka M. (rec.), M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014 – „Veritati et Caritati” 5 (2015) 407-411.
- Toczko R. (rec.), J. Ebbeler, *Disciplining christians: correction and community in Augustine's letters*, Oxford 2012 – „U Schyłku Starożytności” 13 (2014) 211-216.
- Werbiński I. (rec.), B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012 – AK 166 (2016) z. 1 (641), 201-203.
- Wróbel T. (rec.), M. Krawczyk, *Ojcowie Kościoła a życie społeczne w Cesarstwie Rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej*, Radom 2014 – VoxP 35 (2015) t. 63, 536-541.
- Wróbel T. (rec.), *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drązkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, Wydawnictwo KUL – SWI 18 (2016) 513-517.
- Zhyrkova A. (rec.), G.E. Karamanolis, *The philosophy of early Christianity*, London 2014, Acumen – „Forum Philosophicum” 20 (2015) nr 2, 201-209.

13. Sprawozdania

- Bednarski D., *Sprawozdanie z konferencji „Doktorzy Kościoła”* (Kraków, 4 XI 2014), ŚSHT 47 (2014) 478-485.
- Figiel J., *Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami* (Lublin, KUL, 17-19 V 2016), VoxP 36 (2016) t. 66, 685-688.
- Figiel J., *Międzynarodowa Konferencja Teologiczna: „Poznanie Boga: Wschód – Zachód. Wymiary dogmatyczne i duchowe”* (Lwów, 9-10 X 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 678-680.
- Figiel J., *Święci bohaterowie (bohaterki). Literackie konstrukcje bohaterstwa w późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej hagiografii* (Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal en Letterkunde, Ghent, 18-20 II 2016), VoxP 36 (2016) t. 66, 683-685.
- Groń R., 48. *Międzynarodowy Kongres Studiów Średniowiecznych* [Kalamazoo, Mi. 9-12 maja 2013] (*Konferencja Studiów Cysterskich*), WPT 21 (2013) nr 2, 283-284.

- Groń R., *L Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 14-17 V 2015), VoxP 35 (2015) t. 63, 703-704.
- Jóźwiak M., *Biblia i jej interpretacja w komentarzach* (II Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 27-28 V 2015), VoxP 35 (2015) t. 63, 704-706.
- Kamczyk W., *Sprawozdanie ze spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski* (Częstochowa, 21-23 IX 2015 roku), ŚSHT 48 (2015) 520-521.
- Kochanek P., *III Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej, pt. „Doktryny geopolityczne i ideologie władzy w Cesarstwie Bizantyńskim oraz ich oddziaływanie na Bałkany”* (Lublin, 26-27 XI 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 674-676.
- Kochanek P., *Bałkany w bizantyńskiej perspektywie – w 1000-lecie bitwy pod Kleidion* (Piotrków Trybunalski, 4 XII 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 691-692.
- Kochanek P., *Ogólnopolska konferencja historyków starożytnych „Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktury, interpretacje”* (Lublin, UMCS, 28-30 IX 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 664-670.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2013/2014*, VoxP 35 (2015) t. 63, 671-672.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2014/2015*, VoxP 35 (2015) t. 63, 692-693.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2015/2016*, VoxP 36 (2016) t. 66, 679-681.
- Kochanek P., *Udział bizantynistów w XIX Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich, „Polska – Bałtyk – Europa”* (Szczecin, 17-21 IX 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 680-683.
- Longosz S., *Pogrzeb śp. dr Alicji Stępniewskiej* (Lublin, 15 II 2016), VoxP 36 (2016) t. 66, 681-683.
- Mejzner M. – Candido F., *Metody z Olimpu: stan badań i perspektywy* (Jena, Uniwersytet Fryderyka Schillera, 19-22 II 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 655-659.
- Mejzner M., *Chrzest Polski a konwersja innych narodów* (Warszawa, UKSW, 11-12 V 2016), VoxP 36 (2016) t. 66, 688-690.
- Potoczny M., *Sprawozdanie z III Sympozjum Syro-Arabicum* (USEK, Kaslik [Liban], 3-7 II 2015 r.), „Liturgia Sacra” 21 (2015) 465-468.
- Sadowski M., *III Symposium Syro-Arabicum* (USEK, Kaslik, Liban 3-7 II 2015), „Teologia i człowiek” 2015, nr 29, 315-318.
- Sobolewska M., *Colloquia Orphica VI* (Nieborów, 15-18 IX 2014), VoxP 35 (2012) t. 63, 675-677.
- Stróż A., *Wędrowki kultu relikwii w I tysiącleciu* (Warszawa, UKSW, 28 XI 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 690.
- Szczur P., *Antropologia duchowa Ojców Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Gniezno, 22-24 IX 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 683-687.

- Szczur P., *Chrześcijańskie malarstwo w Nubii* (Warszawa, UKSW, 27 XI 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 677-678.
- Szczur P., *Egzegeza św. Hieronima* (Saint-Étienne, 15 X 2015; Lyon, 16 X 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 670-672.
- Szczur P., *Hermeneutyka wina* (Katowice, UŚ, 24 XI 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 689-690.
- Szczur P., *Interpretacja powołania człowieka w nauce Ojców Kościoła* (Kalisz, UAM, 25 X 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 687-688.
- Szczur P., *Kobieta w historii zbawienia według Ojców Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Częstochowa, 21-23 IX 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 660-662.
- Szczur P., *Nicetas z Remezjany. Wiara – liturgia – życie* (Warszawa, UKSW, 7 V 2015), VoxP 35 (2015) t. 63, 702.
- Szczur P., *Ojcowie Pustyni i Jan Kasjan – ojciec monastycyzmu zachodniego. W 50. rocznicę ogłoszenia dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”* (Katowice, UŚ, 25-26 IX 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 662-664.
- Szczur P., *Prof. dr hab. Bazyle Degórski O.S.P.P.E. laureatem nagrody „Feniks”*, VoxP 35 (2015) t. 63, 697-702.
- Szczur P., *VI Krakowskie Spotkanie Starożytnicze „Oeconomia inepte! Gospodarka w starożytności”* (Kraków, UJ, 19-21 III 2014), VoxP 35 (2015) t. 63, 672-675.
- Szczur P., *VII Krakowskie Spotkania Starożytnicze: „Margines społeczny i marginalizacja w starożytności”* (Kraków, UJ, 18-20 III 2015), VoxP 35 (2015) t. 63, 693-697.
- Szczur P., *Wzory kultury antycznej. Reguły zachowań starożytnych Greków i Rzymian* (Katowice, UŚ, 28-29 V 2015), VoxP 35 (2015) t. 63, 706-708.
- Tondera A., *Sprawozdanie z dyskusji panelowej „Wrocławska szkoła historii Kościoła. W 50. rocznicę śmierci ks. prof. Bertolda Altanera 1885–1964”* (Katowice, 15 maja 2014), ŚSHT 47 (2014) 466-467.
- Wygralak P., *Miłość, przyjaźń i cnota* (Antofogasta, Universidad Católica del Norte, 14-16 VI 2016), VoxP 36 (2016) t. 66, 691.
- Żelazny J., *XIII Spotkanie Okrągłego Stołu Towarzystwa Studiów Syriackich* (Paryż, 13 XI 2015), VoxP 36 (2016) t. 66, 672-674.

14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

- Ajschylos, *Tragedie*, t. 1: *Persowie, Siedmiu przeciw Tebom, Błagalnice, Prometeusz w okowach*, tłum., wstęp i przypisy R.R. Chodkowski, Lublin 2015, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ajschylos, *Tragedie*, t. 2: *Oresteja, Agamemnon, Ofiarnice, Boginie łaskawe*, tłum., wstępy i przypisy R.R. Chodkowski, Lublin 2016, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, tłum., wstęp i objaśnienia J. Komorowska, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej 19, Kraków 2016, Polska Akademia Umiejętności.
- Artystoksenos z Tarentu, *Harmonika*, tłum., wstęp i objaśnienia A. Maciejewska, Series Ceranea 2, Łódź 2015, Wydawnictwo UŁ.

- Cyceron, *Listy do Attyka*, t. 1: *Księgi 1-2*, tłum. K. Różycka-Tomaszczuk, wstęp i przypisy K. Stebnicka, Biblioteka Antyczna 53, Wrocław 2016, ISKŚiO UWr.
- Diodor Sycylijski, *Starożytności egipskie*, tłum. M. Wróbel, komentarz L. Mrozewicz, red. naukowa S. Dworacki, Biblioteka Historyczna 1, Fontes Historiae Antiquae 32, Poznań 2015, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dion Chryzostom, *Mowy*, t. 1: *1-10*, tłum., wstęp i przypisy K. Jażdżewska, Biblioteka Antyczna 51, Wrocław 2016, ISKŚiO UWr.
- Epikur z Samos, *Listy i wybór świadectw*, oprac. K. Pawłowski, Warszawa 2015, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Eurypides, *Tragedie*, tom 5: *Fragmety*, tłum. zbiorowe pod red. M. Borowskiej, Biblioteka Antyczna 47, Wrocław 2015, ISKŚiO UWr.
- Fedrus, *Bajki*, tłum., wstęp i przypisy J. Stadler, Biblioteka Antyczna 46, Wrocław 2015, ISKŚiO UWr.
- Flawiusz Kreskoniusz Koryppus, *Joannida; Pochwała Justyna*, tłum., wstęp i komentarz B.J. Kołoczek, Kraków 2016, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Frontyn, *Podstępy wojenne*, tłum. wstęp i przypisy B. Burliga, Biblioteka Antyczna 52, Wrocław 2016, ISKŚiO UWr.
- Gargiliusz, *Lekarstwa z warzyw i owoców*, tłum., wstęp i przypisy T. Krynicka, Biblioteka Antyczna 50, Wrocław 2016, ISKŚiO UWr.
- Hefajstion, *O metrach*, tłum., wstęp i komentarz A. Szczepaniak, Katowice 2015, Wydawnictwo UŚ.
- Herodot, *Dzieje*, tłum. Stanisław Hammer, Warszawa 2015¹⁰, Wydawnictwo Czytelnik.
- Hyperejdes, *Mowy*, tłum., wstęp i komentarz J. Kucharski, Katowice 2016, Wydawnictwo UŚ.
- Jamblich, *O misteriach egipskich*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, nakładem Autora.
- Kallimach, *Dzieła poetyckie*, t. 1: *Hymny i Epigramy*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska – A. Kotlińska-Toma, wstęp i przypisy A. Kotlińska-Toma – E. Żybert-Pruchnicka, Biblioteka Antyczna tom 49, Wrocław 2016, ISKŚiO UWr.
- Klaudiusz Klaudian, *O porwaniu Prozerpiny*, tłum., wstęp i komentarz M. Petry, Rhomaioi 6, Poznań 2015, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i komentarz D. Tymura, Lublin 2015, Wydawnictwo Naukowe UMCS.
- Maksymian, *Elegie*, tłum., wstęp i objaśnienia A.M. Wasyl, Warszawa 2016, Wydawnictwo IBL PAN.
- Lucjusz Ampeliusz, *Repetitorium czyli co mały Rzymianin powinien wiedzieć o świecie (Liber Memorialis)*, tłum. wstęp i komentarz B.J. Kołoczek, Fontes Historiae Antiquae 33, Poznań 2016, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Marcjalis, *Księga widowisk*, tłum. K. Różycka-Tomaszczuk, wstęp i komentarz A. Klęczar – M. Zagórski, współpraca B. Burliga, Biblioteka Antyczna 48, Wrocław 2015, ISKŚiO UWr.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. B. Pawlak – M. Reiter, Gliwice 2016, Wydawnictwo One Press, Helion.

- Muzajos, *Hero i Leander*, tłum. i komentarz J. Soliński, Warszawa 2015, Wydawnictwo Drugie.
- Pliniusz Starszy, *Historia naturalis, Praefatio*, tłum. Ł. Halida – S. Śnieżewski – M. Warzocha, „*Studia Classica et Neolatina*” 14 (2016) 123-132.
- Plutarch, *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, tłum., wstęp i komentarz M. Szarmach, Toruń 2015, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Pseudo-Longinus, Pseudo-Arystydes, Anonymus Seguerianus, Apsines, *Trzy greckie stylistyki i dwa traktaty retoryczne z okresu Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. i oprac. H. Podbielski, Lublin 2016, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Seneka, *Trojanki*, tłum. i oprac. T. Sapota – I. Słomak, Katowice 2016, Wydawnictwo UŚ.
- Temistiusz, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa*, Teksty – Przekłady – Komentarze 3, Lublin 2015, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Tibullus, *Elegie miłosne*, tłum., wstęp i komentarz A. Arndt, Kraków 2015, Wydawnictwo Homini – Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Ulpian, *Pojedyńcza księga reguł / Ulpiani liber singularis regularum*, tłum. i objaśnienia A. Dębiński – K. Burczak, Lublin 2016, Wydawnictwo KUL.
- ***
- Athanassakis A., *Who sang the Orphic Hymns?*, „*Littera Antiqua*” 10-11 (2015) 211-217.
- Balbuza K., *Cesarz a bóstwa solarne i lunarne w (auto)prezentacji Septymiusza Sewera i jego rodziny (193-211)*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 225-245; 506-513.
- Baranowski M., *Trzy sceny z „Vita Maximini Duo”, czyli o budowaniu narracji w „Historia Augusta”*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 283-294.
- Bednarek B., *Mit Dionizosa w poezji greckiej od Homera do Eurypidesa*, Kraków 2015, Wydawnictwo Homini.
- Brentano F., *Teoria Arystotelesa na temat źródła ludzkiego ducha*, tłum. S. Kamińska, Kraków 2016, Wydawnictwo „Nomos”.
- Budzanowska D., *Stoicki Bóg Marka Aureliusza*, SACH 19 (2014) 191-210.
- Budzanowska-Weglenda D., „*Coniugalia praecepta*” Plutarcha o życiu żon, VoxP 36 (2016) t. 65, 99-118.
- Burliga B., *What was the Weight of Ancient Soul? Cicero and the Challenge of Lucretius’ „De rerum natura”*, „*Scripta Classica*” 12 (2015) 47-73.
- Całus K., *Rola Lucjusza Sergiusza Katyliny w wydarzeniach politycznych w Rzymie na przełomie lat 66 i 65 przed Chr.*, „*Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica*” 94 (2015) 9-23.
- Duma T., *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „*Rocznik Filozoficzny*” 61 (2015) nr 2, 5-25.
- Floryńska-Lalewicz H., *Apologetyczna funkcja alegorezy w papirusie z Derveni*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 60 (2015) 11-23.
- Gryksa E., *Śmierć jako pietas erga patriam w historiografii starożytnego Rzymu*, „*Littera Antiqua*” 10-11 (2015) 218-228.

- Halida Ł., *Color affectus jako źródło semantycznej ewolucji terminu pietas*, „Littera Antiqua” 10-11 (2015) 229-241.
- Hurbanič M., *Medical Science of Milk Included in Celsus' Treatise „De medicina”*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 271-293.
- Hütwohl D.J., *Pindar of Thebes: The Orphic Mystagogue*, „Littera Antiqua” 10-11 (2015) 242-260.
- Iwańska J., *Znaczenie terminu „epidemia” w starożytnej literaturze grecko-rzymskiej (próba analizy na wybranych przykładach)*, „Seminare” 35 (2014) nr 4, 175-184.
- Jagusiak K. – Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Cakes and Breads in Oribasius' „Collectiones medicae”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 25 (2015) nr 1, 127-140.
- Janiszewski P., *Strach przed magią w greckiej szkole retorycznej epoki Cesarstwa*, PHis 106 (2015) 671-697.
- Januszewski J., *Mit o syrenach w starożytnej tradycji literackiej*, „E-Patrologos” 2/4 (2016) 79-112.
- Jarosław Ł., *Kilka uwag na temat kariery i buntu magistra militum Anagasteses*, w: *Wojna i wojskowość* [1], s. 157-172.
- Kadłubek Z., *Eurypidejska koncepcja religii*, SACH 19 (2014) 223-232.
- Kamińska R., *Kilka uwag na temat klasyfikacji brzegu morza w prawie rzymskim*, SACH 20 (2015) 25-40.
- Karczewska H., *Kult Nemezis w starożytnym Rzymie*, „Seminare” 36 (2015) nr 2, 175-186.
- Kokoszko M. – Dybała J., *Medical Science of Milk Included in Celsus' Treatise „De medicina”*, „Studia Ceranea” 6 (2016) 323-353.
- Kokoszko M., *Galaktologia terapeutyczna (γαλακτολογία ιατρική) Galena zawarta w „De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus”*, „Przegląd Nauk Historycznych” 14 (2015) nr 2, 5-24.
- Kokoszko M., *Medyczna nauka o mleku (γαλακτολογία ιατρική) zawarta w „De medicina” Celsusa*, „Przegląd Nauk Historycznych” 15 (2016) nr 2, 5-43.
- Kokoszko M., *Tajemnicza roślina kinara, a zatem o antycznych karczochach i kardach*, „Zeszyty Wiejskie” 19 (2014) 353-361.
- Komorowska J., *The Ancient Hippocrates: Galen and the apology of medicine in the „Protrepticus”*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) 103-115.
- Komorowski M., *Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 26 (2013) 3-26.
- Kostuch L., *Eros w świecie helleńskich zwierząt: wokół pojęcia miłości w kulturze starożytnych Greków*, PHis 106 (2015) 189-201.
- Koszałko M., *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej – Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Rocznik Filozoficzny” 63 (2015) nr 2, 157-186.
- Kowalski H., *Greckie, rzymskie i wschodnie rytuały w kulcie Kybele (Magna Mater) w Rzymie*, SACH 19 (2014) 71-84.
- Krajewska J. – A. Głusiuk, *Epidemie: Księgi I i III Hipokratesa oraz w greckiej i rzymskiej historiografii od starożytności do wczesnego średniowiecza*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW.

- Królczyk K., „*Propagatio Imperii*” w polityce Septymiusza Sewera – „*casus*” Brytanii, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 267-281.
- Królczyk K., *Expeditio Persica i triumf cesarza Sewera Aleksandra nad Persami (231-233 r.)*, w: *Wojna i wojskowość* [1], s. 137-156.
- Krynicka T., *Kwintus Gargiliusz Marcjalis w świetle źródeł epigraficznych*, „*Nowy Filomata*” 19 (2015) nr 2, 182-198.
- Kubok D., *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*, „*Littera Antiqua*” 10-11 (2015) 261-281.
- Kuszevska K., *Rzymskie boginie agrarne*, *SACH* 19 (2014) 85-98.
- Lengauer W., *Pobożność i ofiara: strach przed bogami w wierzeniach Greków*, *PHis* 106 (2015) 657-669.
- Levick B., *Wespazjan*, tłum. M. Baranowski – M. Czyż, Oświęcim 2016, Wydawnictwo Napoleon V.
- Loska E., *Artificum scaenicorum studium amoremque inhonestum probrosumque esse. The actors and their audience in the Roman theatre*, „*Classica Cracoviensia*” 17 (2014) 145-163.
- Matusiak P., *Devotio Decjuszy jako exemplum republikańskiej pietas*, „*Littera Antiqua*” 10-11 (2015) 282-293.
- Migdał J., *Metaphorical Picture of Tiberius in Tacitus's Annals*, „*Classica Cracoviensia*” 16 (2013) 101-112.
- Misiarczyk L., *Wierność tradycji i ewolucja w judaizmie antycznym: od pluralizmu religijnego do dominacji judaizmu rabinicznego po 90 r. po Chr.*, *SACH* 19 (2014) 99-110.
- Musiak D., „*Bona matrona*”. O znaczeniu przykładu w konstruowaniu wizerunku idealnej Rzymianki, „*Ethos*” 29 (2016) nr 2, 129-141.
- Musiak D., *The Princeps as the Pontifex Maximus: the Case of Tiberius*, „*Electrum*” 21 (2014) 99-106.
- Okoń D., *Małżeństwo Septimiusa Severusa i Iulii Domny na tle strategii małżeńskich rzymskich rodów senatorskich przełomu II i III w. n.e.*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 153-166.
- Olszaniec S., *Prefekt praetorio Italii i Afryki w systemie władzy późnego Cesarstwa Rzymskiego (do r. 425)*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 295-323.
- Olyjnyk T., *Mediterranean prototype of the regular layout of the so-called 'Roman' Citadel of Tauric Chersonesus: the School of Hippodamus-of-Miletus or a Roman military camp?*, *SACH* 20 (2015) 79-90.
- Osek E., *The Orphic Diet*, „*Littera Antiqua*” 10-11 (2015) 25-200.
- Otto W.F., *Dionizos. Mit i kult*, tłum. J. Korpanty, przedmowa do wydania polskiego W. Lengauer, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Pawlak M.N., *Herodes Attyk. Sofista, dobroczyńca, tyran*, Toruń 2015, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Piasecki D., *Modlitwa Chrystusa w Centonach homeryckich*, „*Littera Antiqua*” 10-11 (2015) 201-210.

- Pigoń J., *Some intellectuals in Tacitus and Pliny the Younger*, „Classica Cracoviensia” 18 (2015) 311-324.
- Sawiński P., *Sukcesja władzy cesarskiej w okresie rządów dynastii julijsko-klaudyjskiej (lata 30 p.n.e. – 68 n.e.)*, Poznań 2016, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Siwczak P., *Starożytni o małżeństwie z powagą i komizmem*, „Nowy Filomata” 18 (2014) nr 2, 174-181.
- Śnieżewski S., *Terminologia retoryczna w „Institutio oratoria” Kwintyliana*, Kraków 2015, Księgarnia Akademicka.
- Sowa J., *Czy kobieta jest potworem? Płeć żeńska w „De generatione animalium” Arystotelesa*, RH 62 (2014) nr 3, 29-50.
- Sowa J., *Przyjaciel czy pochlebca? Żona jako lustro w „Zaleceniach małżeńskich” Plutarcha (14, 139f-140a)*, „Collectanea Philologica” 18 (2015) 37-51.
- Stróżyński M., *Classical culture and European identity: pagan antiquity in the writings of Pope Benedict XVI*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014) 171-188.
- Szymik S., *Starotestamentowe judaistyczne i grecko-rzymskie pojęcie sumienia*, „Forum Teologiczne” 15 (2014) 7-21.
- Tarwacka A., *Jeńcy piraccy w starożytności. Mit, prawo, rzeczywistość*, SACH 20 (2015) 41-56.
- Tatarkiewicz A., *Ciąża, poród i pológ pod opieką rzymskich bogów*, SACH 19 (2014) 57-70.
- Turkiewicz N., *Apologia cnót rodzinnych w rzymskim piśmiennictwie przedchrześcijańskim*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 15 (2016) 101-121.
- Węsierska D., *Szczęście nieśmiertelnych – przymiotnik μάκαρ w eposach Homeryckich i „Pracach i Dniach” Hezjoda*, „Studia Classica et Neolatina” 13 (2015) 29-41.
- Wilczyński M., *Elita rzymska, barbarzyńska czy elity mieszane? Wpływowe warstwy w społeczeństwach barbarzyńskich państw „sukcesyjnych” na terytorium zachodniorzymskim*, w: *Elity w świecie starożytnym* [1], s. 363-383.
- Winiarczyk M., *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2015, Księgarnia Akademicka.
- Wojciechowski M., *Inskrypcje z Epidauru i inne greckie opisy uzdrowień*, Olsztyn 2015, Wydział Teologii UWM.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA W RAMACH CYKLU „Z DUCHOWOŚCI BIZANTYŃSKIEJ”: *ŚWIĘTE WIZERUNKI W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ* (Opole, UO, 10-11 V 2016)

We wtorek i w środę, 10 i 11 maja 2016 r. odbyła się w gościnnych murach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (ul. Drzymały 1A) konferencja na temat świętych wizerunków w starożytności chrześcijańskiej. Jej organizatorem była Katedra Historii Kościoła i Patrologii, którą kieruje ks. prof. dr hab. Norbert Widok. W konferencji wzięło udział 11 prelegentów, reprezentujących siedem krajowych ośrodków akademickich: 1) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL); 2) Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (dr Magdalena Jóźwiak); 3) Uniwersytet Gdański (dr hab. Bogusław Górka, prof. UG); 4) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (dr Anna Kazimierska-Kucharska); 5) Uniwersytet Opolski (dr Marcin Böhm, ks. dr Piotr Górecki, ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, ks. dr Mateusz Potoczny, ks. prof. dr hab. N. Widok); 6) Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII); 7) Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – Sekcja w Tarnowie (ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII).

Konferencję otworzył dziekan Wydziału Teologicznego UO, ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (godz. 8.30-8.45). W pierwszym dniu obrad miały miejsce dwie sesje. Sesja przedpołudniowa miała charakter klasycznej sesji odczytowej, którą podzielono na dwie części. W ramach pierwszej części (godz. 8.45-10.15), której przewodniczył ks. dr hab. D. Klejnowski-Różycki, wygłoszono trzy referaty: 1) Dr hab. B. Górka, prof. UG: *En arche en ho logos (J 1, 1a) – próba przełamania interpretacyjnych „dogmatów”*; 2) Dr M. Jóźwiak: *Feceruntque sibi conflatile de argento suo quasi similitudinem idolorum. Potępienie bałwochwalstwa na przykładzie Hieronimowego komentarza do Oz 13, 1 - 14, 1*; 3) Ks. dr M. Potoczny: *Słowo, które stało się obrazem w tradycji chrześcijan syryjskich*. Po tych wystąpieniach odbyła się dyskusja (godz. 10.15-10.45), a następnie półgodzinna przerwa kawowa. Po niej wznowiono obrady w ramach drugiej części sesji przedpołudniowej. Przewodniczył im ks. dr hab. Franciszek Wolnik (UO). Zachowując swoistą ilościową symetrię wykładów, również w tej części (godz. 11.15-12.45) wygłoszono trzy referaty: 1) Ks. dr hab. J. Żelazny, prof. UPJPII: *Znak krzyża we wspólnotach chrześcijańskich Półwyspu Arabskiego w V/VI wieku*; 2) Ks. prof. dr hab. N. Widok: *Udział Epifaniusza z Salaminy w walce z kultem obrazów*; 3) Ks. dr P. Górecki: *Ikonoklazm – spór religijny czy polityczny? Leona III idea obrony czystości wiary i unifikacji państwa*. Także po tej serii wystąpień odbyła się dyskusja (godz. 12.45-13.15), po której uczestnicy spotkania udali się na obiad. Natomiast w charakterze sesji popołudniowej gospodarze zaproponowali zwiedzanie wystawy ikon, po której oprowadzał ks. dr hab. D. Klejnowski-Różycki,

oraz Boską Liturgię św. Jana Chryzostoma, której przewodniczył ks. dr M. Potoczny. W ten sposób organizatorzy konferencji z dużym wyczuciem duchowości bizantyńskiej połączyli rozważania teoretyczne z realnym spotkaniem z wciąż żywymi i inspirującymi elementami kultury wschodniego chrześcijaństwa.

Drugi dzień konferencji obejmował tylko sesję przedpołudniową, podzieloną wzorem dnia poprzedniego na dwie części. Pierwsza z nich (godz. 9.45-10.45), której przewodniczył ks. dr Piotr Piórecki (UO), składała się z dwóch referatów: 1) Dr A. Kazimierska-Kucharska: *Protreptyczny charakter wizerunku filozofa i mnicha w epoce starożytnej*; 2) Ks. dr hab. D. Klejnowski-Różycki: *Nauka Addaja i legenda edeska o Świętym Wizerunku*. Podsumowaniem tych prelekcji była półgodzinna dyskusja. Po niej oraz po przerwie na kawę rozpoczęła się druga część sesji przedpołudniowej (godz. 11.45-13.15), na którą miały złożyć się trzy wystąpienia. Jednak ostatecznie, z powodu nieobecności dra M. Böhma, który miał wygłosić referat zatytułowany: *Pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem – Waregowie w gwardii cesarzy bizantyńskich z XI w.*, przedstawiono tylko dwa wykłady: 1) Dr hab. P. Kochanek, prof. KUL: *Schematy Krzyża i Grobu Pańskiego w kartografii średniowiecznej jako reminiscencje chrystologii biblijno-patrystycznej*; 2) Ks. dr hab. J. Królikowski, prof. UPJPII: *Nauczanie IV Soboru Konstantynopolańskiego (869-870) na temat obrazów i jego znaczenie*. Ostatnim akordem spotkania opolskiego była krótka dyskusja nad tymi wystąpieniami oraz podsumowanie całej konferencji, którego dokonał jej główny organizator ks. prof. dr hab. Norbert Widok.

Należy podkreślić niezwykle sprawną organizację spotkania opolskiego oraz gościnność gospodarzy, których ambicją jest, aby konferencje z cyklu *Z duchowości bizantyńskiej* odbywały się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego co dwa lata. Z punktu widzenia polskiej bizantynistyki i patrystyki greckiej jest to inicjatywa niezwykle cenna. W ten bowiem sposób Opole dołączyłoby do ośrodków organizujących cykliczne konferencje bizantynistyczne. Podobne spotkania odbywają się już od roku 2011 w Lublinie oraz w Piotrkowie Trybunalskim od roku 2014. Wypada zatem życzyć Organizatorom wytrwałości i konsekwencji w działaniu.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

2. EGZEGEZA BIBLIJNA WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU I JEJ ECHA NA ZACHODZIE (Sekcja Patrystyczna, Góra Św. Anny, 19-21 IX 2016)

W dniach 19-21 IX 2016 r. Sekcja Patrystyczna działająca przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski zorganizowała swe doroczne zebranie na Górze Św. Anny w Domu Pielgrzyma, należącego do OO. Franciszkanów, którzy opiekują się miejscowym sanktuarium św. Anny. Pierwszy dzień (19 IX) przeznaczony był na dotarcie uczestników i zakwaterowanie, natomiast poszczególne punkty programu były realizowane poczynawszy od następnego dnia (20 IX). Spotkanie rozpoczęło uroczystą Mszą św. (godz. 7.30), której przewodniczył bp Andrzej Czaja, ordynariusz Diecezji Opolskiej. W homilii wskazał on na fundamentalne znaczenie Ojców Kościoła w teologii oraz podkreślił, jak ważną rolę w nauczaniu Kościoła pełnią badania

patrystyczne. Podziękował również polskim badaczom antyku chrześcijańskiego za ich wkład w przybliżanie myśli autorów wczesnochrześcijańskich, zachęcając równocześnie do dalszych i owocnych wysiłków w swej pracy naukowej. Właściwe zebranie rozpoczął o godz. 9.00 prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL) witając wszystkich uczestników, wprowadzając w tematykę obrad, którą była *Egzegeza biblijna wczesnochrześcijańskiego Wschodu i jej echa na Zachodzie* oraz przedstawiając pokrótce plan spotkania i sprawy organizacyjne, po czym zaprosił do przewodniczenia obradom pierwszej części I sesji (9.15-11.00) ks. prof. dr hab. Bogdana Czesza (UAM). W jej trakcie wygłoszono 4 prelekcje: ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym), „Uporządkowana miłość” (Pnp 2,4 LXX) w komentarzach wybranych autorów Wschodu i Zachodu; ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (UAM), *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima*; ks. dr Krzysztof Kaoka (Elbląg), *Hiob – Boży atleta w Dydimowej egzegezie Hi 1-3*; dr Krzysztof Wendlik OSPPE (Kraków), *Obraz Chrystusa w Prologu IV Ewangelii w ujęciu Orygenesesa i św. Augustyna*. Podsumowano je dyskusją, a następnie półgodzinną przerwą. Przewodniczącym drugiej części obrad (11.30-13.00) został ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (UPJPII), a wygłoszone zostały następujące referaty: dr Marta Przyszychowska (UKSW), *Hades u Grzegorza z Nyssy*; ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO), *Sposoby wykorzystania Pisma Świętego w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*; dr Magdalena Józwiak (UWr), *Hieronimowa egzegeza „Pieśni o Słudze Jahwe”*. Po krótkiej dyskusji zaplanowano dłuższą przerwę na obiad i odpoczynek.

O godz. 15.00 rozpoczęła się uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej (okolicznościowego tomu „Vox Patrum”) prof. dr hab. Jerzemu Wojtczakowi-Szyszkowskiemu (UW) z okazji 75. rocznicy urodzin i 50. lat pracy naukowo-dydaktycznej. Po słowach wprowadzających, które skierował ks. prof. M. Szram, życiorys i osiągnięcia naukowe Jubilata przedstawił ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL), redaktor naczelny „Vox Patrum”, następnie zaś wygłosił laudację w języku łacińskim ks. prof. dr hab. Tadeusz Gacia (KUL). Nie zabrakło również słów wdzięczności i gratulacji ze strony kolegów i uczniów Dostojnego Jubilata, którzy przemawiali reprezentując różne ośrodki naukowe. Po zakończeniu uroczystości i krótkiej przerwie wznowiono obrady o godz. 17.00. Na przewodniczącego sesji powołano ks. prof. dr hab. Bogdana Czyżewskiego (UAM). W trakcie tej sesji komunikat pt. *Od Słownika do Nowego Słownika. Pół wieku polskiej patrologii* wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW), omawiając przygotowywany przez siebie poszerzony i gruntownie przepracowany nowy *Słownik Wczesnochrześcijańskich Pisarzy*, jak również dzieląc się refleksjami nad polskim dorobkiem patrystycznym, które powstały na kanwie przygotowywanej edycji. Następnie, jak zazwyczaj bywa na tego typu spotkaniach, był czas przeznaczony dla nowych doktorów, by mogli zaprezentować swoje dysertacje doktorskie, a także odpowiedzieć na pytania uczestników, a byli to kolejno: dr Marta Kowalska (Warszawa), *Chrześcijaństwo jako filozofia. Studium historyczno-literackie pism Orygenesesa*; ks. dr Wojciech Kamczyk (Katowice), „*Tota paschalis solemnitas*”. *Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*; dr Anna Grzywa (Kraków), *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku – w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*). Całość obrad dnia pierwszego zakończył uroczysty raut, na którym uczestnicy z różnych ośrodków naukowych przedstawili swoje plany naukowe i wydawnicze.

Drugi dzień obrad rozpoczęto również od Mszy św. sprawowanej w języku łacińskim, której przewodniczył ks. dr Janusz Lewandowicz (WSD, Łódź). Godnym podkreślenia faktem jest to, że homilia została wygłoszona w języku łacińskim przez ks. dr. hab. Waldemara Turka (Rzym). Obrady ostatniej sesji pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Norberta Widoka (UO) rozpoczęto o godz. 9.00, podczas, której zostały zaprezentowane następujące przedłożenia: ks. dr Marcin Wysocki (KUL), *Eschatologiczny wymiar wędrówki Izraelitów przez pustynię. Dwa sposoby widzenia jednej historii: Homilia 27. na Księgę Liczb Orygenes i List 78. Hieronima*; ks. dr hab. Krzysztof Sordyl (Bielsko-Biała), *Egzegeza pryscyliańska i jej teologiczne konsekwencje na podstawie „Traktatów”*; ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL), *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii*; ks. prof. dr hab. Paweł Wygalałak (UAM), *Wartość i znaczenie komentarza św. Cezarego z Arles do Apokalipsy św. Jana*; prof. dr hab. Mieczysław Paczkowski OFM (UMK), *Ewangelia św. Jana w egzegezie orientalnej*. Po krótkiej przerwie wygłoszono dwa kolejne referaty, które dotyczyły patrologii orientalnej, a mianowicie: ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (UPJPII), *Biblijne uzasadnienie prymatu biskupa Orientu na podstawie listów Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu*; ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ), *Egzegeza biblijna w komentarzach wschodnio-syryjskich VIII i IX wieku*.

Całość obrad zakończył krótkim podsumowaniem oraz podziękowaniem za udział prelegentom i pozostałym uczestnikom prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, ogłaszając równocześnie temat i miejsce następnego spotkania członków Sekcji Patrystycznej, na które obrano Opactwo Ojców Benedyktynów w Tyńcu.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

3. UROCZYSTOŚĆ WRĘCZENIA KSIĘGI JUBILEUSZOWEJ (64. TOMU „VOX PATRUM”) KSIĘDZU PROFESOROWI JÓZEFOWI WOLIŃSKIEMU (Paryż – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016)

1 października 2016 r. w Polskim Seminarium w Paryżu (Issy-les-Moulineaux, 11 rue Jules Guesde) odbyła się uroczystość wręczenia Księdzu Józefowi Wolińskiemu, emerytowanemu profesorowi patrologii i wieloletniemu pracownikowi Instytutu Katolickiego w Paryżu (Institut Catholique de Paris, Paris, 21 rue d’Assas), Księgi Jubileuszowej – 64. tomu „Vox Patrum” – przyznanej Dostojnemu Jubilatowi przez Sekcję Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski z okazji 80-lecia urodzin i 50-lecia pracy naukowo-dydaktycznej.

Uroczystość ta odbyła się w auli Polskiego Seminarium w Paryżu, a całość spotkania prowadził gospodarz domu i jednocześnie wicerektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji – ks. prałat dr Krystian Gawron. Gdy wybiła godzina 15.00 gospodarz miejsca przywitał zgromadzonych gości, którzy licznie przybyli na tę uroczystość. W ich gronie znajdowali się m.in.: Maria Girys – przedstawiciel ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Paryżu, ks. prof. Michel Corbin i ks. prof. Michel Feydou – profesorowie Institut Catholique de Paris, w którym ks. Woliński przepracował ponad trzydzieści lat, księża polscy pracujący w paryskich i podparyskich parafiach

(zarówno polonijnych, jak i francuskich), siostry zakonne pełniące posługę w Paryżu i jego okolicach, najbliższa rodzina Jubilata (w tym brat z żoną), jego przyjaciele oraz goście z Polski. Szczególne miejsce w gronie gości zajmowała przybyła z Polski na tę uroczystość delegacja Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, składająca się z trzech osób: ks. prof. dra hab. Bogdana Czyżewskiego – Wiceprezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, ks. prof. UKSW dra hab. Józefa Grzywaczewskiego – byłego wieloletniego rektora Polskiego Seminarium w Paryżu oraz ks. prof. KUL dra hab. Piotra Szczura – Redaktora Naczelnego „Vox Patrum”.

Po przywitaniu gości gospodarz miejsca – ks. dr K. Gawron – poprosił ks. prof. B. Czyżewskiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – Wiceprezesa Sekcji Patrystycznej – o przedstawienie biogramu Jubilata. Ze względu na znaczną obecność Polaków, ks. prof. Czyżewski przedstawił *curriculum vitae* ks. Wolińskiego w języku polskim. W swoim wystąpieniu wielokrotnie odwoływał się do biogramu Jubilata opublikowanego w jubileuszowym tomie „Vox Patrum” (por. P. Szczur, *Ks. prof. Józef Woliński: Curriculum vitae*, VoxP 35:2015, t. 64, 13-15; tenże, *Rev. Prof. Joseph Wolinski: Bref Curriculum vitae*, VoxP 35:2015, t. 64, 17-18).

Następnie ks. K. Gawron poprosił ks. prof. J. Grzywaczewskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie o wygłoszenie laudacji na cześć Jubilata. Laudację tę ks. Grzywaczewski wygłosił w języku francuskim, podkreślając zasługi ks. Wolińskiego dla studentów przybywających z Polski na studia w Paryżu i zamieszkałych w Polskim Seminarium w Paryżu, mieszczącym się najpierw w Dzielnicy Łacińskiej Paryża (5, rue des Irlandais), a następnie w podparyskim Issy-les-Moulineaux.

Kolejnym gościem z Polski, który zabrał głos w czasie uroczystości jubileuszowej był ks. prof. P. Szczur – Dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie i Redaktor Naczelny „Vox Patrum”. Najpierw zaprezentował on wydawany periodyk patrystyczny, a następnie przedstawił jubileuszowy tom „Vox Patrum” dedykowany ks. Wolińskiemu, w następujących słowach:

„Révérends Pères, Messieurs les Abbés, Mesdames et Messieurs,

La revue « Vox Patrum » est une revue semi-annuelle de patristique. Importante et reconnue en Pologne, elle est éditée à Lublin depuis mille neuf cents quatre-vingt-un. Jusqu'à deux mille seize, il en a paru soixante-six volumes. Elle fut initialement produite par l'Institut de Recherche en christianisme ancien, puis par l'Institut d'Histoire de l'Eglise et de Patrologie à l'Université Catholique de Lublin Jean-Paul II. La revue est composée des rubriques suivantes : 1. Documents sources. 2. Articles. 3. Traductions. 4. Recensions d'ouvrages. 5. Bibliographies. 6. Comptes rendus. 7. Informations des événements. 8. Mémentos. Notre périodique universitaire spécialisé figure sur la liste des publications scientifiques répertoriées par le Ministère polonais des sciences et de l'enseignement supérieur parmi les plus prestigieuses revues théologiques en Pologne.

Le soixante-quatrième volume est dédié à Monsieur l'Abbé jubilaire Joseph Wolinski, professeur émérite à l'Institut Catholique de Paris, pour son anniversaire de quatre-vingts ans et ses cinquante ans d'activité scientifique et didactique. Il contient les éléments suivants : lettres et messages de félicitation, *tabula gratula-*

toria, curriculum vitae du jubilaire (en polonais et en français), bibliographie de ses ouvrages et articles, esquisse d'une réflexion universitaire sur la pensée théologique du Professeur, l'abbé Wolinski. Trente-trois articles constituent la partie essentielle de ce recueil. Rédigés par des amis, collègues, disciples et spécialistes, de Pologne et d'autres pays, du christianisme ancien au sens large du terme, ils leur permettent de rendre un hommage amical mérité au Professeur, l'abbé Wolinski.

Très cher Monseigneur Wolinski, nous vous souhaitons une lecture fructueuse de la présente publication ainsi que beaucoup de force et d'enthousiasme dans la poursuite de vos recherches et dans votre engagement à transmettre à d'autres personnes de nombreux trésors puisés dans les œuvres des Pères de l'Eglise".

Po zaprezentowaniu periodyku i jubileuszowego tomu „Vox Patrum”, ks. P. Szczur poprosił zgromadzonych gości o powstanie, odczytał po łacinie jubileuszowy Adres przygotowany przez ks. prof. KUL dra hab. Tadeusza Gacię, a znajdujący się na początku tomu dedykowanego ks. Wolińskiemu (por. VoxP 35:2015, t. 64, 7), i wspólnie z ks. B. Czyżewskim i ks. J. Grzywaczewskim, dokonał wręczenia Jubilatowi okolicznościowego tomu „Vox Patrum”. W tym czasie zgromadzeni goście oklaskami wyrażali swe uznanie dla Dostojnego Jubilata.

Po uroczystym wręczeniu Księgi Jubileuszowej Wiceprezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski odczytał listy gratulacyjne nadesłane z okazji jubileuszu ks. prof. J. Wolińskiego przez: Prymasa Polski – Arcybiskupa Metropolity Gnieźnieńskiego Wojciecha Polaka, Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego Kardynała Kazimierza Nycza, Arcybiskupa Stanisława Nowaka – emerytowanego Metropolity Częstochowskiego, Biskupa Wiesława Lechowicza – delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Polonijnego i jednocześnie biskupa pomocniczego Diecezji Tarnowskiej oraz Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski – ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Następnie ks. dr Wacław Szubert – były długoletni proboszcz najstarszej polskiej parafii w Paryżu pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (263bis, rue Saint-Honoré), przy której znajduje się główna siedziba Polskiej Misji Katolickiej we Francji – odczytał listy okolicznościowe przygotowane przez osoby związane ze Studium Filozoficzno-Etyczno-Społecznym im. Jana Pawła II działającym przy PMK w Paryżu i Stowarzyszeniem Przyjaciół Filozofii Klasycznej w Paryżu (Association des Amis de la Philosophie Classique): dra hab. Włodzimierza Dłubacza z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II – Honorowego Prezesa tegoż towarzystwa i ks. dra Wacława Szuberta – przedstawiciela Zarządu Association des Amis de la Philosophie Classique.

Jako ostatni głos zabrał Dostojny Jubilat – ks. prof. J. Woliński. W swym wystąpieniu nawiązał do trudnych początków przemian w nauczaniu patrologii, jakie dokonały się po 1968 r., kiedy to odnowiono sposób prowadzenia seminariów naukowych. Przypominał, że do 1968 r. seminaria naukowe polegały na uczestniczeniu małej grupy studentów w specjalistycznych wykładach prowadzonych przez profesorów, zaś w czasie przemian seminaria przekształcono w prawdziwe warsztaty pracy naukowej. Podkreślił, że w kontekście „wiosny 1968 roku”, korzystając z nagle pojawiających się możliwości powielania tekstów, zapoczątkował pracę ze studentami nad tekstami źródłowymi. Do realizacji tej „nowej formy” edukacji nasz Jubilat był przygotowany

przez ks. P. Henry'ego, który zachęcił go do pracy na tekstach źródłowych. Teksty te – jak opowiada sam Jubilat – „były napisane na woskówkach, powielane, układane, rozdawane... Jeździłem rowerem do zakładu, gdzie powielano teksty, a potem razem z klerykami z Polskiego Seminarium układaliśmy je odpowiednio”. Ks. Woliński wspomniał też wspaniałe lata pracy w Polskim Seminarium Duchownym w Paryżu, gdzie mógł realizować nie tylko swoje pasje naukowe, lecz także duszpasterskie – poprzez kierownictwo duchowe przebywających w nim kleryków.

Uroczystość zamknęło zaproszenie gospodarza miejsca – ks. prałata dra K. Gawrona – do „vin d'honneur”, przy którym każdy osobiście mógł wyrazić swoje uznanie Dostojnemu Jubilatowi. Na koniec warto zaznaczyć, że wydarzenie to zostało również odnotowane we francuskiej prasie polonijnej (por. W. Szubert, *Uczczenie pracy naukowej ks. prof. Wolińskiego*, „Głos katolicki” – „Vox Catholique” 58:2016, nr 37 (2652) z 30.10.2016, 18).

ks. Piotr Szczur, Lublin – KUL

4. UROCZYSTOŚĆ WRĘCZENIA KSIĘGI JUBILEUSZOWEJ (64. TOMU „VOX PATRUM”) KSIĘDZU PROFESOROWI JÓZEFOWI WOLIŃSKIEMU (Paryż – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016)

Laudatio du Père Joseph Wolinski

Chers Amis du Père Wolinski, Professeur et Prélat, j'ai l'honneur de présenter notre Jubilaire comme théologien et de signaler quelques points concernant ses activités au Séminaire Polonais de Paris.

1. Le parcours académique. La carrière académique du Père Wolinski a commencé en juin 1968 par la soutenance de sa thèse de doctorat à l'Institut Catholique de Paris, intitulée *La procession de l'Esprit d'après les « Lettres à Serapion » d'Athanase d'Alexandrie*. Après les vacances, pleines de bouleversement, le Père Wolinski a accepté la proposition de Jean Daniélou (à l'époque Doyen de la Faculté de Théologie), de prendre le poste d'assistant au Professeur Boris Bobrinskoy pour les cours sur l'ecclésiologie orthodoxe. Le devoir du jeune Wolinski était de diriger le séminaire patristique.

D'après ce que dit le Père Wolinski dans son livre *Sans cesse engendrés dans le Christ*¹, il a introduit une nouvelle méthode de travail : au lieu d'exposer des questions théologiques de l'époque patristique de façon traditionnelle, il a commencé à lire de grands passages des œuvres des Pères l'Église en français, en faisant recours au texte original, en les commentant et en les discutant avec les étudiants. C'est à cette méthode que le Concile Vatican II (1962-1965) a encouragé les théologiens par son appel au *reditus ad fontes*.

¹ J. Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ Jésus*, Lublin 2013, 10 : « Nous sommes au lendemain de mai 1968 : les séminaires ne sont plus des exposés professoraux en petit comité, mais de vraies ateliers de travail en groupe. J'avais été préparé à mettre en œuvre cette *nouvelle méthode* d'enseignement grâce au Père Paul Henry, qui m'avait donné le goût de travailler *sur les textes* ».

Plus tard le Père Wolinski a reçu la proposition de remplacer le Professeur Charles Kannengiesser qui avait décidé d'aller en Amérique. Il a bien acceptée cette proposition, et c'est ainsi qu'il est devenu professeur à l'Institut Catholique de Paris au sens strict (1983).

En tant que professeur le Père Wolinski a eu des étudiants des plusieurs pays. En majorité, ils sont retournés chez eux pour enseigner, soit au séminaire, soit à l'université. Nombreux d'entre eux sont devenus évêques. Ainsi la semence théologique du Professeur Wolinski apporte, même actuellement, des fruits abondants dans le monde entier. Tous ceux qui ont connu le Père Wolinski ont gardé son image comme un grand érudit, toujours prêt à écouter les autres et les aider. Les anthologies des textes patristiques qu'il a préparées étaient appréciées par les étudiants.

Joseph Wolinski s'est fait connaître dans le milieu patristique par son propre concept théologique. Il l'appelle lui-même : le paradoxe chrétien avant et après le Nicée. Il convient de dire quelques mots sur ces deux paradoxes.

a) Le paradoxe avant Nicée. Le Professeur Wolinski a élaboré une nouvelle compréhension du courant théologique appelé *subordinationisme*. Ce terme exprime la relation subordonnée du Fils par rapport au Père, autrement dit son infériorité au Père. Wolinski, après avoir examiné les œuvres des auteurs comme Justin, Tertullien, Novatien et surtout Origène, fit la conclusion suivante : « Il faut distinguer deux formes de subordinationisme. L'un peut et doit être considéré comme orthodoxe, même s'il n'est pas appelé couramment ainsi. C'est celui qui affirme la priorité du Père, en tant qu'il est la source et la cause de la divinité du Fils et de l'Esprit-Saint [...]. L'autre subordinationisme tient que le Fils et l'Esprit sont en définitif des créatures du Père »².

On peut remarquer le premier subordinationisme chez les auteurs que nous avons mentionnés plus haut. Ils ont eu une vision descendante de toute la réalité : un ordre hiérarchique à partir de Dieu (Père, Fils, Esprit-Saint), par les anges, aux hommes vivant dans le monde matériel ; c'est un subordinationisme modéré et subtil ; il était généralement accepté avant le Concile de Nicée (325) ; c'est ce type de subordinationisme que Wolinski appelle *orthodoxe*. Si l'on tient cette classification, Origène peut être reconnu comme un théologien orthodoxe, mais *orthodoxe de son époque*, car sa façon de voir Dieu dans l'ordre hiérarchique était caractéristique pour le temps avant Nicée.

D'après J. Wolinski, le subordinationisme orthodoxe ou modéré n'était pas une erreur, mais plutôt une manière de comprendre la nature de Dieu. Cette manière était inspirée par l'Ancien Testament et par la philosophie platonicienne³ ; elle était liée à la vision du Fils comme le Verbe incarné : le Fils descend du Père vers le monde⁴.

L'autre subordinationisme – c'est la position d'Arius ; d'après lui, le Fils n'est pas seulement inférieur au Père, mais il est différent du Père quant à la nature. Origène

² Idem, *De l'économie à la théologie (IIIe siècle)*, dans : *Dieu du salut*, éd. B. Sesboüé – J. Wolinski, Paris 1994, 229.

³ Cf. ibidem : « L'environnement de la philosophie grecque a également contribué au climat subordination de la première spéculation trinitaire. Ici sont en cause le platonisme et le moyen-platonisme [...]. La Triade platonicienne affirme l'inégalité des trois hypostases. La philosophie tient que l'image est inférieur au modèle ». Saint Paul dit à propos du Christ : « Il est l'image du Dieu invisible » (1Col 1, 15).

⁴ Cf. ibidem, p. 231 : « La relation Père-Fils est posée en termes subordinations parce qu'elle vise le Fils comme Verbe 'exprimé à l'extérieur', devenu chair et accomplissant la mission reçue du Père [...]. Le Fils est 'subordonné' au Père parce qu'il provient de lui ».

voyait le Père au centre de la réalité et le Fils comme secondaire après le Père, sans lui refuser la divinité. Arius a caricaturé la vision subtile d'Origène, en plaçant le Fils au-dessous du Père. Ainsi il a fondé le subordinatianisme extrême et hérétique. Wolinski insiste sur la différence entre Arius et Origène ; il ne les range pas au même rang : le premier semait des erreurs dans l'Église, en troublant les évêques et les fidèles simples ; le second, jamais soupçonné d'hérésie⁵, respecté par ses contemporains, est décédé en opinion de sainteté. Saint Grégoire le Thaumaturge a prononcé un discours à son honneur.

Le Concile de Nicée (325) rejeta le subordinatianisme extrême d'Arius et déclara l'égalité du Fils au Père, en l'exprimant par le terme ambiguë ὁμοούσιος (consubstantiel). Il semble tout à fait normal qu'après le concile la vision descendante, très populaire aux premiers siècles, a perdu sa valeur.

b) Le paradoxe après Nicée. Le concept du paradoxe après Nicée est plus complexe : le terme ὁμοούσιος, provenant de la gnose, a été introduit dans le Credo sans un débat profond, plus tard il a été contesté par la majorité de théologiens et ensuite approfondi par certains théologiens. Après le concile de Nicée, certaines formules qui étaient utilisées avant ce concile, sont devenues incorrectes. Nous voyons la situation paradoxale : le même concept est correct avant Nicée et incorrect après Nicée. L'Église n'a pas changé sa doctrine, mais elle l'a modifiée et perfectionnée pour répondre aux questions qui avaient apparues au IV^e siècle. Dans ces circonstances, plusieurs affirmations d'Origène qui étaient tenues pour correctes ou au moins pour acceptables avant le Concile de Nicée, sont devenues inacceptables après ce concile. Quant au terme ὁμοούσιος, on l'a ré-accepté au Concile de Constantinople (381), après 56 ans de débat.

D'après Joseph Wolinski, un grand paradoxe après Nicée c'est l'idée des *filii in Filio* (les fils dans le Fils). Le Christ n'est pas seulement un Être au milieu de la créature et du Père, il n'est pas seulement égal au Père, mais il introduit les fidèles au sein du Père. Wolinski n'hésite pas dire : « Dans le Fils, la transcendance est mise en cause directement par le scandale de l'Incarnation et de la Croix [...]. Dieu se révèle à nous *tel qu'il est*, parce qu'il veut *se donner à nous*, ou mieux, (il veut) *nous prendre en lui tel qu'il est* [...]. Il en résulte que ce qui nous arrive, à nous les hommes, en Jésus Christ, ne reste plus à l'extérieur de Dieu, mais s'inscrit au cœur de son mystère au sein de la Trinité. Telle fut la découverte, en apparence tout simple et pourtant si difficile à faire, qui a profondément renouvelé mon intérêt pour les Pères »⁶.

La filiation des hommes est possible grâce à la résurrection du Christ : Dieu et homme. En lui, la divinité s'uni à l'humanité et ce qui est matériel est sanctifié par ce qui est spirituel.

Le Professeur Wolinski a travaillé sur la théologie post-nicéenne avec le Professeur Michel Corbin, ce qu'il souligne dans ses travaux⁷. Les deux théologiens ont exploré surtout Athanase et Maxime le Confesseur. Le Professeur Wolinski partageait ses idées avec les étudiants qui ont suivi ses cours, et surtout avec ceux qui ont préparé

⁵ Cf. ibidem : « On ne doit jamais juger ses affirmations à l'aune du jeu des catégories qui se mettront en place au cours des débats relatifs à Nicée ».

⁶ Odem, *Le paradoxe chrétien avant et après Nicée*, dans : *De commencement au commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, dir. Y.-M. Blanchard – G. Bady, Paris (Bayard) 2007, 59-60.

⁷ Cf. M. Corbin, *La Pâque de Dieu. Quatre études sur saint Anselme de Cantorbéry*, Paris 1997, 132-145.

leur thèse de maîtrise et de doctorat sous sa direction. Il a eu l'occasion de parler de ses découvertes aux colloques théologiques en France et à l'étranger : à Rome, à Oxford, à Varsovie et à Cracovie. Il écrit en français, mais certaines de ses publications ont été traduites en polonais. L'ouvrage *Dieu du salut*, préparé avec le Père Bernard Sesboüé, est surtout connu en Pologne en traduction⁸.

Joseph Wolinski aime montrer encore un autre paradoxe concernant le Concile de Nicée : les ariens dans l'antiquité et certains théologiens contemporains, comme Adolf Harnack, objectaient au Concile de Nicée d'avoir hellénisé la doctrine biblique par l'introduction des termes non bibliques comme substance (οὐσία), consubstantiel (ὁμοούσιος)⁹ et d'autres termes de provenance philosophique. Wolinski montre le contraire : c'est Arius qui, en se servant de la Bible, propageaient la vision philosophique de Dieu ; pour lui Dieu était un Être suprême impersonnel. Le Concile de Nicée est revenu aux premiers théologiens, comme Justin ou Tertullien, et a restauré la vision biblique de Dieu : Dieu est Père par sa nature. Le Père ne peut pas être sans le Fils, Dieu est Père éternellement et non pas depuis la naissance du Fils¹⁰. Le Fils est éternel, il n'est pas apparu dans un temps ou moment fixe.

En juin 2001 le Père Wolinski est passé à la retraite ; le 6 février 2002, au cours d'une session spéciale organisée à l'Institut Catholique de Paris, il a obtenu, ainsi que son ami, le Professeur Michel Corbin, le titre de *professeur honoraire*. Dans les années 2002-2015, il donnait des cours en patristiques au Collège des Bernardins à Paris. Ces cours ont été enregistrés en forme de vidéo et mis sur le site internet de l'École Notre-Dame de Paris.

Aujourd'hui Joseph Wolinski reçoit le tome spécial de la revue patristique « Vox Patrum », accordé – selon la tradition – aux professeurs renommés. Le Père Piotr Szczur, professeur à l'Université Catholique de Lublin, va nous donner quelques informations sur cette revue prestigieuse dont il est le rédacteur en chef. Je veux dire seulement que cette revue, éditée à Lublin (en Pologne) est envoyée dans les 27 bibliothèques universitaires étrangères. Elle est bien connue et appréciée en Pologne.

2. Les activités au Séminaire Polonais. Quant aux activités du Père Wolinski au Séminaire polonais, je vais rappeler seulement que juste après son doctorat (1968), il a été nommé directeur spirituel au Séminaire. Depuis ce temps jusqu'à présent, il a été très apprécié comme confesseur ; il a eu de nombreux pénitents, étudiants, prêtres, religieuses et laïcs. En tant que prêtre, il appartient à l'Archidiocèse de Varsovie.

Les dirigeants du Séminaire, depuis le début jusqu'à présent, ont toujours eu l'intention de créer des liens entre la France et la Pologne, surtout dans le domaine académique. Le Père Wolinski a participé à tous les projets réalisés dans ce domaine. Il a largement collaboré avec le Père Piotr Ratajczak, à l'époque le recteur du Séminaire

⁸ B. Sesboüé – J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, trad. P. Rak, Kraków 1999.

⁹ Cf. J. Wolinski, *De l'économie à la théologie (III^e siècle)*, p. 197 : « Selon la thèse de A. Harnack, les apologistes, surtout Tertullien, auraient transformé le monothéisme juif primitif en un trithéisme hellénisé, dont l'emploi de *oikonomia* est la preuve manifeste ». Le Concile de Nicée est revenu à la tradition des premiers siècles.

¹⁰ Cf. idem, *Le Concile de Nicée : charnière pour l'enseignement de la patristique*, dans : « Bulletin de Saint Sulpice » 13 (1987) 162 : « Le Concile de Nicée [...] y revient en réaffirmant très clairement, conformément à l'Écriture, que Dieu n'est *Dieu* qu'en tant que *Père*, Père d'un Fils *vrai Dieu* comme lui, en tout *égal* et *un* avec lui, *consubstantiel* à lui ».

Polonais de Paris¹¹, et avec son collaborateur, le Père Krystian Gawron, à l'achat de la maison située 11 rue Jules Guesde à Issy-les-Moulineaux (non pas loin du centre de Paris) où se trouve le nouveau siège du Séminaire polonais, déplacé du bâtiment ancien situé à Paris, 5 rue des Irlandais¹². Joseph Wolinski a largement collaboré à la préparation d'une convention entre l'Institut Catholique de Paris, l'Université Stefan Cardinal Wyszyński à Varsovie et l'Université Catholique de Lublin¹³. C'est dans ce cadre qu'il a accompagné quelques professeurs français qui allaient en Pologne, surtout à Varsovie, pour divers colloques.

Le Père Wolinski était souvent invité par plusieurs groupes en France comme conférencier. Il a été toujours au service des habitants du Séminaire, en tant que prêtre, conseiller spirituel, expert en théologie, autorité suprême en français, comme guide à travers la France pour visiter des endroits importants au point de vue historiques. Il traduisait les discours des personnages français et polonais, ecclésiastiques et civils, prononcés à plusieurs occasions, comme la visite du Primat de Pologne en France. Pour tous ses mérites, Mgr Stanisław Budzik, à l'époque Secrétaire General de la Conférence Episcopale de Pologne, lui a décerné la dignité de prélat, accordée par le Pape Benoît XVI. C'était le 14 décembre 2009 au Séminaire Polonais de Paris à Issy-les-Moulineaux.

Cette dignité a inspiré les autorités de l'Institut Catholique de Paris à honorer le Professeur Wolinski encore une fois; le 11 mai 2010 une session spéciale été organisée pendant laquelle on a évoqué ses mérites comme théologien et quelques discours ont été prononcés.

Moi, en tant que le recteur du Séminaire Polonais de Paris dans les années 1998-2013, j'ai eu la chance de travailler avec le Père Wolinski pendant 15 ans. J'ai eu en lui un support extraordinaire. Cher Père, au nom de tous qui sont ici, j'exprime notre admiration pour vos réussites dans plusieurs domaines. Et personnellement, je vous dis : Grand Merci pour votre amitié à l'égard de moi et à toute la communauté du séminaire. Que Dieu vous bénisse pour l'avenir – *ad multos annos* !

Joseph Grzywaczewski – Professeur en théologie patristique
à l'Université Stefan Cardinal Wyszyński à Varsovie
Paris, le 1^{er} octobre 2016

¹¹ Sur l'histoire et la fonction du Séminaire Polonais de Paris, voir : M.n Banaszak, *Polskie Seminarium w Paryżu. Dar Boży dla Kościoła i dla Polski*, Paryż – Poznań 1995.

¹² L'acte d'achat a été signé le 23 septembre 1996 à la Mairie d'Issy-les-Moulineaux par le Cardinal Józef Glemp, à l'époque Primat de Pologne, et Anne Denise, Mère Provinciale de la Congrégation Notre-Dame de Sion à laquelle appartenait la maison dont nous parlons.

¹³ La Convention a été solennellement signée à l'Institut Catholique de Paris le 21 février 2000. Les autorités civiles, françaises et polonaises y étaient présentes: l'Ambassade de Pologne était représentée par M. Sławomir Czarlewski ; le Ministère des Affaires Étrangères était représenté par M. Olivier Paupard.

5. SZTUKA NUBIJSKA W KONTEKŚCIE BIZANTYŃSKIM, ETIOPSKIM I KOPTYJSKIM (Warszawa, UKSW, 25-26 XI 2016)

W dniach 25-26 XI 2016 r. w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Nubian Art in a Byzantine, Ethiopian And Coptic Context*. W pierwszym dniu sympozjum (piątek – 25 XI) obrady odbywały się na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w budynku 23, w auli nr 201 (ul. Wóycickiego 1/3), natomiast w drugim dniu (sobota – 26 XI) – w Muzeum Narodowym w Warszawie (Kino MUZ). Organizatorem sympozjum był Instytut Historii Sztuki funkcjonujący na Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Do udziału w konferencji organizatorzy zaprosili historyków sztuki, przede wszystkim znawców malarstwa, aby ukazać chrześcijańską sztukę nubijską w szerszym kontekście sztuki bizantyńskiej, etiopskiej i koptyjskiej. Zamierzonym celem sympozjum – co organizatorzy podkreślili w zaproszeniu i anonsie konferencji – było omówienie tożsamości sztuki nubijskiej i jej podatności na wpływy zewnętrzne. Organizatorzy zauważyli, że od czasu wykopalisk prowadzonych pod kierunkiem prof. Kazimierza Michałowskiego w Sudanie wiedza na temat malarstwa nubijskiego znacznie poszerzyła się, głównie ze względu na nowe wykopaliska w Starej Dongoli i położonej nieopodal starożytnej nekropolii chrześcijańskiej Banganarti. Dlatego też widzieli potrzebę zorganizowania konferencji poświęconej malarstwu nubijskiemu, na której uczeni zajmujący się tą tematyką mogliby zaprezentować i omówić różne aspekty swoich badań.

Uroczyste otwarcie konferencji rozpoczęło się o godz. 11.00. Następnie dr Magdalena Łaptaś (IHS UKSW) dokonała krótkiego wprowadzenia w tematykę konferencji. O godz. 11.30 rozpoczęła się przedpołudniowa część sympozjum, w czasie której zostały wygłoszone trzy półgodzinne referaty: 1) dr Stefan Jakobielski (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk): *Some Comments on the Chronology of the Faras Paintings*; 2) Anna Knapik (Muzeum Narodowe w Warszawie): *Fascinating Faras. How to Educate and Promote Archeology in Museums*; 3) prof. dr hab. Adam Łukaszewicz (Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego): *Remarks on Selected Wall Paintings from the Faras Cathedral*. Po wygłoszeniu trzeciego referatu miała miejsce półgodzinna dyskusja (godz. 13.00-13.30), a po niej nastąpiła przerwa obiadowa.

Po przerwie obiadowej (godz. 13.30-15.00) wznowiono obrady. W czasie tej części konferencji zostało wygłoszonych pięć półgodzinnych referatów: dr Tania Tribe (School of Oriental and African Studies, University of London): *Art and the Christian State in the Highlands*; 2) dr Dobrochna Zielińska (Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego): *The Art of Nobadia: Between Meroe, Egypt, and Byzantium*; 3) dr Doaa Bahey (Library of Alexandria, Center for Coptic Studies): *Common Artistic Elements of the Nubian and Coptic Stelae*; 4) dr Małgorzata Martens-Czarnecka (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk): *Archangel Michael and peacock feathers in Nubian painting*; 5) Elmontser D.M.E. Elmoubark (National Corporation for Antiquities & Museums in Sudan / Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu): *How to Transfer the Idea of Nubian Christian Art to the*

Muslim Community in Sudan. Również tę część konferencji zakończyła półgodzinna dyskusja (godz. 17.30-18.00).

Jak już wspomniano, w drugim dniu konferencji obrady odbywały się w Muzeum Narodowym w Warszawie. Pierwszą część spotkania w Muzeum wypełniło zwiedzanie Galerii Faras, istniejącej od roku 1972, pod fachowym przewodnictwem dr Magdaleny Łaptaś i dr. Stefana Jakobielskiego (godz. 11.00-13.00). Warto zauważyć, że Galeria Faras jest jedyną w Europie i wyjątkową w skali światowej ekspozycją zabytków kultury i sztuki nubijskiej z okresu chrześcijańskiego. Trafiły one do zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie w wyniku wykopalisk prowadzonych przez polskich archeologów (pod kierunkiem prof. K. Michałowskiego) w ramach tzw. Kampanii Nubijskiej, trwającej od 1960 r., której celem było ratowanie starożytnych zabytków na obszarach, które miały zostać zalane wodami Nilu w wyniku budowy Wielkiej Tamy Asuańskiej. Największym i najcenniejszym zespołem zabytków archeologicznych pochodzących z wykopalisk prowadzonych za granicą, jaki kiedykolwiek udało się pozyskać do polskich zbiorów muzealnych, są obiekty pochodzące z Faras, a zwłaszcza 67 przedstawień malarskich (VIII-XIV w.) z faraskiej katedry (VIII w.). Galeria zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jest świadectwem wielkiego sukcesu polskich archeologów, a ponadto jesienią 2014 r. została udostępniona widzom w nowej aranżacji. Otwarcie Galerii Faras zostało objęte honorowym patronatem UNESCO oraz honorowym patronatem Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego prof. Małgorzaty Omilanowskiej. Zgromadzone w Galerii zabytki prezentowane są według nowego scenariusza. W części sali zaprojektowanej tak, by oddawała nastrój panujący w historycznym wnętrzu sakralnym, znajdują się malowidła rozmieszczone podobnie jak w faraskiej świątyni. Uzupełnieniem ekspozycji malowideł są gabloty z naczyniami ceramicznymi wytwarzanymi w Nubii i importowanymi z Egiptu koptyjskiego oraz z drobnymi znaleziskami pochodzącymi z polskich wykopalisk w Faras, Starej Dongoli, a także z okolic IV katarakty, którym także groziło zalanie wodami innego sztucznego zbiornika budowanego na Nilu w tym rejonie. W kilku gablotach znajdują się także zabytki koptyjskie pochodzące m.in. z polskich wykopalisk w Edfu i Tell Atrib w Egipcie oraz najcenniejsze dzieła sztuki bizantyńskiej ze zbiorów Muzeum.

Obrady wznowiono po przerwie obiadowej (godz. 13.00-14.00) w Kinie MUZ Muzeum Narodowego. Na tę, już ostatnią, część konferencji złożyło się – podobnie jak poprzedniego dnia – pięć wystąpień: 1) dr Werner Daum (University of Pavia): *The Cathedral Church in Sanaa (Yemen)*; 2) prof. dr Catherine Jolivet-Levy (Sorbonne): *Some Remarks on the Iconography of the Sanctuary in Byzantium and in the Christian East*; 3) dr Magdalena Łaptaś (Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie): *The Origin of a Nubian Column-Sceptre Topped by a Figure of Christ*; 4) dr Tasha Vorderstrasse (University of Chicago), *The Art of the Manuscript Illumination in Medieval Nubia* – prelekcję tę zaprezentował dr Bruce B. Williams (University of Chicago); 5) mgr Maciej Wyżgoł (Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego): *The Decorated Bronze Censer from the Cathedral in Old Dongola*. Również i ta część konferencji została zakończona półgodzinną dyskusją.

W sumie w czasie trwania konferencji wygłoszono 13 referatów. Prelegenci reprezentowali 11 ośrodków naukowych – 6 zagranicznych (Library of Alexandria, Center for Coptic Studies – 1 osoba; School of Oriental and African Studies – 1 osoba; Sorbonne – 1 osoba; University of Chicago – 1 osoba; University of London – 1 osoba;

University of Pavia – 1 osoba) i 5 polskich (Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego – 3 osoby; Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk – 2 osoby; Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – 1 osoba; Muzeum Narodowe w Warszawie – 1 osoba; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – 1 osoba), przy czym jedna osoba reprezentowała dwa ośrodki (National Corporation for Antiquities & Museums in Sudan i Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). Wygłoszone referaty dotyczyły rozmaitych aspektów zabytków sztuki nubijskiej odkrytych przez archeologów na terenie obecnego północnego Sudanu i południowego Egiptu. Podczas konferencji zaprezentowany zostanie materiał pozyskany podczas najnowszych wykopalisk w Sudanie na tle średniowiecznej sztuki Etiopii, Egiptu i Kapadocji.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

6. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ POLSKIEGO TOWARZYSTWA HISTORYCZNEGO (KB PTH) W ROKU AKADEMICKIM 2016/2017

Zgodnie z tradycją lat ubiegłych również w roku akademickim 2016/2017 miały miejsce dwa posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego: jesienne i wiosenne.

Pierwsze z nich odbyło się w sobotę 3 XII 2016 r. w sali konferencyjnej Kolegium *Artes Liberales* Uniwersytetu Warszawskiego (ul. Dobra 72). Spotkanie to było połączone z posiedzeniem Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN, które poświęcono pamięci prof. dr hab. Oktawiusza Jurewicza (30 IV 1926 - 28 IV 2016). W związku z powyższym spotkanie zostało podzielone na dwie części. Pierwszą z nich moderowała prof. dr hab. Krystyna Bartol (UAM) – przewodnicząca KNoKA PAN. Natomiast część drugą prowadził prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ) – przewodniczący KB PTH. W obradach wzięło udział ok. 50 osób, m.in. żona prof. O. Jurewicza oraz kilku jego uczniów i przyjaciół.

Spotkanie rozpoczęło się punktualnie o godz. 11:30. Po krótkim wprowadzeniu prof. K. Bartol, głos zabrało trzech mówców w ramach bloku tematycznego *Octavio Jurewicz in memoriam*. Jako pierwszy (godz. 11:40-11:50) wystąpił ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), były doktorant prof. O. Jurewicza. Referent przedstawił krótki życiorys Profesora, koncentrując się szczególnie na Jego dorobku naukowym. Zdaniem mówcy prof. O. Jurewicz był „ojcem polskiej bizantynistyki”. Następną prelekcję (godz. 11:50-12:05) wygłosił prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ), który skoncentrował się na *stricte* bizantynologicznej części dorobku Zmarłego. Prelegent przypomniał również, że miał on znakomitych poprzedników w osobach prof. dra hab. Leona Sternbacha (2 VII 1864 - 20 II 1940), wykładowcy UJ, i prof. dra hab. Kazimierza Zakrzewskiego (4 XI 1900 - 11 III 1941), kierownika pierwszej w Polsce Katedry Historii Bizancjum, utworzonej na UW w 1935 roku. Niewątpliwą zasługą prof. O. Jurewicza było natomiast wprowadzenie polskiej bizantynistyki w nowy nurt badań bizantynologicznych, prowadzonych w wiodących ośrodkach Zachodu po II wojnie światowej i to w tym właśnie sensie należy postrzegać jego „ojcostwo”

w odniesieniu do polskiej bizantynistyki. Ostatnim referentem (godz. 12:05-12:15) był prof. dr hab. Jerzy Axer (UW). Skoncentrował się on na daniu, jak to określił, osobistego „świadcstwa” o Zmarłym, opierając się na 50-letniej, bliskiej znajomości z Profesorem i Jego rodziną. Po tych trzech wystąpieniach głos zabrało kilka osób z sali (godz. 12:15-12:30). Byli to w kolejności wypowiedzi: prof. dr hab. Włodzimierz Lengauer (UW), dr Jan Kwapisz (UW), prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW), prof. dr hab. Małgorzata Borowska (UW), prof. dr hab. Marian Szarmach (UMK), dr hab. Katarzyna Marciniak (prof. UW), dr hab. Robert Sucharski (prof. UW), prof. dr hab. Witold Wołodkiewicz (UW) i prof. dr hab. Maciej Kokoszko.

Po pierwszej części spotkania zarządzono 10-minutową przerwę (godz. 12:30-12:40), w czasie której część zebranych opuściła salę konferencyjną.

Następnie odbyło się oficjalne posiedzenie Komisji Bizantynologicznej PTH. Otwierając je, prof. M. Kokoszko powitał zebranych bizantynistów oraz przedstawił polskie nowości wydawnicze z szeroko rozumianej historii Bizancjum (godz. 12:40-12:50). Następnie prof. dr hab. Adam Łajtar (UW) wygłosił wykład pt. *Zabezpieczenie zmarłego na drogę pośmiertną w Nubii chrześcijańskiej. Greckie i koptyjskie inskrypcje w krypcie grobowej w Dongoli* (godz. 12:50-13:30). Referat wzbudził żywe zainteresowanie zebranych, o czym świadczy dyskusja (godz. 13:30-13:50), w której wzięło udział aż dziesięć osób. Byli to kolejno: dr Magdalena Łaptaś (UKSW), ks. prof. dr hab. J. Naumowicz, prof. dr hab. E. Jastrzębowska, dr Małgorzata Martens-Czarnecka (UW), prof. dr hab. Karol Myśliwiec (UW), dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII Kraków), dr hab. Mirosław P. Kruk (prof. UG), prof. dr hab. W. Wołodkiewicz, dr Marek Błaza SJ (PWT Bobolanum) i prof. dr hab. M. Salamon. Następnie (godz. 13:50-14:10) komunikat pt. *XXIII Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantyńskich, Belgrad. 2016* przedstawił sekretarz KB PTH, dr Andrzej Kompa (UŁ). W dyskusji, jaka wywiązała się po tym wystąpieniu (godz. 14:10-14:30), głos zabierali kolejno: prof. dr hab. E. Jastrzębowska, prof. dr hab. M. Salamon, dr M. Łaptaś, prof. dr hab. M. Kokoszko i dr P.Ł. Grotowski.

Następnym punktem programu były sprawy organizacyjne (godz. 14:30-14:40). Jediną kwestią w tym segmencie obrad było przyjęcie do KB PTH nowego członka w osobie ks. dr Janusza Lewandowicza, wykładowcy Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Sylwetkę kandydata przedstawił ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL). Kandydatura została przyjęta przez aklamację. Z braku wolnych wniosków spotkanie zakończono zapowiedzią, że letnie obrady KB PTH odbędą się w Krakowie.

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II był reprezentowany w Warszawie przez sześć osób. Byli to (w kolejności alfabetycznej): dr hab. Piotr Kochanek (prof. KUL), mgr Alicja Narecka, dr hab. Krzysztof Narecki (prof. KUL), dr Daniel Próchniak, ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL) i ks. prof. dr hab. M. Szram.

Drugie z tegorocznych posiedzeń KB PTH odbyło się, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, w Krakowie w sobotę 3 VI. Miejscem spotkania był Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej (ul. Podchorążych 2), a gospodarzem spotkania Katedra Historii Starożytnej Instytutu Historii i Archiwistyki na Wydziale Humanistycznym, którą kieruje prof. dr hab. Marek Wilczyński.

Spotkanie, którym kierował prof. dr hab. Maciej Kokoszko, przewodniczący KB PTH, rozpoczęło się punktualnie o godz. 11:30 (III piętro, sala 337). Prof. M. Kokoszko powitał uczestników oraz podziękował organizatorom za wysiłek włożony

w przygotowanie krakowskiego posiedzenia. Następnie głos zabrała prof. dr hab. Bożena Popiołek, dziekan Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Pedagogicznego. Pani Dziekan w miłych słowach podziękowała członkom komisji za przybycie, a także przedstawiła krótki rys historyczny kierowanego przez siebie wydziału. Jako trzeci głos zabrał prof. dr hab. M. Wilczyński, dziękując m.in. swoim współpracownikom z Katedry Historii Starożytnej (dr hab. Jerzemu Ciecielągowi, prof. UP oraz dr. Adrianowi Szopie) za wkład pracy włożony w przygotowanie posiedzenia Komisji. Część oficjalną zamknął prof. M. Kokoszko, prosząc zebranych o uczczenie chwilą ciszy pamięci dwóch zmarłych w tym roku bizantynistów, którymi są: 1. ks. prof. Wincenty Myszor (22 V 1941 - 19 II 2017) – kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła (Uniwersytet Śląski, Wydział Teologii) oraz dziekan tegoż Wydziału Teologii w latach 2001-2008, jak również członek Association Internationale des Études Byzantines (od roku 1996); 2. prof. Nicolae-Șerban Tanașoca (3 X 1941 - 7 IV 2017) – filolog klasyczny i historyk Bizancjum, profesor Uniwersytetu Bukareszteńskiego i dotychczasowy przewodniczący Rumuńskiego Komitetu Narodowego Association Internationale des Études Byzantines. Zaś na zakończenie tej części spotkania prof. M. Kokoszko zaprezentował najnowsze publikacje polskich bizantynistów. Ten segment posiedzenia zakończył się o godz. 11:55.

Następnie miały miejsce dwa wystąpienia. Pierwszy referat wygłosił prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM). Jego tytuł brzmiał *Hellenofagos* (godz. 11:55-12:20). Poznański bizantynista przypomniał tezy niemieckiego historyka, bizantynologa i podróżnika Jakuba Filipa Fallmerayera (10 XII 1790 - 25 IV 1861), który swego czasu zakwestionował rasową ciągłość pomiędzy starożytnymi a współczesnymi Grekami, podkreślając doniosłą rolę żywiołu słowiańskiego w etnicznej strukturze bizantyńskiej i postbizantyńskiej Hellady. Prof. J. Prostko-Prostyński zakończył swoje wystąpienie nawiązaniem do współczesnego stanu badań w tym zakresie, który wydaje się ostatecznie obalać krytykowane niemal od momentu ich opublikowania tezy J.F. Fallmerayera. Po referacie rozgorzała ożywiona dyskusja (godz. 12:20-12:55), w której udział wzięli kolejno: dr hab. Jacek Wiewiorowski (prof. UG), prof. dr hab. Kazimierz Ilski (UAM), dr Andrzej Kompa, dr Piotr Ł. Grotowski, dr Łukasz Różycki (UAM), prof. dr hab. Maciej Salamon i prof. dr hab. M. Kokoszko. Autorką drugiego wystąpienia była dr hab. Teresa Wolińska (prof. UŁ). Jego tematem był: *Mnich i prorok – dwie opowieści o Sergiuszu Bahirze* (godz. 12:55-13:25). Również i po tej prelekcji miała miejsce dyskusja (godz. 13:25-13:45), w której uczestniczyli: prof. dr hab. J. Prostko-Prostyński, anonimowy lekarz obecny na posiedzeniu oraz dr Grzegorz Rostkowski (badacz niezależny).

Kolejnym punktem programu były sprawy organizacyjne, które objęły cztery zagadnienia: 1) Kwestię wcześniejszego zgłaszania przez członków KB PTH organizatorom lub Prezydium KB PTH swojej absencji w czasie posiedzeń Komisji. Ma to w przyszłości pomóc organizatorom spotkań w przygotowaniu „technicznej” strony rzeczonych zjazdów (np. w sferze cateringu); 2) Datę i miejsce następnego spotkania Komisji: Łódź, sobota – 2 XII 2017; 3) Podjęto również temat przyszłej, wakacyjnej wyprawy członków i sympatyków Komisji. Poproszono mianowicie zebranych o przemyślenie tej sprawy i o ewentualne nadsyłanie propozycji w tej materii; 4) W ostatnim punkcie sekretarz Komisji, dr A. Kompa, poruszył problem usprawnienia przepływu informacji między prezydium Komisji a poszczególnymi jej członkami.

Natomiast w ramach ostatniego punktu programu posiedzenia określonego w programie mianem „wolne wnioski” nie zgłoszono żadnego postulatu. W tej sytuacji o godz. 13:55 przewodniczący KB PTH, prof. M. Kokoszko, zamknął wiosenne posiedzenie.

W krakowskim spotkaniu KB PTH wzięło udział ok. 30-stu osób. Najliczniej, bo przez 7-osobową ekipę, było tradycyjnie już reprezentowane środowisko bizantynistów łódzkich. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II reprezentował w Krakowie tylko niżej podpisany.

Należy podkreślić niezwykłą gościnność gospodarzy spotkania, którzy przed posiedzeniem Komisji, między godz. 10:30 a 11:30, w gmachu Uniwersytetu Pedagogicznego (ul. Podchorążych 2: III piętro, sala 333) zorganizowali dla uczestników posiedzenia śniadanie, a następnie zadbali, aby również po zakończeniu posiedzenia ich goście mogli skorzystać z bardzo urozmaiconej palety dań (wyszukanych) i napojów (niealkoholowych).

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

7. OGÓLNOPOLSKIE SEMINARIUM NAUKOWE PRZESTRZENIE KULTURY BIZANTYŃSKIEJ (Poznań, UAM, 23 II 2017)

21 II 2017 r. prof. dr hab. Kazimierz Ilski, urzędujący Dziekan Wydziału Historycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (kadencja 2016-2020) i znany badacz dziejów Kościoła Wschodniego oraz historii Bizancjum, obchodził swoje 60-te urodziny. Z tej to właśnie okazji, w dwa dni po tej dacie, odbyło się w Instytucie Historii Wydziału Historycznego ogólnopolskie seminarium naukowe, którego motywem przewodnim były „Przestrzenie kultury bizantyńskiej”. Oficjalnym organizatorem tej konferencji była Pracownia Historii Bizancjum, natomiast personalnie przygotowali ją: dr hab. Anna Kotłowska i dr Łukasz Różycki, doktorzy wypromowani swego czasu przez Jubilata.

Seminarium otworzył punktualnie o godzinie 10:00 dyrektor Instytutu Historii, prof. dr hab. Józef Dobosz, przedstawiając w dziesięciominutowym wywodzie uniwersytecki życiorys Profesora-Jubilata. Następnie przyszła kolej na prelegentów. W pierwszej części spotkania głos zabrało czterech badaczy: dr hab. A. Kotłowska (UAM) – *Sappho, fragm. 135 Voigt*; dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ – *Religijna paralegitymizacja władzy cesarskiej w IV wieku w świetle Historii Kościelnych*; prof. dr hab. Marek Wilczyński (Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) – *W co wierzyli potomkowie Gibikungów? Kilka uwag o mozaice wyznaniowej na dworze Burgundów*; dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ – *Bizantyński obraz koczownika: stereotypy i odstępstwa*. Każde wystąpienie trwało ok. 20 minut. Po ostatnim referacie, ok. godz. 11:30, przyszedł czas na dyskusję. Po niej zaś przerwaniem była krótka przerwa kawowa, po której przystąpiono do drugiej części sesji. Złożyły się na nią trzy referaty: dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – *Kartografia Zachodu jako źródło do badań nad historią Bizancjum*; dr hab. Jacek Wiewirowski, prof. UG – *„Balcanica” w nowelach Teodozjusza II*; prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ) – *Losy Bizantyńczyków w Bułgarii w I połowie IX w.* Również tę

część poznańskiego spotkania bizantynologów zamknęła dyskusja. Następnie dr hab. A. Kotłowska, dr Ł. Różycki i mgr Małgorzata Chmielarz dokonali oficjalnego podsumowania i zamknięcia obrad, co miało miejsce o godz. 14:00.

Spotkanie poznańskie miało charakter kameralny. Było jednak swego rodzaju przeglądem zainteresowań badawczych poszczególnych środowisk bizantynologicznych w Polsce. Dało też okazję do osobistych spotkań i wymiany poglądów. Przede wszystkim jednak stanowiło formę uczczenia Szanownego Jubilata, prof. dr hab. Kazimierza Ilskiego, któremu szczerze i serdecznie życzone wielu jeszcze lat owocnej pracy naukowej i dydaktycznej w zakresie badań nad historią Bizancjum.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

8. XIII STUDENCKA KONFERENCJA STAROŻYTNICZA: *CANTATA QUAE NESCIERIM MELIUS.* MAGIA, CZARY I WRÓŻBIARSTWO W STAROŻYTNOŚCI (Kraków, UJ, 12-14 V 2017)

W dniach 12-14 maja 2017 roku, na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie (Instytut Historii UJ, ul. Gołębia 13, sala nr 17) odbyła się XIII Studencka Konferencja Starożytnicza: *Cantata quae nescierim melius. Magia, czary i wróżbiarstwo w starożytności*. Głównym organizatorem i zarazem gospodarzem konferencji było Koło Naukowe Historyków Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, przy współpracy Koła Naukowego Filologów Klasycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Natomiast współorganizatorami konferencji były następujące podmioty: Sekcja Orientalistyczna oraz Sekcja Starożytna „Amici Antiquitatis” Studenckiego Koła Naukowego Historyków im. Gerarda Labudy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Koło Starożytnicze Studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Koło Naukowe Klasyków Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Koło Naukowe Młodych Klasyków Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, Koło Starożytnicze Uniwersytetu Warszawskiego, Studenckie Koło Naukowe Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Gdańskiego oraz Koło Antycznej Translatoryki Uniwersytetu Łódzkiego. Patronat na nią objęło Stowarzyszenie Historyków Starożytności. Tematem tegorocznych obrad Studenckiej Konferencji Starożytniczej były szeroko rozumiane motywy magii, czarów i wróżbiarstwa w starożytności. Na konferencji pojawili się zarówno pracownicy dydaktyczno-naukowi, jak i doktoranci oraz studenci reprezentujący dyscypliny humanistyczne związane z antykiem, takie jak: historia, literatura, filozofia, sztuka, archeologia, prawo. W czasie trzydniowej konferencji odbyły się nie tylko prelekcje młodych adeptów nauki, lecz także wykłady gościnnie zaproszonych naukowców zajmujących się starożytnością, jak również warsztaty naukowe.

Według programu konferencji pierwszym punktem konferencji był półtoragodziny (godz. 10.00-11.30) wykład inauguracyjny zatytułowany *Smutna historia Pol-lisa syna Asopicha, czyli kto mu to uczynił? (SEG 41: 413)*, który wygłosił dr hab. Sławomir Sprawski, prof. UJ. Po wykładzie miała miejsce krótka, piętnastominutowa (godz. 11.30-11.45) przerwa kawowa.

Po przerwie wznowiono obrady jednocześnie rozpoczynając pierwszy blok tematyczny zatytułowany przez organizatorów *Na styku kultur* (godz. 11.45-12.30). W ramach tej części konferencji organizatorzy zaplanowali dwie prelekcje: 1) Tomasz Babnis (UJ): *...Magi Eoa promunt munera... Pokłon Magów w poezji Prudencjusza*; 2) Maciej Musiał (UJ): *Wizerunek oraz symbolika feniksa w utworach greckorzymskich i irańskich doby antyku*. Po drugim referacie miała miejsce przerwa kawowa (godz. 12.30-12.45), a po niej wznowiono obrady rozpoczynając drugi blok tematyczny zatytułowany *W kręgu literatury* (godz. 12.45-13.30), w ramach którego organizatorzy również zaplanowali dwa referaty: 1) Ilona Szewczyk (UW): *„Pobożność” czarownicy. Między magią a religią w literaturze greckorzymskiej na wybranych przykładach*; 2) Natalia Cichoń (UJ): *Wokół mitu trojańskiego: siła przepowiedni a wolna wola człowieka. Analiza problemu na podstawie epyllionu Drakoncjusza „De raptu Helenae”*.

Po tej części konferencji miała miejsce, w godz. 13.30-15.00 wizyta w Muzeum im. Emeryka Hutten-Czapskiego, podczas której pracownik Muzeum opowiedział uczestnikom konferencji o monetach bitych w starożytnej Grecji i zaprezentował im wybrane okazy autentycznych starożytnych monet greckich.

Po przerwie obiadowej (godz. 15.00-16.30) rozpoczęła się popołudniowa część konferencji, która jednocześnie stanowiła kolejny – już trzeci – blok tematyczny zatytułowany *Archeologia* (godz. 16.30-17.45). W ramach tej części symposium zaplanowano trzy referaty: 1) Jakub Witowski (UWr): *Wojenne dary wotywnie w Starożytnej Grecji w późnym okresie archaicznym i wczesnym okresie klasycznym sposób na zapewnienie sobie powodzenia na polu bitwy i podziękowanie bogom czy narzędzie polityczno-propagandowe?*; 2) Marta Raczyńska-Kruk – Adam Kruk (UJ): *O roli tarczy w magii wojennej i obrzędowości sepulkralnej ludności barbarzyńskiej Europy na przykładzie znalezisk z terytorium kultury przeworskiej oraz źródeł pisanych*; 3) Joanna Koczur – Ada Trzeciak – Paulina Maruszak (USz): *O możliwościach badań nad zachowaniami apotropaicznymi w okresie wpływów rzymskich*. Po zakończeniu obrad miało miejsce wyjścia integracyjne do krakowskich lokali; podczas tych spotkań młodzi badacze starożytności mogli kontynuować konferencyjne dyskusje, wymieniać się doświadczeniami i lepiej się poznać. Warto zauważyć, że takie spotkania są ważną częścią Studenckich Konferencji Starożytniczych, ponieważ wspomagają integrację środowiska starożytniczego i zachęcają do podejmowania międzyuczelnianej współpracy badawczej.

W drugim dniu konferencji (sobota – 13 maja) obrady, rozpoczęły się o godz. 9.30. Pierwszy blok tematyczny tego dnia został zatytułowany *Bliski Wschód* (godz. 9.30-10.45). W ramach tego bloku organizatorzy zaplanowali trzy referaty: 1) Aleksandra Słowicka (UJ): *Nieczystość ludzka – rzecz o hetyckich rytuałach oczyszczających*; 2) Natalia Matuszewska (UWr): *Między magią a nauką – sposoby na leczenie bólu głowy w starożytnej Mezopotamii na podstawie serii terapeutycznej UGU*; 3) Aleksandra Grzegorska (UW): *Magia, medycyna, religia – problemy interpretacyjne na przykładzie brązowych węży z obszaru Kanaanu*. Po ostatnim referacie miała miejsce przerwa kawowa (godz. 10.45-11.00), po której odbył się półtoragodzinny wykład gościnny prof. dr hab. Marii Maślanka-Soro z Uniwersytetu Jagiellońskiego: *Wergiliusz Dante go w obcowaniu z magią i wróżbiarstwem* (godz. 11.00-12.30). Po wykładzie miała miejsce przerwa obiadowa (godz. 12.30-14.00).

Obrady wznowiono o godz. 14.00 rozpoczynając drugi blok tematyczny tego dnia, zatytułowany *Czarodzieje nad Nilu* (godz. 14.00-15.15). W ramach tej części konferencji zaplanowano trzy referaty: 1) Filip Taterka (UAM / Université Paris-Sorbonne):

Meri-Ra, zapomniany mag ze starożytnego Egiptu; 2) Ada Torka-Lis (UJ): *Narodzinny po śmierci – rytuał Otwarcia Ust w starożytnym Egipcie*; 3) Marcin Stankiewicz (UWr): *London Oriental Manuscript 6172 – „Kłątwa teściowej”*. Po ostatnim referacie miała miejsce przerwa kawowa (godz. 15.15-15.30), a po niej rozpoczął się trzeci blok tematyczny zatytułowany *Wróżba w literaturze* (godz. 15.30-16.45). W tym bloku znalazły się trzy wystąpienia: 1) Katarzyna Kostecka (UW): *Rodzinny biznes – wróżbickie rody w starożytnej Grecji*; 2) Monika Kaniecka (UW): *Przyszłość w poematach homeryckich*; 3) Damian Janiak (UAM): *Pomiędzy III Katylinarką a sprzysiężeniem Katyliny: analiza sposobu i celu wprowadzenia motywu przepowiedni i wróżby. Badanie recepcji motywu między mową Cycerona a monografią Salustiusza*. Również po tej części konferencji miała miejsce przerwa kawowa (godz. 16.45-17.00), a po niej rozpoczęto ostatni z przewidzianych na ten dzień bloków tematycznych, zatytułowany *Rytuały ekspiacyjne w Rzymie* (godz. 17.00-17.45). Blok ten obejmował dwa wystąpienia: 1) Dominika Lewandowska (UW): *Od izbu do turpe prodigium. Czy dywina-cja Starożytnego Bliskiego Wschodu wpłynęła na rozwój religii rzymskiej?*; 2) Marcin Wieczorek (UAM): *Ofiary z ludzi: potępiana praktyka religijno-magiczna w starożytnym Rzymie*. Po zakończeniu obrad, w godz. 18.00-19.30, miała miejsce wystąpienie członków stowarzyszenia „Hellas et Roma”, podczas którego uczestnicy konferencji zobaczyli pokaz walki gladiatorów oraz obejrżeli przedmioty codziennego użytku wykorzystywane w starożytnym Rzymie. Po zakończeniu pokazu miało miejsce, podobnie jak poprzedniego wieczoru, wyjście integracyjne.

Na ostatni dzień konferencji (niedziela – 14 maja) organizatorzy przewidzieli dwa bloki tematyczne i jeden wykład gościnny. Obrady rozpoczęto o godz. 10.00. Referaty z pierwszego bloku tematycznego, zatytułowanego *Artefakty magiczne* (godz. 10.00-11.15) mieli wygłosić: 1) Mateusz Napierała (UAM): *Apotropaiczne różdżki – fenomen Średniego Państwa*; 2) Malwina Brachmańska (UAM): *Duże zwierzęta kotowate w kręgu magii apotropaicznej – egipskie różdżki*; 3) Adrianna Madej (UW): *Czy zmarły przystawiał pieczęć? O amuletach w kształcie stempli słów kilka...* Po ostatnim referacie miała miejsce przerwa kawowa (godz. 11.15-11.30), a po niej dr hab. Krzysztof Bielawski z Uniwersytetu Jagiellońskiego wygłosił półtoragodzinny (godz. 11.30-13.00) wykład gościnny zatytułowany *Greckie techniki mantyczne – leksyka, semantyka, performatyka*. Po wykładzie miała miejsce przerwa obiadowa (godz. 13.00-14.00), a po niej wznowiono obrady rozpoczynając drugi blok tematyczny tego dnia, zatytułowany *W kręgu judeochrześcijańskim* (godz. 14.00-14.45). W ramach tej części konferencji zaplanowano wygłoszenie dwóch referatów: 1) Kacper Ziemba (UW): *Magia i wróżbiarstwo w zbiorach praw Pięcioksięgu*; 2) Magdalena Józwiak (PWT Wr / UWr): *Praktyki magiczne w ocenie Ojców Kościoła*.

Z powyższego zestawienia wynika, że – według opublikowanego programu – trzydniowe obrady zostały podzielone na 9 niewielkich bloków tematycznych (każdy po 2-3 referaty), w czasie których zaplanowano wygłoszenie w sumie 3 wykładów i 23 referatów dwudziestominutowych. W sumie na konferencji miało wystąpić 28 osób (3 profesorów i 25 studentów, doktorantów i młodszych pracowników naukowych; przy czym dwa referaty miały być wygłoszone przez duety: M. Raczyńska-Kruk – A. Kruk oraz J. Koczur – A. Trzeciak). Według opublikowanego programu, prelegenci mieli reprezentować sześć polskich ośrodków akademickich i jeden zagraniczny, przy czym dwie osoby miały reprezentować po dwa ośrodki naukowe (F. Taterka – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza / Université Paris-Sorbonne oraz M. Józwiak

– Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu / Uniwersytet Wrocławski). Zestawienie według liczby uczestników przedstawia się następująco: Uniwersytet Jagielloński – 7; Uniwersytet Warszawski – 7; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – 5; Uniwersytet Wrocławski – 4; Uniwersytet Szczeciński – 2; Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu – 1; Université Paris-Sorbonne – 1.

Warto podkreślić, że doskonałym pomysłem Organizatorów było poproszenie uznanych profesorów, specjalistów z zakresu historii starożytnej – pracowników naukowo-dydaktycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, aby każdego dnia poprowadzili dla uczestników konferencji półtoragodzinny wykład (w sumie trzy wykłady). Ich kompetencje merytoryczne i doświadczenie dydaktyczne pozwoliło młodym adeptom nauki na zapoznanie się z warsztatem naukowym „rasowych” historyków starożytności.

Z wielkim uznaniem należy podejść do tej międzyuczelnianej inicjatywy studentów przygotowujących i organizujących Studenckie Konferencje Starożytne, którzy – już po raz kolejny – potrafili zgromadzić tak dużą liczbę uczestników – młodych ludzi rozmówianych w szeroko rozumianej starożytności i zaproponować niezwykle ciekawy temat oraz program konferencji. Pozostaje ufać, że te coroczne spotkania będą gromadziły coraz liczniejsze grono studentów i doktorantów reprezentujących różne dyscypliny naukowe związane ze starożytnością.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

9. OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA STAROŻYTNICZA „SIŁA I BEZSIŁNOŚĆ WŁADZY, ZBIOROWOŚCI I JEDNOSTKI W ŚWIECIE GRECKO-RZYMSKIM I BIZANTYŃSKIM” (Lublin – Dąbrowica, KUL – UMCS, 18-19 V 2017)

Konferencja, o której mowa w tytule niniejszego sprawozdania, została zorganizowana przez trzy jednostki naukowo-dydaktyczne, należące do dwóch uniwersytetów. W porządku alfabetycznym to: 1) Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL, którą kieruje ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL; 2) Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL, kierowana przez niżej podpisanego; 3) Zakład Historii Starożytnej UMCS, na którego czele stoi dr hab. Dariusz Słapek, prof. UMCS. Miejszem obrad był „Dom Spotkania” Caritas Archidiecezji Lubelskiej (Dąbrowica 130A, 21-008 Jastków).

W konferencji zapowiedziało swój udział 32 badaczy antyku, reprezentujących 15 krajowych ośrodków naukowych, głównie uniwersytetów. W kolejności alfabetycznej były to: 1) Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie (AJD) – 1 osoba; 2) Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie (ASW) – 1 osoba; 3) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) – 5 osób; 4) Polska Akademia Nauk Oddział we Wrocławiu (PAN Wrocław) – 1 osoba; 5) Uniwersytet Gdański (UG) – 1 osoba; 6) Uniwersytet Jagielloński (UJ) – 3 osoby; 7) Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach. Filia w Piotrkowie Trybunalskim (UJK Filia w Piotrkowie) – 1 osoba; 8) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) – 1 osoba; 9) Uniwersytet Łódzki (UŁ) – 6 osób; 10) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS) – 2 osoby; 11) Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

(UMK) – 5 osób; 12) Uniwersytet Opolski (UO) – 1 osoba; 13) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UP Kraków) – 1 osoba; 14) Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (UWM) – 1 osoba; 15) Uniwersytet Wrocławski (UWr) – 2 osoby.

Jeśli chodzi o uczestników konferencji z podziałem na poszczególne ośrodki, to szczegółowy ranking przedstawia się następująco: 1) UŁ – 6 osób = 18,750% (dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ; dr Paweł Filipczak; prof. dr hab. Mirosław J. Leszka; dr Kiril Marinow; mgr Łukasz Pigoński, dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ), 2) KUL – 5 osób = 15,625% (mgr Elena Grigoryeva; mgr Kacper Klusek; dr Anna Palusińska; ks. prof. dr hab. Mariusz Szram; prof. dr hab. Leszek Wojciechowski); UMK – 5 osób = 15,625% (dr hab. Zbigniew Nerczuk, prof. UMK; dr hab. Szymon Olszaniec, prof. UMK; mgr Piotr Osiński; mgr Tomasz Sińczak; mgr Mateusz Wierzbowski), 3) UJ – 3 osoby = 9,375% (mgr Natalia Cichoń; dr Kamil Kopij; dr hab. Stanisław Turlej), 4) UMCS – 2 osoby = 6,250% (dr Henryk Kowalski; dr hab. Ireneusz Łuć); UWr – 2 osoby = 6,250% (mgr Łukasz Krzyszczuk; mgr Olga Węglarz); 5) AJD – 1 osoba = 3,125% (dr Tomasz Ładoń); ASW – 1 osoba (dr Michał N. Faszczka); PAN Wrocław – 1 osoba (dr hab. Aleksander Paroń); UG – 1 osoba (dr hab. Jacek Wiewirowski, prof. UG); UJK Filia w Piotrkowie – 1 osoba (dr hab. Jacek Bonarek); UKSW – 1 osoba (ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW); UO – 1 osoba (dr Marcin Böhm); UP Kraków – 1 osoba (prof. dr hab. Marek Wilczyński); UWM – 1 osoba (dr hab. Miron Wolny). Każdy z referentów miał na swe wystąpienie 20 minut.

Jeśli chodzi o „hierarchię” naukową, to na plakacie przedstawiała się ona następująco: czterech (12,500%) profesorów tytularnych: 1) M.J. Leszka (UŁ); 2) ks. M. Szram (KUL); 3) M. Wilczyński (UP Kraków); 4) L. Wojciechowski (KUL); jedenastu (34,375%) dr hab.: 1) J. Bonarek (UJK Filia w Piotrkowie); 2) S. Bralewski (UŁ); 3) I. Łuć (UMCS); 4) Z. Nerczuk (UMK); 5) ks. L. Misiarczyk (UKSW); 6) Sz. Olszaniec (UMK); 7) A. Paroń (PAN Wrocław); 8) S. Turlej (UJ); 9) J. Wiewirowski (UG); 10) T. Wolińska (UŁ); 11) M. Wolny (UWM); ośmiu (25,000%) doktorów: 1) M. Böhm (UO); 2) M.N. Faszczka (ASW); 3) P. Filipczak (UŁ); 4) K. Kopij (UJ); 5) H. Kowalski (UMCS); 6) T. Ładoń (AJD); 7) K. Marinow (UŁ); 8) A. Palusińska (KUL); oraz dziewięć (28,125%) osób, legitymujących się tytułem zawodowym magistra: 1) N. Cichoń (UJ); 2) E. Grigoryeva (KUL); 3) K. Klusek (KUL); 4) Ł. Krzyszczuk (UWr); 5) P. Osiński (UMK); 6) Ł. Pigoński (UŁ); 7) T. Sińczak (UMK); 8) O. Węglarz (UWr); 9) M. Wierzbowski (UMK). Jednak trzy osoby z różnych względów nie przybyły do Lublina. Byli to: mgr Ł. Krzyszczuk (UWr), mgr T. Sińczak (UMK) oraz dr hab. S. Turlej (UJ). Faktycznie zatem udział w konferencji wzięło 29 osób: prof. dr hab. = 4 (13,793%); dr hab. = 10 (34,482%); dr = 8 (27,586%); mgr = 7 (24,137%). Generalnie zatem dominowali doświadczeni badacze historii starożytnej i bizantyńskiej, ponieważ również w gronie doktorów znajdowało się kilku cenionych w środowisku i doświadczonych pracowników naukowych. Taki zestaw prelegentów stwarzał niejako z definicji okazję do interesującej wymiany zdań w czasie dyskusji oficjalnych oraz tych, toczonych niejako na zapleczu konferencji.

*

Jeśli chodzi o sam przebieg lubelskiego spotkania oraz wygłoszone w czasie jego trwania prelekcje, to rzecz przedstawiała się następująco: Otwarcia konferencji w czwartek (18 maja, 8:30-8:40) dokonał ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL (dyrektor

Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL) oraz dr hab. D. Ślapek, prof. UMCS (kierownik Zakładu Historii Starożytnej UMCS).

Ten ostatni przewodniczył również, następującej bezpośrednio po otwarciu, sesji przedpołudniowej (8:40-13:40). W jej ramach wygłoszono 12 referatów, podzielonych na dwa bloki po sześć wystąpień każdy. Pierwszy blok (8:40-10:40) otworzył wykład dr hab. Z. Nerczuka (prof. UMK), noszący tytuł: *Dyskusja nad naturą ludzką w tzw. kregu sofistycznym w V-IV w. p.n.e.* (8:40-9:00). Następnie głos zabrał przedstawiciel Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, dr hab. M. Wolny, który mówił na temat: *Hannibal na wygnaniu – siła czy bezsilność wroga Rzymu?* (9:00-9:20). Jako trzeci prelegent głos zabrał dr M.N. Faszczka (ASW w Warszawie), którego wystąpienie nosiło tytuł: *Próba sił w walce z nobilitas? Leges Porciae i rzymska dyscyplina wojskowa okresu republikańskiego* (9:20-9:40). Kolejnym mówcą był dr T. Ładoń (AJD w Częstochowie), który starał się rozwiązać dylemat: *Sila czy bezsilność opozycji w okresie dyktatury L. Korneliusza Sulli (82-79 p.n.e.)* (9:40-10:00). Po nim zaś dr H. Kowalski (UMCS) rozważał kwestię: *Sila i bezsilność. Przemoc w życiu politycznym w Rzymie w okresie schyłku Republiki* (10:00-10:20). Wreszcie ostatni referat w tym segmencie sesji przedpołudniowej wygłosiła mgr O. Węglarz (UWr) na temat: *Bezsilność człowieka wobec siły słowa – tabu językowe i niebezpieczeństwa z nim związane w „Metamorfozach” Owidiusza* (10:20-10:40). Po tej serii referatów miała miejsce dyskusja (10:40-11:00), a następnie przerwa na kawę (11:00-11:20).

Drugi blok (11:20-13:20) rozpoczął się prelekcją prof. dr hab. L. Wojciechowskiego (KUL). Referent mówił na temat: *Waleriusz Maksymus (I w. n.e.) w kontekście rozważań o sile władzy w przekazie Andrzeja Wargockiego (XVII w.)* (11:20-11:40). Jako drugi wystąpił dr K. Kopij (UJ), analizując zagadnienie: *Fora cesarskie – wyraz siły czy bezsilności?* (11:40-12:00). Po przedstawicielu Krakowa głos zabrał reprezentant gospodarki dr hab. I. Łuć (UMCS), którego wykład dotyczył następującej kwestii: *Fenomen siły i bezsilności w relacjach między żołnierzami wojsk rzymskich* (12:00-12:20). Czwartym prelegentem był mgr P. Osiński (UMK), mówiący na temat: *Czego powinien lękać się władca? Kilka uwag na temat pisma „Ad principem ineruditum” Plutarcha z Cheronai* (12:20-12:40). Następnie głos zabrał kolejny przedstawiciel gospodarki ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL), który przybliżył słuchaczom pewien problem teologiczny, podniesiony swego czasu przez Orygenesę, a mianowicie: *Nowotestamentalny paradoks mocnej słabości w egzegezie biblijnej Orygenes* (12:40-13:00). Ostatnim mówcą w sesji przedpołudniowej był ks. dr hab. L. Misiarczyk (prof. UKSW). Prelegent ten podjął się analizy następującego zagadnienia: *Sila i bezsilność w relacjach chrześcijańsko-żydowskich od I do IV wieku* (13:00-13:20). Również po tej serii referatów miała miejsce dyskusja (13:20-13:40), a następnie przerwa obiadowa (13:40-15:00).

Po obiedzie rozpoczęła się sesja popołudniowa (15:00-18:00), którą miał prowadzić ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL), jednak niezaplanowane wcześniej obowiązki uniemożliwiły mu obecność na konferencji, dlatego tę część sympozjum moderował dr hab. I. Łuć (UMCS). W ramach tej sesji przewidziano osiem wystąpień, podzielonych również na dwa bloki dyskusją po czwartych referacie. Jednak z powodu nieobecności mgra T. Sińczaka (UMK), który miał przedstawić temat: *Tragedia mieszkańców Antiochii i masowe deportacje ludności w świadomości mieszkańców bliskowschodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego*, w pierwszej części tej sesji wygłoszono tylko trzy referaty, a pierwszym prelegentem był dr P. Filipczak (UŁ), który omówił zagadnienie: *Silni czy bezsilni? Urzędnicy rzymscy w Syrii (IV-VI w. n.e.) wobec wyzwań*

swoich czasów (15:00-15:20). Drugim referentem był także bizantynista łódzki, dr hab. S. Bralewski (prof. UŁ), który przedstawił pewien aspekt rządów arianina Walensa ujęty w tytule jako: *Sila i bezsilność cesarza Walensa, wielce gorliwego chrześcijanina, a zarazem wroga chrześcijan* (15:20-15:40). Następnie głos zabrała doktorantka gospodarzy, mgr E. Grigoryeva (KUL), która podjęła temat: *Obraz rządów sprawiedliwych w listach Grzegorza z Nazjanzu do sprawujących władzę* (15:40-16:00). Po jej wystąpieniu przewidziano w programie konferencji czas na dyskusję nad trzema powyższymi referatami (16:00-16:20) oraz, w wyniku nieobecności wspomnianego wyżej prelegenta, wygospodarowano czas na przerwę „kawową” (16:20-16:40). Drugą część sesji popołudniowej otworzył *exposé* dr hab. Sz. Olszańska (prof. UMK), na temat: *Prefekci pretorio w późnym Cesarstwie Rzymskim – granice władzy* (16:40-17:00). Następnym mówcą był prof. dr hab. M. Wilczyński (UP Kraków), który przeanalizował zagadnienie: *Romanitas Flawiusza Stylichona – droga na szczyt i droga w otchłań* (17:00-17:20). Ostatnim prelegentem sesji popołudniowej był dr hab. J. Wiewiorowski (prof. UG), mówiący na temat: *Późnorzymskie ius postliminii świadectwem „soft power” cesarstwa – studium przypadku* (17:20-17:40). Czwarty z przewidzianych w tej części sesji referentów, mgr Ł. Krzyszcuk (UWr), którego tytuł wystąpienie brzmiał: *Bezsilni zmarli czy olbrzymy? Hieronimowa interpretacja hebrajskich refa'im*, nie przybył niestety do Lublina. Również po tych trzech wykładach nastąpiła dyskusja (17:40-18:00), która zamknęła pierwszy dzień lubelskiej konferencji. Nieobecność dwóch młodych badaczy, mgra T. Sińczaka (UMK) i mgra Ł. Krzyszcuk (UWr), skróciła nieco przewidziane programem obrady sesji popołudniowej, jednak z drugiej strony dało to więcej czasu na rozmowy kularowe, które w przypadku tego typu konferencji mają swój głęboki sens i stanowią dużą, choć niewymierną wartość dodaną.

Drugi dzień lubelskiej konferencji starożytnej (piątek, 19 maja) wypełniła tylko sesja przedpołudniowa (8:40-13:30), którą moderował dr hab. Piotr Kochanek (prof. KUL). Z przewidzianych programem dwunastu referatów przedstawiono jedenaście, ponieważ dr hab. S. Turlej (UJ), który zapowiedział wykład na temat *Bizancjum i Ostrogoci za rządów Amalasunty w relacji Prokopiusza z Cezarei*, nie przybył do Lublina. Z drugiej zaś strony, ponieważ dr M. Böhm (UO), którego wystąpienie miało zamykać lubelską konferencję, co wynikało z przyjętego przez organizatorów chronologicznego klucza zaszerogowania poszczególnych referatów w ramach programu konferencji, musiał przed południem opuścić Lublin, zatem jego *exposé* zostało przedstawione jako pierwsza prelekcja w drugim dniu obrad. Dr M. Böhm mówił na temat: *Normanowie w dziełach Geralda z Walii a świat bizantyński* (8:40-9:00). Po nim swój referat (*Leon i Aspar, konflikt o władzę w kontekście wschodniorzymskiej polityki zagranicznej* – 9:00-9:20) przedstawił mgr Ł. Pigoński (UŁ). Trzecim prelegentem była mgr Natalia Cichoń (UJ). Tytuł jej wystąpienia brzmiał: *Drakoncjusz w więzieniu: siła poezji przeciwko sile władzy* (9:20-9:40). Kolejnym referentem był mgr Kacper Klusek (KUL), którego wystąpienie bazowało na *Moraljach* papieża Grzegorza I i nosiło tytuł: *Problematyka sprawowania władzy w świetle „Moralii” Grzegorza Wielkiego* (9:40-10:00). Piątym mówcą był prof. dr hab. M.J. Leszka (UŁ). Przedstawił on pewien aspekt panowania Fokasa, ujęty w następującą formułę: *Opór społeczeństwa bizantyńskiego wobec złego władcy. Przypadek Fokasa* (10:00-10:20). Następnie głos zabrała dr hab. T. Wolińska (prof. UŁ), wygłaszając prelekcję na temat: *Sila i bezsilność władzy. Cesarz Konstantyn V contra mnich Stefan* (10:20-10:40). Temu samemu władcy poświęcony był także siódmy referat omawianej sesji, a mianowicie wystąpienie dr A. Palusińskiej (KUL), która

podjęła kwestię: *Sila argumentów ikonoklastycznych cesarza Konstantyna V* (10:40-11:00). Podsumowaniem tej części sesji były dyskusja (11:00-11:20), którą kontynuowano również w czasie przerwy na kawę (11:20-11:40). Pierwszym prelegentem po przerwie był dr K. Marinow (UŁ), analizujący kwestię: *Patrząc na przemoc. Postawa, odczucia i bezsilność człowieka wobec okropności wojny w świetle retoryki okresu średniobizantyńskiego* (11:40-12:00). Z kolei dr hab. J. Bonarek (prof. UJK) wystąpił z referatem na temat: *Jan Tzimiskes i Światosław – zwycięzca i zwyciężony* (12:00-12:20). Jako trzeci po przerwie głos zabrał dr hab. A. Paroń (PAN Wrocław) w kwestii: *Bizantynizacja Pieczyngów czyli wybielanie Etiopa* (12:20-12:40). Wreszcie ostatnie wystąpienie, które jednocześnie zamykało całą konferencję, przypadło w udziale magistrowi Mateuszowi Wierzbowskiemu (UMK). Tytuł jego wywodów brzmiał: *Przemoc cesarzy bizantyńskich w XII wieku. Legitymizowane czy nielegitymizowane działania?* (12:40-13:00). Także i tę część sesji domknęła ożywiona dyskusja (13:00-13:30), zakończona krótkim podsumowaniem całej konferencji, którego dokonał moderator tejże sesji.

Lubelska konferencja starożytnicza zgromadziła z jednej strony grono znanych i cenionych polskich badaczy antyku oraz dziejów Bizancjum, którzy poziomem swych wystąpień nie zawiedli oczekiwań, z drugiej zaś przybyło do Lublina kilkoro doktorantów, których referaty należy uznać także za w pełni udane. Ludzie ci, jeśli tzw. życie nie pokieruje inaczej ich losami, mogą w przyszłości stać się starożytnikami dużego formatu, czego też wypada im serdecznie życzyć.

Należy również podkreślić, że niemałe znaczenie dla klimatu lubelskiego spotkania miało samo miejsce obrad, czyli będący własnością Caritas Archidiecezji Lubelskiej „Dom Spotkania” w Dąbrowicy. Zapewnił on bowiem jego uczestnikom moment wyciszenia oraz bliskość wiosennej przyrody. Niepodważalnym atutem tego miejsca była również, a może przede wszystkim gościnność gospodarzy, czy raczej gospodyń, połączona z bardzo dobrą kuchnią. W tym sensie „Dom Spotkania” w Dąbrowicy można uznać za jedno z tych miejsc, które mają wszelkie dane po temu, aby je reklamować jako znakomita wręcz baza dla organizowania konferencji naukowych, obliczonych na kilkadziesiąt osób.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

10. BIBLIA W INTERPRETACJI I EGZEGEZIE (IV Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 24-25 V 2017)

W dniach 24-25 V 2017 r. w Ośrodku Badań nad Historią i Kulturą Żydów z Południowej Wielkopolski Uniwersytetu Wrocławskiego w Ostrowie Wielkopolskim odbyła się IV Międzynarodowa Konferencja Biblijna pt. *Biblia w interpretacji i egzegezie*. Jej organizatorem był Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych UW oraz Pracownia Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej UW. Obrady odbywały się w Forum Synagoga (ul. Raszkowska 21), a uczestniczyli w nich filologowie klasyczni, patrologowie i bibliści, którzy przybyli z zagranicy oraz z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Dużą grupę słuchaczy stanowiła też ostrowska młodzież, jak i przedstawiciele duchowieństwa diecezji kaliskiej oraz wszyscy, którym

tematyka biblijno-patrystyczna jest bliska. W programie konferencji przewidziano 26 dwudziestominutowych referatów, z których ogłoszono 25.

Obrady rozpoczynające się 24 maja o godz. 11.00 poprzedziło krótkie przemówienie dra Krzysztofa Morty – Kierownika Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej oraz dr Magdaleny Jóźwiak – sekretarza konferencji, która odczytała list Rektora Uniwersytetu Wrocławskiego. JM. prof. dr hab. Adam Jezierski skierował do organizatorów i prelegentów list, w którym gratulował już czwartej takiej konferencji, życząc także owocnych obrad.

Na wstępie dr K. Morta przywitał gości przybyłych z ośrodków zagranicznych oraz skierował słowa powitania do przedstawicieli ośrodków akademickich przybyłych z Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytetu Opolskiego, Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu, Akademii Techniczno-Humanistycznej w Białymstoku, Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Uniwersytetu Wrocławskiego. Rozpoczęcie konferencji od strony artystycznej wzbogacił program przygotowany przez studentki z PWT we Wrocławiu: p. Magdalenę Dul (gitara), p. Karolinę Napieralską (piano) i p. Roksanę Nawrocką (solistka).

Po uroczystym otwarciu konferencji o godz. 10.20 rozpoczął się wykład inauguracyjny, który wygłosił prof. dr hab. Michał Wojciechowski (UWM) pt. „*Komentarz do Apokalipsy*” *Ekumeniusza na tle egzegezy patrystycznej*. Po nim, o godz. 11.00, rozpoczęły się obrady I sesji trwające do godz. 12.15. W tej sesji pierwszy referat pt. *Kosmologiczne i antropologiczne wątki egzegezy patrystycznej Rz 8, 18-22* przedstawił o. dr hab. Mieczysław Paczkowski OFM, prof. UMK (UMK w Toruniu). Po nim wystąpił dr Sebastian Smolarz (EWST we Wrocławiu) referując temat: *Ofiary עלה וקרבן w Leviticus. Rozważania z pogranicza translatoryki, kościelnych tradycji oraz biblijnego znaczenia*. Trzecim referentem w tej sesji był dr hab. Lubomir Hampl (ATH w Białymstoku), który zaprezentował temat: *Czeskie i polskie tłumaczenia przedstawicieli świata awifauny w Piśmie Świętym na przykładzie hebr. nazwy קָדָשׁ*. Po dyskusji w tej sesji odbyła się krótka przerwa kawowa.

W drugiej sesji z prelekcją wystąpił jako pierwszy ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO): *List do Rzymian w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego. Sposoby wykorzystania i interpretacji*. Kolejną prelegentką była dr Marta Przyszychowska (UW), która zreferowała temat pt. *Czy szatan będzie zbawiony? Flp 2, 9-11 w interpretacji Grzegorza z Nyssy*. Jako ostatni w tej sesji zabrał głos ks. dr Mirosław Mejzner (UKSW) prezentując wykład: *1Kor 15, 50 w ogniu egzegetycznego sporu pisarzy kościelnych z gnostykami*. Po tych wykładach odbyła się krótka dyskusja, a następnie była przerwa obiadowa.

Sesja popołudniowa rozpoczęła się o godz. 14.45. Pierwszy z prelegentów – ks. dr Daniel Dzikiewicz (WSD, Vilnius, Lithuania) – wystąpił z wykładem pt. *Znaczenie czasownika κατασκήνωω w nowotestamentalnych przypowieściach o ziarnie gorczycy*. Po nim dr Sławomir Torbus (EWST we Wrocławiu) omówił zagadnienie: *Semityzmy w grece Nowego Testamentu według Jeana Carmignaca*. Następnie dr Piotr Goniszewski (USz) zaprezentował temat pt. *Mt 26, 26-29 w hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza (Shem Tob)*. Po tej sesji odbyła się tematyczna dyskusja.

W II popołudniowej sesji konferencji biblijnej wysłuchaliśmy trzech kolejnych referatów. Pierwszym prelegentem był ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII

(UPJP II, WT w Tarnowie), który wygłosił odczyt pt. *Biblijne podstawy europejskiej kultury politycznej*. Następnie ks. dr Andrzej Dudek (UPJPII w Krakowie) zaprezentował temat: *Liturgiczna interpretacja Pisma Świętego i jej problemy*. Po nim wystąpił mgr Stanisław Jazdanowki (UWr) z wykładem: *Współczesna teoria literatury a biblistyka*. Po tych trzech wykładach był czas na dyskusję.

W ostatniej sesji pierwszego dnia obrad organizatorzy przewidzieli także trzy wykłady. Jako pierwszy z wykładem pt. *Człowiek pomiędzy pierwszymi narodzinami a drugą śmiercią w teologii wspólnoty św. Jana* wystąpił ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT (PWT we Wrocławiu). Następnie s. dr Joanna Nowińska SM (Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie / UPJPII Kraków) omówiła następujące zagadnienie: *Na skrzyżowaniu wiedzy, relacji i emocji – semantyka terminu oīdōa w oparciu o przykłady z Apokalipsy św. Jana*. Jako ostatnia tego dnia wystąpiła dr Anna Rambiert-Kwaśniewska (PWT we Wrocławiu): „*Córki syjońskie*” (Iz 3, 16-24). *Błyskotliwy przykład „ekwiwalencji dynamicznej” czy dowód na istnienie hebrajskiej Vorlage LXX?* Po tych referatach miała miejsce dyskusja tematyczna, a obrady pierwszego dnia zakończono o godz. 18.30.

Drugiego dnia obrad, które rozpoczęły się o godz. 7.30, wysłuchaliśmy w pierwszej sesji czterech wykładów w języku angielskim. Jako pierwszy wystąpił z odczytem Jiří Šubrt, Ph.D. (Palacký University Olomouc, Republika Czeska) pt. „*Narrator doctus*” in *Jerome's Lives of the hermit saints*. Po nim wystąpiła dr. Katarína Karabová (Trnavská Univerzita v Trnave, Słowacja) z tematem: *The bases of St. Bede the Venerable's Exegesis*. Kolejnym referentem w tej sesji był Asst. Prof. Florin Leonte (Palacký University Olomouc, Republika Czeska), który mówił nt.: *Biblical Models in Byzantine Imperial Rhetoric*. Ostatni prelegent w sesji angielskojęzycznej mgr. Józef Kordoš, Ph.D. (Trnavská Univerzita v Trnave, Słowacja) zaprezentował temat: „*Tyrnavia crescens*” – *the Biblical imagery in the 18th century Jesuit panegyric*. Po tych czterech referatach odbyła się dyskusja.

Tego dnia w II przedpołudniowej sesji konferencji biblijnej wystąpili następujący prelegenci: dr Magdalena Jóźwiak (PWT we Wrocławiu / UWr), która wygłosiła referat pt. „*Komentarz do Księgi Rodzaju*” św. Hieronima oraz dr Krzysztof Morta (UWr), przedstawiający zagadnienie: *Lamia, złowrogi demon w Hieronimowym przekładzie Biblii*. Po tych dwóch prelekcjach była krótka dyskusja, a następnie przerwa kawowa.

O godz. 10.30 rozpoczęła się ostatnia sesja IV Międzynarodowej Konferencji Biblijnej. Jako pierwszy referat wygłosił dr Stanisław Ciupka (ATH w Bielsku Białej) pt. *Ojcowie Kościoła komentują Pismo Święte – fragmenty Ewangelii św. Marka*. Po nim wystąpiła mgr Paulina Nicko-Stępień (PWT we Wrocławiu) z odczytem: „*Słowom od słowa przełożył, nic nie przydając ani ujmując*”. *O koncepcji i metodzie przekładu Nowego Testamentu Jakuba Wujka*. Jako ostatni mgr Maciej H. Dąbrowski (PWT we Wrocławiu), zreferował problem: *Bible Translations and Liturgical Use. On Example of Gospel of John*. Po tych referatach była krótka dyskusja.

Na koniec zabrał głos dr K. Morta, który podsumował konferencję i podziękował wszystkim uczestnikom, a zwłaszcza prelegentom za podjęcie trudu badawczego, jednocześnie zapraszając na jubileuszową – V Międzynarodową Konferencję Biblijną, która będzie miała miejsce w maju 2018 roku.

**11. DOROCZNE SPOTKANIE
KANADYJSKIEGO STOWARZYSZENIA
STUDIÓW PATRYSTYCZNYCH
(Toronto, Ryerson University, 28-30 V 2017)**

W dniach od 28-30 V 2017 roku miało miejsce doroczne spotkanie Kanadyjskiego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych (Association Canadienne des Études Patristiques – ACÉP). Odkonano się ono w Toronto na Ryerson University w czasie Kongresu Nauk Humanistycznych (27 maja - 2 czerwca 2017). Trzydniowe obrady odbywały się na terenie kampusu uniwersyteckiego w budynku Wiktorii (285 Victoria Street, sala nr 210).

Zjazd patrologów rozpoczął się od spotkania sprawozdawczego Association Canadienne des Études Patristiques i posiedzenia prezydium stowarzyszenia (godz. 11.30-13.00). O godz. 13.00 uroczystego otwarcia konferencji dokonał Lincoln Blumell z Brigham Young University – Prezes Association Canadienne des Études Patristiques.

Po słowach powitania rozpoczęła się pierwsza sesja naukowa, zatytułowana *Book Review I* (godz. 13.15-14.15), w czasie której Olivier Dufault z Münchner Zentrum für Antike Welten zaprezentował publikację: Titus de Bostra, *Contre les manichéens*, ed. P.-H. Poitier – A. Roman – T. Schmidt, Corpus Christianorum in Translation 21, Turnhout 2015. Zaprezentowany przekład w języku francuskim oparty został na wydaniu krytycznym opublikowanym w serii Corpus Christianorum Series Graeca 82, Turnhout 2013. Napisany przez Tytusa z Bostry w między 363 a 364 rokiem traktat *Przeciw Manichejczykom* jest najobszerniejszym chrześcijańskim pismem odrzucającym manicheizm. Podzielony jest na dwie części (w pierwszej autor przytacza argumenty racjonalne za odrzuceniem manicheizmu, a w drugiej argumenty biblijne). Wyróżnia się bogactwem dokumentacji źródłowej (Tytus przytacza ok. 150 „cytatów manichejskich”). Tekst traktatu zachowany został w języku greckim i w wersji syryjskiej z końca IV lub początku V wieku. Traktat ten ma istotne znaczenie dla poznania historii wczesnochrześcijańskiej i manicheizmu. Przekładu dokonali: Paul-Hubert Poirier – profesor historii starożytnego chrześcijaństwa na Université Laval (Québec), Agathe Roman – doktor literatury greckiej (Montreal) oraz Thomas S. Schmidt – profesor języka i literatury greckiej na Université de Fribourg (Szwajcaria).

W czasie drugiej sesji (godz. 14.15-14.45), której przewodniczył Lincoln Blumell (Brigham Young University) został wygłoszony tylko jeden referat: Gerald Ens (McMaster University), *Loving to Know: Augustine's Epistemology in Book XV of The Trinity*. W referacie autor odwołał się do treści XV księgi dzieła Augustyna *O Trójcy Świętej*, której treść jest najbardziej znaną próbą poznania Boga. Dochodzi do wniosku, że najistotniejszym elementem metody poznania Trójjedyne Boga jest praktyka miłości bliźniego i miłości Boga. Ponadto prelegent akcentował rolę XV księgi w całym dziele *De Trinitate*. Po wygłoszeniu referatu została ogłoszona przerwa do godziny 15.00.

Po przerwie rozpoczęła się trzecia sesja (godz. 15.00-16.00), której przewodniczył Robert Kennedy (Saint Francis Xavier University). Została ona zatytułowana „*De Trinitate*” revisited, a w czasie jej trwania wygłoszono dwa referaty: 1) Zacharie Klassen (McMaster University), *Divine Equality And The Embodied Image of Glory: The Ascension of Christ in Augustine's „De Trinitate”*; 2) Wendy E. Helleman

(University of Jos), *Predication according to Substance and Relation: The Argument in Augustine's „De Trinitate” 6.1.1 - 7.2.3*. W pierwszym referacie autor poruszył zagadnienie Wniebowstąpienia Chrystusa obecne w *De Trinitate* św. Augustyna. Na wstępie zaznaczył, że opracowania dotyczące Wniebowstąpienia na ogół ogólnie odnoszą się do spuścizny Doktora Łaski i z tego względu problem ten test słabo przebadany w poszczególnych jego pismach. Analiza tematu Wniebowstąpienia na kartach *De Trinitate* prowadzi do wniosku, że fakt Wniebowstąpienia ułatwił Augustynowi stwierdzenie absolutnej równości Ojca i Syna. Ponadto fizyczne Wniebowstąpienie Chrystusa jest dla Augustyna inspiracją do nakreślenia drogi człowieka ku Bogu, której punktem końcowym jest osiągnięcie chwały nieba. W swym wystąpieniu prelegent odniósł się też krytycznie do tez zawartych w pracach Douglasa Farrowa, który twierdził, że Augustyn nie doceniał roli człowieczeństwa Chrystusa we Wniebowstąpieniu. Z kolei w drugim referacie autorka – odwołując się do VI i VII księgi *De Trinitate* – porusza problem argumentacji św. Augustyna na temat mądrości jako atrybutu Boga „według substancji”. W swych rozważaniach odwołuje się do badań przeprowadzonych przez Michela Barnes'a i Lewisa Ayresa na temat tożsamości przeciwników i zwolenników wiary nicejskiej, o których Augustyn mówi w *De Trinitate* (VI 1, 1). Wykazuje pewne braki w pracy L. Ayresa i proponuje sięgnięcie po nowe wskazówki, które – być może – pomogą rozwiązać nierozstrzygnięte kwestie.

Czwartej – ostatniej – sesji (godz. 16.00-17.45) pierwszego dnia obrad przewodniczyła Maria Dasios (University of Toronto). Sesja ta została zatytułowana przez organizatorów *Tropes (and their afterlives)*, a w czasie jej trwania zostały wygłoszone trzy referaty: 1) John Gavin (College of the Holy Cross), *Sundials and Shadows: An Analysis of an Origenian Analogy*; 2) Don Springer (McMaster Divinity College), *On the other Hand... A Re-evaluation of Irenaeus' favourite Trinitarian Motif*; 3) Emily Laflèche (University of Ottawa), *Marriage of the Soul and Union in the Bridal Chamber: The Function of Nuptial Imagery in Coptic Valentinian Literature*. W pierwszym referacie autor zaznaczył, że Orygenes z Aleksandrii w piśmie *O modlitwie* (*De oratione*), dla przekazania niektórych treści posługuje się obrazem światła. W 17. rozdziale tegoż dzieła znajduje się skomplikowana analogia, w której Orygenes odnosi się do: 1) oddziaływania światła słonecznego na zegar słoneczny; 2) powstawania cienia; 1a) ludzkiej recepcji darów duchowych; 2a) powstawania efemerycznej materii boskiej. Autor omówił w jaki sposób Orygenes akomodował motywy platońskie stwarzając oryginalny zestaw obrazów pomagających odpowiedzieć na fundamentalne pytanie związane z modlitwą chrześcijańską, a którym jest arbitralne, a nawet – w rozumieniu ludzkim – niesprawiedliwe reagowanie Boga na zanoszone przez ludzi do Niego modlitwy. Po tym referacie nastąpiła krótka, piętnastominutowa przerwa (godz. 16.30-16.45), po której wygłoszono kolejne dwa referaty. Drugie w tej sesji wystąpienie dotyczyło trynitologii św. Ireneusza z Lyonu. W swym wystąpieniu prelegent skupił się na rozumieniu pojęcia „ręce Boga”, podkreślając, że w trynitologii św. Ireneusza ma ono ważne znaczenie, jednak – w dotychczasowych badaniach – motyw „rąk Boga” na ogół był przeceniany, co miało poważne konsekwencje teologiczne. Zauważył, że przypisywanie temu motywowi nadmiernego znaczenia doprowadziło do wiązania trynitologii przede wszystkim z protologią, a w gruncie rzeczy należy ją bardziej wiązać z soteriologią. W ostatnim referacie prelegentka przeprowadziła analizę fragmentów koptyjskich pism walentyniańskich (*Traktatu trójdzielnego* 122, 12-32; *Egzegezy o duszy* 131, 13 - 132, 27 i *Ewangelii Filipa* 65, 1-26), w których jest

mowa o zjednoczeniu duszy z boskością. Zjednoczenie to opisywane jest za pomocą porównań i obrazów zaczerpniętych ze związku oblubienicy z oblubieńcem. Jest ono tak ścisłe, jak zjednoczenie małżonków, jakie dokonuje się w komnacie małżeńskiej. Autorka dokonuje porównania obrazów obecnych w *Traktacie trójdzielnym* i *Egzegezie o duszy* z obrazami obecnymi w *Ewangelii Filipa*, aby ustalić ich wpływ i wzajemne powiązania w literaturze walentyniańskiej.

W drugim dniu spotkania (29 maja) obrady rozpoczęto o godz. 9.30. Pierwsza sesja (piąta w czasie konferencji) była zatytułowana *The long shadow of Rome? Consolation, Apologetics, and Polemics* (godz. 9.30-10.30). W czasie tej sesji organizatorzy zaplanowali dwa referaty: 1) Danielle Baillargeon (University of Toronto), *Grief and Consolation in the writings of Jerome and Gregory of Nyssa*; 2) Zahia Amara (Université de Monastir), *Quand Arnobe de Sicca lance son offensive contre les dieux de Rome: „Aduersus Nationes”, IV*. W pierwszym referacie, na podstawie pism konsolacyjnych Hieronima i Grzegorza z Nyssy, został poruszony problem smutku i pocieszenia. Natomiast w drugim jest mowa o odparciu przez Arnobiusza z Sikka zarzutu o bezbożność, kierowanego przez pogan pod adresem chrześcijan. Autor ten nie tylko kwestionuje istnienie bóstw pogańskich, lecz także zachęca pogan do prześledzenia ich pochodzenia i czynów, co powinno ich doprowadzić do zrozumienia błędu bałwochwalstwa, że czczą fałszywych bogów. Ostatecznie Arnobiusz oskarża pogan o bezbożność i usprawiedliwia chrześcijan, którzy czczą prawdziwego Boga. Po drugim referacie miała miejsce krótka przerwa kawowa (godz. 10.30-10.45).

Po przerwie wznowiono obrady rozpoczynając drugą sesję tego dnia (szóstą w czasie konferencji), która została zatytułowana *Patristic legacies: Adaptation and citation in and beyond the Patristic era* (godz. 10.45-11.45). Również w czasie tej sesji zostały wygłoszone dwa referaty: 1) Miriam DeCock (McMaster University), *The Raising of Lazarus in Alexandrian and Antiochene Exegesis*; 2) Gaëlle Rioual (Université Laval / Université de Fribourg), *„Inspiré était le Syrien et éloquent, le Phénicien; mais le Cappadocien est les deux et plus que les deux”: l’admiration des Byzantins pour Grégoire de Nazianze*. W pierwszym referacie została przedstawiona egzegeza sceny wskrzeszenia Łazarza (J 11) zaproponowana przez czterech autorów starożytnych: dwóch przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej (Orygenes i Cyryl Aleksandryjski) oraz dwóch przedstawicieli szkoły antiocheńskiej (Jan Chryzostom i Teodor z Mopsuestii). W drugim natomiast autorka przedstawiła wyrazy szacunku i podziwu dla postaci i twórczości Grzegorza z Nazjanzu (nazwanego Teologiem), obecne w kulturze bizantyńskiej, i ukazuje jak były one ubogacane przez pisarzy bizantyńskich, zwłaszcza w X w. Po tym referacie miała miejsce przerwa obiadowa, trwająca do godz. 14.00.

Po obiedzie odbyło się walne zebranie Association Canadienne des Études Patristiques. Trwało ono półtorej godziny (godz. 14.00-15.30). Po zakończeniu zebrania miała miejsce krótka przerwa kawowa (godz. 15.30-15.45), a po niej wznowiono obrady. Pierwsza sesja popołudniowa (siódma w czasie konferencji) została przez organizatorów zatytułowana (*Irresistible*) *Augustine* (godz. 15.45-16.45). Sesję tę prowadziła Wendy E. Helleman, a w czasie jej trwania, podobnie jak poprzednio, wygłoszono dwa referaty: 1) Jimmy Chan (University of Toronto), *Augustine’s Theology of Peace from Book XIX of De Civitate Dei: A Call for Love, Faith and Hope*; 2) Robert P. Kennedy (Saint Francis Xavier University), *Augustine on Irresistible Grace*. W pierwszym, na podstawie XIX księgi *De civitate Dei*, została ukazana teologia

pokoju św. Augustyna, który podkreślał, że jest on realizowany przez ludzi w wielu wymiarach egzystencji: wewnętrzny pokój człowieka oraz pokój zewnętrzny w rodzinie i w kontekście społecznym oraz politycznym. Augustyn mówił też o wiecznym pokoju. Natomiast w drugim referacie został poruszony problem implikacji późnej nauki św. Augustyna na temat łaski, co pozwoliło ukazać Augustyńskie rozumienie ludzkiej wolności. Po referatach miał miejsce uroczysty bankiet.

W ostatnim dniu konferencji (30 maja) obrady rozpoczęto o godz. 9.00. Pierwszą sesję (ósmą w czasie konferencji) organizatorzy zatytułowali *Coptic Studies I* (godz. 9.00-10.30). Sesji tej przewodniczył Lincoln H. Blumell z Brigham Young University. W czasie tej sesji zostały wygłoszone trzy referaty: 1) Lincoln H. Blumell (Brigham Young University), *An Amulet for Virginité in Marriage? A Coptic Witness to the Practice of „Spiritual Marriage” from Late Antique Egypt*; 2) Bishoy Dawood (University of St. Michael's College), *Early Coptic Monasticisms and Their Eco-Theologies*; 3) Eric Cr  gheur (Universit   d'Ottawa), *La version copte du sermon pseudo-  phr  mien: In pulcherrimum Iosephum*. W pierwszym referacie by   mowa o niewielkim papirusie koptyjskim przechowywany w The Rosicrucian Egyptian Museum w San Jose (Kalifornia), który autor referatu   l  maczy   i przygotowywa   do publikacji. Na podstawie treści papirusu autor usiłuje wykaza  , że jest to amulet mający zapewni   pomoc w zachowaniu dziewictwa i czystości w małżeństwie. Konkluduje, że amulet ten jest ważny dla potwierdzenia praktyki „małżeństwa duchowego” w późnej starożytności. W drugim natomiast autor przedstawia panoram   literatury wczesnego monastycyzmu koptyjskiego (gównie z IV-VI w.) związanej z postrzeganiem odniesienia cz  lowieka zarówno do kosmosu, jak i do najbliższego otoczenia. Autor treści te nazywa „eko-teologią” i wskazuje, że teologiczne odpowiedzi na kryzys ekologiczny można odnale  z   w starożytnych tekstach koptyjskich powstałych w środowiskach monastycznych. W ostatnim za   referacie autor m  wi   o projekcie naukowym związanym z krytycznym wydaniem i przek  ladem koptyjskiej wersji mowy przypisywanej Efremowi na temat patriarchy Józefa (*In pulcherrimum Iosephum*). Po przedstawieniu tradycji oraz starożytniej literatury na temat patriarchy Józefa (zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej) autor skupi   się na samej mowie ukazując jej plan, charakter oryginalnej wersji greckiej oraz licznych starożytnych przek  lad  w na język   aci  nski, arme  nski, gruzi  nski, arabski, s  wia  nski i koptyjski. Om  wi  l też kluczowe cechy koptyjskiej wersji kazania. Po tym referacie miał miejsce przerwa kawowa (godz. 10.30-10.45).

Kolejna sesja tego dnia (dziewi  ta w czasie konferencji) była kontynuacj   sesji poprzedniej i nosiła taki sam tytuł: *Coptic Studies II* (godz. 10.45-12.15). Sesj   t   prowadzi  , podobnie jak poprzednią, Lincoln H. Blumell z Brigham Young University. W czasie jej trwania również wyg  szono trzy referaty: 1) Ihab Khalil (Independent Scholar), *„I am the bride and the bridegroom”: The Social Context of the Divine Feminine in Egyptian „Gnosticism”*; 2) Michael Kaler (University of Toronto – Mississauga), *„Sitting on Top of the World”: Thinking about the highest heavens in ascension apocalypses, gnostic and otherwise*; 3) Hind Salah El-Din Somida Awad (Cairo University), *The Shepherd of the Exodus Chapel at El-Bagawat: An interpretation*. W pierwszym prelegent, na podstawie kilku źródeł – w tym tekstów mitologicznych, dokumentów papirusowych i instrukcji demotycznych – autor rozwa  y   kontekst społeczny mitów egipskich w ich relacjach z rzymskim Egiptem, szczególnie uwypuklając rolę kobiety w spo  lecze  stwie egipskim i boskiej kobiecości obecnej zarówno w mito-

logii gnostycznej, jak i w starożytnych mitach egipskich. Dzięki temu starał się lepiej zrozumieć egipski „gnostycyzm”. Drugi referat został poświęcony przede wszystkim gnostycznej *Apokalipsie św. Pawła* (z V kodeksu z Nag Hammadi), odbiegającej swą treścią od innych pism tego gatunku, którą autor porównuje z zawartością gnostycznej (i nie tylko) literatury apokaliptycznej. W trzecim referacie autor mówił na temat malarstwa Kaplicy Wyjścia w nekropolii El-Bagawat w Kharga Oasis, które jest uważane za jeden z najważniejszych przykładów wczesnej sztuki chrześcijańskiej w Egipcie. Skupił się na symbolice obrazu Pasterza i ukazał jego rolę i związek z innymi obrazami. Po ostatnim referacie nastąpiła przerwa obiadowa (godz. 12.15-14.00).

O godz. 14.00 wznowiono obrady. Pierwsza sesja popołudniowa (dziesiąta w czasie konferencji) została zatytułowana *Book Review II* (godz. 14.00-15.00; pierwsza sesja tego typu miała miejsce w pierwszym dniu obrad) a przewodniczył jej Steven Muir z Concordia University College of Alberta. W czasie tej sesji Robert Kennedy z Saint Francis Xavier University zaprezentował książkę: George Bevan, *The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428-451 CE*. W omawianej monografii autor dokonuje nowego opisu życia Nestoriusza, sporu teologicznego, w który zaangażował się, a także najważniejszych interwencji dworu cesarskiego w politykę kościelną w czasie między soborem w Efezie a soborem w Chalcedonie. Szeroko korzystając ze źródeł mówi nie tylko na temat nauczania Nestoriusza, lecz także postawy cesarza Teodozjusza II i Cyryla Aleksandryjskiego. Po prezentacji książki miała miejsce przerwa kawowa (godz. 15.00-15.15), a po niej rozpoczęto drugą sesję popołudniową (jedenastą w czasie konferencji) – ostatnią w czasie spotkania, zatytułowaną „*The old made new*”: *Contemporary frames for ancient Christian contexts* (godz. 15.15-16.15). W ramach tej, zamykającej konferencję sesji, wygłoszono dwa referaty: 1) Sid D. Sudiagal (McMaster Divinity College), *When Religion and Psychology Collide: Examining the Donatist Controversy in light of Disgust Psychology*; 2) Danielle Baillargeon (University of Toronto), *Praxis of a Roman Matron: An Analysis of the „Passio Perpetuae et Felicitatis” using the concept of Habitus*. W pierwszym prelegent omówił czynniki psychologiczne, które odegrały istotną rolę w sporach donatystycznych. Posługując się metodami właściwymi psychologii zbadał podziały religijne, które ostatecznie doprowadziły do użycia przemocy werbalnej i fizycznej przez zwalczające się grupy. Natomiast w drugim autor, opierając się na koncepcji *habitus* P. Bourdieu, analizuje fragmenty *Passio Perpetuae et Felicitatis* i bada *habitus* Perpetuy: dom rodzinny, więzienie i arena, na której poniosła śmierć. Przeanalizował też ewolucję *habitus*, jaka się dokonała w jej przejściu od rzymskiej matrony do chrześcijańskiej męczennicy.

Z powyższego zestawienia wynika, że w czasie trzydniowych obrad odbyło się jedenaście krótkich sesji naukowych (obejmujących od jednej do trzech prelekcji), w czasie których wygłoszono łącznie 20 półgodzinnych referatów oraz omówiono dwie publikacje naukowe. Spotkanie Association Canadienne des Études Patristiques służyło nie tylko zaprezentowaniu osiągnięć naukowych kanadyjskich patrologów, lecz także poznaniu nowych trendów w badaniach dotyczących starożytności.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

12. TEODORA LEKTORA *HISTORIA KOŚCIOŁA*: GATUNEK, TRADYCJA, TEKST (Kraków, UP KEN, 1-2 VI 2017)

W czwartek i piątek, 1-2 VI 2017, na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (ul. Podchorążych 2: III piętro, sala 337) odbyła się konferencja naukowa poświęcona zachowanej tylko we fragmentach *Historii Kościoła* Teodora Lektora. Pełny tytuł tego spotkania widnieje wyżej. Pomysłodawcą i organizatorem przedmiotowej konferencji był prof. dr hab. Marek Wilczyński, kierownik Katedry Historii Starożytnej w Instytucie Historii i Archiwistyki, działającym na Wydziale Humanistycznym wyżej wspomnianego uniwersytetu.

W konferencji wzięli udział przedstawiciele pięciu polskich ośrodków uniwersyteckich, którzy reprezentowali siedem instytucji naukowo-badawczych: 1) Muzeum Narodowe w Krakowie – 1 osoba (dr Kamila Twardowska); 2) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – 3 osoby (dr hab. Anna Kotłowska, prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński, dr Łukasz Różycki); 3) Uniwersytet Jagielloński – 2 osoby (prof. dr hab. Maciej Salamon, dr hab. Michał Stachura); 4) Uniwersytet Łódzki – 2 osoby (dr Andrzej Kompa, prof. dr hab. Mirosław J. Leszka); 5) Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie – 2 osoby (dr Adrian Szopa, prof. dr hab. M. Wilczyński); 6) Uniwersytet Warszawski – 1 osoba (dr Stanisław Adamiak); 7) Uniwersytet w Białymstoku – 2 osoby (dr hab. Rafał Kosiński, prof. UwB oraz dr hab. Robert Suski). W sumie czynny udział w konferencji wzięło 12-stu badaczy, którzy wygłosili 12 referatów, przy czym dr hab. R. Kosiński miał aż dwa wystąpienia, natomiast dr hab. A. Kotłowska i dr Ł. Różycki przybyli do Krakowa z jedną, wspólną prelekcją. Na każdy wykład organizatorzy przewidzieli 30 minut.

Spotkanie rozpoczęło się w czwartek (1 czerwca) o godz. 14:00 oficjalnym otwarciem, którego dokonał prof. dr hab. M. Wilczyński i dr hab. R. Kosiński. Bezpośrednio po tym akcie formalnym rozpoczął się tzw. *Panel 1 – Gatunek*. Pierwszym prelegentem był dr hab. M. Stachura, który tematem swego *exposé* uczynił następujące pytanie: *Czy pojawienie się historii świeckiej w późnoantycznych „Historiach Kościoła” zbliża ten gatunek do wzorców klasycznej historiografii?* (godz. 14:15-14:45). Po wystąpieniu odbyła się krótka dyskusja (godz. 14:45-15:00), po czym głos zabrał następny referent, którym był dr hab. R. Suski. Jego wykład nosił tytuł: *Kłopoty z epitome. Epitome, brewiaria i Kaisergeschichte* (godz. 15:00-15:30). Podsumowaniem także i tego wystąpienia była dyskusja (godz. 15:30-15:45), po czym nastąpiła tzw. przerwa kawowa (godz. 15:45-16:15). Po niej zaś głos zabrał prof. dr hab. M. Salamon, mówiący na temat: *Eudoksja w tradycji (późnego) Bizancjum i prawosławnych Słowian* (godz. 16:15-16:45). Wykład domknęła dyskusja (godz. 16:45-17:00). Ostatnim wystąpieniem pierwszego dnia konferencji był referat dra S. Adamiaka: *Autorzy afrykańscy tworzący na Wschodzie w czasach Justyniana* (godz. 17:00-17:30). Również i ta prelekcja, zgodnie z przyjętym przez organizatorów schematem, zakończyła się dyskusją (godz. 17:30-17:45).

Piątek (2 czerwca) był drugim dniem konferencji. Podzielono go na dwie części: *Panel 2 – Tekst* (godz. 9:30-12:45) i *Panel 3 – Tradycja* (godz. 15:00-18:30). Panel przedpołudniowy składa się z czterech referatów, podsumowywanych dyskusjami. Ten sam schemat organizacyjny miał panel popołudniowy. *Panel 2* zainaugurował wykład prof. dr hab. M.J. Leszki: *Obraz rządów Anastazjusza I (491-518) w „Historii*

Kościola” Teodora Lektora (godz. 9:30-10:00). Następny kwadrans zajęła dyskusja. Kolejnym mówcą były dr K. Twardowska, której temat wystąpienia brzmiał: *Fundacje kościelne cesarszej Pulcherii w Konstantynopolu według Teodora Lektora* (godz. 10:15-10:45). Jego uzupełnieniem zgodnie z powyższych schematem była dyskusja (godz. 10:45-11:00), którą można było kontynuować w czasie przerwy na kawę (godz. 11:00-11:15). Po przerwie wspomniany wyżej duet z UAM-u, dr hab. A. Kotłowska i dr Ł. Różycki, wystąpił z *exposé* na temat: *Miejsce spisu treści w strukturze „Historii powszechnej” Teofila Simokatty* (godz. 11:15-11:45). Natomiast po dyskusji (godz. 11:45-12:00) głos zabrał przedstawiciel gospodarzy, dr A. Szopa, na temat: *Epitomator, czy epitomatorzy? – co nam mówi analiza językowa zachowanego tekstu „Historii Kościoła”* (godz. 12:00-12:30). Po tym wystąpieniu i dyskusji (godz. 12:30-12:45) nastąpiła przerwa obiadowa, trwająca do godziny 15:00.

Panel 3 – *Tradycja* rozpoczął dr A. Kompa referatem: *Teodor Lektor w średniobizantyńskiej literaturze historycznej (VIII/IX w.)* (godz. 15:00-15:30 + dyskusja: 15:30-15:45). Po łódzkim badacz przyszła kolej na dr hab. R. Kosińskiego, który przedstawił problem: *„Historia Kościoła” Teodora Lektora a „Kronika” Jerzego Mnicha* (godz. 15:45-16:15 + dyskusja: 16:15-16:30). Następnie chwilę odprężenia przyniosła dyskutantom przerwa na kawę (godz. 16:30-16:45), po której wystąpili dwaj ostatni referenci, przewidziani programem konferencji: prof. dr hab. J. Prostko-Prostyński, który podjął kwestię: *Fragmenta Teodora Lektora w leksykonie Suda* (godz. 16:45-17:15 + dyskusja: 17:15-17:30), i po raz wtóry dr hab. R. Kosiński, który zatytułował swoją drugą tego dnia prelekcję w sposób następujący: *Tradycja Teodoriańska – propozycja nowego spojrzenia na stan zachowania dzieła Teodora Lektora* (godz. 17:30-18:00 + dyskusja: 18:00-18:15). Wreszcie ok. godz. 18:15 prof. dr hab. M. Wilczyński i dr hab. R. Kosiński dokonali krótkiego podsumowania krakowskiej konferencji poświęconej Teodorowi, aktywnemu literacko w 1. poł. VI w. lektorowi konstantynopolitańskiej bazyliki Hagia Sophia (łac. Theodorus Lector, gr. Θεόδωρος Ἀναγνώστης). Jednym z dwóch napisanych przez niego greckich dzieł historiograficznych była *Historia ecclesiastica*, zredagowana około roku 540 i obejmująca w przybliżeniu lata 439-527, z której zachowały się tylko nieliczne fragmenty. Stąd inicjatywa zorganizowania na gruncie polskim poświęconej mu konferencji musi być uznana za cenną. Wypada mieć nadzieję, że jej wyniki zostaną w niedługim czasie opublikowane.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

13. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA W OŁOMUŃCU (Palacký University, 15-16 VI 2017)

W dniach 15-16 VI 2017 r. Wydział Teologii św. Cyryla i Metodego Uniwersytetu Karola Palackiego w Ołomuńcu (Palacký University Olomouc) zorganizował (inicjatorami tego projektu to prof. Gabriela Ivana Vlková i prof. Jana Platová z tegoż Wydziału) dwudniową międzynarodową konferencję nt. *Grecki Izajasz i Grecka Księga Psalmów oraz ich recepcja we wczesnochrześcijańskiej tradycji* (*The Greek Isaiah and the Greek Book of Psalms and Their Reception in the Early Christian Tradition*). Konferencja zgromadziła wielu, głównie czeskich, naukowców, ale również wielu wybitnych zagranicznych gości, m.in. Eberhard Bons (Strasbourg), Alain Le Boulluec

(Paryż), Arie van der Kooij (Leiden), Lorenzo Perrone (Bologna). Obrady rozpoczęły się o godz. 9.00 (15 VI, czwartek). Otwarcia konferencji dokonał wicedziekan Wydziału Teologii prof. Vít Hušek, który jest jednocześnie kierownikiem projektu badawczego pod nazwą *Historia i interpretacja Biblii*. Po tym przywitaniu rozpoczęto właściwe obrady. Podczas pierwszej sesji (godz. 9.15-11.30), mającej charakter wprowadzający w całość poruszanych pierwszego dnia tematów, wygłoszono następujące wykłady: Eberhard Bons, *The LXX Psalter – Translation, Correction, Inculturation* oraz Arie van der Kooij, „*The Man Who Will Appear in Zion*”. *On Two Related Passages in the Greek Isaiah (32:2; 53:2) and Their Reception in Early Christian Tradition*. Druga sesja przedpołudniowa (godz. 11.45-12.45) oraz trzecia popołudniowa (godz. 14.30-16.00) dotyczyły następującego zagadnienia: *Wersje Izajasza i Psalmów w Septuagincie (LXX Version of Isaiah and Psalms)*, a w ramach ich wygłoszono takie prelekcje: Bohdan Hroboň, *LXX of Isa 1:13 – From Misinterpretation to Mistranslation to Misunderstanding*; Gabriela Ivana Vlková, *Why „Hirelings of Ephraim”? Some Remarks on an Interpretation of Isa 28:1-6 in LXX*; Petr Chalupa, *Εὐαρεστῶν als Äquivalent von ḥālāk hitp*; Antonella Bellantuono, *Gli attributi divini in Sal 85 (86)*; Stefanie Plangger, *Foreign Deities and Their Images in Psalm 96 (97MT):7*. Kolejna, czwarta sesja (godz. 16.15-17.15), oscylowała wokół tematu *Miejsca paralelne oraz recepcja Izajasza i Psalmów w Septuagincie (LXX Parallels and Reception of Isa/Psa)*, a wygłoszono podczas niej dwa referaty: Cristina Buffa, *Psalm 112 (LXX) and the Song of Hannah: Do They Share a Common Vocabulary?*; Jiří Hoblík, *Die Prophetisierung der Weisheit: Zur Rezeption der jesajanischen Prophetie im Buch der Weisheit*. Ostatnia, piąta sesja (godz. 17.20-18.00), dotyczyła *Zagadnień gramatycznych i stylistycznych (Grammar and Stylistic Issues)*, jedyne zaś przedłożenie wygłosili wspólnie: Marcela Andoková oraz Barbora Machajdíkóvá, *The Role of Optative as Imperative in the History of Greek Language and in the Greek Psalter*.

Obrady drugiego dnia konferencji (16 VI, piątek) podporządkowane były następującemu ogólnemu tematowi: *Nowotestamentalna i patrystyczna recepcja Izajasza i Psalmów w wydaniu Septuaginty (New Testament and Patristic Reception of LXX-Isa/Psa)*. Pierwsza sesja (godz. 9.00-11.15), będąca wprowadzeniem w całość przedstawianych zagadnień, obejmowała dwa następujące odczyty: Lorenzo Perrone, *Origen's Interpretation of the Psalter: The Exegetical Approach in Light of the Homilies on the Psalms*; Alain Le Boulluec, *Les citations d'Isaïe dans les Homélies sur les Psaumes du Monacensis Graecus*. Podczas drugiej sesji (godz. 11.30-13.00) prelegenci odnieśli się do recepcji powyższych ksiąg biblijnych (w tłumaczeniu LXX) przez autorów nowotestamentalnych: Ladislav Tichý, *The Book of Isaiah in 1 Corinthians*; Jaroslav Brož, *The Reception of Psa 94:7-11 (LXX) in the Epistle to the Hebrews 3-4*; Petr Mareček, *The Psalm 117 (MT 118) and the Gospel of Mark*. Na trzeciej (godz. 15.00-16.00) i czwartej (godz. 16.15-17.15) sesji podjęto zagadnienie recepcji wspomnianych ksiąg przez greckich i łacińskich autorów wczesnochrześcijańskich; wygłoszono następujące prelekcje: Radka Fialová, *Justin Martyr and his exposition on Psalm 21 LXX*; Jana Plátová, *Clement of Alexandria's Interpretation of the LXX Psalter*; Róbert Horka, *Die Psalmenüberschrift τῷ Δαυίδ als Grundlage für Augustins christliche Interpretation von Psalmen*; David Vopřada, *Ambrose's Exegesis of Psalm 36: an Example of Latin Approach to the Greek*.

Konferencja niniejsza pokazała, że badania nad Biblią i Ojcami Kościoła także w Czechach są kwitnącą dziedziną. Tym bardziej, że przy okazji konferencji (15 VI,

godz. 18.15) miało również miejsce walne zebranie prężnie działającej tzw. Czeskiej Patrystycznej Społeczności (Patristická Společnost České Republiky), która skupia w swoich szeregach wielu naukowców zajmujących się antykiem chrześcijańskim (organizacja powstała w 2008 r.). Godne podkreślenia jest także to, że organizatorzy dali uczestnikom możliwość udziału w Eucharystii (ze względu na uroczystość Bożego Ciała Msza św. dla chętnych miała miejsce o godz. 7.50 w kaplicy wydziałowej, później bowiem w całym Ołomuńcu celebrowano tylko jedną Mszę św. o godz. 18.00, po której miała miejsce procesja). W programie przewidziano także zwiedzanie historycznych zabytków miasta Ołomuńca.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

INFORMACJE

1. MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM W LEUVEN: ANASTAZY SYNAITA I BIBLIA

W dniach **12-13 XII 2016 r.** członkowie projektu badawczego, który został nazwany *Od chaosu do uporządkowania (From Chaos to Order)*, działający w ramach Wydziału Teologii i Studiów Religijnych Uniwersytetu w Leuven, zorganizowali tamże (Collegium Veteranorum, St-Michielsstraat 4, B-3000 Leuven) międzynarodowe sympozjum nt. **Anastazy Synaita i Biblia** (*Anastasius Sinaita and the Bible*). W trakcie spotkania wygłoszono następujące referaty: Dimitrios Zaganas (Leuven), *Anastase le Sinaïte et/ou Anastase d'Alexandrie? Recherches nouvelles sur un grand inconnu*; Reinhart Ceulemans (Leuven), *The Bible Text of Anastasius' „Hexaameron”*; Ioannis Papadoyannakis (King's College London), *The Use of Question-and-Answer Method and Process in Anastasius' „Hexaameron”*; Vincent Deroche (Collège de France), *Un dialogue perdu d'Anastase adversus Iudaeos attesté par son „Hexaameron”*; André Binggeli (Paris), *Rôle et usage de l'Écriture dans les Récits d'Anastase le Sinaïte*; Konstantinos Terzopoulos (Aegina), *Rhetorical and Exegetical Appropriations of Scripture in Anastasius' Unpublished Homilies*.

2. II MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA O STUDIACH PATRYSTYCZNYCH

W dniach **28-31 III 2017 r.** w San Juan (Centro de Convenciones Guillermo Barrena Guzmán, The Catholic University of Cuyo Campus) w Argentynie została zorganizowana przez różne resorty działające w ramach The Catholic University of Cuyo (m.in. College of Philosophy and Humanities, Vice-Rector of Religious Education, Patristic Studies Institute [IEP], Interdisciplinary Center for Integral Studies [CIDEI]) **II Międzynarodowa Konferencja o Studiach Patrystycznych** (II International Conference on Patristic Studies), której przewodnim tematem było: **Odkrycia rękopisów z późnej starożytności: ich wpływ na badania patrystyczne i współczesny świat** (*The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity: Their Impact on Patristic Studies and the Contemporary World*). Konferencji towarzyszyło również inne wydarzenie, a mianowicie **I Spotkanie dotyczące Studiów Patrystycznych w Ameryce Łacińskiej** (The First Meeting on Patristic Studies in Ibero-America).

Temat konferencji podjął fundamentalny, ale często niezauważalny wymiar kierunku współczesnych studiów: gdyby nie dzieła starożytnych i średniowiecznych pisarzy, współczesny człowiek byłby ubogi, a wręcz niemy. To, co oni napisali lub to, czego postanowili nie pisać, języki, które znali, ich umiejętności interpretowania i tłumaczenia, popełnione błędy, dostępne materiały piśmiennicze, wpływ ówczesnych i późniejszych okoliczności na wybór i przekazanie tekstów, które pisali, cały ten dynamizm pisania i zachowywania tekstu w rękopisie, nadają mu niewątpliwie status świadka kultury z przeszłości. Ta żywotność sprawia, że badanie rękopisów jest dziś źródłem ciągłego odkrywania, zupełnie niezależnie od niezwykłych znalezisk pojedynczych manuskryptów lub

zbiorów rękopisów, które czasem wzbudzały entuzjazm wśród badaczy. Rękopisy to więcej niż teksty: są świadkami, których świadectwo można wydobyć tylko cierpliwą pracą i żmudnym badaniem naukowym.

Więcej informacji na ten temat, wraz z bardzo obszernym programem, można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.congresodemanuscrito.com>.

3. MIĘDZYNARODOWY OKRĄGŁY STÓŁ: FLORES AUGUSTINI. AUGUSTYŃSKIE FLORILEGIA W ŚREDNIOWIECZU

W dniach **10-21 IV 2017 r.** LECTIO (Leuven Centre for the Study of the Transmission of Text and Ideas in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance) zorganizowało w Leuven spotkanie okrągłego stołu na temat: *Flores Augustini. Augustyńskie florilegia w średniowieczu* (*Flores Augustini. Augustinian Florilegia in the Middle Ages*).

W panteonie kościelnych autorów późnoantycznych, św. Augustyn jest tym, którego twórczość jest najbogatsza i najbardziej zróżnicowana. Bardzo wcześnie, bo tuż po jego śmierci, powstało zapotrzebowanie na kompilacje najbardziej niezwykłych lub użytecznych fragmentów jego ogromnej spuścizny, tematycznych lub parafrazujących jego oryginalne utwory. Augustyn, oprócz Hieronima i Grzegorza Wielkiego, należy do nielicznych autorów, którym poświęcano osobno takie florilegia. Dotychczasowy spis wszystkich antologii późnoantycznych i średniowiecznych, poświęconych wyłącznie Augustynowi, wykazuje niemal setkę tego typu utworów. Oczywiście, nie wszystkie z nich mają to samo znaczenie. Do ważniejszych należą *Excerpta* Wincentego z Lerynu, *Sententia* Prospera z Akwitanii, *Excerpta* Eugipiusza, augustyńskie florilegia na temat *Corpus Paulinum* Bedy Wielebnego i Florusa z Lyonu, czy też *Milleloquium veritatis* Bartłomieja z Urbino. Nie można więc lekceważyć wpływu tego, co słusznie można nazwać „gatunkiem literackim” dla zachodniej, ale także wschodniej wiedzy na temat dzieł i myśli Augustyna.

Okrągły stół umiejscowił te teksty w centrum uwagi, proponując studia porównawcze głównych antologii augustyńskich. A oto główne pytania, na jakie starali się odpowiedzieć prelegenci: Jakimi źródłami dysponowali kompilatorzy? Co sprawiło, że kompilatorzy ograniczyli się tylko do niektórych dzieł Augustyna? Jakie doktryny wpłynęły (świadomie lub nieświadomie) na wybór tekstów źródłowych? Czy manuskrypty zawierające te kompilacje pokazują stan średniowiecznego czytelnictwa lub ich wpływ na poszczególnych myślicieli? Jakie jest lub jakie powinno być miejsce florilegiów w edycji oryginalnych dzieł Augustyna? W jakim stopniu florilegia zasługują na wydanie krytyczne? Jakie problemy redakcyjne są specyficzne dla tych florilegiów, których zachowały się rękopisy źródłowe? Szczególną uwagę poświęcono antologiom jako tekstom, których analiza ukazuje edytorom zarówno omawiane dzieła, jaki i ogólnie rzecz biorąc samego Augustyna. Konfrontacja źródeł, metod i celów najważniejszych florilegiów pozwoliła na pewno lepiej zrozumieć recepcję Augustyna w średniowieczu, i jak jego myśl nabrała wyjątkowego kształtu.

Więcej informacji na ten temat, łącznie z programem i streszczeniami prelekcji, można znaleźć na stronie internetowej: <http://lectio.ghum.kuleuven.be/lectio/laboratory-for-text-editing>.

4. MIĘDZYNARODOWE WARSZTATY: ŁACIŃSKOJĘZYCZNE PODRĘCZNIKI Z KRĘGU CHRZEŚCJAŃSKIEGO ZACHODU (350-750)

W okresie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza społeczeństwo zachodnio-europejskie przechodziło szereg ważnych przekształceń. Badania przeprowadzone przez różnych uczonych, takich jak: Banniard, Chin, Courcelle, Gemeinhardt, Irvine, Kaster, Law, Riché i innych wykazały złożony historyczny rozwój edukacji kulturalnej we wskazanym czasie. Jednak wiele aspektów źródeł tekstowych dla tego procesu pozostaje jeszcze do szczegółowego zbadania. W związku z tym również korpus łacińskojęzycznych podręczników – dzieł gramatycznych, leksykograficznych i ortograficznych – stanowi bogate, ale wciąż nieodkryte źródło dokumentacji. Twórcami tego rodzaju podręczników byli m.in. Augustyn, Kasjodor, Izydor z Sewilli i Beda Wielebny, którzy propagowali wyraźnie chrześcijańską edukację i styl życia, a jednocześnie opierali się bezpośrednio lub pośrednio na Donacie i pogańskiej tradycji gramatycznej.

W celu kompleksowego i systematycznego zbadania wspomnianego korpusu Centrum Historiografii Językoznawstwa Uniwersytetu w Leuven zorganizowało – kładąc nacisk przede wszystkim na prelekcje i komunikaty poświęcone transformacjom tradycji gramatycznej, problemom terminologicznym i strukturalnym, regionalnemu zróżnicowaniu łacińskich, tekstowych refleksji nad praktykami dydaktycznymi oraz powiązania podręczników z szerszym kontekstem społeczno-kulturowym, w którym one powstały i były wykorzystywane – jednodniowe międzynarodowe warsztaty dotyczące podręczników języka łacińskiego z kręgu chrześcijaństwa zachodniego (350-750), które odbyły się **15 V 2017 r.** w Leuven. Komitet organizacyjny i naukowy tworzyli: Tim Denecker, Giovanbattista Galdi, Mark Janse, Gert Partoens, Pierre Swigger i Toon Van Hal (KU Leuven). Prelegentami byli m.in. Guillaume Bonnet (Dijon), Bruno Bureau (Lyon), Thorsten Fögen (Durham/Berlin), Anne Grondeux (Paryż), Louis Holtz (Paryż) i Bruno Rochette (Liège).

5. WARSZTATY NAUKOWE W CENTRUM STUDIÓW NAD KULTURĄ MANUSKRYPTÓW

Centrum Studiów nad Kulturą Manuskryptów działające przy Uniwersytecie w Hamburgu zorganizowało **23 VI 2017 r.** (Warburgstraße 26, Hamburg, sala nr 0001) warsztaty naukowe, których przewodnim tematem było: ***Hagiograficzno-homiletyczne kolekcje greckich, łacińskich i orientalnych manuskryptów – historie przekazywania ksiąg i tekstów w perspektywie porównawczej*** (*Hagiographico-Homiletic Collections in Greek, Latin and Oriental Manuscripts – Histories of Books and Text Transmission in a Comparative Perspective*). Celem tego projektu była perspektywa porównawcza dotycząca pochodzenia i rozwoju „kolekcji hagiograficzno-kaznodziejskich”, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień metodologicznych i *instrumenta studiorum* (elektroniczne lub inne). Podczas spotkania zostały wygłoszone następujące referaty w ramach kilku sesji tematycznych: **I (The Greek Tradition):** Sever Voicu (Rome), *The Earliest Greek Homilies*; Matthieu Cassin (Paris), *Gregory of Nyssa's Hagiographic Homilies: Authorial Tradition and Hagiographico-Homiletic Collections, a Comparison*; **II (The Coptic, Arabic and Ethiopic Traditions):** Alin Suciu (Göttingen), *Greek Patristics in Coptic: Early Translations and Later Systematisations within Homilies*; Michael Muthreich (Göttingen), *Dionysius Areopagita in the Arabic and Ethiopic Homiletic Tradition*; Antonella Brita – Alessandro Bausi (Hamburg), *A Few Remarks on the Hagiographico-Homiletic Collections in Ethiopic*

Manuscripts; **III (Specific Cases of Transmission Through Ancient Translations)**: André Binggeli (Paris), *The Transmission of Cyril of Scythopolis' Corpus in Greek and Oriental Hagiographico-Homiletic Collections*; **IV (Instrumenta Studiorum)**: Daniel Stoeckl (Paris), THALES (konferencja video); André Binggeli – Matthieu Cassin (Paris), *BHGms (Pinakes)*; Sergey Kim (München), *Liturgical Index of Ehrhard*; Sever Voicu (Rome), *Pseudo-Chrysostomica: An Online Database*; **V (The Armenian, Georgian and Slavonic Traditions)**: Bernard Outtier (Paris), *The Armenian Hagiographico-Homiletic Tradition*; Jost Gippert (Frankfurt), *Codex Vindobonensis Georg. 4: an Untypical mrvavltavi*; Christian Hannick (Würzburg), *Zusammenstellung und Überlieferung der Hagiographisch-Homiletischen Sammlungen in der Slavischen Tradition des Mittelalters*.

6. ORIGENIANA DUODECIMA

W dniach **25-29 VI 2017 r.** w Jerozolimie (Beit Maersdorf, Mount Scopus) miały miejsce *Origeniana duodecima*, których przewodnim tematem była: ***Spuścizna Orygenesa w Ziemi Świętej – opowieść o trzech miastach: Jerozolima, Cezarea i Betlejem*** (*Origen's Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem*). Głównym organizatorem konferencji była prof. Brouria Bitton-Ashkelony – dyrektor Centrum Studiów nad Chrześcijaństwem Hebrajskiego Uniwersytetu w Jerozolimie (The Center for the Study of Christianity, The Hebrew University of Jerusalem) oraz prof. Daniel Salem – sekretarz wspomnianego Centrum Studiów.

Poszczególne prelekcje, pomijając wykład wprowadzający Lorenzo Perrone (University of Bologna) nt. *Origen and His Legacy in the Holy Land: Fortune and Misfortune of a Literary and Theological Heritage* wygłoszono w 31 sesjach, z których ostatnia była podsumowująca. Tematyka przedstawiała się następująco: Giovanni Hermanin de Reichenfeld (University of Exeter), *From Capernaum to Jerusalem: Origen's Sacred Geography of the Holy Land in his Commentaries on the Gospels*; Lavinia Cerioni (University of Nottingham), „Mother of Souls”: *The Holy City of Jerusalem in Origen's Commentary and Homily on the Song of Songs*; Agnès Aliau-Milhaud (Paris-Sorbonne University), *Bethabara and Gergesa (Origen, CŹo VI, 204-211): Geographical Digression or Exegesis?*; Vito Limone (Vita-Salute San Raffaele University), *Ὁδὸς in Origen: Origen's Use of the Term in Light of the Homilies on the Psalms*; Emanuela Prinzivalli (Sapienza University of Rome), *The City of God and the Cities of Men According to Origen*; Cordula Bandt (Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities), *Temple Worship in the Exegesis of Psalms by Origen and his Successors*; Tommaso Interi (Catholic University of Milan), „A Place to Worship the Lord our God”: *Origen's Exegesis of the Holy Land in his Homilies on Prophets*; Valentina Marchetto (Foundation for Religious Sciences John XXIII), „Jerusalem... is the Divine Soul” (*FrLam VIII*): *The Holy Land in Origen's Early Work*; Joseph Sievers (Pontifical Biblical Institute), *Origen, Josephus, and Jerusalem*; Roberto Spataro (Salesian Pontifical University), *A Mystical Vision of the Holy Land: Considerations on Origen's Homilies on the Book of Joshua*; Franz Xaver Risch (Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities), *Die Stufen des Tempels*; Samuel Fernández (Pontifical Catholic University of Chile), „That Man Who Appeared in Judaea” (*Prin. II, 6, 2*): *The Soteriological Function of the Humanity of the Son of God According to Origen's „De principiis”*; Katarina Pålsson (Lund University), *Likeness to Angels: Origen, Jerome and the Question of the Resurrection*; Stephen Carlson (Australian Catholic University), *Origen's Use of Papias*; Eric Scherbenske, *Selection, Preservation, and Production of Origen's Legacy: The Archetype of Codex von der Goltz (Athos Lavra 184 B. 64) and the Library of Caesarea*; Paul Hartog (Faith Baptist

Bible College and Theological Seminary), *Origen the Librarian and the Institutional Legacy of His Caesarean Library*; Francesca Minonne (Catholic University of Milan), *Origen and the Grammatical Process of διόρθωσις in the Library of Caesarea*; Francesco Celia (Vrije Universiteit Amsterdam), *Origen's Teaching in Caesarea: Reconsidering the Study of the Scriptures According to Gregory of Neocaesarea's Oratio Panegyrica*; Anita Shtrubel (The Hebrew University of Jerusalem), *The Perception of Language and its Importance to Origen in „Contra Celsum”*; Jussi Junni (University of Helsinki), *Being and Becoming in Celsum and Origen*; Satoshi Toda (Hokkaido University), *The So-Called Hellenization of Christianity and Origen*; Mark Del Cogliano (University of St. Thomas), *Eusebius of Caesarea's Defense of Origen in the Debate Between Paulinus of Tyre, Eusebius of Nicomedia, Asterius of Cappadocia, and Marcellus of Ancyra*; Sébastien Morlet (Paris-Sorbonne University), Συμφωνία: an Origenian theme and its legacy in Eusebius of Caesarea; Joonas Salminen (University of Helsinki), *Origen the Alexandrian Ascetic? Eusebius' Description in the Light of Clement's Practical Instructions*; Patricia Ciner (National University of San Juan, Catholic University of Cuyo), *Commentary on the Gospel of John: The History and Content of a Masterpiece Written Between Alexandria and Caesarea*; Carl Johan Berglund (Uppsala University), *Discerning Quotations from Heracleon in Origen's „Commentary on the Gospel of John”*; Domenico Pazzini (GIROTA), *De Alexandrie à Césarée: la voie négative du „Commentaire sur Jean”*; Christoph Marksches (Humboldt University of Berlin), *Local Knowledge vs. Religious Imaging: Origen and the Holy Land*; Oded Irshai (The Hebrew University of Jerusalem), *A New Temple: Eusebius' Address on the Occasion of the Consecration of the New Church in Tyre (ca. 315 CE)*; Adele Monaci (University of Turin), *Eusèbe de Césarée et la Palestine*; Maya Goldberg (Vrije Universiteit Amsterdam), *Teaching Theodore of Mopsuestia to the Syrians: Anti-Allegorism in the Anonymous „Commentary on the Minor Pauline Epistles” in Ms Diyarbakir 22*; Cornelis Hoogerwerf (Vrije Universiteit Amsterdam), *Origen, „Destroyer of the Scriptures”? Origen and Theodore of Mopsuestia on Eph. 5:31-32*; Joseph Patrich (The Hebrew University of Jerusalem), *Caesarea Maritima in the Time of Origen*; Jesse Mirotznik (Harvard University), *Origen and the Sifra: A Comparative Genre Analysis*; Magdalena Wdowiak (Jagiellonian University), *The Seven Songs in Origen's „Commentary on the Song of Songs” and the Midrash of the Ten Songs*; Maren Niehoff (The Hebrew University of Jerusalem), *„In the Image of God”: A Dispute between Origen and the Rabbis*; Andrew Blaski (University of Edinburgh), *Jews, Christians, and the Conditions of Christological Interpretation in Origen's Work*; Gerald Bostock, *Origen's Unique Doctrine of the Trinity: Its Jewish and Egyptian Sources*; Gianluca Piscini (François Rabelais University), *Trois versions de Phinees. Nombres 25,7-13 dans la tradition alexandrine (Philon, Origène, Cyrille)*; Marc Hirshman (The Hebrew University of Jerusalem), *Origen, Copyists and Books of Aggada*; Jessica van't Westeinde – Eberhard Karls (University Tübingen), *Jerome and his Jewish Relations in the Holy Land*; Mark James (Fordham University), *Hermeneutic Reason in Origen and the Ishmaelean Midrash*; Anders-Christian Jacobsen (Aarhus University), *Body and Soul in Origen's Theology*; Alfons Füst (University of Münster), *Body and Soul in Origen's Theology*; Elisa Zocchi (University of Münster), *„Where the Human Senses Become Spiritual, Faith Becomes Sensory”: Corporeality and Spiritual Senses in Balthasar's Reading of Origen*; Lenka Karfikova (Charles University in Prague), *Is Romans 9:11 a Proof for or Against the Soul's Preexistence? Origen and Augustine in Comparison*; John Zaleski (Harvard University), *„The Nous is the Head of the Soul”: Remaking Origen's and Evagrius's Anthropology for the Church of the East*; Leszek Misiańczyk (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw), *Origen as a Source of Evagrian Eight Passionate Thoughts*; Monica Tobon (Franciscan International Study Center), *Sins and the Flesh: Evagrius, Jerusalem and the crisis of Christ*; Christian Hengstermann

(Cambridge University), *Voluntas et propositum. The Notion of Will in Jerome's and Rufinus's Translations of Origen's „On First Principles” and the „Commentary on Romans”*; Maurizio Girolami (Facoltà Teologica del Triveneto), *Bible and/or Tradition in the Works of Origen, Rufinus, and Jerome*; Justin Lee (Durham University), *„Seek and Ye Shall Find”: Rufinus and the Search for Origen's Trinitarian Orthodoxy*; Aaron Johnson (Lee University), *Cities Divine and Demonic in Eusebius of Caesarea*; Marie-Odile Boulnois (École Pratique des Hautes Études), *Mambré: Du chêne de la vision au lieu de pèlerinage*; Nikolaos Kouremenos (The Center for the Study of Christianity, The Hebrew University), *The Interpretation of the Song of Songs in Shenute's „As I Sat on a Mountain”: Examining the Influence of Origen's Hermeneutic Principles on Coptic Literature*; Vladimir Baranov (Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts), *First Responses to Iconoclasm in Byzantium and Origen's Tradition: The Cases of Constantinople and Palestine*; Irina Tamarkina (The Center for the Study of Christianity, The Hebrew University), *Sharing Places and Dividing Memories: Space, Memory and Community in the Miaphysite and Chalcedonian Polemics of the Fifth and Sixth Centuries*; Robin D. Young (Catholic University of America), *The Fragmentation and Reapplication of Origen's Psalms Homilies: Evagrius' Psalms Scholia and the Rereading of an Interpretive Collection*; Marco Rizzi (Catholic University of Milan), *Philosophical Eclecticism and Grammatical Exegesis at Origen's School in Caesarea*; Anna Kharaauli (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University), *Hexapla: Ekdosis of Alexandrian Grammarian „Made in Caesarea”*; Pedro Daniel Fernández (Catholic University of Cuyo), *Alexandrie et Césarée: La continuité de l'itinéraire pédagogique d'Origène*; Harald Buchinger (University of Regensburg), *Pascha and Biblical Feasts in the Newly Identified „Homilies on the Psalms” and in the Larger Origenian and Palestinian Framework*; Natia Mirotadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University), *Georgian Versions of I Samuel: Witnesses for the Hexaplaric Readings*; Elizabeth Dively Lauro, *History and Context of Origen's Relation of the Two Seraphim to the Son and Holy Spirit*; Zachary Keith (Catholic University of America), *Riding on the Heads of Dragons: Origen's Scriptural Influence in Saint John of Damascus*; Dimitrios Zaganas (University of Leuven), *Origen's Legacy in the „Hexaemeron” of Anastasius of Sinai: A First Assessment*; Raffaele Tondini (University of Padua), *Photius as Origen's reader (and editor)*; Samuel Johnson (University of Notre Dame), *„To Preserve the Words of Moses”: The Sacrifice of the Law in Origen's „Homilies on Leviticus”*; Maria Fallica (Sapienza University of Rome), *On the Resurrection of the Body: Origen's Shadow in the Debates Between Lelio Sozzini, John Calvin and Heinrich Bullinger*; Yonatan Moss (The Hebrew University of Jerusalem), *„Oil Emptied Out”: Transformations in Late Ancient Understandings of Kenosis and the Revelation of Torah*; Sergey Trostyanskiy (Union Theological Seminary in the City of New York), *Time and Eternity in Origen of Alexandria's Conception of God the Word's Generation*; Anna Zhyrkova (Ignatianum University in Kraków), *Philosophical Premises of Origen's Teaching on Christ as an Ontological Unity*; Marcin Podbielski (Ignatianum University in Kraków), *Evagrius of Pontus and the Gnostic Principle of Mathetic Identity*; David Satran (The Hebrew University of Jerusalem), *„What Friend is not to be Feared as a Future Enemy?”: Thoughts on the First Origenist Controversy (393-403)*; Nikolai Lipatov-Chicherin (University of Birmingham), *Tradition about Adam's Burial on Golgotha and the Origenist Controversy of the Late Fourth Century*; Annette Von Stockhausen (Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities), *The Synod of Jerusalem (a. 400) in the Anti-Origenist „Letter Dossier” of Jerome*; Andrew Cain (University of Colorado), *Je-rome's Appropriation of Origen in his Pauline Commentaries and the Architecture of Exegetical Authority*; Hillel Newman (University of Haifa), *Jerome in the Holy Land: The Legacy of Origen and the Legacy of the Jews Proposals for Origeniana XIII.*

7. II KOLOKWIUM BIZANTYŃSKIE UNIwersYTETU W BUENOS AIRES

W dniach **28-29 VIII 2017 r.** Sección de Filología Medieval, Instituto de Filología Clásica oraz Facultad de Filosofía y Letras działające w ramach Universidad de Buenos Aires (UBA), pod patronatem wielu uznanych w świecie naukowym instytucji, jak m.in.: Asociación Internacional de Estudios Bizantinos (AIEB/IABS); Instituto de Estudios Grecolatinos „Francisco Nóvoa” (Pontificia Universidad Católica Argentina = UCA); Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas = CONICET), Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC), Academia Argentina de Letras (AAL), Sociedad Española de Bizantinística (SEB), Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos „Fotios Mallerós” (Universidad de Chile), Fundación Cariátide (Argentina) zorganizowało II Kolokwium Bizantyńskie Uniwersytetu w Buenos Aires, pod przewodnim tematem: *Między czystością i pożądaniem: seks i miłość w Bizancjum* (*Entre castidad y lujuria. Sexo y amor en Bizancio*)

Na ten temat wiele już napisano, począwszy od artykułu A. Kazhdana (*Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Century*, DOP 44:1990, 131-143), czy stosunkowo niedawno wydanej monografii V. Burrus (*The Sex Lives of Saints: an Erotics of Ancient Hagiography*, Chicago 2004), niemniej jednak żadne badania kompleksowo nie obejmują takich zagadnień dotyczących bizantynistyki, jak miłość Boska i ludzka, kodyfikacja związku między płciami, interakcja między wyznawaną moralnością a praktyką seksualną. Z punktu widzenia historycznego, socjologicznego, czy też antropologicznego jest jeszcze wiele do zrobienia w tej dziedzinie. Dlatego organizowane kolokwium ma na celu zgromadzenie materiałów odnośnie do tej tematyki. Organizatorzy, ze szczególnym uwzględnieniem narracji, przywiązują szczególną wagę do miłości jako dynamicznej zasady w bizantyńskim opowiadaniu: hagiograficznym, historycznym, powieściopisarским lub jakimkolwiek innym. Oczekują też takich wystąpień, jednak inne tematy związane z tą dziedziną będą również uwzględniane.

Więcej informacji na ten temat można uzyskać na stronie internetowej: http://www.aabs.org.au/wp-content/uploads/2017/04/UBA_2017_callEnglish_infoSpanish.pdf.

8. X SEMINARIUM STUDIÓW PATRYSTYCZNYCH W CHILE

Od 1977 r., co 4 lata, Wydziały Teologiczny i Filozoficzny Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Chile organizowały **specjalistyczne Seminaria Patrystyczne**, które dla wielu uczonych stały się inspiracją do rozwoju badań patrystycznych w Ameryce Łacińskiej. W dniach **29 VIII - 1 IX 2017 r.** zostanie zorganizowane dziesiąte już tego typu spotkanie. Miejscem spotkania będzie Campus San Joaquín Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Chile (Vicuña Mackenna 4860).

Obszerny program ujmuje następujące prelekcje: Xavier Morales, *Las operaciones personales en la teología trinitaria de Orígenes*; Anneliese Meis, *El Misterio del rostro en la comprensión de Ex 3, 14 según Gregorio de Nisa*, „ComCant” I y X; Mariano Troiano, „Su muerte es fuente de vida para muchos”. *Recapitulación en Ireneo de Lyon y Cristología valentiniana*; Manfred Svensson, *El irracionalismo de Tertuliano. Una reconsideración*; Juan Carlos Alby, *Bautismo y curación en el Libro de Elchasai*; Patricio De Navascués, *El fr. 13 de Eustacio de Antioquia: exégesis y cristología*; Emanuel Fiano, *El concepto de πρόσωπον ἐνυπόστατον en el desarrollo de los debates trinitarios del*

siglo cuarto; Samuel Fernández, *Fragmentos teológicos de Fotino*; José Luis Narvaja, *La presencia de la teología de Eunomio en el „De Trinitate” I al III de Hilario*; Claudio Pierantoni, *Monarquianismo y doctrina de las tres hipóstasis en el „Contra Marcelo” de Eusebio de Cesarea*; José Carlos Caamaño, *Aportes para una reflexión dinámica del ser de Dios*; Vanda Kraft Soic – Ivan Bodrožić, *Gospel Poverty as a True Asset of Asceticism According to St. Jerome*; Łukasz Krzyszczuk, *Pilosi saltabunt ibi (Is 13,21). La identificación del se'irim en la exégesis de San Jerónimo*; Emanuela Prinzivalli, *La concepción patristica del tiempo y de la historia entre los siglos I y IV*; Leonardo Pons, *Participación en el Logos divino y progreso espiritual según Orígenes*; Fernando Soler, *El uso teológico de las metáforas de comer y beber en el „De Principiis” de Orígenes*; Alejandro Nicola, *Aproximación al concepto de paradoja en San Gregorio de Nisa*; Guillaume Bady, *Quinze homélies «nouvelles» de Jean Chrysostome*; Patricio Domínguez, *Figuras literarias de la divina providencia. Los oximoros en „Conf.” de S. Agustín*; Ignacio López, *La centralidad del amor en el pensamiento de Agustín de Hipona*; Eva Monardes, *Memoria y la posibilidad de autoconocimiento en el pensamiento de San Agustín*; Xavier Morales, *Búsqueda de fuentes textuales: el ejemplo del „Símbolo de Gregorio el Taumaturgo”*; Patricia Ciner, *Cómo leer el „Comentario al Evangelio de Juan” de Orígenes en los albores del siglo XXI*; Vlad Niculescu, *Seek, Knock, Ask. The Basic Outline of Origen's Bible Responsive*; Hernán Giudice, *Próspero de Aquitania*; Marcos Ruffa, *Implicancias del Prólogo de Juan en la patristica*; Cristián Sotomayor, *Ministerios eclesiales entre los siglos I y II*; Fernando Sagaspe, *Curia ciudadana y el sacerdocio en siglo IV-V*; Javier Barros, *De septem ordinibus ecclesiae. Un método teológico*; J.C. Inostroza, *Orígenes en el Com. Rom de Sto. Tomás de Aquino*; S. Cobo, *Recepción de los Padres en Catholicisme de H. de Lubac*; Federico Aguirre, *La patristica a la luz de la teología ortodoxa contemporánea: Christos Yannaras*; Javier Fuentes, *Comprensión probabilística de la apokatástasis*; Francisco Bastitta, *„Ser lo que quieras”: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa*; Eva Reyes-Gacitúa, *Gregorio de Nisa y la visión mística. Como un solo ojo, mirando al único bien*; Alexandru Prelipcean, *The Kontakion Eις ἑκαστον σεισμὸν καὶ ἔμπρησμόν of Romanos the Melodist or about the Theological interpretation of the History*; Rubén Peretó Rivas, *„Vivir el presente y huir de la dispersión” como consigna en algunos autores de la patristica alejandrina y siríaca*; Fernando Martín, *San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior*; Manuel Correia, *La antropología pitagórica en el „De Institutione Musica” de Boecio*; Óscar Velázquez, *El bien y sus fines en la elaboración filosófico-teológica del „De ciuitate Dei”*; Andrés Covarrubias, *Los ejemplos personales como fundamento de convicción en San Agustín*; Gerald Cresta, *Ordo vivendi: la iluminación moral agustiniana en Buenaventura de Bagnoregio*; Guillaume Bady, *Quelques homélies pascales pseudo-chrysostomiennes inédites*.

Więcej informacji na ten temat można znaleźć na stronie internetowej: http://teologia.uc.cl/images/Noticias_2_sem_2017/X_seminario_patristicos_08_17/ProgramaXSEP.pdf.

9. III MIĘDZYNARODOWY KONGRES W UTRECHCIE

Trzeci Międzynarodowy Kongres nt. *Mistagogia wczesnego chrześcijaństwa i ciało* (*Early Christian Mystagogy and the Body*) organizuje w Utrechcie (Tilburg School of Catholic Theology oraz Museum Catharijneconvent, Holandia) w dniach **30 VIII - 1 IX 2017 r.** Holenderskie Centrum Badań Patrystycznych (Netherlands Centre for Patristic Research).

Mistagogia jest mniej lub bardziej formalnym procesem wtajemniczenia przez rytualne, sakramentalne i wychowawcze środki w dogłębnie odczuwaną obecność tajemnicy uważanej za przemianę życia osobistego. W okresie wczesnochrześcijańskim dwie

istniejące tradycje dotyczące ludzkiej fizyczności wpłynęły na wizję Kościoła i rozwój procesu wtajemniczenia w wiarę chrześcijańską. Pierwsza, mająca swe źródło w Biblii i w poszczególnych wątkach filozofii greckiej, podkreślała pozytywną wartość ciała, także dla duszy. W związku z tym Kościół nie tylko związał się z nią w różnych rytuałach, ale przyszedł stan, do którego każdy wierzący został wezwany, obrazował jako zmartwychwstanie i radosne życie wieczne w nowym uwielbionym ciele. Inną tradycją był platoński dualizm duszy i ciała, który miał tendencję do mówienia o ciele i jego popędach jako o obrazie wcześniejszego życia i do doradzania praktyki ascezy jako możliwości ucieczki z fizycznej rzeczywistości, która to odrywa od niewidzialnej i niematerialnej boskości. W tym nacisku na ascezę Ojcowie znajdowali również poparcie w listach Apostoła Pawła (np. 1 Kor 9). Fakt, że ciało było faktycznie i ściśle zaangażowane w proces inicjacji – najwyraźniej w chrzcie – uważano raczej za metaforę. Od II wieku w mistagogii Kościoła zaczęło również odgrywać rolę martwe ciało świętych (Polikarp). Eucharystię sprawowano nad grobami męczenników, kościoły budowano nad lub w pobliżu grobów, a święci byli czczeni w obecności ich fizycznych szczątków. Później te ostatnie były wykorzystywane jako namacalne narzędzie boskiej mocy uzdrawiania, a cudowne uzdrowienie niemal zawsze prowadziło do nawrócenia. Wiele opowieści dotyczących takich zdarzeń było przytaczanych w homiliach pasterzy Kościoła, ich zadaniem zaś było dokonanie introspekcji słuchaczy prowadzącej do nawrócenia.

Dlatego organizatorzy kongresu zapraszają uczonych do zbadania roli ciała w relacjach z boskością, w teorii i w praktyce, u poszczególnych autorów lub w szerszych kontekstach dotyczących wczesnego chrześcijaństwa, oraz zastanowienia się, jak wyniki ich badań mogą być interpretowane w świetle współczesnego myślenia i praktyki.

Głównymi prelegentami będą dr Danuta Shanzer (Uniwersytet Wiedeński), dr Katarzyna Conybeare (Bryn Mawr College) oraz dr Caroline T. Schroeder (University of the Pacific). Materiały z kongresu zostaną opublikowane w serii *Late Antique History and Religion*. Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: http://ls0091.uvt.nl/wordpress5/?page_id=17.

10. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ 2017

W dniach **19-21 IX 2017 r.** Sekcja Patrystyczna przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski organizuje swe doroczne zebranie w Opactwie Ojców Benedyktynów w Tyńcu (Kraków) nt. ***Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej***. Spotkanie to będzie miało charakter szczególnie uroczysty, ponieważ organizatorzy zaplanowali również wręczenie Księgi Jubileuszowej (okolicznościowego tomu „Vox Patrum”) ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Czeszowi z okazji 70. rocznicy urodzin i 40 lat pracy naukowo-dydaktycznej. W toku obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Warszawa), *Od ascetów do zakonów*; ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk (Warszawa), *Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w „De vita contemplativa” Filona z Aleksandrii*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym), *Obraz Boga w „Apoftegmatach” Ojców Pustyni*; prof. dr hab. Leon Nieścior OMI (Warszawa), *Aleksandryjskie inspiracje w egzegezie Nila z Ancyry na podstawie jego pisma „O monastycznej ascezie”*; prof. dr hab. Agnes Bastit (Metz), *„Insignes monachi” – „quasi chorus beatorum”. Kościół akwilejski i życie wspólne duchownych około 370 r.*; ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym), *Praca fizyczna w życiu zakonnym: argumentacja św. Augustyna w „De opere monachorum”*; bp dr hab. Piotr Turzyński (Lublin – Radom), *Opieka nad chorymi jako droga do świętości według św. Doroteusza*

z Gazy; ks. prof. dr hab. Michał Kieling (Kalisz – Poznań), *Upadek czy rozwój? Monastyczna kultura intelektualna w Kościele zachodnim w okresie późnej starożytności na przykładzie Vivarium Kasjodora*; ks. dr Janusz Lewandowicz (Łódź), *Prawodawstwo zakonne Justyniana Wielkiego*; ks. dr Adam Wilczyński (Kielce), *Nauka o Duchu Świętym w pismach Grzegorza Wielkiego*; ks. dr Stanisław Adamiak (Warszawa), *Jak komputery pomagają odnaleźć mnichów-prezbiterów*; dr hab. Ewa Osek (Lublin), „... abyśmy nie karmili się pokarmem demonów”: *ascetyzm chrześcijański w Orygenesie „Contra Celsum” 8, 30 i ascetyzm pogański w Porfiriusza „De abstinencia” 2, 42-43*; dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (Warszawa) – *Saloi – święci szaleńcy Chrystusa*; ks. dr hab. Marcin Wysocki (Lublin), *Pewniejsza nadzieja? Monastycyzm w epistolografii łacińskiej IV-V wieku*; ks. dr Wojciech Kamczyk (Katowice) – *Rola i miejsce wspólnoty monastycznej w Kościele według św. Augustyna*; ks. prof. dr hab. Paweł Wygala (Poznań), *Znaczenie wyglądu zewnętrznego mnichów w realizacji rad ewangelicznych. Wskazania reguł galijskich i iberyjskich*; dr Szymon Hiziński OSB (Tyniec), „*Institutiones*” Jana Kasjana: zagadnienie rodzaju literackiego; dr Blanka Szymańska OSB (Elk), *Koncepcja wspólnoty w „Regule” św. Benedykta i „Regule dla dziewic” św. Cezarego z Arles*; ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (Kraków) – ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice), *Mistyka w pismach ojców orientalnych. Izaak z Niniwy i Jan z Dalijata*; prof. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM (Toruń), *Prostota, udawana głupota i szaleństwo dla Chrystusa w duchowości starożytnego monastycyzmu*.

Oprócz wyżej wymienionych referatów organizatorzy zaplanowali również zebranie sprawozdawczo-wyborcze, podczas którego zostanie dokonany wybór nowego zarządu Sekcji Patrystycznej.

11. XI DOROCZNA KONFERENCJA STOWARZYSZENIA STUDIÓW NAD WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWEM REGIONU AZJI I OCEANII

Stowarzyszenie Studiów nad Wczesnym Chrześcijaństwem Regionu Azji i Oceanii (Asia-Pacific Early Christian Studies Society), działające w ramach Australijskiego Katolickiego Uniwersytetu w Melbourne w Australii (Australian Catholic University in Melbourne), organizuje w dniach **22-24 IX 2017 r.** 11. już z kolei swą doroczną konferencję naukową. Temat tegorocznego spotkania to: ***Wczesnochrześcijańskie odpowiedzi na konflikty*** (*Early Christian Responses to Conflict*). Miejscem spotkania będzie kampus uniwersytecki (Victoria Parade/Brunswick Street, Melbourne).

Przewodnie referaty są następujące: Robin M. Jensen (University of Notre Dame, USA), *Spitting on Statues and Saving Hercules' Beard: The Conflict over Images (and Idols) in Early Christianity*; Boris Repschinski (University of Innsbruck), *Shift the Issue and Win the Fight? Rhetorical Strategies of Dealing with Conflicts in Matthew's Gospel*; Jonathan P. Conant (Brown University, Providence RI, USA), *Conflict, Trauma, and the Formation of an Early Christian Identity*. Ponadto w bardzo obszernym programie uwzględniono następujące prelekcje, podzielone na grupy tematyczne: **1A (Conflicting Scriptures)**: Sarah Cook (ACU Melbourne), *Matthew and Mark in the Context of Early Church Disputes*; Edwina Murphy (Morling College Sydney), *Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy*; Matthew R. Crawford (ACU Melbourne), *Tolerating Contradiction: Eusebius of Caesarea's Response to Conflicts within the Fourfold Gospel*; **1B (Sacred Space and Holy Places)**: Naoki Kamimura (Tokyo Gakugei University), *Tertullian's Understanding of Sacred Places and the Differentiation of Christians from Pagans*; Richard Miles (University of Sydney), *Building Consensus in Sixth Century AD North Africa*;

Pauline Allen (ACU Brisbane / University of Pretoria / Sydney College of Divinity), *Two Foreign Saints in Palestine: Responses to Religious Conflict (5th-7th Centuries)*; **1C (Bishops at War with Pagans)**: Seumas Macdonald (Macquarie University), *Stoics and Epicureans and Anomoians, oh my: Polemical guilt by association in Gregory of Nyssa's „De Deitate“*; Natalie Mendes (University of Sydney), *The Gods Must be Crazy: Augustine's Reinvention of African Religion*; Daniel Hanigan (University of Sydney), *At the Crossroads of the Whole World: The Apophatic Theology of Etymology in Clement of Alexandria's „Protrepticus“*; **2A (Christians Managing Conflict)**: Alex Hon Ho Ip (Chung Chi Divinity School CUHK), *A Christian response to economic conflict in a Christian household*; Hiroshi Tone (Doshisha University), *Ambrose of Milan and the 'audientia episcopalis'. A Bishop's Response to Disputes between Citizens*; Barry Craig (Diocese of Cairns), *Continuity and divergence in Innocent I's liturgical orthodoxy*; **2B (Conflicting Trinitarian Discourses)**: Pak Wah Lai (Biblical Graduate School of Theology, Singapore), *Friends, Foes and John Chrysostom's Trinitarian Discourse*; Ivan Bodrožić – Vanda Kraft Soić (Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb), *St. Augustine's „De Trinitate“ 1.7.14-1.8.15 as an Echo of Leporius' Case*; Dmitry Biriukov (National Research University Higher School of Economics), *The Arian Controversy of the Second Half of Fourth Century as a Debate over Universals*; **2C (Bishops at War with Other Bishops)**: *St John Chrysostom and Conflict in the Church: A model for the 21st Century?*; Bronwen Neil (Macquarie University / University of South Africa), *Addressing Doctrinal Conflict by Letter: Leo I on the Chalcedonian Controversy*; Wendy Mayer (Australian Lutheran College, University of Divinity / University of South Africa), *Peace inflaming War: Severian of Gabala, John Chrysostom and conflicting conceptual frames*; **3A (Responses to Imperial Persecution)**: David C. Sim (ACU Melbourne), *Benign Endurance or Active Vengeance? Responses to Violence in the Gospels of Mark and Matthew*; Ruth Sutcliffe (Christ College Sydney), *To flee... or Not to Flee? Matthew 10:23 and Third Century Perspectives on Flight in Persecution*; Hubertus R. Drobner (Paderborn University), *Martyrdom in Augustine's Preaching. The Transition from an Exterior to an Interior Conflict*; **3B (Rhetorical Responses to Religious Conflict)**: Mary Sheather (ACU Canberra), *The Apology of Justin Martyr and the Legatio of Athenagoras: Two Responses to the Challenge of Being a Christian in the Second Century*; Satoshi Ohtani (Tohoku University, Japan), *Philanthropia as a Result of Conflicts: A Deliberate Terminology in Late Antique Christian Historiography*; **3C (Disputation in Eastern Monasticism)**: Doru Costache (The Australian Institute for Orthodox Christian Studies), *Drawing Indoors the Line of Division: The „Letter to Diognetus“ and the Fifth Spiritual Homily of Macarius*; Kosta Simic (ACU Brisbane), *Byzantine Liturgical Hymns as Instruments of Religious Polemics*; **4A (The Pelagian Controversy)**: Nozomu Yamada (Nanzan University), *Political and Ecclesiastical Perspectives on Julian of Eclanum's Theological Response in the Pelagian Controversy*; Makiko Sato (University of Toyama), *Lying as Human Nature: Augustine's Concept of Lies in the Pelagian Controversy*; Miyako Demura (Tohoku Gakuin University, Sendai), *Augustine's response to the Origenist Controversy in „De peccatorum meritis et remissione“*; **4B (Responses to Imperial Persecution)**: Geoffrey Dunn (University of Pretoria), *„Romani principes aduersum nos prouocantur“: Augustine of Hippo's Letter to Emeritus of Caesarea*; Ryan W. Strickler (Macquarie University), *Innocent Victims or Enemy Combatants? Persecution and Conflict in Seventh-Century Byzantium*; Michael Champion (ACU Melbourne), *Concepts of Justice in Late-Antique Historiography*; **4C (East versus West)**: Fabian Schulz (University of Tübingen), *Do Christ and the Apostles belong to the East or to the West? Space and Authority in the Fourth- Century Church*; Claudia Dobrinski (Paderborn), *Hotspot Ravenna in the 5th/6th Centuries*; Leonela Fundic (Macquarie University), *Picturing Conflicts between*

the Western and Eastern Churches in Byzantine Art; **5A (Disputation in Eastern Monasticism)**: Peter Steiger (Chaminade University, Hawaii), *(No) Sympathy for the Devil? Love of Spiritual Adversaries in the Writings of Didymus the Blind*; Jonathan L. Zecher (ACU Melbourne), *Arguing with Old Men: Tradition, Formation, and Disputation in Late Antique Gaza*; Alan Cadwallader (Charles Sturt University, Canberra), *The Devil Made You Do It: The Function of Mythological Dimensions of Conflict over the Healing Spring of St Michael of Chonai*; **5B (Doctrinal Conflict in Egypt)**: Hind Salah El-Din Somida Awad (Cairo University), *The Archangel Michael in Upper Egypt as a Response to the Arian-Nicene Conflict*; Mario Baghos (The Australian Institute for Orthodox Christian Studies), *Turbulence in Alexandria and the Conflicting Representations of Athanasius and Cyril*; Youhanna Nessim Youssef (ACU Melbourne), *Settling Conflicts through Theological Debates after the Council of Chalcedon*; **5C (Conflicts of Will)**: Wakako Hirano (Kobe College, Kyoto), *Nature, Will and Action according to Augustine*; Basil Lourié (St Petersburg), *A Freedom beyond Conflict: The Logic of Internal Conflict and the Free Will in Maximus the Confessor*; Jung Hun Bae (ACU Brisbane), *Almsgiving and the Therapy of the Soul in John Chrysostom's „Homilies on Matthew”*.

Więcej informacji na temat organizowanej konferencji można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.cecs.acu.edu.au>.

12. PATRYSTYCZNA CHRYSOLOGIA ZE WSPÓŁCZESNEJ PERSPEKTYWY

W dniu **26 X 2017 r.** Heythrop College (University of London) organizuje jednodniowe sympozjum na temat: ***Patrystyczna chrystologia ze współczesnej perspektywy*** (*Patristic Christology from a Contemporary Perspective*). Obrady będą miały miejsce w Bellarmine Room (Kensington Square, London W8 5HN) Organizatorzy zainspirowani pracą Aarona Richesa, *On the Divine Unity of Christ* (Grand Rapids 2016, Eerdmans), uznanej przez wielu recenzentów jako jeden ze znaczących przyczynków ostatniego trzydziestolecia do tematyki przedmiotu, chcą zbadać, czy tradycja ukształtowana przez ekumeniczne sobory pierwszego tysiąclecia przyjęta na Wschodzie i Zachodzie, rzuca światło na współczesny dyskurs teologiczny i prowadzi do pełniejszego zrozumienia tajemnicy Chrystusa. W programie konferencji przewidziano następujące wystąpienia: Aaron Riches (Seminario Mayor de Granada), *Cyril of Alexandria as the standard of conciliar orthodoxy*; Benjamin Gleede (University of Tübingen), *Sonship as unicity-criterion for Christ's hypostasis*; Richard Price (Heythrop College), *Christology in the iconoclast controversy*; Johannes Hoff (Heythrop College), *Chalcedon – neither end nor beginning: Christology in a post-confessional age*.

Więcej informacji na ten temat można uzyskać na stronie internetowej: <http://www.heythrop.ac.uk/events/patristic-christology-contemporary-perspective>.

13. V DNI STUDIÓW PATRYSTYCZNYCH W BUENOS AIRES

Z okazji 1600. rocznicy powstania dzieła Orozjusza *Historia adversus paganos* Instytut Studiów Historycznych (IEH, Universidad Nacional de Tres de Febrero) wspólnie z Biblioteką Augustyńską w Buenos Aires organizują **26-27 X 2017 r.** V Dni Studiów Patrystycznych pod przewodnim tematem: ***Historia i historiografia chrześcijańska: starożytność, średniowiecze, wczesne wieki nowożytne*** (*Historia e Historiografía cristianas: Antigüedad, Medioevo, Modernidad Temprana*). Miejsce spotkania to Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Barrio de Villa Pueyrredon Av Nazca 3909 C1419DFC, Argentina).

Organizatorzy chcą na nowo przeanalizować różne wydarzenia, które doprowadziły do utworzenia Kościołów chrześcijańskich, jak również dążyć do wyjaśnienia ich znaczenia i wpływu na dziedzictwo kulturowe. Dlatego proponują też tak szeroki zakres badań w odniesieniu do historii, historycznej narracji, historiografii wczesnochrześcijańskiej, jak również recepcji Ojców Kościoła w tym zakresie w późniejszych wiekach. Do udziału są zaproszeni uczeni z różnych dziedzin wiedzy: filozofii, teologii, historii, lingwistyki itp., by mogli od strony własnej dyscypliny naukowej podzielić się wynikami swych badań w tym zakresie. W ten sposób organizatorzy mają też nadzieję budować mosty do „fuzji horyzontów”.

Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: <http://investigacionagustiniana.blogspot.ca/2017/05/va-jornadas-de-estudios-patristicos.html>

14. IV KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA W LUBLINIE

Muzeum Lubelskie w Lublinie, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL oraz Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL w dniach **16-17 XI 2017 r.** organizuje IV Konferencję Bizantynistyczną z cyklu *Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej* na temat: ***Słowo i obraz w kulturze bizantyńskiej***. Konferencja ta ma być poświęcona analizie opisów literackich i ważnych dla kultury Bizancjum wizerunków, głównie ikon i fresków. W zakresie tekstów chodzi o opisy źródłowe ważnych wydarzeń w życiu konstantynopolińskiego dworu i patriarchatu, wydarzeń religijnych jako takich, bitew, etnogenezy i etnografii ludów barbarzyńskich oraz opisy miast lub poszczególnych ich budowli. Jest tutaj także miejsce na rozważania metodologiczne nad istotą ekfrazy w starożytności i w średniowieczu. Ważne miejsce zajmuje w tej perspektywie kwestia genezy tych opisów oraz ich historyczna transmisja, prowadząca do stworzenia konkretnego toposu literackiego. Wreszcie kolejnym ogniwem łańcucha jest oddziaływanie poszczególnych bizantyńskich toposów literackich na twórców zachodnioeuropejskich. Chodzi zatem o przedstawienia tych fragmentów źródeł literackich, które mogą uchodzić za swego rodzaju opisy-klucze, które odegrały w historii literatury bizantyńskiej rolę modelową i przyczyniły się do powstania swoistego ducha literatury bizantyńskiej. Podobnie ma się rzecz w zakresie przedstawień graficznych. Chodzi m.in. o ważne dla kultury Bizancjum mozaiki i ikony, np. Chrystusa-Pantokratora i Bogurodzicy, w kontekście ich genezy oraz ich funkcji religijnych i historyczno-społecznych, a następnie w aspekcie ich transmisji w czasie i w przestrzeni. W ten sposób obok toposu literackiego staje topos graficzny. Zarówno bizantyński topos literacki jak i bizantyński topos graficzny mają liczne powiązania z ich odpowiednikami w zachodniej części Europy. Wydobywaniu tych wszystkich wspomnianych wyżej elementów na służyć właśnie niniejsza konferencja, na którą są zaproszeni zarówno historycy i historycy sztuki, jak również archeolodzy, filologowie klasyczni, historycy filozofii, patrolodzy oraz wszyscy zainteresowani powyższym tematem.

Miejscem obrad będzie słynna gotycka (ozdobiona freskami bizantyńskimi z pocz. XV w.) Kaplica Św. Trójcy na Zamku Lubelskim. Organizatorzy przewidują konieczność wniesienia opłaty konferencyjnej w wysokości ok. 200 zł, która będzie obejmowała koszty materiałów konferencyjnych oraz posiłków. W opłatę konferencyjną nie wchodzi koszt noclegów, które każdy uczestnik pokrywa we własnym zakresie. Opłatę konferencyjną będzie można uiścić już po przybyciu do Lublina. Odpowiednią fakturę wystawi dyrekcja „Domu na Podwalu” (ul. Podwale 15, 20-117 Lublin, tel. 81 532 41 38, strona: <http://domnapodwalu.pl>, e-mail: recepca@domnapodwalu.pl).

15. TOMASZ Z AKWINU I OJCOWIE GRECCY

W dniach **26-27 I 2018 r.** Aquinas Center for Theological Renewal działający przy Ave Maria University (Ave Maria, Florida, USA) oraz Thomistic Institute of the Pontifical Faculty of the Immaculate Conception (Washington, USA) organizują konferencję pod przewodnim tematem: **Tomasz z Akwinu i Ojcowie greccy** (*Thomas Aquinas and the Greek Fathers*). Udział w konferencji zapowiedziało wielu znanych naukowców, m.in.: Khaled Anatolios (University of Notre Dame), Joseph Wawrykow (University of Notre Dame), czy też Marcus Plested (Marquette University). Organizatorzy dość szeroko traktują wyżej wymieniony temat i będą uwzględniać w programie różne zagadnienia, jak np. zależności Tomasza z Akwinu od konkretnego greckiego Ojca Kościoła, tematy teologiczne greckiej patrystyki w nauczaniu Tomasza z Akwinu, własne badania Akwinaty nad greckimi Ojcami Kościoła, XX-wieczna i współczesna debata w teologii historycznej dotycząca zasad odnoszących się do scholastyki i ich zrewitalizowania, a także kwestie metodologii teologicznej dotyczące greckiej patrystyki i tomizmu.

Więcej informacji na ten temat można uzyskać na stronie internetowej: <https://www.aveconferences.com/aquinas-greekfathers>.

16. XLVI SPOTKANIE BADACZY STAROŻYTNEGO CHRZEŚCJAŃSTWA

W dniach **10-12 V 2018 r.** Instytut Patrystyczny „Augustinianum” (Istituto Patristico „Augustinianum”) organizuje XLVI Spotkanie Badaczy Antyku Chrześcijańskiego pod przewodnim tematem: **Czas Boży, czas ludzki** (*Tempo di Dio, tempo dell'uomo*). „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”. Słynne wyrażenie Augustyna (*Confessiones* XI 14, 17) wskazuje na duże trudności w określaniu czasu, który już od starożytności był przedmiotem intensywnych dociekań mitycznych i filozoficznych. Grecka refleksja filozoficzna zaproponowała różne perspektywy pojmowania temporalności; szczególne znaczenie miała koncepcja platońska, która widziała w czasie osłabiony obraz wieczności, która została uznana za nieruchomą, a zatem lepszą (Plato, *Timaios* 37d). Biblia zaś ma zasadniczo liniową wizję czasu, którą ujmowany jest nawet sam Bóg. Fakt, że w oczach Wszechmogącego „jeden dzień jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień” (Ps. 90, 4 i 2P 3, 8) wskazuje, że nie zna On granic czasowych, tych, którym podlega życie każdego człowieka: czas Boży jawi się więc bardziej ilościowo niż jakościowo, w porównaniu z czasem ludzkim. Pierwsi chrześcijanie próbowali dokonać syntezy między tymi dwiema koncepcjami, ale nie obywało się to bezproblemowo. Jeśli apologeta przypisywali czasowość Bogu w związku z rodzeniem Logosu, to z kolei Orygenes ostro to krytykował, proponując w zamian wieczne zrodzenie (*De principiis* 2, 4). W każdym razie idea wieczności rozumiana jako absolutna ponadczasowość, która w końcu wydaje się przeważać nad bardziej prostą i intuicyjną ideą nieograniczonej czasowości, musi brać pod uwagę biblijne dane na temat zaangażowania Boga w sprawy ludzkie, w których interweniuje On albo za pośrednictwem zbawczych aktów indywidualnych, albo bardziej w spektakularny sposób – przez wcielenie Logosu. Te boskie interwencje wywołują dynamizm historii, która często jest wyrażana przez autorów chrześcijańskich poprzez periodyzację. Pisarze wczesnochrześcijańscy przystępnie podjęli w ten sposób próbę strukturyzacji biegu historii w formie, która pokazuje w niej ekonomię zbawienia. W ramach tak wytyczonych ram koncepcyjnych można znaleźć patrystyczną wizję, która jest bardziej bezpośrednio związana z ludzką koncepcją czasu. Ta optyka patrystyczna obejmuje w swym zakresie wieczność oznaczającą przejście życia od narodzin do śmierci, a jednocześnie zwraca uwagę na te

modele myślenia, które łączą koncepcje kultury grecko-rzymskiej z biblijnymi. Przyczynki naukowe (15 lub 25 minutowe), które będą podejmować tego rodzaju tematykę w zakresie I-VIII wieku (z perspektywy teologicznej, filozoficznej, egzegetycznej, historiograficznej, ikonograficznej i liturgicznej) można zgłaszać wraz z krótkim streszczeniem i CV do 30 XI 2017 r. na następujący adres: Segreteria Incontri Augustinianum, Via Paolo VI, 25 – 00193 Roma / Italia - Fax +39.06.68006298; e-mail: incontri@patristicum.org. Komitet Naukowy oceni poszczególne referaty i poinformuje zainteresowanych o przebiegu kwalifikacji.

17. INTERDYSCYPLINARNA KONFERENCJA W REGENSBURGU

W dniach **4-7 VII 2018 r.** prof. Harald Buchinger – kierownik Katedry Studiów Liturgicznych Uniwersytetu w Regensburgu we współpracy z grupą badawczą „Metropolität in der Vormoderne”, działającą także w ramach wspomnianego uniwersytetu, organizuje interdyscyplinarną konferencję naukową na temat: ***W kierunku prehistorii bizantyńskiego roku liturgicznego: homilie i liturgie świąteczne w późnoantycznym Konstantynopolu*** (*Towards the Prehistory of the Byzantine Liturgical Year: Festal Homilies and Festal Liturgies in Late Antique Constantinople*).

Choć bizantyński ryt należy do jednej z najważniejszych tradycji liturgicznych, to jego początki są bardzo niejasne. Źródła liturgiczne, w ścisłym tego słowa znaczeniu, którymi posługiwano się w kulcie, pojawiają się dopiero w średniowieczu. Tak więc rekonstrukcja ich pierwotnej formy opiera się głównie na wskazówkach z literatury patrystycznej. Homilie świąteczne są podstawowym źródłem tego, co można nazwać „prehistorią” bizantyńskiego roku liturgicznego. Ich badanie jest jednak skomplikowane przez to, że niemal wszystkie korpusy homiletyczne późnoantycznego Konstantynopola (pomijając Grzegorza z Nazjanzu) stwarzają poważne problemy dotyczące tożsamości literackiej i historycznej. Konieczne więc wydaje się podjęcie szczegółowych badań przed dokonaniem syntezy.

Konferencja ta, w zamiarze organizatorów, ma więc skoncentrować różne spojrzenia patrologów, liturgistów i bizantynistów na rozwój bizantyńskiego roku liturgicznego w świetle późnoantycznych homilii i tym samym zachęcić do interdyscyplinarnego dialogu. Więcej informacji na ten temat można znaleźć pod wskazanym adresem: https://www.aiep-iaps.org/sites/all/files/pdf/Regensburg_2018_CFP.pdf

18. XIV MIĘDZYNARODOWE KOŁOKWIUM O GRZEGORZU Z NYSSY

W dniu **4-7 IX 2018 r.** w Kolegium Bernardynów (Collège des Bernardins) w Paryżu odbędzie XIV Międzynarodowa Konferencja poświęcona Grzegorzowi z Nyssy pod przewodnim tytułem ***Homilie o Modlitwie Pańskiej i ich bizantyńska recepcja***. Jak zazwyczaj bywało w dotychczasowych tego rodzaju konferencjach o Grzegorzu, każdej homilii będzie poświęcony oddzielny wykład z komentarzem.

Tym razem proponowane są następujące tematy: sztuka i umiejętności kaznodziejskie Grzegorza; świat kaznodziei: społeczne i moralne aspekty jego homilii; egzegeza Modlitwy Pańskiej w odniesieniu do pozostałych dzieł Grzegorza oraz innych autorów patrystycznych; perspektywa Królestwa (eschatologia i współczesny świat); biblijne figury w homiliach; choroba, zdrowie i uzdrowienie ciała i duszy; modlitwa w homiliach: w porównaniu z innymi dziełami Grzegorza i w porównaniu z innymi autorami patrystycznymi; recepcja homilii w Bizancjum (egzegeza, teologia i duchowość). Językami oficjalnymi konferencji będą: francuski, angielski, włoski, niemiecki i hiszpański. Francuskie tłumaczenie zostanie opublikowane w kolekcji „Sources chrétiennes” jeszcze przed

terminem konferencji, dostępne będą również tłumaczenia angielskie. Propozycje wystąpień należy przesłać pocztą elektroniczną na następujący adres: colloque2018@gregoryofnyssa.org (do 30 IX 2017 r.) celem zakwalifikowania przez komitet naukowy; wyniki zostaną przekazane przed końcem 2017 r. Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.gregoryofnyssa.org>.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

IN MEMORIAM

KS. PROF. WINCENTY MYSZOR
(22 V 1941 - 19 II 2017)

POLSKI ODKRYWCA GNOZY WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ



Dnia 19 lutego 2017 r. odszedł do Pana na wieczny spoczynek, po kilkuletniej nieuleczalnej chorobie, w 76. roku życia ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor, największy dotychczasowy polski badacz i znawca gnozy wczesnochrześcijańskiej oraz tłumacz jej oryginalnych tekstów źródłowych (głównie z biblioteki z Nag Hammadi) z języka koptyjskiego, autor ponad 300 naukowych, przeważnie patrystycznych, publikacji (w tym 15 druków zwartych – książek, 20 redakcji dzieł zbiorowych, 148 artykułów, 48 recenzji i omówień książek, 94

haseł w słownikach i encyklopediach, 10 bibliografii i sprawozdań naukowych), wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Wyższego Seminarium Duchownego, a później Wydziału Teologicznego w Katowicach, twórca i redaktor serii patrystycznej *Studia Antiquitatis Christianae* (1977-2001 na ATK w Warszawie – 16 tomów; 2005-2016, *Series Nova* na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach – 17 tomów), współpracownik i redaktor naczelny (1981-1995) „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, współpracownik i członek zespołu redakcyjnego (od początku 1969) patrystycznej polskiej serii tłumaczeniowej *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* (PSP) wydawanej w ATK (obecnie UKSW) w Warszawie, zasłużony nauczyciel akademicki języka koptyjskiego, historii Kościoła starożytnego oraz literatury wczesnochrześcijańskiej i patrologii (dla których przygotował skrypty i pomoce dydaktyczne), będąc równocześnie promotorem 6 doktoratów i recenzentem 12 prac doktorskich i 15 habilitacyjnych oraz 4 dorobków naukowych do tytułu profesora, i wreszcie współzałożyciel i członek pierwszego zarządu (skarbnik) nowo powstałej (1977) Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej.

Zatrudniony w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie wykazał się również dobrym zmysłem organizacyjnym, sprawując kilka ważnych

i odpowiedzialnych urzędów uczelnianych; w latach 1984-1987 pełnił funkcję prodziekana Wydziału Teologicznego, a po powstaniu Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych (1987) w roku akademickim 1987-1988 został jego pierwszym prodziekanem, układając wówczas razem z ks. dr. hab. Emilem Stanulą pełny program 5-letnich studiów z historii literatury wczesnochrześcijańskiej. Potem w latach 1988-1993 przez dwie kadencje był dziekanem nowo powstałego Wydziału, a bezpośrednio później w latach 1993-1995 prorektorem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Warto tu też dodać, że w międzyczasie w latach 1987-1996 kierował Katedrą Historii Literatury i Teologii Kościoła Starożytnego, a następnie w latach 1996-2001 Katedrą Historii Kościoła Starożytnego, będąc równocześnie w latach 1999-2001 także dyrektorem Instytutu Nauk Historycznych już (od 1999) Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Mimo tylu zajęć dydaktycznych i administracyjnych w Warszawie, był równocześnie przez cały czas (1972-2001) także wykładowcą literatury wczesnochrześcijańskiej i patrologii w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach, a od roku 1998, z upoważnienia swego biskupa Damiana Zimonia, organizatorem Wydziału Teologicznego oraz jego dziekanem przez ponad dwie kadencje (1999-2008) w ramach Uniwersytetu Śląskiego. Dzięki jego umiejętnym staraniom Wydział ten uzyskał wkrótce prawo doktoryzowania (2002) i habilitowania (2008) z nauk teologicznych.

Trzeba tu również zauważyć, że ks. W. Myszor jako jeden z nielicznych wówczas polskich naukowców współpracował także w bliskich sobie dziedzinach z zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Współpracował m.in. w latach 1975-1990 z Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften Arbeitsstelle in Bonn, wydającą *Bibliographia Patristica* pod red. W. Schneemelchera, dokąd przysyłał wybraną polską bibliografią patrystyczną; w latach 1980-1982 z Berliner Arbeitskreis für Koptisch-gnostischen Schriften pod kierunkiem prof. H.M. Schenke w Berlinie (na zaproszenia wygłaszał prelekcje, m.in. w Instytucie E. Dölgera 24 VI 1988: *Antonius Briefe und Nag Hammadi Texte*; na uniwersytecie w Mainz 19 VI 1990: *Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum. Gastvorlesung*; w Institut Catholique w Paryżu 2-3 II 1995: *Un texte d'Irénée et le témoignage de Nag Hammadi* oraz *L'Origène et les gnostiques*) lub współpracował ze specjalistycznymi czasopismami w zakresie informacji naukowej (m.in. „Theologische Literaturzeitung”, „Jahrbuch für Antike und Christentum”, w latach 1984-1990 z czasopismem egiptologicznym „Enchoria” w Würzburgu) lub ze słownikami i encyklopediami zagranicznymi, m.in. *Lexikon für Theologie und Kirche* (w latach 1998-2000 hasła: *Ptolemaios Gnostiker, Seleukianer, II. Apokryphe Schriften; Paraphrase des Sem – Traktat des Shem, Theodotos Gnostiker*), uczestniczył z wygłaszanymi prelekcjami w międzynarodowych kongresach koptologicznych (w I Kongresie w Kairze w 1976 r.: *La coptologie en Pologne*; w III Kongresie w Warszawie, którego był współorganizatorem w 1984 r.: *Die Taufe als Schweigen*.

Zur Theologie der Taufe im Tractatus Tripartitus), był członkiem kilkunastu międzynarodowych (m.in. Association Internationale d'Études Patristiques od 1984 r., International Association of Byzantine Studies od 1996 r.) lub krajowych towarzystw i komisji naukowych (m.in. Sekcja Patrystyczna przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej – od 1977 r., Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie – od 1981 r., Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL – od 1994 r., Komitet Nauk o Kulturze Antycznej, Sekcja Bizantynologiczna PAN – od 1988 r., Komitet Nauk Teologicznych PAN – w latach 2004-2012).

Ze względu na swą rozległą, zwłaszcza specjalistyczną wiedzę w zakresie koptologii i starożytnej gnozy, proszony był często o hasła z tej dziedziny przez autorów lub redaktorów wielu słowników lub encyklopedii, nie tylko krajowych, ale i zagranicznych; z tych ostatnich wymieniono wyżej *Lexikon für Theologie und Kirche*, z krajowych natomiast warto tu przypomnieć: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 1-20, Lublin 1973-2014 (27 haseł), *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa Wschodu*, red. M. Starowieyski, Warszawa 1999 (8 haseł), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1-8, Warszawa 2001-2003 (9 haseł), *Słownik Wczesnochrześcijańskich pisarzy I-VII wieku*, red. C. Vidal Manzanares, Warszawa 2001² (przekład E. Burskiej poszerzył i bibliografią uzupełnił), *Powszechna Encyklopedia Filozofii KUL*, t. 1-10, Lublin 2001-2009 (14 haseł), *Encyklopedia Kultury Bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002 (15 haseł), *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. H.E. Wyczawski (14 nazwisk).

Urodzony 22 V 1941 r. w Chełmie Śląskim, gdzie ukończył szkołę podstawową, średnią zaś w Mysłowicach (Liceum im. Tadeusza Kościuszki). W roku 1959 wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie, w którym odbył 6-letnie studia teologiczne, które ukończył i ukoronował święceniami kapłańskimi przyjętymi 6 VI 1965 r. z rąk ks. bpa Herberta Bednorza w katedrze katowickiej. Podczas studiów w Krakowie, a później w Warszawie, uczęszczał na seminarium patrystyczne ks. prof. Mariana Michalskiego, pod kierunkiem którego uzyskał magisterium z teologii na podstawie pracy pt. *Pojęcie herezji w listach św. Cypriana* (wydanej później w STV 9:1971, 147-190). Po święceniach kapłańskich pracował przez 2 lata (1965-1967) jako wikariusz w parafii św. męczenników Jana i Pawła w Katowicach-Dębie, kontynuując równocześnie na miejscu specjalistyczne studia teologiczne najpierw (1965-1967) na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, uzyskując stopień licencjata, a następnie (1967-1969) w Warszawie na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej, specjalizując się w historii Kościoła i literaturze wczesnochrześcijańskiej. W 1969 r. rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną jako asystent w Katedrze Patrologii na Wydziale Teologicznym ATK, gdzie w 1973 r. uzyskał doktorat z teologii na podstawie rozprawy pt. *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. H. Boguckiego (opublikowanej później w SACH 1:1977, z. 2,

121-266), uzyskując wkrótce potem awans na adiunkta. Po 9 latach habilitował się z teologii pod koniec 1982 r. na podstawie dorobku naukowego i rozprawy pt. *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków* (SACH 5, Warszawa 1984, ss. 287), zostając wkrótce potem docentem, w 1990 r. profesorem nadzwyczajnym, a na początku 1994 r. profesorem zwyczajnym nauk humanistycznych.

Celowo na początku zostały przytoczone ważniejsze dokonania naukowe, nauczycielskie, organizacyjne, wydawnicze i uczelniane Ks. Profesora Myszora, by naocznie ukazać, jak zdolnym był organizatorem akademickiego życia naukowego i wydawniczego oraz jak wielkim i wielostronnym znawcą i badaczem problematyki starożytnego chrześcijaństwa, zwłaszcza II i III w.; nie tylko sam ją dogłębnie znał, ale jako nauczyciel umiał ją innym umiejętnie przybliżyć i nią się dzielić. Jego osoba w historii polskiej patrystyki przełomu XX i XXI w., której bez wątpienia był ważnym i wybitnym filarem, zawsze będzie kojarzyć się potomnym z nieznaną przed nim tak dogłębnie naszej chrześcijańskiej kulturze, doskonałą znajomością wczesnochrześcijańskiej gnozy oraz licznymi pierwszymi na nasz ojczysty język przekładami jej literackich źródeł z mało znanego języka koptyjskiego i związanych z nimi dzieł św. Ireneusza z Lyonu. Zamiłowanie do solidnej, systematycznej i opartej zawsze na źródłach pracy naukowej oraz umiejętnego publikowania jej owoców, wyniósł zapewne z seminarium patrystycznego ks. prof. M. Michalskiego, który potrafił wzbudzić w swoich seminarzystach (ks. E. Stanula, ks. E. Staniek, ks. W. Myszor, później S. Kalinkowski) zapał i odwagę do ich podejmowania (m.in. wszczęcia wydawania nowej patrystycznej serii tłumaczeniowej PSP, wspólnego z nim opracowywania *Antologii literatury patrystycznej*), zlecając im do przebadania konkretne, nieodkryte jeszcze pola patrologii; to on prawdopodobnie zlecił i ks. W. Myszorowi zajęcie się nietłumaczonymi jeszcze na język polski pismami jednego z pierwszych teologów chrześcijańskich św. Ireneusza z Lyonu (ok. 140-202) oraz związaną z nimi gnozą.

Do głębszego poznania tajemniczej starożytnej gnozy zachęcało wówczas również odkrycie (1946) w egipskiej wiosce Nag Hammadi 13 koptyjskich papirusowych kodeksów, zawierających 49 tytułów niewielkich pism w większości gnostyckich; aby jednak dotrzeć do ich treści, trzeba było dobrze poznać starożytny język koptyjski. Ks. Myszor podjął się tego trudnego zadania: pod kierunkiem egiptologów – prof. A. Szczudłowskiej i prof. A. Dembskiej z Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego – rozpoczął naukę języka koptyjskiego, wzbudzając przy tym zainteresowanie u tej drugiej również tekstami z Nag Hammadi. Nauczył się koptyjskiego nie tylko dla siebie, by móc tłumaczyć teksty w tym języku, ale również z myślą o innych przygotował pomoce dydaktyczne do nauczania tego języka, najpierw wspólnie z wymienionymi wyżej profesorkami (por. W. Myszor – A. Szczudłowska, *Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego dla studentów II roku Instytutu Orientalistycznego UW*, Warszawa 1974, ss. 157; wydanie drugie poprawione i uzupełnione: A. Dembska – W. Myszor, *Chrestomatia*

koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego, Warszawa 1998, ss. 187; A. Dembska – W. Myszor, *Podręczny słownik języka koptyjskiego*, Warszawa 1996, ss. 182), a później również sam (W. Myszor, *Język koptyjski. Kurs podstawowy dialektu saidzkiego. Wydanie studyjne*, Warszawa 1998, ss. 166). Język koptyjski opanował na tyle dobrze, iż nie tylko mógł go uczyć innych na poziomie akademickim (najpierw na ATK, a później i w KUL), ale również przełożył po raz pierwszy na j. polski z koptyjskiego 19 pism z biblioteki z Nag Hammadi (zob. PSP 20, Warszawa 1979; SACH SN 7, Katowice 2008), odkrytą przed kilkunastu laty (1978, 2005) *Ewangelię Judasza* (SACH SN 3, Katowice 1996, ss. 95) i kilkanaście innych gnostyckich pism spoza tych kodeksów, również z języka greckiego (m.in. *Corpus Hermeticum* IV, VI-VII, XIII), okazując się wybitnym polskim koptologiem, znanym i cytowanym również za granicą. Celowo również do niniejszego wspomnienia dołączono wykaz pierwszych przekładów na język polski gnostyckich tekstów i studiów ks. W. Myszoza, aby unaocznić wielkość dzieła, jakiego dokonał w przybliżaniu polskiej kulturze starożytnej gnozy. Jeśli do tego dodamy opublikowany tuż przed śmiercią, również pierwszy, jego przekład na język polski dwóch pierwszych ksiąg *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu, odzwierciedlających stan ówczesnej, zwalczanej przez biskupa Lyonu heretyckiej gnozy, to chyba zasadnie można nazwać ks. prof. W. Myszoza polskim odkrywcą wczesnochrześcijańskiej gnozy; nikt bowiem przed nim w naszym kraju nie przetłumaczył na język polski z oryginału tytułu starożytnych pism gnostyckich, ani nie opublikował tytułu studiów na temat zawartych w nich problemów.

Za to wielkie dzieło i wiele innych z nim związanych, był wielokrotnie i w różnoraki sposób nagradzany lub odznaczany, a mianowicie: nagrodą zespołową II stopnia Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych (1983), Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1990), Złotym Krzyżem Zasługi przyznany przez Prezydenta RP (2001), godnością Kapelana Jego Świątobliwości Jana Pawła II (2003), Złotą Odznaką za Zasługi dla Uniwersytetu Śląskiego przyznaną przez Rektora UŚ (2005), Nagrodą Zespołową Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za współautorstwo syntezy *Literatura Grecji Starożytnej*, t. 1-2 (2006), Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski przyznany przez Prezydenta RP (2012). Uhonorowany również został dwoma Księgami Jubileuszowymi z okazji 40-lecia pracy naukowej z dołączonymi doń listami gratulacyjnymi: lokalną Księgą Jubileuszową *Omnia tempus habent*, Katowice 2009 (11 listów + 45 artykułów, ss. 593) i ogólnopolską: „Vox Patrum” t. 57, Lublin 2012 (2 listy + 56 artykułów + 5 przekładów, ss. 975). Wreszcie 30 III 2017 r. w Zamku Królewskim w Warszawie uhonorowany został pośmiertnie nagrodą Złotego FENIKSA przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich: „Jak podkreślają członkowie Kapituły – czytamy w jej uzasadnieniu – nagroda stanowi formę uhonorowania imponującego dorobku naukowego i przekładowego zmarłego przed kilkoma tygodniami ks. prof. W. Myszoza, którego translatorska

spuścizna obejmuje m.in. tłumaczenia w języku polskim czołowych publikacji gnostycznych, a także podręczników do nauki języka koptyjskiego. Profesor jest autorem między innymi pierwszego polskiego tłumaczenia (z języka koptyjskiego) *Ewangelii Judasza*".

Naukowo-dydaktyczna działalność Księdza Profesora W. Myszora połączona również była na kilku płaszczyznach z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim: brał wielokrotnie udział, z wygłaszaniem prelekcji, w organizowanych przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL ogólnopolskich sympozjach naukowych (3-4 XI 1971: *Ruch przekładowy w zakresie języka koptyjskiego*; 19-21 X 1978: *Problem modlitwy w kultach misteryjnych i tekstach gnostycznych z Nag Hammadi*; 20-21 III 1985: *Udział chrześcijan w widowiskach teatralnych w ocenie greckich pisarzy kościelnych*; 29-30 X 1991: *Przygotowanie do kapłaństwa w IV i V wieku w Kościele Wschodnim*; 25-26 V 1999: *Polskie badania nad gnostycyzmem chrześcijańskim*; 7-10 X 2003: *Gnostische Begriff des Guten und Bösen in der Plotins Polemik*), czy spotkaniach Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL (18 X 2007: *Ewangelia Judasza i znaczenie jej odkrycia w badaniach nad gnostycyzmem chrześcijańskim*; 19 XI 2009: *Św. Paweł nauczycielem gnostyków?*); pisał hasła do wydawanych przez KUL encyklopedii (*Encyklopedia Katolicka*, t. 1-20 = 27 haseł; *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10 = 14 haseł), pisał recenzje do kulowskich doktoratów (3), habilitacji (2), i tytułów profesorskich (2), a przede wszystkim po śmierci ks. prof. E. Stanuli był stałym recenzentem „Vox Patrum” (1997-2016 = t. 32-66). W latach 1998-2000 przez 4 semestry dojeżdżał 2 razy w miesiącu (4 godziny na 1 spotkanie) na Katolicki Uniwersytet Lubelski, by gratisowo uczyć grupę (niepełna 20 osób) wolontariuszy (złożoną głównie z doktorantów i pracowników uniwersyteckich) języka koptyjskiego; kurs ten ukończyły ostatecznie tylko 2 osoby – dr A. Zmorzanka i dr R. Sawa, z których drobnych przekładów koptyjskich tekstów gnostycznych dokonuje aktualnie tylko pierwsza.

Ksiądz Profesor W. Myszor zmarł, jak wspominaliśmy, po kilkuletniej ciężkiej chorobie 19 II 2017 r. w kapłańskim hospicjum w Katowicach, jego pogrzeb odbył się pod przewodnictwem ks. abpa W. Skworca w miejscowej katedrze 23 II, pochowany zaś został na cmentarzu swej rodzinnej miejscowości w Chełmie Śląskim. Podczas pogrzebu ograniczono przemówienia pożegnane. Wygłosiło je tylko kilku przedstawicieli (prof. dr hab. A. Kowalczyk – rektor UŚ, prof. dr hab. T. Sławek – były rektor UŚ, ks. prof. dr hab. A. Bartoszek – dziekan WT UŚ, ks. prof. dr hab. J. Naumowicz, który odczytał list rektora UKSW – ks. prof. dr hab. A. Dziekońskiego), mimo iż słowa pożegnania chciało wygłosić jeszcze wielu innych; przesłał je m.in. prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. M. Szram oraz kolega ze wspólnego seminarium patrystycznego ks. prof. dr hab. E. Staniek, ale ich nie przedstawiono. Prezentujemy je teraz:

„Środowisko patrologów polskich przyjęło z ogromnym smutkiem informację o śmierci ks. prof. dra hab. Wincentego Myszora, wybitnego znawcy literatury wczesnochrześcijańskiej o międzynarodowej sławie i niekwestionowanych zasługach dla rozwoju polskiej i światowej patrologii. Jego przekłady koptyjskich dzieł z biblioteki z Nag Hammadi, kontrowersyjnej *Ewangelii Judasza*, a ostatnio pierwszych dwóch ksiąg słynnego dzieła Ireneusza *Adversus haereses*, oraz szereg ważnych publikacji poświęconych gnostycyzmowi przyczyniły się do udostępnienia polskim badaczom trudnej wiedzy dotyczącej pierwotnych nurtów teologii, bez której nie można dobrze zrozumieć ani początków myśli chrześcijańskiej, ani dalszego jej rozwoju. Książd Profesor był również niestrudzonym współredaktorem wspaniałej serii przekładów dzieł patrystycznych – *Pisma Wczesnochrześcijańskich Pisarzy*; wydawcą serii cennych opracowań patrystycznych *Studia Antiquitatis Christianae*, zapoczątkowanej w Warszawie i kontynuowanej w Katowicach; wieloletnim współredaktorem wydawanej w Niemczech serii *Bibliographia Patristica*; a także organizatorem życia naukowego, czego świadectwem było sprawowanie stanowiska Dziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu Śląskiego, a przed laty praca w Zarządzie Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Książd Profesor zamierzał dokończyć oczekiwany przekład głównego dzieła Ireneusza z Lyonu, nad którym pracował od wielu lat. Z tym większym żalem żegnamy Go dzisiaj jako niezrównanego znawcę ortodoksyjnej i heterodoksyjnej teologii II wieku oraz posiadacza rzadkiej znajomości języka koptyjskiego. Dziękujemy Ci, Księżu Profesorze, za postawę rzetelnego i kompetentnego naukowca, a także za Twoją wysoką osobistą kulturę. Niech Pan przyjmie Cię do swojego Królestwa i da radość nie tylko oglądania swojego Oblicza, ale także spotkania z Ojcami Kościoła, których pisma badałeś i udostępniałeś innym. Niech udzieli Ci opisywanej przez Ciebie «anapausis», czyli wiecznej wolności od wszelkich niepokojów, i obdarzy poczuciem swojej Ojcowskiej Obecności”.

Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski

„Spotkaliśmy się pod okiem ks. prof. Mariana Michalskiego blisko 50 lat temu. On odchodząc z tej ziemi, cieszył się, że ma trzech uczniów. Długo wyliczał, jak wielu wybitnych profesorów umierało nie zostawiając ucznia. Prof. Michalski cieszył się Emilem Stanulą, który rozpoczął wydawanie polskich przekładów pism Ojców Kościoła, przerwane przez wojnę. Drugim uczniem był Wincenty, który uchylił drzwi do gnostycyzmu. Profesor miał nadzieję, że

wejdzie w dzieło Ireneusza z Lyonu, pierwszego z wielkich teologów. Tak się stało. W spotkaniach z Wincentym najczęściej mówiliśmy o aktualności dwu spojrzeń, które dominują w pismach Ireneusza. Pierwsze dotyczyło przekazu prawdy. Według biskupa Lyonu prześladowanie Kościoła nigdy nie było i nie jest dla niego zagrożeniem, raczej jest oczyszczeniem. Najgroźniejszym uderzeniem w Kościół było i jest wypaczanie nauki Objawienia. Ireneusz przedstawił to w dziele *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*. Wylicza w nim kilkanaście błędnych koncepcji, celem ukazania prawdziwej gnozy, czyli wiedzy zawartej w Objawieniu. W naszych rozmowach Wincenty podkreślał, że już pod koniec II wieku, gdy Kościół mógł liczyć najwyżej do dwu milionów wiernych, ludzi fałszujących prawdę Objawienia było w nim kilkunastu. Pod koniec wieku IV było ich już ponad osiemdziesięciu, bo taki zestaw przekazał Epifaniusz z Salaminy. Stawialiśmy pytanie: A dziś ilu uczących w Kościele katolickim wypacza naukę Objawienia? Pytanie jest wciąż aktualne. Jeśli na dwa miliony było kilkunastu, to ilu jest w gronie chrześcijan liczącym ponad dwa miliardy? Czy proporcje procentowe są zachowane? Fałszywymi poglądami w Kościele nie należy się dziwić. Drugie spojrzenie Ireneusza polega na dostrzeżeniu wagi wtajemniczenia w prawdę objawioną. Wielu ujmuje Ewangelię, jako światopogląd lub filozofię, tymczasem ona nie ma nic z teorii, jest najdoskonalszą formą życia. W jej bogactwo wchodzi się tylko przez wtajemniczenie. Wincenty mówił twardo: «Współczesna teologia jest wyprana z wtajemniczenia». On spotkał się ze św. Ireneuszem i dzięki niemu odkrył drogę wtajemniczenia w bogactwo Objawienia. Dziesięć lat temu, jak zachorował na raka, postawiłem mu pytanie: «Przed czym stoisz?» Powiedział krótko: «Wchodzę na drogę wtajemniczenia w chorobę, cierpienie i śmierć». Dopowiedziałem: «... i w zmartwychwstanie». Z uśmiechem powiedział: «Uczę się dodawać to słowo, bo bez niego nie ma wtajemniczenia». Cieszyłem się że ujął to tak prosto, bo innej drogi w bogactwo Ewangelii nie ma. Jest nią – życie, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Niewielu zna tę drogę. Zmarłemu dziękuję za każde spotkanie i za przyjaźń, bo na niego mogłem zawsze liczyć. Raduję się, że już ukończył etap wtajemniczenia w czas i rozpoczął wtajemniczenie w wieczność”.

W dniu pogrzebu 22 II 2017 r.
ks. Edward Staniek

Drogi Księżu Profesorze, Mistrzu, Kolego i Przyjacielu, odchodzisz od nas do życia wiecznego jako kolejny ze starej szkoły polskich patrologów, którzy po II wojnie światowej, w 2. poł. XX wieku, organizowali od nowa w naszym kraju życie patrystyczne, zakładając nowe instytucje (Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, akademickie katedry patrologii, Sekcję Patrystyczną przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej), tworząc nowe serie patrystyczne (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy,

Starożytne Teksty Chrześcijańskie, Źródła Monastyczne, Ojcowie Żywi, Studia Antiquitatis Christianae, Biblioteka Ojców Kościoła), a nawet pierwsze polskie specjalistyczne czasopismo („Vox Patrum”). Tak jeszcze niedawno spędzaliśmy wiele czasu przy telefonie informując się wzajemnie o wydarzeniach i aktualnościach patrystycznych. Świadom swej ciężkiej i nieuleczalnej choroby mawiałeś, że się spieszysz, by zdążyć jeszcze przełożyć przyobiecane *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu; czyniłeś to mimo wielkiego cierpienia, między pobytami w szpitalu, cieszyłeś się z każdego przetłumaczonego odcinka tekstu, a gdy przełożyłeś pierwsze dwie księgi tego traktatu, mimo iż miałeś zaawansowaną księgę III i fragmenty pozostałych, zdecydowałeś się je wydać, lękając się, że nie zdążysz przetłumaczyć reszty, i faktycznie nie zdążyłeś; i dobrze, że tak zrobiłeś i je opublikowałeś, dziękujemy Ci za to, bo tylko Ty znając dobrze starożytny gnostycyzm, mogłeś tego dokonać najlepiej i nam je przybliżyć. Odchodzisz, ale żył będziesz długo w naszej pamięci, bo swymi dokonaniem zapisał się trwale w historii polskiej patrystyki, niech nasz wspólny Pan i Najwyższy Nauczyciel nagrodzi Cię za nie szczęściem wiecznym.

PUBLIKACJE KS. WINCENTEGO MYSZORA O GNOZIE WZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ*

I. Przekłady

1. *Apokalipsa Pawła*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, STV 10 (1972) z. 1, 163-170.
2. *Ewangelia według Tomasza*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, przy współpracy A. Szczudłowskiej, ŚSHT 5 (1972) 19-42.
3. *Ewangelia Marii*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, STV 13 (1975) z. 2, 149-160.
4. *Apokryficzny list Jakuba*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, „Znak” 275 (1977) 568-578.
5. *Dzieje Piotra*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, STV 15 (1977) z. 2, 169-175.
6. *Poimandres*. Wstęp i przekład z greckiego, STV 15 (1977) z. 1, 205-216.
7. *Corpus Hermeticum IV*. Wstęp i przekład z greckiego, STV 16 (1978) z. 1, 184-196.
8. *Corpus Hermeticum VI i VII*. Wstęp i przekład z greckiego, STV 16 (1978) z. 2, 241-247.

* Niemal kompletne bibliografie prac ks. prof. W. Myszora zob. *Bibliografia dorobku naukowego Księdza profesora dr. hab. Wincentego Myszora (stan z 1 I 2009 r.)*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, 25-44 lub L. Lach-Bartlik, *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora*, VoxP 32 (2012) t. 57, 21-34.

9. *Corpus Hermeticum XIII*. Wstęp i przekład z greckiego, STV 17 (1979) z. 1, 245-256.
10. *Teksty z Nag Hammadi*. Wstępem i komentarzem opatrzył i całość opracował W. Myszor, PSP 20, Warszawa 1979 (*Apokryficzny List Jakuba*, z koptyjskiego tłum. W. Myszor, s. 143-192; *Ewangelia prawdy*, z koptyjskiego tłum. W. Myszor, s. 143-192; *Ewangelia Tomasza*, z koptyjskiego tłum. W. Myszor – A. Dembska, s. 226-238; *Ewangelia Filipa*, z koptyjskiego tłum. W. Myszor – A. Dembska, s. 277-292).
11. *List Apostołów*. Wstęp W. Myszor, przekład z koptyjskiego W. Myszor – A. Dembska, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, 535-543.
12. *Oda o Norei*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, STV 24 (1986) z. 1, 197-203.
13. *Melchizedek*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, STV 24 (1986) z. 2, 209-225.
14. *Świadectwo prawdy*. Wstęp i przekład z koptyjskiego, STV 25 (1987) z. 1, 199-233.
15. *Teonasa Aleksandryjskiego list przeciw manichejczykom* (*Pap. Rylands 486*). Wstęp i przekład, VoxP 8 (1988) t. 15, 1027-1038.
16. *Z hymnów gnostyckich (II i III w.)*, przekład z greckiego i koptyjskiego, w: *Muza chrześcijańska*, t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku*. Wstęp i opracowanie M. Starowieyski, OŻ 12, Kraków 1995, 49-52.
17. *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów (NHC VI, 1 p. 1, 1-12, 22)*. Wstęp, przekład z koptyjskiego i komentarz, ŚSHT 29 (1996) 296-302.
18. *Księga Tomasza (Nag Hammadi II, 7)*. Wstęp, przekład z koptyjskiego i komentarz, ŚSHT 30 (1997) 221-231.
19. *Maryja w wypowiedziach chrześcijańskich gnostyków. Wybór tekstów*. Przekład i opracowanie, WST 10 (1997) 211-217.
20. *Apokalipsa Piotra (Nag Hammadi Codex VII, 3, p. 40, 13-84, 14)*. Wstęp, przekład z koptyjskiego i komentarz, ŚSHT 31 (1998) 315-329.
21. *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba z V kodeksu z Nag Hammadi*. Wstęp, przekład z koptyjskiego i komentarz, ŚSHT 32 (2000) 57-76.
22. *Apokryf Jana*. Wstęp, przekład z koptyjskiego wersji II, 2, ŚSHT 35 (2002) z. 1, 73-89.
23. *Dialog zbawcy*. Wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego utworu z Nag Hammadi oraz komentarz, ŚSHT 36 (2003) z. 2, 490-503.
24. *Egzegeza o duszy (Nag Hammadi II, 6)*. Wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz, ŚSHT 37 (2004) z. 2, 179-190.
25. *Eugnostos (Nag Hammadi Codex III, 3)*. Wstęp i tłumaczenie z koptyjskiego, ŚSHT 39 (2006) z. 1, 44-52.
26. *Ewangelia Judasza*, wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz, SACH NS 3, Katowice 2006, [przedruk w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 895-906].

27. *Żywot Andrzeja. Papirus koptyjski z Utrechtu nr 1*, tłum. z koptyjskiego, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 207-210.
28. *Koptyjskie Dzieje Piotra i dwunastu Apostołów*, przekład i opracowanie, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 569-575.
29. *Koptyjska legenda o Szymonie i Teone*, przekład i opracowanie, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 1019-1032.
30. *Feniks w gnostyckim traktacie „O początku świata” (NHC II,5, p.121,27-123,2)*, Tekst gnostycki, przekład i opracowanie, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 677-681.
31. *Ewangelia prawdy (NHC I,3) – gnostycka homilia*. Komentarz i przekład z koptyjskiego, w: *Adnuntiamus vobis vitam aeternam. Droga, prawda i życie w przepowiadaniu homiletycznym. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Janowi Twardemu w 70. rocznicę urodzin*, red. L. Szewczyk – A. Żądło, Studia Pastoralne 7, Katowice 2011, 218-225.
32. *Ewangelia Marii Magdaleny*. Wstęp, przekład z koptyjskiego i komentarz, ŚSHT 44 (2011) z. 1, 207-220.
33. *Wielka łacińska formuła anatematyzmu – odrzucenia manicheizmu*. Wstęp, przekład z łacińskiego i komentarz, VoxP 36 (2016) t. 65, 801-807.

II. S t u d i a

1. *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, STV 9 (1971) z. 1, 367-424.
2. *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, STV 13 (1975) z. 1, 193-230.
3. *Na tropach tajemnej wiedzy*, „Znak” 152 (1975) 655-687.
4. *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski – B. Widła, Warszawa 1976, 148-160.
5. *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, SACH 1 (1977), z. 2, 121-266.
6. *L'état actuel des études coptologiques en Pologne*, „Enchoria” 8 (1978) 25/71-28/74 (= *La coptologie en Pologne*, „Le Monde Copte” 8:1979, 17-20).
7. *Die Gnosis in den Texten von Nag Hammadi*, „Theologische Literatur Zeitschrift” 103 (1978) 236-238.
8. *Jedność i rozłam: Gnoza, która dzieli oraz gnoza, która jednoczy*, AK 424 (1979) 252-263.
9. *Wstęp i komentarz*, w: *Herakleon. Fragmenty*, tłum. S. Kalinkowski, STV 18 (1980) z. 2, 265-298.
10. *Le paradis perdu et retrouvé dans le Tractatus tripartitus*, „Folia Orientalia” 21 (1980) 149-160.
11. *Ewangelia Jana a niektóre teksty z Nag Hammadi*, w: *Orygenes, Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28, Warszawa 1981, 5-19.

12. *Zagadnienie modlitwy gnostyków*, TST 8 (1981) 35-44.
13. *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, „Przegląd Orientalistyczny” 120 (1981) 377-385.
14. *Melchizedek w tekstach gnostyków*, STV 22 (1984) z. 1, 203-204.
15. *Blisko ognia (Logion 82 Ewangelii Tomasza)*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 268-271.
16. *Das Schweigen in den gnostischen Texten*, SACH 7 (1986) 203-221.
17. *Oikonomia w gnostyckim Tractatus tripartitus z I kodeksu z Nag Hammadi*, STV 23 (1985) z. 2, 197-215.
18. *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, SACH 5, Warszawa 1984, ss. 287.
19. *Chrzest jako milczenie. Z gnostyckiej teologii chrztu w Tractatus tripartitus*, CT 56 (1986) z. 1, 25-28.
20. *Eucharystia w problematyce doketyzmu i gnostycyzmu*, w: *Pokarm nieśmiertelności*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, 50-56.
21. *Sprzedawca pereł w „Dziejach Piotra i Dwunastu Apostołów” z VI kodeksu Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305.
22. *Wprowadzenie i wybór tekstów gnostyckich*, w: G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, 11-51 i 155-196.
23. *Antonius-Briefe und Nag Hammadi – Texte*, JbAC 39 (1989) 72-88 [= *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, ŚSHT 25-26 (1992-1993) 29-44].
24. *„Hieratike diakonia” według Klemensa Aleksandryjskiego i gnostyków*, ŚSHT 22 (1989) 251-259.
25. *Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum*, VoxP 10 (1990) t. 19, 695-702.
26. *Rozwój manicheizmu w Afryce Północnej*, w: Augustyn, *Pisma antymanichejskie*, tłum. J. Sulowski, PSP 54-56, Warszawa 1990-1991, 5-45 [opracowanie merytoryczne całości].
27. *Zapisy skrybów w rękopisach z Nag Hammadi*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 299-303.
28. *Symbolika pereł w utworach gnostyków i manichejczyków*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 36 (1992) 42-46.
29. *Znaczenie tekstów z Nag Hammadi w badaniach pierwotnego chrześcijaństwa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Historia” 27 (1992) 159-164.
30. *Marcjon i marcjonizm*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994, 9-31 [opracowanie merytoryczne całości].
31. *Kurt Rudolph jako badacz gnozy*, w: K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 1995, 8-10 [konsultacja naukowa polskiego tłumaczenia].
32. *Orygenes i gnostycy*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, SACH 12 (1996) 22-29.
33. *Elementy gnostyckie w nowej religijności*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, SACH 12 (1996) 70-83.

34. *Medycyna holistyczna a neognoza*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, SACH 12 (1996) 99-104.
35. *Gnostycka motywacja ascezy i walki ze złem*, w: *Drogi doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowi – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 21-30.
36. *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 106 (1998) z. 4, 75-91.
37. *Biblioteka z Nag Hammadi: formy literackie*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 321-334.
38. *Nauka o grzechu w przekazach gnostyckich*, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Kraków 1999, 9-23.
39. *Polskie badania nad gnostycyzmem*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 187-192.
40. *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, ŻMT 17, Kraków 2000, 23-38.
41. *Chrystologia gnostyków. Podstawowe problemy*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 83-92.
42. *Gnostyckie apokalipsy z Nag Hammadi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu, t. 3: Apokryficzne Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, 210-224.
43. *Angelus Silesius: gnostycka czy mistyczna teologia jego pism*, w: „Arka-dia. Pismo Katastroficzne” 9-10 (2001) 72-85.
44. „Ekklesia” i „Kościół” w ujęciu gnostyków II i III wieku, VV 6 (2004) 185-204.
45. *Der gnostische Begriff des Guten und Bösen in Plotin's Polemik mit den Gnostikern*, w: *Being or Good. Metamorphoses of neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004, 127-132.
46. *Orygenes jako systematyk*, w: *Orygenes, O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979, 17-33.
47. *Kreuz, Leib Christi und Kirche (Excerpta ex Theodoto 42 und „Die Auslegung der Erkenntnis”, NHC XI,1)*, w: *Coptica – Gnostica – Manichaeica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, red. L. Painchaud – P.H. Poirier, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Études 7, Québec 2006, 607-617.
48. *Jezus w Ewangelii Judasza*, VoxP 26 (2006) t. 49, 439-444.
49. *Walka z manicheizmem w świetle Kodeksu Justyniana*, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Cernow*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 417-424.
50. *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (Adversus haereses V 30, 4 - 36, 4: przekład) i polemika z gnostykami*, ŚSHT 33 (2000) 5-24.
51. *Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk – J. Drabina, Kraków 2008, 523-563.
52. *Paweł Apostoł nauczycielem gnostyków?*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 53-54.

53. *Ezoteryzm gnostyków*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, SACH 18, Warszawa 2009, 97-106.
54. *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, SACH SN 11, Katowice 2010 [przedruk 23 wybranych wymienionych wyżej artykułów o gnostycyzmie + 5 o teologii Ireneusza].
55. *Z teologii wcielenia Logosu w wersji gnostyckiej*, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 109-117.
56. *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*. Przekład I-II księgi *Adversus haereses*, SACH SN 17, Katowice 2016.
57. *Ewangelie gnostyków i Ewangelia Kościoła*, SACH SN 17, Katowice 2016, 9-20.

III. Hasła encyklopedyczne

1. *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 1-20, Lublin 1973-2014:
 - a. *Gnostycyzm w ocenie Ojców Kościoła*, t. 5 (1989) 1205-1208;
 - b. *Gnoza w teologii patrystycznej*, t. 5 (1989) 1210-1212;
 - c. *Hermes Trismegistos*, t. 6 (1993) 785;
 - d. *Hermetyczne pisma*, t. 6 (1993) 785-786;
 - e. *Kainici*, t. 8 (2000) 329;
 - f. *Karpokrates*, t. 8 (2000) 893;
 - g. *Koptyjska literatura*, t. 9 (2002) 808-813;
 - h. *Koptyjski Kościół*, t. 9 (2002) 815-824;
 - i. *Koptyjski ryt*, t. 9 (2002) 824;
 - j. *Marek Gnostyk*, t. 11 (2006) 1278.
2. *Powszechna encyklopedia filozofii*, 1-10, Lublin 2001-2009:
 - a. *Corpus Hermeticum*, t. 2 (2001) 292-294;
 - b. *Gnostycyzm*, t. 3 (2002) 805-808;
 - c. *Gnoza*, t. 3 (2002) 808-813;
 - d. *Herakleon*, t. 4 (2003) 353-354;
 - e. *Hermes Trismegistos*, t. 4 (2003) 394-395;
 - f. *Hermetyzm*, t. 4 (2003) 395-399
 - g. *Jonas Hans*, t. 5 (2004) 379-380;
 - h. *Karpokracjanie*, t. 5 (2004) 509-510
 - i. *Karpokrates*, t. 5 (2004) 510-511
 - j. *Leisegang Hans*, t. 6 (2005) 300-301;
 - k. *Nag Hammadi*, t. 7 (2006) 475-476;
 - l. *Pleroma*, t. 8 (2007) 284-285;
 - m. *Barbelognostycy*, t. 10 (Suplement 2009) 48-51;
 - n. *Setianie*, t. 10 (Suplement 2009) 396-398.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	5
---------------	---

ARTICLES

1. <i>Early Christian Heresies – Introductory Issues</i> – Rev. B. Czyżewski.....	7
2. <i>The Metamorphosis of the Platonic “Metaphor of the Sun” (Respublica 509b) in Heterodox and Orthodox Theology (I-III Centuries): Gnosticism, Clement of Alexandria and Origen</i> – D. Mrugalski OP.....	21
3. <i>Valentinus’ Interpretation of the Biblical Description of the Creation of Man (Gen 1:26-27) in Clement of Alexandria</i> – Rev. P. Szczur	59
4. <i>Αἵρεσις and αἵρετικός in the Alexandrine School of the II and III centuries (Clement of Alexandria and Origen)</i> – M.L. Di Paolo – V. Limone	73
5. <i>Tell Us No Secrets: St. Irenaeus’ Contra-Gnostic Doctrine of Communion</i> – D.W. Springer	85
6. <i>Grammar of Theology: Logical Argumentation from Origen to the Cappadocian Fathers</i> – A. Usacheva	95
7. <i>“There are Two Roads Marked Out to Us for the Discovery of What we Seek...” Eunomius’ Arguments on the Generation of the Son Based on the Concepts of Substance and Activity</i> – Rev. T. Stepień	107
8. <i>Basil the Great’s References to Eunomius</i> – K. Kochańczyk-Bonińska.	119
9. <i>The Theory of εἰκόνα in St. Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus: Philosophical and Theological Background</i> – G.D. Panagopoulos	129
10. <i>The Commonly Accepted Statement (τὸ ὁμολογούμενον) as a Starting Point for a Theological Discussion – Eunomius and Gregory of Nyssa</i> – M. Przyszychowska.....	139
11. <i>From Abstraction to Unsayings: How the Eunomian Controversy Changed Gregory of Nyssa’s Aphairctic Ethics to an Apophatic Ethics</i> – J.A. Steenbuch.....	149
12. <i>Σχέσις and ὁμοούσιος in Gregory of Nyssa’s “Contra Eunomium”:</i> <i>Metaphysical Contest and Gains to Trinitarian Thought</i> – I. Vigorelli	165
13. <i>The Divine Personhood of the Holy Spirit in the Teaching of Gregory Nazianzen</i> – E. Artemi	179

14. <i>Different Strategies of the Greek Fathers Against the Pneumatomachians</i> – G. Maspero	193
15. <i>The Comparison Between Bible and Philosophy in Controversy with Apollinarism of Basil the Great</i> – M.C. Paczkowski OFM	217
16. <i>Struggling with Christology: Apolinarius of Laodicea and St Gregory of Nyssa</i> – R. Orton	243
17. <i>Defence of the Integrity of Christ's Human Nature Against Apollinarism in the Writings of Epiphanius of Salamis</i> – R.M. Pancerz OFM	253
18. <i>"Non errores mentis sed «logismoi» faciunt haereses". The Passions as a Source of Heresy According to Evagrius Ponticus</i> – Rev. L. Misiarczyk	271
19. <i>Heretical Doctrine of Photinus of Sirmium in Hilary Of Poitiers' "De Trinitate"</i> – Rev. I. Bodrožić – V. Kraft Soić	283
20. <i>"Varii errores qui ab origine mundi emerserunt". The Semantic Scope of the Term "Heresy" in Philastrius' of Brescia "Diversarum Hereseon Liber"</i> – Rev. M. Szram	315
21. <i>Hope for the Unity? Heresies and Heretics in St. Ambrose's Letters</i> – Rev. M. Wysocki	327
22. <i>"Inimici Nostri": Jews as Heretics and Heretics as Judaizers in Jerome and Augustine</i> – J.Y.B. Hood	341
23. <i>Quodvultdeus' Sermons on the Creed: A Reassessment of his Polemics Against the Jews, Pagans, and Arians</i> – Rev. D. Vopřada	355
24. <i>Heretics and Heresies in the "Chronicon" of St. Jerome</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.	371
25. <i>"Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam". St. Jerome contra Pelagius</i> – M. Jóźwiak	399
26. <i>"Animalia dubia vel fabulosa" as a Contribution to Anti-Heretical Polemic in the St. Jerome's "Commentary on Isaiah" (VI 13:19 - 14:1)</i> – Ł. Krzyszczyk	409
27. <i>The Antiheretical Polemic in the "Catechesis" of Cyril of Jerusalem</i> – Rev. N. Widok	423
28. <i>"Sermo eorum sicut cancer serpit". Chromatius of Aquileia Against Heresies</i> – M. Sajovic SDB	443
29. <i>The Heretic's Image in "Liber Apotheosis" of Aurelius Prudentius Clemens</i> – M. Pyzik-Turska	457
30. <i>Holy Scripture in the Monothelite Controversy. The Standpoint of Maximus the Confessor</i> – O. Kashchuk	465

31. <i>Preserving the Whole Theological System: Maximus the Confessor's Dyothelitism as a Bulwark for Trinitarian Theology, Christology, and Soteriology</i> – K.M. Clarke	479
32. <i>John of Damascus: Rewriting the Division of Heresy and Schism</i> – Z.M. Keith	501
33. <i>Romanos the Melodist as a Teacher of the People in the Struggle Against Heresies</i> – K.M. Dźwigala	513
34. <i>Does the „Great Canon” of Andrew of Crete Speak about the Heresies and Their Combating? Brief Remarks</i> – A. Prelipcean	523
35. <i>“Heretical” Teaching on the Vision of God in the Works of Joseph Ḥazzāyā, the 8th Century East Syrian Mystic</i> – I. Havrylyk OSBM	535
36. <i>The Theory on “Eide” According to Nicholas of Methone</i> – Ch. Terezis – L. Petridou	551
37. <i>Saint-“Heretic” Gregory Palamas on Inner Being of the Holy Trinity</i> – V. Zhukovskyy	569

TRANSLATIONS

1. Aphrahat – <i>Expositio XVIII: Against the Jews about virginity and holiness (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate, PSyr 1, 817-844)</i>	
a. Introduction – Rev. A. Uciecha	593
b. Translation – Rev. A. Uciecha	598

REVIEWS

1. F. Alpi, <i>La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)</i> , Bibliothèque archéologique et historique 188, t. 1-2, Beyerhouth 2009 – P. Filipczak	605
2. <i>Софія Київська: Візантія. Русь. Україна</i> , Випуск II: Збірка наукових праць присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича Айналова (1862-1939 pp.), відповідальний редактор: Павло С. Сохань, упорядники: Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2012 – P. Kochanek	611
3. M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, <i>Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)</i> , część I: <i>Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)</i> , Byzantina Lodziensia 16, Łódź 2014 – P. Kochanek	615
4. B. Cecota, <i>Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit</i> , Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015 – P. Kochanek	633
5. M. Dąbrowska, <i>Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu</i> , Wrocław 2015 – M. Kozłowski	641

6. P. Filipczak, <i>An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest</i> , Byzantina Lodziensia 26, Łódź 2015 – Rev. P. Szczur.....	647
7. J. Grzywaczewski, <i>Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi</i> , Warszawa 2015 – Rev. P. Szczur.....	652
8. Kazimierz Zakrzewski. <i>Historia i polityka</i> , red. M. Dąbrowska, Warszawa – Łódź 2015 – P. Kochanek.....	658
9. <i>Ранні Оми Церкви. Антологія</i> , ред. М. Горяча, Витоки християнства 1: Джерела 1, Львів 2015 – P. Kochanek	668
10. Św. Nicetas z Remezjany, <i>O czuwaniach sług Boga. De vigiliis servorum Dei</i> , wstęp i tłum. M. Jóźwiak, Biblioteka Patrystyczna 1, Wrocław 2015 – Rev. P. Nojek	671
11. A. Stępniewska, <i>Matki Ojców Kościoła</i> , Lublin 2015 – Rev. P. Szczur.....	675
12. M. Winiarczyk, <i>Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu</i> , Kraków 2015 – Rev. P. Eismant.....	678
13. B. Czyżewski, <i>Piękno chrztu świętego</i> , Kraków – Szydłówek 2016 – Rev. P. Szczur.....	684
14. Orygenes, Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy, <i>O wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1Sm 28)?</i> , red. L. Nieścior OMI, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2016 – Rev. M. Szynkowski	691
15. D. Spychała, <i>Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna</i> , t. 1-2, Bydgoszcz 2016 – Rev. M. Szram.....	696
16. B. Szepliński, <i>Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka</i> , Byzantina Lodziensia 25, Łódź 2016 – P. Kochanek.....	702
17. Wokół Soboru Nicejskiego ciąg dalszy. Kilka precyzacji w odpowiedzi na artykuł recenzyjny Sławomira Bralewskiego: <i>Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ</i> , „Vox Patrum” 36 (2016) t. 65, 75-98 – H. Pietras SJ	706

INFORMATION SECTION

BIBLIOGRAPHIES

1. *Polish Bibliography of Christian Antiquity 2015-2016* – J. Figiel SDS. 715

REPORTS

1. *The Conference of the Polish Researches of the Cycle "From the Byzantine Spirituality": "Sacred Images in Christian Antiquity"* (Opole, UO, 10-11 V 2016) – P. Kochanek.....791
2. *The Biblical Exegesis of the Early Christian East and its Echoes in the West* (The Patristic Section, Góra Św. Anny, 19-21 IX 2016) – J. Figiel SDS792
3. *The Ceremony of Presentation of the Festschrift (64th volume of "Vox Patrum") in Honor of Rev. Prof. Józef Woliński* (Paris – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016) – Rev. P. Szczur.....794
4. *The Ceremony of Presentation of the Festschrift (64th volume of "Vox Patrum") in Honor of Rev. Prof. Józef Woliński* (Paris – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016): *"The Laudation in Honor of Prof. Joseph Wolinski"* – Rev. J. Grzywaczewski.....797
5. *Nubian Art in a Byzantine, Ethiopian and Coptic Context* (Warszawa, UKSW, 25-26 XI 2016) – Rev. P. Szczur802
6. *Meetings of the Byzantine Comission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2016/2017* – P. Kochanek.....804
7. *The National Science Seminar of the Polish Researches of Antiquity: "Spaces of Byzantine Culture"* (Poznań, UAM, 23 II 2017) – P. Kochanek.....807
8. *13th Students' Conference on Antiquity: "Cantata quae nescierim melius". Magic, Witchcraft and Divination in Antiquity* (Kraków, UJ, 12-14 V 2017) – Rev. P. Szczur808
9. *The Conference of the Polish Researches of Antiquity: "Strength and Powerlessness of the Power; Communities and Individuals in the Greek-Roman and Byzantine World"* (Lublin – Dąbrowica, John Paul II Catholic University of Lublin – Maria-Curie Skłodowska University, 18-19 V 2017) – P. Kochanek.....811
10. *The Bible in Interpretation and Exegesis* (4th International Biblical Conference, Ostrów Wielkopolski, 24-25 V 2017) – M. Józwiak815
11. *The Annual Meeting of the Canadian Society of Patristic Studies* (Toronto, Ryerson University, 28-30 V 2017) – Rev. P. Szczur818
12. *Theodorus Lector's "History of the Church": Genre, Tradition, Text* (Kraków, Pedagogical University of Cracow, 1-2 VI 2017) – P. Kochanek.....823
13. *The International Conference in Olomouc* (Palacký University, 15-16 VI 2017) – J. Figiel SDS.....824

INFORMATION

1. International Symposium in Leuven: <i>Anastasius Sinaita and the Bible</i> .	827
2. 2 nd International Conference on Patristic Studies.....	827
3. The International Roundtable: <i>Flores Augustini. Augustinian Florilegia in the Middle Ages</i>	828
4. An International Workshop: <i>Latin Language Manuals from Western Christianity (350-750)</i>	829
5. A Workshop at the Centre for the Study of Manuscript Cultures	829
6. Origeniana Duodecima	830
7. 2 nd Byzantine Colloquium of the University of Buenos Aires	833
8. 10 th Seminar of Patristic Studies in Chile	833
9. 3 rd International Congress in Utrecht	834
10. The Annual Meeting of the Patristic Section 2017	835
11. 11 th Annual Conference of Asia-Pacific Early Christian Studies Society .	836
12. <i>Patristic Christology from a Contemporary Perspective</i>	838
13. 5 th Annual Days of Patristic Studies in Buenos Aires	838
14. 4 th Byzantine Studies Conference in Lublin.....	839
15. <i>Thomas Aquinas and the Greek Fathers</i>	840
16. 46 th Meeting of Scholars of Ancient Christianity.....	840
17. The Interdisciplinary Conference in Regensburg	841
18. 14 th International Colloquium on Gregory of Nyssa.....	841

IN MEMORIAM

1. <i>Rev. Professor Wincenty Myszor (22 V 1941 - 19 II 2017). Polish Discovery of Early Christian Gnosis</i> – Rev. S. Longosz.....	843
--	-----

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

ARTYKUŁY

1. <i>Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające</i> – ks. B. Czyżewski	7
2. <i>Metamorfozy platońskiej „metafora słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes</i> – D. Mrugalski OP.....	21
3. <i>Walentyniańska interpretacja biblijnego opisu stworzenia człowieka (Rdz 1, 26-27) w przekazie Klemensa Aleksandryjskiego</i> – ks. P. Szczur .	59
4. <i>Αἵρεσις and αἱρετικός in the Alexandrine School of the II and III Centuries (Clement of Alexandria and Origen)</i> – M.L. Di Paolo – V. Limone	73
5. <i>Tell Us No Secrets: St. Irenaeus' Contra-Gnostic Doctrine of Communion</i> – D.W. Springer	85
6. <i>Grammar of Theology: Logical Argumentation from Origen to the Cappadocian Fathers</i> – A. Usacheva	95
7. <i>“There are Two Roads Marked Out to Us for the Discovery of What we Seek...” Eunomius' Arguments on the Generation of the Son Based on the Concepts of Substance and Activity</i> – ks. T. Stępień.....	107
8. <i>Basil the Great's References to Eunomius</i> – K. Kochańczyk-Bonińska .	119
9. <i>The Theory of εἰνοία in St. Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus: Philosophical and Theological Background</i> – G.D. Panagopoulos	129
10. <i>The Commonly Accepted Statement (τὸ ὁμολογούμενον) as a Starting Point for a Theological Discussion – Eunomius and Gregory of Nyssa</i> – M. Przyszychowska.....	139
11. <i>From Abstraction to Unsayings: How the Eunomian Controversy Changed Gregory of Nyssa's Aphairctic Ethics to an Apophatic Ethics</i> – J.A. Steenbuch.....	149
12. <i>Σχέσις and ὁμοούσιος in Gregory of Nyssa's „Contra Eunomium”:</i> <i>Metaphysical Contest and Gains to Trinitarian Thought</i> – I. Vigorelli.	165
13. <i>The Divine Personhood of the Holy Spirit in the Teaching of Gregory Nazianzen</i> – I. Artemi.....	179

14. <i>Different Strategies of the Greek Fathers Against the Pneumatomachians</i> – G. Maspero	193
15. <i>Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem</i> – M.C. Paczkowski OFM.....	217
16. <i>Struggling with Christology: Apolinarius of Laodicea and St Gregory of Nyssa</i> – R. Orton.....	243
17. <i>Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy</i> – R.M. Pancerz OFM.....	253
18. „ <i>Non errores mentis sed «logismoi» faciunt haereses</i> ”. <i>The Passions as a Source of Heresy According to Evagrius Ponticus</i> – ks. L. Misiarczyk.....	271
19. <i>Heretical Doctrine of Photinus of Sirmium in Hilary of Poitiers’ „De Trinitate”</i> – ks. I. Bodrożić – V. Kraft Soić	283
20. „ <i>Varii errores qui ab origine mundi emerserunt</i> ”. <i>The Semantic Scope of the Term „Heresy” in Philastrius’ of Brescia „Diversarum hereseon liber”</i> – ks. M. Szram	315
21. <i>Nadzieja na jedność? Herezje i heretycy w listach św. Ambrożego</i> – ks. M. Wysocki.....	327
22. „ <i>Inimici nostri</i> ”: <i>Jews as Heretics and Heretics as Judaizers in Jerome and Augustine</i> – J.Y.B. Hood	341
23. <i>Quodvultdeus’ Sermons on the Creed: A Reassessment of His Polemics Against the Jews, Pagans, and Arians</i> – ks. D. Voprada	355
24. <i>Eretici ed eresie nel „Chronicon” di san Girolamo</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.	371
25. „ <i>Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam</i> ” Św. Hieronim „ <i>contra</i> ” Pelagiusz – M. Jóźwiak.....	399
26. „ <i>Animalia dubia vel fabulosa</i> ” jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w „ <i>Komentarzu do Księgi Izajasza</i> ” (VI 13, 19 - 14, 1) św. Hieronima – Ł. Krzyszczyk	409
27. <i>Polemika antyheretycka w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego</i> – ks. N. Widok.....	423
28. „ <i>Sermo eorum sicut cancer serpit</i> ”. <i>Chromatius of Aquileia Against Heresies</i> – M. Sajovic SDB	443
29. <i>Obraz heretyka w „Liber Apotheosis” Aureliusza Prudencjusza Klemensa</i> – M. Pyzik-Turska.....	457
30. <i>Holy Scripture in the Monothelite Controversy. The Standpoint of Maximus the Confessor</i> – O. Kashchuk	465

31. <i>Preserving the Whole Theological System: Maximus the Confessor's Dyothelitism as a Bulwark for Trinitarian Theology, Christology, and Soteriology</i> – K.M. Clarke	479
32. <i>John of Damascus: Rewriting the Division of Heresy and Schism</i> – Z.M. Keith	501
33. <i>Romanos the Melodist as a Teacher of the People in the Struggle Against Heresies</i> – K.M. Dźwigala	513
34. <i>Does the „Great Canon” of Andrew of Crete Speak about the Heresies and Their Combating? Brief Remarks</i> – A. Prelipcean	523
35. <i>L'insegnamento „eretico” sulla visione di Dio nelle opere di Giuseppe Hazzāyā, mistico siro-orientale del secolo VIII</i> – I. Havrylyk OSBM	535
36. <i>The Theory on „Eide” According to Nicholas of Methone</i> – Ch. Terezis – L. Petridou	551
37. <i>Святий-„сретик” Григорій Палама про внутрішнє буття Пресвятої Трійці</i> – V. Zhukovskyy	569

PRZEKŁADY

1. <i>Afrahat – Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości</i> (<i>Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate</i> , PSyr 1, 817-844)	
a. Wstęp – ks. A. Uciecha	593
b. Przekład – ks. A. Uciecha	598

RECENZJE

1. F. Alpi, <i>La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)</i> , Bibliothèque archéologique et historique 188, t. 1-2, Beyerly 2009 – P. Filipezak	605
2. <i>Софія Київська: Візантія. Русь. Україна, Випуск II: Збірка наукових праць присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича Айналова (1862-1939 рр.)</i> , відповідальний редактор: Павло С. Сохань, упорядники: Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2012 – P. Kochanek	611
3. M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, <i>Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)</i> , część I: <i>Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)</i> , Byzantina Lodziensia 16, Łódź 2014 – P. Kochanek	615
4. B. Cecota, <i>Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit</i> , Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015 – P. Kochanek	633

5. M. Dąbrowska, *Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu*, Wrocław 2015 – M. Kozłowski641
6. P. Filipczak, *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*, Byzantina Lodziensia 26, Łódź 2015 – ks. P. Szczur647
7. J. Grzywaczewski, *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, Warszawa 2015 – ks. P. Szczur652
8. *Kazimierz Zakrzewski. Historia i polityka*, red. M. Dąbrowska, Warszawa – Łódź 2015 – P. Kochanek.....658
9. *Ранні Отці Церкви. Антологія*, ред. М. Горяча, Витоки християнства 1: Джерела 1, Львів 2015 – P. Kochanek668
10. Św. Nicetas z Remezjany, *O czuwaniach sług Boga. De vigiliis servorum Dei*, wstęp i tłum. M. Józwiak, Biblioteka Patrystyczna 1, Wrocław 2015 – ks. P. Nojek.....671
11. A. Stępniewska, *Matki Ojców Kościoła*, Lublin 2015 – ks. P. Szczur...675
12. M. Winiarczyk, *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2015 – ks. P. Eismant678
13. B. Czyżewski, *Piękno chrztu świętego*, Kraków – Szydłówek 2016 – ks. P. Szczur684
14. Orygenes, Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy, *O wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1Sm 28)?*, red. L. Nieścior OMI, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2016 – ks. M. Szykowski.....691
15. D. Spychała, *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, t. 1-2, Bydgoszcz 2016 – ks. M. Szram696
16. B. Szepliński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Byzantina Lodziensia 25, Łódź 2016 – P. Kochanek.....702
17. Wokół Soboru Nicejskiego ciąg dalszy. Kilka precyzacji w odpowiedzi na artykuł recenzyjny Sławomira Bralewskiego: *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ*, „Vox Patrum” 36 (2016) t. 65, 75-98 – H. Pietras SJ706

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2015-2016*
– J. Figiel SDS715

SPRAWOZDANIA

1. *Ogólnopolska konferencja naukowa w ramach cyklu „Z duchowości bizantyńskiej”: „Święte wizerunki w starożytności chrześcijańskiej”* (Opole, UO, 10-11 V 2016) – P. Kochanek791
2. *Egzegeza biblijna wczesnochrześcijańskiego Wschodu i jej echa na Zachodzie* (Sekcja Patrystyczna, Góra Św. Anny, 19-21 IX 2016) – J. Figiel SDS792
3. *Uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej (64. tomu „Vox Patrum”) Księdzu Profesorowi Józefowi Wolińskiemu* (Paryż – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016) – ks. P. Szczur794
4. *Uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej (64. tomu „Vox Patrum”) Księdzu Profesorowi Józefowi Wolińskiemu* (Paryż – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016): „*Laudatio du Père Joseph Wolinski*” – ks. J. Grzywaczewski797
5. *Sztuka nubijska w kontekście bizantyńskim, etiopskim i koptyjskim* (Warszawa, UKSW, 25-26 XI 2016) – ks. P. Szczur802
6. *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2016/2017* – P. Kochanek804
7. *Ogólnopolskie seminarium naukowe „Przestrzenie kultury bizantyńskiej”* (Poznań, UAM, 23 II 2017) – P. Kochanek807
8. *XIII Studencka Konferencja Starożytnicza: „Cantata quae nescierim melius. Magia, czary i wróżbiarstwo w starożytności”* (Kraków, UJ, 12-14 V 2017) – ks. P. Szczur808
9. *Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza: „Siła i bezsilność władzy, zbiorowości i jednostki w świecie grecko-rzymskim i bizantyńskim”* (Lublin – Dąbrowica, KUL-UMCS, 18-19 V 2017) – P. Kochanek811
10. *Biblia w interpretacji i egzegezie* (IV Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 24 -25 V 2017) – M. Józwiak815
11. *Doroczne spotkanie Kanadyjskiego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych* (Toronto, Ryerson University, 28-30 V 2017) – ks. P. Szczur818
12. *Teodora Lektora „Historia Kościoła”: gatunek, tradycja, tekst* (Kraków, UP KEN, 1-2 VI 2017) – P. Kochanek823
13. *Międzynarodowa Konferencja w Ołomuńcu* (Palacký University, 15-16 VI 2017) – J. Figiel SDS824

INFORMACJE

1. Międzynarodowe sympozjum w Leuven: *Anastazy Synaita i Biblia*.....827
2. II Międzynarodowa Konferencja o Studiach Patrystycznych.....827
3. Międzynarodowy okrągły stół: *Flores Augustini. Augustyńskie florilegia w średniowieczu*828
4. Międzynarodowe warsztaty: *Łacińskojęzyczne podręczniki z kręgu chrześcijańskiego Zachodu (350-750)*829
5. Warsztaty naukowe w Centrum Studiów nad Kulturą Manuskryptów ..829
6. Origeniana Duodecima830
7. II Kolokwium Bizantyńskie Uniwersytetu w Buenos Aires833
8. X Seminarium Studiów Patrystycznych w Chile.....833
9. III Międzynarodowy Kongres w Utrechcie834
10. Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej 2017835
11. XI doroczna Konferencja Stowarzyszenia Studiów nad Wczesnym Chryścijaństwem Regionu Azji i Oceanii836
12. *Patrystyczna chrystologia ze współczesnej perspektywy*.....838
13. V Dni Studiów Patrystycznych w Buenos Aires.....838
14. IV Konferencja Bizantynistyczna w Lublinie.....839
15. *Tomasz z Akwinu i Ojcowie greccy*840
16. XLVI Spotkanie Badaczy Starożytnego Chryścijaństwa840
17. Interdyscyplinarna konferencja w Regensburgu.....841
18. XIV Międzynarodowe Kolokwium o Grzegorzu z Nyssy.....841

IN MEMORIAM

1. *Ks. Prof. Wincenty Myszor (22 V 1941 - 19 II 2017). Polski odkrywca gnozy wczesochrześcijańskiej – ks. S. Longosz*.....843