VOX
PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa
ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)
o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)
o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)
bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)
ks. prof. dr hab. 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)

Komitet Redakcyjny
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
67
2017

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica
Illustrissimo Professori ac Reverendissimo Domino
Bogdano CZĘSZ
septuagesimum vitae annum
ac quadragenarium laboris scientifici celebranti
necnon de studiis patristicis Polonorum optime merenti
ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

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 Wygralak, 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:
Zesłanie Ducha Świętego
Anonimowa miniatura z Apokalipsy Bamberskiej
(pocz. XI w.; Staatsbibliothek Bamberg – sygnatura MS. Bibl. 140)

© 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

Mamy zaszczyt oddać do rąk Czytelników kolejny, 67. tom „Vox Patrum", dedykowany Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Bogdanowi Częszowi z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej. Na tom składa się: 9 listów gratulacyjnych, *tabula gratulatoria*, *curriculum vitae* Jubilata, wykaz Jego dorobku naukowego, a także 41 artykułów oraz 3 przekłady pism patrystycznych, którymi przyjaciele, koledzy, uczniowie i sympatycy z kraju i zagranicy, zajmujący się szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim, pragnęli uczcić Księdza Profesora. Mamy nadzieję, że zaprezentowana w tomie, przez krajowych i zagranicznych specjalistów od starożytności chrześcijańskiej, różnorodna problematyka, zainteresuje naszych Czytelników.

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

IN NOMINE DOMINI. AMEN.

COETUS PATROLOGORUM POLONORUM
OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS
SALUTEM

CUM REVERENDISSIMUS DOMINUS,

DOMINUS BOGDANUS CZĘSZ,

SACRAE THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS,
UNIVERSITATIS STUDIORUM ADAMI MICKIEWICZ
ORDINARIUS PROFESSOR EMERITUS, VIR DOCTISSIMUS,
LITTERARUM CHRISTIANARUM
PRIORUM SAECULORUM PERITISSIMUS,
QUI PONTIFICIAE FACULTATIS THEOLOGICAE
DECANI MUNUS LAUDABILITER EXPLEBAT,
QUI SECTIONIS PATRISTICAE PRAESIDIS
SEPTEM ANNOS OFFICIUM SERVABAT,
SOCIETATIS AMICORUM SCIENTIARUM POSNANIENSIS
SOCIUS EGREGIUS, COMMISSIONIS THEOLOGICAE ACADEMIAE
SCIENTIARUM POLONAE SOCIUS LABORIOSUS,
QUI OFFICIUM CONSULTORIS COMMISSIONIS EPISCOPORUM
POLONIAE PRO DOCTRINA FIDEI TUETUR,
QUI PRAELATI AD HONOREM SUAE SANCTITATIS
ORNATUS EST DIGNITATE,
QUI CANONICI NUMERARII CAPITULI CATHEDRALIS
POSNANIENSIS HONORE AUCTUS EST, SACERDOS PIISSIMUS,
VIR SUMMAE PROBITATIS ET INDUSTRIAE,
ORDINIS EQUESTRIS SANCTI SEPULCRI
HIEROSOLYMITANI EQUES FORTISSIMUS,
NATIONALIS CENTRI SCIENTIARUM SOCIUS EXIMIUS,
QUI MULTOS IUVENES STUDIOSOS ET CLERICOS
NON MODO SUA SCIENTIA ET EXPERIENTIA, VERUM ETIAM,
QUOD MAXIMUM EST, VITAE EXEMPLO ERUDIEBAT,
VIR MITISSIMI INGENII, ECCLESIAE CHRISTI AMANTISSIMUS,

SEPTUAGESIMUM VITAE, QUADRAGESIMUM
LABORIS SCIENTIFICI FINIERIT ANNUM,

AMICI, COLLEGAE, DISCIPULI

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

DATUM CRACOVIAE, DIE XX MENSIS SEPTEMBRIS

ANNO DOMINI MMXVII

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

Wojciech Polak
Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński
Prymas Polski

Gniezno, dnia 1 marca 2017 r.

Czcigodny Księże Profesorze!

Jubileusz 70. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowej Księdza Profesora to wyjątkowa okazja do wyrażenia wdzięczności Panu Bogu za dar życia, posługi i podejmowanej przez Czcigodnego Jubilata pracy naukowej.

Korzystając z tej miłej okazji składam słowa podziękowania za podejmowaną przez te lata współpracę ze środowiskiem gnieźnieńskim. Już jako dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu, a następnie kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza okazywał Ksiądz Profesor życzliwość wobec Archidiecezji Gnieźnieńskiej, a w szczególności Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie.

W łączności z wszystkimi, którzy gromadzą się w tym czasie wokół Księdza Profesora, życzę, aby Chrystus Pan, Dobry i Wieczny Pasterz, hojnie wynagradzał zasługi Czcigodnego Jubilata, udzielał duchowej pociechy oraz obdarzał obficie swoimi darami, błogosławiąc w dalszym posługiwaniu. Siły duchowe i fizyczne, wspierane łaską dobrego zdrowia oraz umacniane darami Ducha Świętego, niech umożliwiają Czcigodnemu Jubilatowi dalsze zaangażowanie w służbie wszystkim, których Pan Bóg stawia na drogach życia Księdza Profesora. Wraz z życzeniami proszę przyjąć zapewnienie o mojej modlitwie w intencji Drogiego Jubilata u Relikwii św. Wojciecha w Gnieźnie.

Z Chrystusowym pozdrowieniem

† Wojciech Polak
Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński
Prymas Polski

Czcigodny Ksiądz
Prof. Dr Hab. **Bogdan Częsz**

Arcybiskup Metropolita
Poznański

Poznań, dnia 7 marca 2017 roku
N. 353/2017

Wielce Czcigodny Księże Profesorze!

Z satysfakcją przyjąłem radosną wiadomość o wydaniu przez Redakcję periodyku patrystycznego „Vox Patrum" w porozumieniu z Sekcją Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski specjalnego tomu jubileuszowego dedykowanego Przewielebnemu Księdzu Profesorowi. Motywem podjęcia tej cennej inicjatywy była siedemdziesiąta rocznica urodzin jak również czterdziestolecie aktywności naukowej Dostojnego Jubilata.

Wspomniana publikacja jest uhonorowaniem długoletniej i pełnej poświęcenia pracy. Nie sposób wymienić wszystkich zasług Księdza Profesora na polu nauki, zwłaszcza w dziedzinie teologii patrystycznej, jak również ofiarnego zaangażowania dla dobra wspólnoty Kościoła. Na podkreślenie zasługuje między innymi troska o formację kapłanów oraz seminarzystów przygotowujących się do przyjęcia sakramentu święceń. Wygłaszane z wielką kompetencją i zaangażowaniem wykłady zapisały się w pamięci dziesiątków roczników studentów Papieskiego Wydziału Teologicznego oraz Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu jako niezwykle interesujące i bardzo wartościowe. Społeczność uniwersytecka jest wdzięczna między innymi za pracę prodziekana i dziekana oraz wikariusza biskupiego ds. Wydziału Teologicznego. Kapłani w wielu diecezjach w Polsce, jak również polscy księża biskupi, mogli niejednokrotnie zaczerpnąć z mądrości Księdza Profesora podczas tchnących Bożą mądrością rekolekcji.

Jako Pasterz Kościoła Poznańskiego, zapewniając o mojej modlitewnej pamięci, śpieszę ze słowami gorących gratulacji, dołączając do wszystkich, którzy otaczają Dostojnego Jubilata swoją życzliwością. Przesyłam z serca płynące życzenia wielu sił duchowych i fizycznych na każdy dzień i z serca błogosławię.

ARCYBISKUP METROPOLITA POZNAŃSKI • STANISŁAW GĄDECKI •

+Stanisław Gądecki
Arcybiskup Metropolita Poznański

Wielce Czcigodny
Ksiądz prał. prof. dr hab. Bogdan CZĘSZ

P o z n a ń

Arcybiskup
Marek Jędraszewski
Metropolita Krakowski

Kraków, dnia 1 maja 2017 roku

Najdostojniejszy Księże Jubilacie,

z radością przyjąłem informację o wyjątkowym jubileuszu 70. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowej Księdza Profesora.

Ksiądz Profesor na stałe wpisuje się w najnowsze dzieje Kościoła w Polsce jako wielki miłośnik i niestrudzony badacz starożytności chrześcijańskiej w dziedzinie patrologii i historii Kościoła. Znakomitą większość lat kapłańskiego powołania Ksiądz Profesor dedykował pracy naukowej i dydaktycznej jako wspaniały wykładowca i profesor.

W latach 1998-2014 Ksiądz Profesor dr hab. Bogdan Częsz kierował Zakładem Teologii Patrystycznej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. W kadencji 2011-2015 był członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Jest Członkiem Association Internationale d'Etudes Patristiques, Członkiem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Konsultorem Sekcji Nauk Teologicznych Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski, Redaktorem serii naukowej Teologia Patrystyczna, Wydawnictwo WT UAM Poznań. Ksiądz Profesor jest cenionym erudytą i świetnym mówcą. W 2014 roku poprowadził rekolekcje dla Konferencji Episkopatu Polski.

Pragnę wyrazić moją wdzięczność Redakcji periodyku patrystycznego „Vox Patrum" za troskę o przygotowanie i publikację specjalnego tomu jubileuszowego dedykowanego Księdzu Profesorowi dr hab. Bogdanowi Częszowi.

Wyrażając wdzięczność Drogiemu Jubilatowi za bogatą spuściznę naukową i dydaktyczną, jak również kapłańską posługę, pragnę dołączyć serdeczne gratulacje i życzenia Bożego błogosławieństwa na dalsze lata owocnej pracy na niwie Chrystusowego Kościoła.

Z darem serdecznej modlitwy i pasterskiego błogosławieństwa

+ Marek Jędraszewski

✠ Marek Jędraszewski
Arcybiskup Metropolita Krakowski

Przewielebny Ksiądz Prałat
Ks. Prof. dr hab. Bogdan CZĘSZ
Poznań



Abp Józef Michalik

Przemyśl, 27 stycznia 2017 r.

Przewielebny Ksiądz Profesor
Dr hab. Bogdan CZĘSZ
w Poznaniu

Czcigodny Księże Jubilacie
Drogi Bogdanie

Tak, oto Pan Bóg pozwolił nam doczekać czasów, że nasi Koledzy i Przyjaciele z Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie obchodzą już jubileusze i to jak poważne - bo zamykające 40 lat pracy naukowej!

Cieszę się, że tak zasłużone dla nauki teologicznej w Polsce Instytucje zaprosiły i mnie do włączenia się do dobrze życzących Ci ludzi, zachęcając, abym tym razem uczynił to publicznie i oficjalnie.

A zatem, daję świadectwo, że Twoje sukcesy naukowe wcale mnie nie zdumiewały, bo widziałem, że już jako student (znacznie młodszy) ujawniałeś szerokość Twoich zainteresowań, dynamizm życiowy, serdeczną wierność Kościołowi, pracowitość i precyzję poznańską, tudzież gorliwość duszpasterską.

A wszystkie te i inne cnoty Jubilata niech ubogaca nieustannie swą łaską Chrystus Pan na prośbę świętych Ojców Kościoła, których mądrość niech wydobywa i chwałę po najdłuższe lata głosi Ksiądz Profesor Jubilat!

Z braterskim pozdrowieniem

+ Józef Michalik

PL 37-700 PRZEMYŚL, ul. Zamkowa 1, tel. +48 16 676 00 00

ANDRZEJ CZAJA
BISKUP OPOLSKI

ul. Książąt Opolskich 19; 45-005 Opole
tel. +48 77 454 38 37; fax +48 77 453 79 61

Czcigodny
Ks. Prof. Dr hab. Bogdan Częsz
Uniwersytet Adama Mickiewicza
Ostrów Tumski 15/16
61-109 Poznań

Czcigodny Księże Profesorze!

Każdy jubileusz jest niezwykłym świętem i wydarzeniem, a zarazem szczególną okazją do dziękowania dobremu Bogu oraz dokonania oceny dotychczasowych osiągnięć. Skłania również do refleksji, wspomnień i przemyśleń. Z wdzięcznością pragnę zatem złożyć najserdeczniejsze życzenia z okazji 70. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowej Księdza Profesora.

Spoglądając na działalność naukową Dostojnego Jubilata nasuwają się słowa wielkiego Ojca Kościoła św. Ireneusza, którego dzieła są zapewne szczególnie bliskie Księdzu Profesorowi: „Iść za Zbawicielem znaczy to samo, co mieć udział w zbawieniu, iść za światłem znaczy mieć udział w świetle. Ci bowiem, którzy są w świetle, nie oświecają światła, ale są przez nie oświeceni, i ono sprawia, że jaśnieją; oni natomiast nic mu nie dają, a jedynie otrzymują dobrodziejstwa, będąc oświeceni światłem."

Przez wiele lat realizował Ksiądz Profesor przesłanie tych słów jako wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza i kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej, prowadząc wykłady i seminaria z teologii patrystycznej i pneumatologii, a także jako promotor wielu rozpraw doktorskich i magisterskich.

Osobiście bardzo jestem wdzięczny Księdzu Profesorowi za przyjęcie funkcji konsultora i zaangażowanie w Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski.

Życzę, aby Chrystus, Najwyższy i Wieczny Arcykapłan, obdarzał Księdza Profesora swym błogosławieństwem, niechaj oświeca Swoim światłem, zachowa w zdrowiu oraz nadal wspiera w radosnym i pełnym zapału spełnianiu Jego zaszczytnej misji.

Szczęść Boże!

ANDRZEJ CZAJA BISKUP OPOLSKI

+Andrzej Czaja

BISKUP ŚWIDNICKI

58-100 Świdnica Śląska, pl. Jana Pawła II
tel. (074) 851 41 01, fax (074) 851 41 03
e-mail: biskup@diecezja.swidnica.pl

L.dz. 404 /2017

Świdnica, dnia 13 kwietnia 2017 r.

Drogi Księże Profesorze - Czcigodny Jubilacie!

Z wielką radością przyjąłem wiadomość, iż Redakcja periodyku patrystycznego "Vox Patrum" w porozumieniu z Sekcją Patrystyczną Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski przygotowuje specjalny tom jubileuszowy z okazji 70. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowej Księdza Profesora. Niezmiernie się cieszę, że zostałem zaproszony przez Redakcję do wystosowania listu gratulacyjnego z tej tak ważnej okazji.

Miło wspominam nasze wspólne uczestnictwo w spotkaniach dziekanów wydziałów teologicznych krajów Europy i całego świata a także spotkania w ramach dorocznych posiedzeń członków Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski jak również spotkania na różnego rodzaju konferencjach, sympozjach i zjazdach naukowych. Zawsze podziwiałem ogromną erudycję i rozwagę Księdza Profesora w wygłaszanych wykładach i w dyskusjach naukowych. Ksiądz Profesor legitymuje się bogatym dorobkiem naukowym w dziedzinie patrystyki, będąc jednym z najznakomitszych znawców teologii Ojców Kościoła. Wiem, że opublikowane prace z zakresu przedmiotowych badań naukowych należą do pionierskich i stanowią punkt odniesienia dla dalszych poszukiwań i badań naukowych w dziedzinie patrologii i starożytności chrześcijańskiej.

Gdy na zegarze życia Księdza Profesora pojawia się cyfra 70, a także, gdy świętuje Ksiądz Profesor 40-lecie swojej pracy naukowej, spieszę do Księdza Jubilata ze słowami serdecznych gratulacji, głębokiej wdzięczności i najlepszych życzeń. Gratuluję wszystkich dokonań i osiągnięć. Dziękuję za przeprowadzenie znakomitych rekolekcji dla polskich biskupów na Jasnej Górze w listopadzie 2014 roku. Dziękuję za promieniowanie wysoką kulturą humanistyczną, chrześcijańską i kapłańską. Winszuję długich lat życia w obfitym Bożym Błogosławieństwie.

Z wyrazami głębokiego szacunku i przyjaźni

+ Ignacy Dec
Biskup Świdnicki

Przewielebny Ksiądz
Profesor Dr hab. Bogdan C Z Ę S Z
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu
P O Z N A Ń

ANDRZEJ F. DZIUBA
BISKUP ŁOWICKI

Łowicz, dnia 28 czerwca 2017 roku

L.dz. 1193/2017

Przewielebny Księże Profesorze,
Dostojny Jubilacie,

Posługa człowieka, dynamika powołania, w jego ziemskim pielgrzymowaniu, znaczona jest bogactwem relacji i twórczych znamion. Szczególnym wyrazem ludzkiego obdarowania jest posługa naukowa i na rzecz nauki. Przybiera ona wielorakie formy, spełnia się w różnych miejscach, ma czas trwania oraz także znamiona owego przenikania, także w inne przestrzenie myśli ludzkiej.

Oto staje przed nami wybitny uczony i kapłan, badacz i nauczyciel akademicki, który w swej pasji zawsze był wierny Bogu i człowiekowi. Spoglądał na człowieka w zbawczej perspektywie Boga Stwórcy i Zbawiciela oraz w dynamice Pantokratora. Ten trynitarny wymiar i środowisko badawcze gwarantowały właściwe osadzenie namysłu naukowego. Niezwykłym miejscem tej refleksji była dla Księdza Profesora patrologia, a więc dotykanie pierwocin Kościoła, w jego ludziach, wydarzeniach i tradycji. Niezwykłe świadectwo świadków męczenników, dziewic i wyznawców.

Czcigodny Jubilat zapisał się w dziejach nauk teologicznych jako niestrudzony badacz problematyki pneumatologicznej, św. Jana Chryzostoma i św. Ambrożego oraz wielu innych zagadnień szczegółowych w nurcie patrystycznym. Zatem jest zawsze to sięganie do myśli teologicznej tak w tradycji wschodniej jak i zachodniej, szukając jednocześnie w nich wielorakich powiązań i relacji. Jednocześnie także twórczych poszukiwań i różnic. Trzeba przyznać, że Dostojny Ksiądz Dziekan stał się tutaj niekwestionowanym autorytetem i mistrzem, i to dla wielu pokoleń uczniów.

PL 99-400 Łowicz, Stary Rynek 24/30E; tel. (+48) 46 837 62 81, fax (+48) 46 837 63 40

Jako długoletni przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski kieruję słowa uznania i wdzięczności za konsekwentną wierność Czcigodnego Jubilata zainteresowaniom patrystycznym, na które uwrażliwiał mnie w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie ks. prof. dr hab. Szczepan Pieszczoch. Wszystkie osiągniecia badawcze Dostojnego Księdza Profesora są szczególnie trwałym wkładem w rozwój tej dyscypliny, tak ważnej w naukach teologicznych, nie tylko w polskim środowisku ale i poza granicami.

Dziękuję także za osobiste spotkania, wspólne refleksje i ubogacenie wieloma publikacjami. Wszystko to stało się cennym darem inspiracyjnym, uwrażliwieniem naukowym na znaczenie patrologii, za który także dziękuję.

Niech liczne osiągnięcia naukowo-badawcze oraz liczne publikacje Księdza Profesora nadal trwale inspirują dalsze badania, także w kolejnych generacjach patrologów. Mistrz bowiem pozostaje na zawsze twórczym przewodnikiem i darem, inspiratorem i opiekunem dla uczniów.

Niech nasz ewangeliczny Pan i Mistrz z Nazaretu obdarza Czcigodnego Jubilata, wieloletniego Dziekana Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, wieloma darami oraz mocami ku wierności swemu powołaniu i dalszej owocnej posłudze naukowej.

Z wyrazami czci i jedności w Panu

ANDRZEJ F. DZIUBA
EPISCOPUS LOVICENSIS
SOLI DEO

Andrzej F. Dziuba

Przewielebny
Ks. Prałat Prof. dr hab. **Bogdan Częsz**
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Panny Maryi 4
60-962 POZNAŃ

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski

Lublin, 19. 05. 2017 r.

Czcigodny Ksiądz
Prof. dr hab. Bogdan Częsz

Najdostojniejszy Księże Profesorze,
Drogi Jubilacie,

W imieniu środowiska polskich patrologów pragnę wyrazić głęboki szacunek i szczere podziękowanie za znaczący wkład, jaki Ksiądz Profesor wniósł do badań nad myślą Ojców Kościoła, oraz za wychowanie nowego pokolenia badaczy antyku chrześcijańskiego w Polsce.

Kojarzymy Osobę Czcigodnego Jubilata przede wszystkim z pracami dotyczącymi teologii św. Ireneusza z Lyonu i pneumatologii patrystycznej. Takie monografie, jak: *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej* (Poznań 1991) i *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców Kościoła i wiara starożytnego Kościoła* (Gniezno 1998), weszły do kanonu opracowań tej tematyki i nabrały charakteru pozycji klasycznych. Stworzony i redagowany przez Jubilata periodyk naukowy „Teologia Patrystyczna" stał się cenionym forum wymiany myśli wśród polskich patrologów. Cała twórczość naukowa Księdza Profesora jest świadectwem szczególnej umiejętności przenikliwego i przejrzystego ukazywania złożonych kwestii teologicznych i pozwala uznać Czcigodnego Jubilata za jednego z wybitnych polskich teologów patrystycznych.

Bardzo ceniona jest także działalność dydaktyczna Księdza Profesora. Wiele przewodów doktorskich i habilitacyjnych oraz postępowań o nadanie tytułu profesora odbyło się przy kompetentnym i życzliwym udziale Czcigodnego Jubilata. Zabiegał Ksiądz Profesor również o należne miejsce patrologii wśród nauk teologicznych jako członek licznych komisji naukowych, a także kierował środowiskiem polskich patrologów jako Prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej KEP w latach 1983-1990.

Jak przystało na badacza literatury nawiązującej do najlepszych wzorów antycznej retoryki jest Ksiądz Profesor znanym erudytą, potrafiącym oczarować pięknem wymowy zarówno studentów, jak i słuchaczy licznych, po mistrzowsku przeprowadzonych rekolekcji, którymi byli nie tylko kapłani i alumni seminariów, ale także biskupi.

Oprócz niekwestionowanych kompetencji naukowo-dydaktycznych imponował Ksiądz Profesor zawsze elegancją i nienagannym przestrzeganiem zasad savoir-vivre'u, co sprawiło, że przez wielu jest traktowany jako „magister elegantiarum".

Wobec wszystkich wskazanych powyżej zasług pozostaje wyrazić ogromną wdzięczność. Życzę, aby nigdy nie sprawdziła się w odniesieniu do Czcigodnego Jubilata gorzka maksyma Seneki: „Nihil citius senescit quam gratia". Polscy patrolodzy zapewniają Księdza Profesora o niestarzejącej się wdzięczności i życzą długich jeszcze i zdrowych lat w służbie Kościołowi w Polsce i polskiej patrologii.

Ad multos annos!

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski

TABULA GRATULATORIA*

BRALEWSKI Sławomir, Uniwersytet Łódzki

CZAPIGA Tadeusz, Uniwersytet Szczeciński

DYBAŁA Jolanta, Uniwersytet Łódzki

DYBSKI Henryk, Olsztyn

ECKMANN Augustyn, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FIGIEL Józef, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

GÓRKA Bogdan, Uniwersytet Gdański

ILUK Jan, Uniwersytet Gdański

JOŃCA Maciej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

KACZMAREK Tomasz, Wyższe Seminarium Duchowne (Włocławek)

KALINOWSKA Ambrozja, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski (Olsztyn)

KAPAŁA Izaak, Lubiń

KOKOSZKO Maciej, Uniwersytet Łódzki

KOŁOSOWSKI Tadeusz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

KOTKOWSKA Elżbieta, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Poznań)

KREMPA Bogdan, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Filia w Stalowej Woli)

LACHOWICZ Jerzy, Wyższe Seminarium Duchowne (Białystok)

LEWANDOWICZ Janusz, Wyższe Seminarium Duchowne (Łódź)

ŁUCARZ Stanisław, Akademia Ignatianum (Kraków)

ŁUŹNIAK Adam, Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

MARCINIAK Bernard J., Poznań

MEISSNER Karol, Lubiń

NAWARA Maksymilian, Lubiń

NIEŚCIOR Leon, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

---

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

OSEK Ewa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

OŚCIŁOWSKI Krzysztof, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów (Kraków)

PACZKOWSKI Mieczysław, Uniwersytet Mikołaja Kopernika (Toruń)

POLAŃSKI Tomasz, Uniwersytet Jana Kochanowskiego (Kielce)

PRUS Wojciech, Lednica

SŁOMKA Jan, Uniwersytet Śląski (Katowice)

SOŁOMIENIUK Michał, Archiwum Archidiecezjalne (Gniezno)

STAROWIEYSKI Marek, Uniwersytet Warszawski

STAWISZYŃSKI Wojciech, Giby

STRĘKOWSKI Stanisław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

SZYMAŃSKA Blanka, Centrum Oświatowo Dydaktyczne Diecezji Ełckiej (Ełk)

WÓJCIK Grzegorz, Wyższe Seminarium Duchowne (Rzeszów)

ZALEWSKI Dariusz, Wyższe Seminarium Duchowne (Ełk)

ZARZECZNY Rafał, Papieski Instytut Studiów Wschodnich (Rzym)

ZGRAJA Brunon, Uniwersytet Opolski

ZIMNY Wojciech, Wyższe Seminarium Duchowne (Szczecin)

ZIÓŁKOWSKA Marta, Warszawa

ZMUDA Adam, Wyższe Seminarium Duchowne (Kalisz)

KS. PROF. DR HAB. BOGDAN CZĘSZ: CURRICULUM VITAE

Ksiądz prof. dr hab. Bogdan CZĘSZ
kapłan Archidiecezji Poznańskiej
prałat honorowy Jego Świątobliwości
kanonik gremialny Kapituły Katedralnej w Poznaniu
doktor habilitowany teologii
profesor zwyczajny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej
członek Komisji Teologicznej Polskiej Akademii Nauk
konsultor Sekcji Nauk Teologicznych Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski

Ksiądz prof. dr hab. Bogdan Częsz urodził się 16 kwietnia 1944 r. w Poznaniu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1968 r. w katedrze poznańskiej. Po 4 latach wikariatu został skierowany przez ks. arcybiskupa Antoniego Baraniaka na studia doktorskie, które odbył w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim. W 1976 r. uzyskał tam doktorat z zakresu literatury wczesnochrześcijańskiej i patrystyki na podstawie rozprawy pt. *Notio civitatis Dei apud Sanctum Irenaeum*.

Po powrocie do kraju podjął wykłady z patrologii i języka łacińskiego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, a także w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Gorzowskiej w Gościkowie-Paradyżu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Karmelitów Bosych w Poznaniu. Zajęcia te łączył z obowiązkami duszpasterskimi w rodzinnej parafii Matki Boskiej Bolesnej w Poznaniu. W 1983 r. został wybrany na prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Funkcję tę pełnił do 1990 roku.

W 1988 r. uzyskał habilitację w zakresie teologii patrystycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W 1989 r. został prodziekanem, a następnie dziekanem (do 1996 r.) Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu. Jako dziekan wchodził w skład kolegium rektorów miasta Poznania. W 1997 r. został powołany do Senatu Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 1998 r. został mianowany wikariuszem biskupim ds. Wydziału Teologicznego. Nominację na profesora otrzymał z Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego, a następnie od rektora Uniwersytetu im.

Adama Mickiewicza w Poznaniu (po wejściu Papieskiego Wydziału Teologicznego w jego struktury). Tytuł profesorski od Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej otrzymał w 1999 r. W następnym roku został zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego.

Na stanowisku profesora zwyczajnego wykładał teologię patrystyczną oraz pneumatologię. Wygłaszał również liczne wykłady monograficzne na studium doktoranckim, m.in. na temat eschatologii Ojców Kościoła. Jego wykłady cieszyły się wśród studentów dużym zainteresowaniem. Kierował seminarium magisterskim i doktoranckim. Do 2015 r. był kierownikiem Zakładu Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Brał czynny udział w życiu naukowym w Polsce i za granicą. Wielokrotnie uczestniczył w sympozjach patrystycznych w Rzymie, organizowanych przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum", w czasie których pięciokrotnie wygłaszał referaty. Należy do grona specjalistów, którzy w latach 1974-1975 opracowywali w Rzymie założenia organizacyjno-programowe tych sympozjów. W 1987 r. uczestniczył w X Międzynarodowym Kongresie Studiów Patrystycznych w Oksfordzie. Wygłaszał też referaty na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji (1986), na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (1992), w czasie kongresu patrystycznego w Melbourne (2000). Oprócz tego brał czynny udział w niemal wszystkich sympozjach patrystycznych, które po 1976 r. odbywały się w Polsce. Na wielu z nich wygłaszał referaty, przewodził sesjom i panelom dyskusyjnym. Jako kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej był również organizatorem kilku sympozjów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W swoich badaniach koncentruje się przede wszystkim na zagadnieniach z zakresu eschatologii i pneumatologii Ojców Kościoła. Celem pogłębienia znajomości tej właśnie problematyki odbywał podróże naukowe, m.in. do Chevetogne (Belgia), gdzie przeprowadził konsultacje naukowe z o. Emmanuelem Lanne, do Bari (Włochy), aby zapoznać się z działalnością tamtejszego Instytutu Teologii Ekumeniczno-Patrystycznej i tematami powstających na nim prac – głównie pod kierunkiem o. Salvatore Manna – z dziedziny pneumatologii patrystycznej, do Salonik (Grecja), gdzie w bibliotece Patriarchalnego Instytutu Patrystycznego zapoznawał się z literaturą prawosławną dotyczącą pneumatologii patrystycznej oraz odbył konsultacje z prof. Teodorem Zissisem.

Jest autorem około 130 publikacji naukowych i popularnonaukowych. Pod jego kierunkiem powstało 120 prac magisterskich. Był także promotorem 10 doktoratów oraz recenzentem wielu rozpraw habilitacyjnych i dysertacji doktorskich. Jest członkiem Association Internationale d'Études Patristiques i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Był członkiem Zarządu Komisji Teologicznej PAN, ekspertem Narodowego Centrum Nauki. Od 2010 r. pełni funkcję konsultora Sekcji Nauk Teologicznych Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski.

Ksiądz prof. zw. dr hab. Bogdan Częsz jest również cenionym rekolekcjonistą. Przeprowadził wiele serii rekolekcji dla kapłanów z całej Polski, także dla episkopatu Polski (2014).

ks. Paweł Wygralak

BIBLIOGRAFIA DRUKOWANYCH PRAC KS. PROF. DRA HAB. BOGDANA CZĘSZA

1976

1. *Notio civitatis Dei apud Sanctum Irenaeum (Adv. haer. V, 35, 2)*, Thesis ad Lauream. Pontificia Studiorum Universitas Salesiana. Institutum Altioris Latinitatis 148, Roma 1976, Scuola Tipografica Missionaria Domenicana, ss. 56; por. poz. 9.

1977

2. *La parabola del „Ricco epulone" in S. Ireneo*, „Augustinianum" 17 (1977) 107-111.

1978

3. *VI Międzynarodowe Sympozjum poświęcone starożytności chrześcijańskiej* (Rzym, 5-7 V 1977), CT 48 (1978) fasc. 3, 181.

1979

4. *Entuzjazm eschatologiczny jako świadectwo wiary u Ojców Apostolskich*, AK 71 (1979) t. 92, z. 2, 264-272.
5. *Ireneusz z Lyonu – wyraziciel tradycji chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu*, AK 71 (1979) t. 92, z. 3, 355-360.
6. *Irlandia w obliczu wizyty Ojca św.*, PrzKat 69 (1979) nr 39, 1-2.

1980

7. *Benedykt i jego dzieło*, PrzKat 86 (1980) nr 28, 4-5.
8. *La continua presenza delle Spirito Santo nei tempi del Vecchio e del Nuovo Testamento secondo S. Ireneo. (Adv. haer. IV, 33, 15)*, „Augustinianum" 20 (1980) 581-585.
9. *De notione civitatis Dei apud Sanctum Irenaeum (Adv. haer. V, 35, 2)*, w: *Miscellanea patristica in memoriam Joannis Czuj*, red. W. Myszor – E. Stanula, SACh 2, Warszawa 1980, 9-35; por. poz. 1.

1981

10. *Fakt miłosierdzia Bożego i jego przejawy w życiu św. Augustyna na podstawie „Wyznań"*, w: *Posłanie Miłosierdzia Bożego*; t. 1, red. Siostry Jezusa Miłosiernego, Gorzów Wielkopolski 1981, 59-76.

1982

11. [Rec.] Maksym Wyznawca, *Dzieła. Z języka greckiego po raz pierwszy na język nowożytny tłumaczył i wprowadzenie napisał ks. A. Warkotsch*, Poznań 1981 – AK 74 (1982) t. 99, z. 3, 509-512.
12. *Zwycięstwo przyjdzie przez Maryję*, „Biblioteka Kaznodziejska" 109 (1982) nr 5, 295-298.

1983

13. *Aspekt historiozoficzny w dziełach Laktancjusza*, PzST 4 (1983) 75-82.
14. *Doczesny los ludzi tajemnicą Miłosierdzia Bożego według nauki św. Leona Wielkiego*, w: *Posłanie Miłosierdzia Bożego*, t. 2, red. Siostry Jezusa Miłosiernego, Gorzów Wielkopolski 1983, 59-79.
15. *Hagiografia łacińska w IV-VII wieku*, VoxP 3 (1983) t. 5, 499-501.
16. *Krew i antropologia biblijna w liturgii*, VoxP 3 (1983) t. 5, 501-503.

1984

17. *Być w świecie. Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1984, nr 42, 4.
18. *Czy człowiek bogaty może być zbawiony. Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1984, nr 51-52, 4.
19. *Herezja i herezje w Kościele starożytnym*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 456-458.
20. *Kochać wrogów? Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1984, nr 48, 4.
21. *Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 71-80.
22. *Tyle ile możesz. Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1984, nr 40, 4.

1985

23. *Co znaczy być szczęśliwym? Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1985, nr 22, 4.
24. *Dlaczego trzeba cierpieć? Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1985, nr 12, 4.
25. *Jak może człowiek naśladować Boga. Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1985, nr 8, 4.
26. *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 127-134.
27. *Świętość we dwoje. Głos Tradycji o moralności*, PrzKat 1985, nr 18, 4.
28. *Święty Ambroży o Miłosierdziu Bożym*, w: *Posłanie Miłosierdzia Bożego*, t. 3, red. Siostry Jezusa Miłosiernego, Gorzów Wielkopolski 1985, 63-76.

1986

29. *Adalbert Hamann OFM – wybitny patrolog franciszkański*, „Studia Franciszkańskie" 2 (1986) 103-106.
30. *Program wykładów z patrologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu*, 6 (1986) t. 11, 761-767.
31. *Wkład patrystyki w dialog ekumeniczny z prawosławiem na przykładzie działalności Instytutów w Bari i Salonikach*, CT 56 (1986) fasc. 4, 143-147; zob. poz. 32.
32. *Wkład patrystyki w dialog ekumeniczny z prawosławiem. (Na przykładzie działalności Instytutów w Bari i Salonikach)*, VoxP 6 (1986) t. 10, 367-375; zob. poz. 31.
33. *Wykształcenie a doskonałość chrześcijanina według Orygenesa*, PzST 6 (1986) 27-32.

1987

34. *Eucharystia w nauczaniu świętego Ireneusza*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, 57-62.
35. *List gratulacyjny prezesa Sekcji Patrystycznej* [z okazji Jubileuszu 50-lecia kapłaństwa ks. prof. Wojciecha Kanii], VoxP 7 (1987) t. 12-13, 7.
36. *Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej 1983-1986*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 487-495.

1988

37. *Lo Spirito Santo e la nozione di eresia in Cipriano*, VoxP 8 (1988) t. 15, 657-662.

1989

38. *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich. Udział Sekcji Patrystycznej* (działalność Sekcji Patrystycznej w latach 1983-1989), VoxP 9 (1989) t. 17, 985-987.
39. *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich. Udział Sekcji Patrystycznej* (sprawozdanie prezesa Sekcji Patrystycznej), VoxP 9 (1989) t. 17, 979-982.
40. *Papieskie Fakultety Teologiczne. Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu*, VoxP 9 (1989) t. 16, 386-387.
41. *Rozważania podczas Centralnej Procesji Bożego Ciała w Poznaniu – 25 maja 1989 r.*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 40 (1989) nr 7, 223-226.
42. *La „tradizione" profetica nella controversia montanista*, „Augustinianum" 29 (1989) 55-70.

43. *Wyższe Seminaria Duchowne. Zadania Sekcji Patrystycznej wobec dydaktyki dyscyplin patrystycznych*, VoxP 9 (1989) t. 16, 393-401.

1990

44. *Interpretacja nieba w kategorii państwa Bożego przed Augustynem*, VoxP 10 (1990) t. 19, 621-636.
45. *Medytacja o Eucharystii*, „W Drodze" 1990, nr 7 (208), 106-108.

1991

46. *Chrystus Król u Ojców Kościoła*, „Głos Seminarium Zagranicznego" 1991, nr 5, 18-27.
47. *Kazania pasyjne. Tajemnica cierpienia zakodowana w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Zbawicielu* (cz. 1), „Biblioteka Kaznodziejska" 126 (1991) z. 1-2, 52-63.
48. *Kazania pasyjne. Tajemnica cierpienia zakodowana w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Zbawicielu* (cz. 2), „Biblioteka Kaznodziejska" 126 (1991) z. 1-2, 119-124.
49. *Nauka o przyjmowaniu Ducha Świętego w Komunii Eucharystycznej według Ojców Syryjskich*, AnCra 23 (1991) 183-193.
50. *Patrystyczna formacja kapłanów* (Radio Vaticana, 6 XI 1991 r.), VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 535-536.
51. *Sprawozdanie z działalności naukowo-dydaktycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu za rok akademicki 1990/91*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 42 (1991) nr 12, 498-501.
52. *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Studia i Materiały. Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu 10, Poznań 1991, Księgarnia św. Wojciecha, ss. 233; wyd. 2 poprawione: Studia i Materiały. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny 131, Poznań 2010, ss. 262.

    → Rec. wyd. 1.: W. Myszor, ŚSHT 30 (1997) 367-368.

1992

53. *Kościół i Państwo w nauce Ojców Kościoła do końca IV wieku (Wykład inauguracyjny wygłoszony w Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu dnia 12. 10. 1991 r.)*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 43 (1992) nr 1, 26-33.
54. *Pneumatyczny wymiar eklezjologii u przednicejskich Ojców Kościoła*, PzST 7 (1992) 59-78.
55. *Uczenie wierności. (Srebrny jubileusz kapłaństwa)*, „Biblioteka Kaznodziejska" 128 (1992) z. 3-4, 206-207.

1993

56. *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 67-75.
57. *Mistyczne widzenie Boga w czasie ziemskiego życia według św. Grzegorza z Nyssy*, „Zeszyty Karmelitańskie" 1993, nr 3, 65-73.

1994

58. *Duch Święty – tajemnica i obecność*, „W Drodze" 1994, nr 4 (228), 22-30; przedruk zob. poz. 59.
59. *Duch Święty – tajemnica i obecność. Nad Katechizmem Kościoła Katolickiego*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, 51-59; zob. poz. 58.
60. *Encyklika „Veritatis splendor". Geneza i zasadnicze tezy*, „Nova et Vetera" 1994, nr 4, 4-8.
61. *San Ireneo y el montanismo*, „Anuario de Historia de la Iglesia" 3 (1994) 81-93.

1996

62. *Modlitwa i duchowość w Kościele starożytnym* (Melbourne, 5-8 VII 1996), VoxP 16 (1996) t. 30-31, 638-640.

1997

63. *Apostolskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, w: *Symbol apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, 99-114.
64. *Modlitwa i duchowość w starożytnym Kościele. Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Patrystycznego w Melbourne, 5-8.07.1996*, CT 67 (1997) nr 4, 99-102.
65. *Duch Święty i Eucharystia w świetle teologii patrystycznej*, WPT 5 (1997) nr 1, 51-61.
66. *Ireneusz z Lyonu św.*, EK VII, Lublin 1997, 448-450.
67. [Rec.] J.K. Pytel, *Objaśnianie sensu biblijnego w Kościele. Hermeneutyka*, Radiowa Katecheza Biblijna 7, Gniezno 1996 – AK 129 (1997) z. 2-3 (531-532), 302-303.
68. *Ksiądz Józef Olechno (1905-1996)*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 48 (1997) nr 2, 38-40.

1998

69. *Centralna Procesja Bożego Ciała w Poznaniu. Tekst medytacji przy czterech ołtarzach*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 49 (1998) nr 6, 28-32.

70. *Chrystologiczny wymiar kapłaństwa w świetle słów: „Chrystus wczoraj, dziś i zawsze" (Hbr 13, 8)*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 49 (1998) nr 3, 26-30.
71. *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998, ss. 106.
    → Rec. J.K. Pytel, „Katecheta" 42 (1998) nr 10, 80-81;
    → W. Słomski, „Studia Teologiczne" 19 (2001) 456-459.
72. *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, 73-117.
73. *Świadectwo pierwotnego Kościoła o Duchu Świętym*, w: *Ducha nie gaście. W stronę Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, red. I. Dec, Sympozja i Sesje Naukowe. Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu 5, Wrocław – Oleśnica 1998, 85-104.

1999

74. *Duch Święty stróżem nadziei w sercu Kościoła*, w: *„Duchu Święty przyjdź!". XIII Franciszkańskie Dni Maryjne, Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 roku*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1999, 39-47.
75. *Teologiczny wymiar śmierci*, w: *Zjawisko śmierci w naukach przyrodniczych i religii. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu i Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza dnia 21 kwietnia 1999 roku*, red. A. Wójtowicz, Dwugłos Nauki i Teologii 4, Poznań 1999, 41-48.
76. *Zasługi Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu w koordynowaniu studiów i propagowaniu myśli Ojców Kościoła w Polsce*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 159-165.

2000

77. *Wcielenie Syna Bożego jako wejście wieczności w czas według św. Ireneusza z Lyonu*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 71-81.

2001

78. [Rec.] H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Myśl Teologiczna, Kraków 2000, WAM – AK 136 (2001) z. 1 (551), 189-192.
79. *Komentarz teologiczny*, w: *Św. Augustyn – Wyznania. Verba Sacra. I Ogólnopolski Festiwal Sztuki Słowa*. Poznań 2001, 7-9.
80. *Sens historii według Ojców Kościoła*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, SACh 15, Warszawa 2001, 123-132.

2002

81. *Jesteśmy z Jego rodu (Dz 17, 28): nasza teraźniejszość jako antycypowane doświadczenie przebóstwienia w świetle tradycji patrystycznej*, w: *Ad*

sapientiam cordis. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin, red. P. Podszewa – W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 27-38.

82. *Kościół jako wspólnota w świadomości Ojców Kościoła*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Studia i Materiały. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny 56, Poznań 2002, 13-22.

2003

83. *Los efectos de la renovación de los estudios patrísticos sobre la pneumatología postconciliar*, ScT 35 (2003) 875-887.
84. *Doświadczenie świętych*, „Polonistyka. Czasopismo dla Nauczycieli" 56 (2003) nr 3 (403), 178-179.

2004

85. *Duch Święty a grzechy jego członków. Próby wyjaśnień u przednicejskich Ojców Kościoła*, TPatr 1 (2004) 19-27.
86. *Duch Święty w Kościele a wspólnota człowieka z Bogiem według św. Ireneusza*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACh 17, Warszawa 2004, 94-102.
87. *Święty Kościół grzesznych ludzi w refleksji starochrześcijańskich pisarzy*, red. B. Częsz, TPatr 1, Poznań 2004, ss. 144.
88. *Teologia pluralizmu religijnego a polemika św. Ireneusza z gnostykami*, w: Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie, SACh 17, Warszawa 2004, 18-26.
89. *Wpływ odnowy studiów patrystycznych na pneumatologię posoborową*, TPatr 1 (2004) 75-86.

2005

90. *Jezus Chrystus Mądrością*, PrzKat 2005, nr 6, 14-15.
91. *Ojcowie Kościoła i chrześcijańskie korzenie Europy*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3: *Dyskusje, komunikaty, uzupełnienia, dokumenty końcowe*, red. K. Góźdź, Lublin 2005, 349-362.
92. *Święty Grzegorz Wielki – wzór człowieka i pasterza*, TPatr 2 (2005) 7-12.

2006

93. *Antropocentryzm Ojców Kościoła*, TPatr 3 (2006) 7-9.
94. *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, TPatr 3, Poznań 2006, ss. 206.

95. *Ojcowie Kościoła i pytania współczesnej eschatologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 1 (2006) 133-149.
96. *Les raisons bibliques et théologiques de la joie*, PzST 20 (2006) 77-89.
97. *Śmierć. Kres i początek życia w przekazach patrystycznych*, TPatr 3 (2006) 11-23.

2007

98. [Rec.] *Christian spirituality*, vol. 1: *Origins to the twelfth century*, ed. B. McGinn – J. Meyendorff (in collaboration with J. Leclercq), World Spirituality 16, New York 1985, ed. 2: New York 2002 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 717-722.
99. *Duch Święty w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Pneuma hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, red. T. Siuda, Colloquia Disputationes 3, Poznań 2007, 103-114.
100. *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 159-163.
101. [Rec.] K. Góźdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, Wydawnictwo KUL – RT 54 (2007) z. 2, 189-192.
102. *Lex orandi – lex credendi w okresie patrystycznym*, red. B. Częsz, TPatr 4, Poznań 2007, ss. 137.
103. *Lex orandi – lex credendi w argumentacji teologicznej Ojców Kościoła*, TPatr 4 (2007) 7-19.
104. *Metodologia patrologii – patrystyki*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 2 (2007) 63-70.
105. *Teologia wniebowstąpienia Pańskiego w nauczaniu kaznodziejskim Ojców Kościoła*, w: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń – K. Kaucha – Z. Krzyszowski – J. Mastej – A. Pietrzak, Lublin 2007, 633-647.

2008

106. *Eucharystia w nauczaniu Jana Chryzostoma*, TPatr 5 (2008) 101-116.
107. *Jan Chryzostom – teolog*, TPatr 5 (2008) 7-12.
108. *Maryja – nasza siostra. Patrystyczny przyczynek do mariologii antropologicznej*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 99-107.
109. *Myśl teologiczna Jana Chryzostoma*, red. B. Częsz, TPatr 5, Poznań 2008, ss. 256.

2009

110. *Interpretacja prymatu Biskupa Rzymu u Ojców Kościoła*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Colloquia Disputationes 14, Poznań 2009, 17-29.

111. *Kościół Matka – katedra matką kościołów. Homilia wygłoszona przez księdza prałata prof. […] podczas nieszporów w katedrze poznańskiej w uroczystość rocznicy poświęcenia Bazyliki Archikatedralnej w Poznaniu – 12 października 2009 roku*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 60 (2009) nr 11, 9-11.
112. *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, SMa 11 (2009) nr 2 (42), 70-85.
113. *Montan, Montanus*, EK XIII, Lublin 2009, 196.
114. *Montanizm*, EK XIII, Lublin 2009, 198-199.
115. [Rec.] P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*. Lublin 2008, Wydawnictwo KUL – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 743-749.
116. *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, TPatr 6, Poznań 2009, ss. 171.
117. *Słowo Boże jako pokarm duchowy w nauczaniu Ojców Kościoła*, TPatr 6 (2009) 7-11.

2010

118. *Kapłan – sługa wierny*, HD 79 (2010) nr 3 (296), 123-129.
119. *„Paradisus" jako stan człowieka po śmierci w interpretacji św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 67-82.
120. *Święty Ambroży – duszpasterz i teolog na wczoraj i na dziś*, red. B. Częsz, TPatr 7, Poznań 2010, ss. 182.
121. *Zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i szatanem w ujęciu św. Leona Wielkiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 135-147.

2011

122. [Rec.] M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL – VoxP 31 (2011) t. 56, 622-626.
123. *Możliwość pośmiertelnego oczyszczenia z grzechów według afrykańskich przekazów patrystycznych II/III wieku*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 67-84.
124. *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, TPatr 8, Poznań 2011, ss. 219.
125. *„Szczęście osiągniesz i dobrze ci będzie" (Ps 128 [127]): perspektywa szczęśliwego życia człowieka według Ojców Kościoła*, w: *Vita beata.*

Interpretacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności chrześcijańskiej, red. D. Zagórski, Scripta Theologica Thoruniensia 21, Toruń 2011, 35-47.

2012

126. *Ojcowie Kościoła jako świadkowie i nauczyciele wiary*, red. B. Częsz, TPatr 9, Poznań 2012, ss. 146.
127. *Starania o miejsce patrologii w strukturze studiów teologicznych w Polsce. Laudacja ks. prof. dr. hab. Bogdana Częsza na obchodach 70. rocznicy urodzin ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego* (Lublin, 4 X 2011), VoxP 32 (2012) t. 58, 500-504.

2013

128. *Ojcowie Kościoła jako nauczyciele wiary*, w: *Wierzę w Boga. Interdyscyplinarne spojrzenie na wiarę*, red. B. Kochaniewicz, Colloquia Disputationes 23, Poznań 2013, 71-85.
129. *Ojcowie Kościoła o ubóstwie*, red. B. Częsz – P. Wygralak, TPatr 10, Poznań 2013, ss. 245.
130. *Ubodzy wyzwaniem i zadaniem dla chrześcijanina w myśli Ojców Kościoła*, TPatr 10 (2013) 7-14.

2014

131. *Różnorodne formy powołania chrześcijańskiego w refleksji ojców Kościoła*, TPatr 11 (2014) 7-11.

2016

132. *Misja apostolska chrześcijanina w świetle nauczania Ojców Kościoła*, w: *„Idźcie i głoście". Program duszpasterski Kościoła w latach 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2016, 179-194.

Zebrała s. Monika Przepióra CSFFM – Poznań, UAM

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Grzegorz M. BARAN*

CZWARTA KSIĘGA MACHABEJSKA TŁEM *MOWY* XV ŚW. GRZEGORZA Z NAZJANZU

Wymieniona w tytule artykułu *Mowa* XV św. Grzegorza w wersji greckiej jest zaopatrzona tytułem Εἰς τοὺς Μακκαβαίου, w łacińskiej natomiast – *In Machabaeorum laudem*. Zatem mowa ta jest pochwałą wygłoszoną na cześć Machabejczyków, a dokładnie mówiąc – na cześć męczenników machabejskich: kapłana Eleazara, siedmiu braci i ich matki, którzy ponieśli śmierć w czasie prześladowań za czasów Antiocha IV Epifanesa[1]. Trudno określić z całkowitą pewnością – jak zaznaczył redaktor *Patrologia Graeca* w krótkim wstępie do tejże mowy – kiedy i gdzie została ona wygłoszona przez św. Grzegorza[2]. Tadeusz Sinko wysuwa tezę, że mowa ta mogła powstać w roku 365, czyli w początkowym okresie prześladowań cesarza Walensa[3]. Jan Maria Szymusiak stwierdza natomiast, że została ona wygłoszona ok. czerwca 362 r., w początkowym okresie kapłańskiej posługi św. Grzegorza, kiedy to – po objęciu władzy przez cesarza Juliana Apostatę i ogłoszeniu przez niego edyktu o reformie nauczania (17 VI 362) – miały miejsce niepokoje oraz rozruchy, jakie wszczęła ludność pogańska wobec chrześcijan. Wówczas to – a nie jak sugeruje T. Sinko, że za czasów Walensa – stolica Kapadocji Cezarea utraciła prawa miejskie, a kościoły w Nazjanzie miały być zamknięte, duchowieństwo cezarejskie zaś zostało wcielone do legionów rzymskich[4].

Z samego tekstu mowy, co zostało wyrażone już w drugim zdaniu, jasno wynika, że św. Grzegorz wygłosił ją w dniu odbywających się uroczystości: „Ku ich bowiem czci odbywa się dzisiejsza uroczystość (τούτων γὰρ ἡ παροῦσα πανήγυρις)”[5]. Autor *Oratio* XV użył w tym kontekście określenia

* Ks. dr Grzegorz M. Baran – adiunkt w Katedrze Retoryki w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mariusz.grzegorz@wp.pl.

[1] Na temat wybuchu prześladowań i męczeństwa męczenników machabejskich zob. np. G.M. Baran, *The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees*, „Teologia i Człowiek” 25 (2014) nr 1, 61-63 i 74-77.

[2] Por. *Monitum in Orationem XV*, PG 35, 911-912.

[3] Por. T. Sinko, *De Gregorii Nazianzei Laudibus Machabaeorum*, „Eos” 13 (1907) 28-29.

[4] Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 122-123 i 598; *Święty Grzegorz z Nazjanzu. Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 15.

[5] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 1, PG 35, 912, tłum. A. Grużewski: *Mowa 15*: *Pochwała Machabejczyków*, w: Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 315.

πανήγυρις – „uroczyste zgromadzenie, zebranie świąteczne całego ludu”[6], a dookreślając tę uroczystość imiesłowem παροῦσα, chciał niejako zaznaczyć, że odbywała się ona właśnie w dniu, kiedy on wygłaszał swoją mowę. Z przekazów historycznych wiadomo (por. 2Mch 6, 18 - 7, 42)[7], że męczennicy machabejscy byli zasadniczo męczennikami żydowskimi, którzy oddali życie w imię wierności nakazom Prawa Mojżeszowego. Czczeni byli jednak zarówno przez Żydów, jak i przez chrześcijan. Przemawia za tym kilka starożytnych dokumentów: średniowieczna judeo-arabska księga „Farag”, autorstwa Nissim ibn Shahin z Kairowan; arabski opis topograficzny Antiochii z ok. VI w.; wzmianka bizantyńskiego chronografa z VI w.; syryjskie martyrologium z Edessy, datowane na 412 r.; *Sermo in solemnitate martyrum Machabaeorum* św. Augustyna (*Mowa* 300), skomponowana po 391 r.; *In sanctos Maccabaeos homilia* św. Jana Chryzostoma (1, 1) także jego *De sanctis martyribus sermo* (1), pochodzące z lat 386-398; oraz omawiana właśnie tutaj mowa św. Grzegorza z Nazjanzu[8].

Z przywołanych świadectw wynika zatem, że w Antiochii istniał dość mocny kult owych męczenników. Trudno jednak orzec, czy istniały w Antiochii miejsca, w których znajdowały się jakieś doczesne szczątki męczenników (relikwie), czy były to tylko symboliczne miejsca, gdzie corocznie celebrowano rocznicowe obchody[9]. Należy zaznaczyć, że do dziś w *Martyrologium Romanum* pod datą 1 sierpnia znajduje się notka na temat wspomnienia męczenników machabejskich[10].

Jak wynika z analizy treści *Oratio* XV, św. Grzegorz – komponując ją – miał prawdopodobnie przed oczyma nie tylko opisy męczeńskich śmierci Machabejczyków, znanych przede wszystkim z kanonicznej 2Mch, ale również – a może przede wszystkim – przekaz zawarty w Czwartej Księdze

[6] Znaczenie słów greckich podawane jest za: *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2000-2001.

[7] Druga Księga Machabejska należy do ksiąg historycznych Starego Testamentu, por. E. Zawiszewski, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 231-233.

[8] Źródła te omawia S.A. Cummins, *Paul and Crucified Christ in Antioch. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*, Society for New Testament Studies. Monograph Series 114, Cambridge 2004, 84-85.

[9] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 2, PG 35, 913. Zob. J. Oberman, *The Sepulchre of the Maccabean Martyrs*, JBL 50 (1931) 261-265.

[10] Por. *Martyrologium Romanum. Ex Decreto Sacrosncti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratur Auctoritate Ioannis Pauli PP II Promulgatum. Editio Typica*, Typis Vaticanis 2001, 405: „Commemoratio passionis sanctorum septem fratrum martyrum, qui Antiochiae in Syria, sub Antiocho Epiphane rege, propter legem Domini invicta fide servatam, morti crudeliter traditi sunt cum matre sua, in singulis quidem filiis passa, sed in omnibus coronata, sicut in secundo libro Machabaeorum narratur. Item commemoratur sanctus Eleazarus, unus de primoribus scribarum, vir aetate provectus, qui in eadem persecutione, illicitam carnem manducare propter vitae amorem respuens, gloriosissimam mortem magis quam odiosam vitam complectens, voluntarie praeivit ad supplicium, magnum virtutis relinquens exemplum”.

Machabejskiej (4Mch)[11], która również zawiera relacje na temat męczenników machabejskich, ale w nieco rozbudowanej formie.

Przystępując do wykazania słuszności tezy postawionej w tytule artykułu, warto jeszcze powiedzieć kilka słów na temat samej 4Mch. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że przynależy ona do pism apokryficznych[12]. Cieszyła się jednak dość dużym autorytetem, ponieważ już w starożytności została włączona w *corpus* wielu rękopisów LXX (np. synajski z IV w. i aleksandryjski z V w., a także *Venetus Graecus* z VIII-IX wieku[13]). Jak zostało wyżej zaznaczone, 4Mch zawiera te same motywy, co 2Mch, stąd też istnieje pogląd, że 2Mch była bezpośrednim źródłem dla 4Mch, lub też obie księgi powstały niezależnie, przy czym ich autorzy korzystali z tego samego materiału[14]. Czas powstania księgi jest trudny do ustalenia, stąd też uczeni – opierając się na tak zwanych kryteriach wewnętrznych – podają różne rozwiązania: jedni uważają, że 4Mch powstała w 1. poł. I w. po Chr.[15], drudzy natomiast, że pomiędzy 90 a 100 r. po Chr.[16], inni jeszcze, że została skomponowana w ciągu pierwszych trzydziestu lat II w. po Chrystusie[17]. Trudne jest także określenie miejsca powstania 4Mch: prawdopodobnie powstała w środowisku diaspory żydowskiej w Antiochii nad Orontesem, lub też w bliskim związku z tym środowiskiem[18]. Jej autorem był bliżej nieznany Żyd, który w świetle księgi jawi się jako człowiek pobożny, a zarazem ortodoksyjny, czego wyrazem jest jego widoczna troska o przestrzeganie wymogów judaizmu. Niewątpliwie – co również wynika z treści 4Mch – posiadał on gruntowną znajomość tekstów oraz teologii Starego Testamentu; był także człowiekiem starannie wykształconym w filozofii i retoryce greckiej[19]. Swoje dzieło autor 4Mch skomponował w języku greckim, którego kunszt świadczy, że dla niego ów język był rodzimy[20].

[11] W niniejszym opracowaniu korzystano z wydania krytycznego i przekładu polskiego 4Mch: *Machabaeorum IV*, ed. A. Rahlfs, w: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, t. 1, Stuttgart 1979, 1157-1184, tłum. M. Wojciechowski: *Czwarta Księga Machabejska*, w: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001, 123-200.

[12] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 110.

[13] Por. H.J. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/6, Gütersloh 1989, 678.

[14] Por. D.A. de Silva, *4 Maccabees*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield 1998, 28-29; Klauck, *4. Makkabäerbuch*, s. 654-657; Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 102-102.

[15] Por. De Silva, *4 Maccabees*, s. 18.

[16] Por. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, s. 669.

[17] Por. U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stile und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Basel – Stuttgart 1976, 174-175.

[18] Por. M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Jewish Apocryphal Literature, New York 1953, 110-113; por. De Silva, *4 Maccabees*, s. 19-21.

[19] Por. De Silva, *4 Maccabees*, s. 12-14; Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, s. 115-118.

[20] Por. De Silva, *4 Maccabees*, s. 12.

Teksty Starego Testamentu znał zatem jedynie z LXX, o czym świadczy fakt, że starotestamentalne cytaty przytaczał za LXX[21].

Niewątpliwie – jak wynika z analizy tekstu księgi – jest ona dziełem na wskroś przenikniętym duchem kultury greckiej, a dokładnej mówiąc – hellenistycznej. Wyrazem tego jest po pierwsze jej mocno zretoryzowany charakter (uczeni dostrzegają w niej cechy stylu azjańskiego), po drugie – oparcie całego wywodu na filozofii greckiej[22], po trzecie – bogate spektrum odniesień do greckiej literatury[23] oraz zastosowana metaforyka zaczerpnięta z kultury greckiej[24].

Ważną kwestią, o której należy wspomnieć, jest gatunek literacki 4Mch. Uczeni przeprowadzając badania komparatystyczne, wykazali liczne podobieństwa do niektórych gatunków, które występowały w starożytnej literaturze greckiej: zasadniczo dostrzeżono elementy diatryby, jak również mowy pochwalnej (ἐγκώμιον), czy też rozprawy protreptycznej[25]. Na szczególną uwagę zasługuje sugestia uczonych, że 4Mch mogła zostać skomponowana na wzór greckich mów pogrzebowych (ἐπιτάφιος λόγος) jako mowa pochwalna ku czci męczenników[26], która związana była z miejscem ich pochówku lub rocznicą śmierci[27]. Trudno jednak wykazać, czy mowa ta została rzeczywiście wygłoszona, czy stanowiła jedynie dzieło literackie, przeznaczone do czytania[28]. Należy bowiem podkreślić, że 4Mch posiada bardzo filozoficzny charakter, o czym świadczy zapowiedź w pierwszych wersetach księgi: „Wysoce filozoficzną podjąć mam kwestię, czy pobożny rozum samowładnie panuje nad namiętnościami" (4Mch 1, 1). A zatem głównym zagadnieniem, jakie podjął autor 4Mch, było wykazanie, że pobożny rozum jest w stanie panować nad namiętnościami. Przywołane przykłady męczeńskich śmierci męczenników machabejskich stanowią w całym wywodzie niejako ilustrację (παραδείγματα) prawdziwości postawionej przez autora tezy (por. 4Mch 1, 7-9). Niemniej jednak owe przykłady – jak zaznaczył w dalszej części cytowanej wypowiedzi sam autor – były także dla niego przedmiotem pochwały jako wyraz wielkiej szlachetności, męstwa i wytrwałości:

> „Mnie wypada pochwalić cnoty mężów, co w tej porze za szlachetność zginęli z matką, a uhonorowanych chcę głosić jako błogosławionych. Podziwiani

[21] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 97.

[22] Jak uczeni wykazują, w 4Mch występuje tak zwana „potoczna filozofia (φιλοσοφία κοινή)", charakterystyczna dla czasów, w których żył autor 4Mch; faktycznie był to stoicyzm wzbogacony elementami innych systemów filozoficznych, por. R. Renehan, *The Greek Philosophical Background of Forth Maccabees*, „Rheinisches Museum für Philologie" 115 (1972) 223-238; Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache*, s. 158-167; Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 114.

[23] Por. De Silva, *4 Maccabees*, s. 51-124.

[24] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 105.

[25] Por. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, s. 101-103; De Silva, *4 Maccabees*, s. 51-124.

[26] Por. De Silva, *4 Maccabees*, s. 47 i 78-79.

[27] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 100.

[28] Por. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, s. 102.

> nie tylko przez wszystkich ludzi za swe męstwo i wytrwałość, lecz również przez swoich katów, przyczynili się do upadku gnębiącej naród tyranii, zwyciężając tyrana wytrwałością, tak że oczyszczona została przez nich ojczyzna. Ale o tym oczywiście będę miał sposobność mówić, poczynając od głównej tezy, jak zwykłem czynić, a tak dotrę do ich sprawy, chwałę oddając przemądremu Bogu" (4Mch 1, 10-12).

Całość zatem dzieła – jakkolwiek mocno filozoficzna – posiada wyraźny element pochwały, a ponadto wymiar parenetyczny, ponieważ zawiera zachętę do naśladowania owych męczenników w wytrwałym, bezkompromisowym przestrzeganiu Prawa, co widać wyraźnie w następującym fragmencie:

> „O Abrahamowego nasienia potomkowie, chłopcy izraelscy, podporządkujcie się temu prawu i pod każdym względem bądźcie pobożni, wiedząc, że pobożny rozum jest władcą namiętności, i to nie tylko wewnętrznych, ale i zewnętrznych cierpień" (4Mch 18, 1-2).

Wszystkie wymienione elementy 4Mch, zarówno na płaszczyźnie merytorycznej, jak i formalnej, mogły stanowić wspaniały materiał również dla chrześcijańskich mówców, pragnących zachęcić współwyznawców do wierności Bożym przykazaniom nawet za cenę męczeństwa. W tym celu motywem męczenników machabejskich posłużył się także św. Grzegorz z Nazjanzu, który – zachęcając do oddawania czci męczennikom machabejskim – wzywał swoich słuchaczy, aby również stali się podobnymi bojownikami (ἀθληταί)[29].

Mając na uwadze powyższe treści, będziemy starać się w niniejszym artykule wykazać, że św. Grzegorz przy komponowaniu mowy na cześć męczenników machabejskich zasadniczo inspiracje czerpał z 4Mch. W celu osiągnięcia zamierzonego celu zastosujemy metodę porównawczą, zarówno na płaszczyźnie słownictwa, jak również motywów literacko-teologicznych.

I. OKREŚLENIE PRZEZ ŚW. GRZEGORZA TEKSTU ŹRÓDŁOWEGO O MĘCZENNIKACH MACHABEJSKICH

Po zapowiedzeniu tematu mowy oraz wstępnym wyjaśnieniu istoty męczeńskiej śmierci męczenników machabejskich św. Grzegorz przedstawił również tekst źródłowy, z którego – jak zaznaczył – można się dowiedzieć wszystkiego o wspomnianych męczennikach:

> „o tym wszystkim pouczy pragnących się dowiedzieć i zadawać sobie trud książka o nich. Tam występuje nauka o tym, jak rozum posiada pełną władzę nad cierpieniami i jak wywiera wpływ na przewagę tych dwóch cech: cnoty i podłości. Autor posłużył się wśród wielu przykładów także ich zmaganiem się"[30].

---

[29] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 12, PG 35, 933.

[30] Tamże XV 2, PG 35, 913: „ἡ περὶ αὐτῶν βίβος δηλώσει τοῖς φιλομαθέσι καὶ φιλοπόνοις,

Jak wynika z przytoczonej wypowiedzi, źródłem wiedzy na temat męczenników machabejskich mogła być, według św. Grzegorz, jakaś „księga o nich (ἡ περὶ αὐτῶν βίβλος)". Pierwszorzędnie księgą, z której Nazjanzeńczyk mógłby czerpać wiedzę na temat męczenników machabejskich, powinna być należąca do kanonu biblijnego 2Mch. Jednakże św. Grzegorz nie wymienił jej z tytułu, który w kodeksach LXX brzmi: ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Β'. Określił natomiast jej zasadniczy cel oraz przedmiot rozważań. Zaznaczył bowiem, że owa księga przedstawia „naukę o tym, jak rozum posiada pełną władzę nad cierpieniami (περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμόν)". Wzmianka na temat rozumu panującego samowładnie nad cierpieniami, czy dokładniej mówiąc, nad namiętnościami (ze względu na użycie rzeczownika πάθος), przywołuje bezpośrednio zapowiedź tematu 4Mch, którą autor wyraził już w pierwszym zdaniu *exordium* tejże księgi[31]:

> „Wysoce filozoficzną podjąć mam kwestię, czy pobożny rozum samowładnie panuje nad namiętnościami (φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός)" (4Mch 1, 1).

Temat ten niewątpliwie przewija się przez całą 4Mch, o czym świadczy sama częstotliwość występowania w niej rzeczownika λογισμός (73 razy), który zazwyczaj występuje w kontekstach, gdzie mowa jest o jego panowaniu nad rozmaitymi namiętnościami[32]. Skupiając jednak uwagę na samej zapowiedzi tematu 4Mch, można zauważyć pewną paralelę również na poziomie samego słownictwa, jakim posłużyli się obaj autorzy. Nie jest to pełna zbieżność, gdyż św. Grzegorz posłużył się – jako określeniem rozumu – rzeczownikiem αὐτοκράτωρ – „wolny, niezależny, samowładny, samodzielny", który jest synonimem występującego w 4Mch 1, 1 terminu αὐτοδέσποτος – „władający absolutnie". Ponadto Nazjanzeńczyk opuścił dookreślenie terminu λογισμός w postaci przymiotnika εὐσεβής – „pobożny, bogobojny". Analizując jednak 4Mch, można znaleźć również nieco zmodyfikowane frazy, wyrażające zasadniczy temat księgi: „rozum jest samowładcą nad namiętnościami (αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ λογισμός)" (4Mch 1, 7. 13); „rozum bowiem […] namiętności samowładcą (ὁ γὰρ λογισμὸς […] τῶν δὲ παθῶν αὐτοκράτωρ)" (4Mch 1, 30); „pobożny rozum jest samowładcą namiętności (αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός)" (4Mch 16, 1). Jak widać na przykładzie przywołanych fraz, zwłaszcza w dwóch pierwszych

---

ἡ περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν φιλοσοφοῦσα, καὶ κύριον τῆς ἐπ᾽ ἄμφω ῥοπῆς, ἀρετής τέ φημι καὶ κακίαν. Ἄλλοις τε γὰρ οὐκ ὀλίγοις ἐχρήσατο μαρτυρίοις, καὶ δὴ καὶ τοῖς τούτων ἀθλήμασιν", tłum. Grużewski, s. 315.

[31] Uczeni zauważają, że 4Mch 1,1-12 posiada cechy *exordium* greckiej mowy retorycznej, por. H.J. Klauck, *Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk 1.1-12)*, NTS 35 (1989) 451-465.

[32] W wielu przypadkach we wspomnianych kontekstach pojawiają się czasowniki: κρατεῖν – „rządzić, władać, panować, zwyciężać" (np. 4Mch 1, 5. 6; 2, 6. 15) oraz ἐπικρατεῖν – „rządzić, kierować, dowodzić, zwyciężać, stawać się panem" (np. 4Mch 1, 3. 9. 14. 19. 32. 33; 2, 4; 14, 11).

przypadkach, istnieje bezpośrednia zbieżność na płaszczyźnie słownictwa pomiędzy określeniem tematu 4Mch oraz wspomnianej przez św. Grzegorz owej „księgi o nich (ἡ περὶ αὐτῶν βίβλος)". A zatem wydaje się, że św. Grzegorz miał na myśli niewątpliwie przekaz o męczennikach zawarty w 4Mch.

W tym miejscu warto wspomnieć, że u dwóch pisarzy starożytnych pojawiają się podobne określenia, które przypisywane są jako tytuł do jednego z dzieł Józefa Flawiusza. Pierwszy z nich to Euzebiusz z Cezarei, który w swej *Historia Ecclesiastica* podał następującą wzmiankę:

> „Józef napisał ponadto inne znakomite dzieło: *O potędze rozumu*, które inni nazywają: *Machabaikon*, bowiem zawiera opis walk, które według tak zwanych *Ksiąg Machabejskich* Hebrajczycy dzielnie toczyli w obronie Bożej religii"[33].

Drugim autorem jest św. Hieronim, który z kolei w dziele *De viris illustribus*, opisując postać Józefa Flawiusza podał:

> „Inna znowu księga Józefa pod tytułem: *Peri Autokratoros logismou* bardzo piękna, mówi też o męczeńskich dziejach Machabeuszów"[34].

Jak wynika z przytoczonych cytatów, obaj pisarze autorstwo owej księgi przypisywali Józefowi Flawiuszowi. W starożytności było dość powszechne przekonanie, że autorem 4Mch jest Józef Flawiusz[35], o czym świadczy między innymi fakt, że 4Mch pojawia się w niektórych rękopisach dzieł tegoż historyka żydowskiego[36]. A zatem – w świetle przekazu zarówno Euzebiusza, jak i Hieronima – wyrażenie Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ należy odnieść jako tytuł do 4Mch. Stąd też pojawiająca się u św. Grzegorza fraza ἡ περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμόν może być potraktowana jako modyfikacja tytułu, jaki podali Euzebiusz i Hieronim. Ten argument tym bardziej wzmacnia tezę, że Nazjanzeńczyk wymieniając ową „księgę" o męczennikach machabejskich, miał na uwadze 4Mch.

Poparciem tej tezy może być nadto dalsza część zdania, w której św. Grzegorz określił przedmiot rozważań 4Mch. Użył bowiem stwierdzenia, w którym pojawia się termin κύριος, który określa rozum jako panujący i nad cnotą, i nad podłością. Tego rodzaju myśl jest natomiast zawarta w 4Mch 1, 30, gdzie mowa jest również o rozumie jako panującym nad cnotą: „Rozum bowiem

---

[33] Eusebius Caesariensis, HE III 10, 6, ŹMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 165-167: „Πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ, Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἐν τοῖς οὕτω καλουμένοις Μακκαβαϊκοῖς συγγράμμασιν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ Θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων περιέχειν".

[34] Hieronymus, *De viris illustribus* 13, PL 23, 629-631: „Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ Αὐτοκράτορος λογισμοῦ, valde elegans habetur, in quo et Machabaeorum sunt digesta martyria", tłum. W. Szołdrski: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, 41.

[35] Por. C. Kraus Reggiani, *4 Maccabei*, Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1, Genova 1992, 11-12.

[36] Por. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, s. 679.

cnót jest przewodnikiem (τῶν μὲν ἀρετῶν ἐστιν ἡγεμών)". Bezpośrednio natomiast termin κύριος w stosunku do λογισμός występuje w 4Mch 2, 7: „rozum jest panem namiętności (κύριός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ λογισμός)".

Na uwagę zasługuje również utworzony od czasownika φιλοσοφέω imiesłów czynny czasu teraźniejszego φιλοσοφοῦσα, którego św. Grzegorz użył, aby określić niejako cel napisania owej „księgi o nich (ἡ περὶ αὐτῶν βίβλος)". Czasownik ten w połączeniu z przyimkiem περί, jak to jest w tekście Nazjanzeńczyka, oznacza „dążyć do wiedzy, do poznania czegoś". Na uwagę zasługuje jednak występujący w tym czasowniku rdzeń φιλοσοφ-, który sugeruje, że owe dążenia do wiedzy/poznania mają charakter wysiłków filozoficznych. To zaś budzi bezpośrednie skojarzenie ze stwierdzeniem autora 4Mch, który we wstępie zaznaczył, że rozważania na temat rozumu panującego samowładnie nad namiętnościami są kwestią „wysoce filozoficzną (φιλοσοφώτατος λόγος)" (4Mch 1, 1).

Biorąc pod uwagę tak określony – zarówno na płaszczyźnie merytorycznej, jak i słownictwa – przedmiot oraz sposób rozważań, które zawarte są – zdaniem św. Grzegorza – w księdze o męczennikach machabejskich, nie można mieć wątpliwości, że Nazjanzeńczyk miał przed oczyma 4Mch, gdyż autor 2Mch nie zajmuje się w swej księdze tego rodzaju dywagacjami. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół: otóż św. Grzegorz zaznaczył, że autor przywołanego przez niego dzieła o męczennikach machabejskich w celu zobrazowania tezy, że rozum posiada pełną władzę nad namiętnościami, posłużył się wieloma przykładami, pośród których znalazł się opis zmagań męczenników[37]. Tego rodzaju wzmianka tym bardziej potwierdza tezę, że chodzi o 4Mch, gdyż jej autor obok wspomnianych przykładów Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki przywołał wiele innych – zwłaszcza pochodzenia biblijnego – przykładów ludzi, którzy kierując się pobożnym rozumem zapanowali nad namiętnościami: np. Józef Egipski (por. 4Mch 2, 1-6); Mojżesz (por. 4Mch 2, 15-18); Dawid (por. 4Mch 3, 6-18); Daniel, Azariasz, Ananiasz i Miszael (por. 4Mch 16, 21).

II. POWIELENIE NIEŚCISŁOŚCI HISTORYCZNEJ PRZEZ ŚW. GRZEGORZA

Czytając w 4Mch wzmiankę biograficzną na temat Antiocha IV, można natknąć się na pewną nieścisłość historyczną, jaką popełnił autor 4Mch. Otóż podał on, że Antioch IV był synem króla Seleukosa: „Gdy zaś zmarł król Seleukos, odziedziczył władzę syn jego, Antioch Epifanes" (4Mch 4, 15). Chodziłoby tutaj o Seleukosa IV Filopatora, po którym władzę właśnie przejął Antioch. Jednakże – jak wiadomo z przekazów historycznych – Seleukos IV był starszym bratem Antiocha IV, a nie jego ojcem. Ojcem natomiast obydwu

[37] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 2, PG 35, 913.

braci był Antioch III Wielki[38]. Również i św. Grzegorz określił Seleukosa ojcem Antiocha[39]. To by wskazywało, że Nazjanzeńczyk powielił błąd historyczny za autorem 4Mch. W konsekwencji potwierdzałoby to tezę, że komponując swoją mowę, św. Grzegorz opierał się na tekście 4Mch. Jednakże tezę tę można nieco osłabić, ponieważ równie dobrze św. Grzegorz mógł opierać się na tekście 2Mch, gdzie nie ma dokładnie określonych paranteli pomiędzy Antiochem a Seleukosem (por. 2Mch 4, 7). Wzmianka, że Antioch IV objął tron po śmierci Seleukosa, budzi skojarzenie dla kogoś nieobeznanego dokładnie z historią Seleucydów, iż był on sukcesorem swego ojca. Idąc tym tokiem rozumowania, św. Grzegorz mógł ze wspomnianym błędem określić relacje pomiędzy Seleukosem i Antiochem równie dobrze na podstawie 2Mch. Niemniej jednak teza o powieleniu omawianej nieścisłości historycznej za 4Mch jest wysoce prawdopodobna[40].

III. ELEMENTY PARALELNE

Posługując się metodą porównawczą, można dostrzec wiele elementów paralelnych, które łączą *Oratio* XV z 4Mch. Te paralelizmy – jak zostanie niżej wykazane – pojawiają się na różnych płaszczyznach: na płaszczyźnie używanego słownictwa, opisów oraz różnych motywów (literackich i teologicznych).

1. Zbieżności w prezentacji męczenników i okoliczności ich śmierci. Analizując sposób prezentacji męczenników oraz opis okoliczności ich męczeństwa, można mieć wrażenie, że św. Grzegorz inspirował się tekstem 4Mch. Przedstawimy kilka przykładów, które pozwolą dostrzec pewne paralelizmy.

a) Eleazar. W przypadku Eleazara widać pewne podobieństwa pomiędzy 4Mch oraz *Oratio* XV już na płaszczyźnie opisujących go określeń. Św. Grzegorz kilka razy nawiązuje do godności kapłańskiej Eleazara[41], określając go wprost mianem ἱερεύς – „kapłan”[42]. Tego rodzaju określenie Eleazara pojawia się w 4Mch 5, 4; 7, 6 oraz 17, 9, jak również odniesienia do kapłańskiej godności (por. 4Mch 5, 35; 7, 6), brak natomiast takich odniesień w 2Mch. Drugim paralelnym określeniem jest rzeczownik πρεσβύτης – „starzec”, którym

[38] Por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów 2015, 24.

[39] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 11, PG 35, 932.

[40] Św. Grzegorz (*Oratio* XV 11, PG 35, 932) w tym kontekście wspomniał także niejakiego Szymona, od którego rozpoczęły się wszelkie niepokoje wokół świątyni za arcykapłana Oniasza III (por. 2Mch 3, 3). Autor 2Mch podał jego pochodzenie: „z rodziny Bilgi” (2Mch 3, 4), natomiast w 4Mch pominięty jest ten szczegół (por. 4Mch 4, 1). Nazjanzeńczyk również pominął ten szczegół, co może sugerować, że dane historyczne jednak czerpał z 4Mch. Jednakże nie stanowi to podstawy do ostatecznego rozstrzygnięcia.

[41] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913; XV 10, PG 35, 929; XV 12, PG 35, 932.

[42] Por. tamże XV 3, PG 35, 913; XV 6, PG 35, 921.

został określony wiek Eleazara[43]. Autor 2Mch co prawda również zaznaczył, że Eleazar był posuniętym w latach mężem (por. 2Mch 6, 18), który ma dziewięćdziesiąt lat (por. 2Mch 6, 24), ale nie użył wspomnianego określenia. Św. Grzegorz przedstawił nadto Eleazara jako ojca siedmiu braci męczenników[44]. Trudno orzec, czy Nazjanzeńczyk miał na uwadze faktyczne ojcostwo, czy też duchowe[45]. Ze wzmianki: „Wprzód ojciec (πατήρ) się potykał, walczyć będą i synowie (παῖδες)”[46], można wnioskować, że św. Grzegorz sugeruje ojcostwo fizyczne. Podobny wniosek może się nasunąć w kontekście apostrofy wyrażonej przez matkę braci machabejskich: „Eleazarze, ojcze nasz i przywódco twoich dzieci (πάτερ ἡμῶν καὶ προαγωνιστὰ τέκνων τῶν σῶν Ἐλεάζαρ)”[47]. Wydaje się jednak, że chodzi raczej o duchowe ojcostwo: Eleazar – o czym mowa będzie niżej – w przekazie Nazjanzeńczyka jawi się również jako nauczyciel i przewodnik siedmiu braci męczenników. Stąd też określenie go ojcem może stanowić metonimiczne odniesienie do jego funkcji nauczycielskiej. Zgadzałoby się to z tradycją grecką oraz żydowską, w których relacje pomiędzy nauczycielem a uczniem postrzegano jako więzi ojca z synem[48]. Motywu ojcostwa Eleazara – jakkolwiek rozumianego – nie ma w 2Mch. Określenie πατήρ odniesione do Eleazara znajduje się natomiast w 4Mch 7, 1. 5. 9. Z pewnością – jak zostało wyżej zaznaczone – chodzi tutaj o odniesienie do jego funkcji nauczyciela (por. 4Mch 9, 6)[49], gdyż naturalny ojciec męczenników jest wzmiankowany w 4Mch 18, 9, a sam Eleazar jest nazywany nauczycielem/wychowawcą (por. 4Mch 9, 6). W tym kontekście można dostrzec niewątpliwą paralele pomiędzy 4Mch a *Oratio* XV.

U św. Grzegorza pojawia się także obraz Eleazara jako przewodnika siedmiu braci machabejskich, który względem nich wypełnił posługę wychowawczą – παιδεία[50]. Wzmiankę na temat wychowawczej roli Eleazara można znaleźć w 2Mch: hagiograf podał, że Eleazar był uczonym w Prawie (por. 2Mch 6, 18: γραμματεύς), który z pewnością nauczał tego Prawa. W chwili męczeństwa – według relacji 2Mch – Eleazar stał się przykładem m.in. dla młodzieży (por. 2Mch 6, 28. 31: ὑπόδειγμα). Jednakże pod względem słownictwa wzmianka św. Grzegorza odpowiada bardziej przesłaniu 4Mch, w której – w wypowiedzi siedmiu braci męczenników – Eleazar został określony jako ὁ παιδευτὴς ἡμῶν γέρων – „nauczyciel nasz, starzec” (4Mch 9, 6). Eleazar ową παιδεία mógł realizować zarówno jako znawca Prawa (por. 4Mch 5, 4: νομικός) oraz filo-

[43] Por. tamże XV 3, PG 35, 913; 4Mch 5, 6; 7, 10.

[44] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913; XV 6, PG 35, 921.

[45] Por. tamże XV 12, PG 35, 932, gdzie jest wzmianka o duchowym ojcostwie Eleazara, w której został on przedstawiony jako „ojciec duchowny (πνευματικὸς πατήρ)” wszystkich kapłanów.

[46] Tamże XV 6, PG 35, 921, tłum. Grużewski, s. 318.

[47] Tamże XV 9, PG 35, 925, tłum. Grużewski, s. 319.

[48] Por. G. Schrenk, Πατήρ, TWNT V 949-950 i 977. Zob. G.M. Baran, *Baptyzmalny charakter „powtórnego narodzenia” w Tradycji Janowej*, Lublin 2008 (mps, Archiwum KUL), 52-53.

[49] Por. Schrenk, Πατήρ, TWNT V 977.

[50] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913.

zof (por. 4Mch 5, 8: φιλοσοφεῖν)[51]. W tym procesie wychowawczym Eleazar – jak zaznaczył również autor 4Mch – stał się przewodnikiem przede wszystkim przez przykład (por. 4Mch 6, 17-22; 9, 6; 16, 15-17). Bardzo ciekawie tę myśl wyraził św. Grzegorz w wypowiedzi włożonej w usta braci męczenników:

> „Jesteśmy wtajemniczeni przez Eleazara, którego męstwo (ἀνδρείαν) znasz. Wprzód ojciec się potykał (προηγωνίσατο), walczyć będą i synowie (ἐπαγωνιοῦνται παῖδες): odszedł kapłan, w ślad za nim podążają i ofiary"[52].

Eleazar jako nauczyciel a także jako kapłan przewodził (προσάγων) siedmiu braciom męczennikom w ich męczeństwie, postrzeganym przez św. Grzegorza zarówno jako zawody, jak i ofiara[53]. Ponadto w tym kontekście Eleazar jawi się w *Oratio* XV jako „milcząca zachęta (σιωπῶσα παραίνεσις)"[54]. Podobny motyw poprzedzenia w męczeństwie pojawia się w 4Mch 17, 13, gdzie również jest mowa, że Eleazar jako pierwszy przystąpił do męczeńskiego boju (προηγωνίσατο). W tym przewodzeniu Eleazar był także wzorem męstwa (ἀνδρεία) dla braci machabejskich, co podkreślają obaj autorzy[55].

b) Bracia męczennicy. Pewne zbieżności pomiędzy 4Mch a *Oratio* XV można dostrzec także w przypadku siedmiu braci męczenników. Podobnie jak autor 4Mch, również i św. Grzegorz zwrócił uwagę na symbolikę liczby siedem. Tego motywu brak w 2Mch. Autor 4Mch interpretując symbolikę siódemki jako liczby braci, w pochwalnej apostrofie zauważył:

> „O prześwięta zgodna braci siódemko! Jako bowiem siedem dni stworzenia świata wokół pobożności, tak wokół siódemki w chórze krążąc, strach przed mękami unicestwili" (4Mch 14, 7-8; por. 13, 7).

U św. Grzegorza występuje swego rodzaju parafraza przytoczonego tutaj cytatu:

> „gorliwi szermierze prawdy, wyżsi ponad doczesne rachuby Antiocha, rzetelni uczniowie Prawa Mojżeszowego, dokładni stróże praw ojczystych, stanowiący liczbę czczoną przez Hebrajczyków jako tajemnicę odpocznienia dnia siódmego, jednym żyją, jeden cel sobie stawiają"[56].

W obu przypadkach pojawia się odniesienie do motywu stworzenia oraz doskonałej jedności braci, którą wyraża owa siódemka, symbolizująca w Biblii

---

[51] W 4Mch judaizm jest postrzegany jako żydowska filozofia, por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 124 i 149.

[52] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 6, PG 35, 921, tłum. Grużewski, s. 318.

[53] Por. tamże XV 3, PG 35, 913; XV 6, PG 35, 921.

[54] Tamże XV 3, PG 35, 913, tłum. Grużewski, s. 315-316.

[55] Por. tamże XV 6, PG 35, 921; zob. 4Mch 5, 23. Na uwagę w tym kontekście zasługuje fakt, że w 2Mch 6, 27 występuje przysłówek ἀνδρείως w stosunku do Eleazara, natomiast w 4Mch termin ἀνδρεία tak jak u św. Grzegorza. Termin ἀνδρεία nie pojawia się w 2Mch.

[56] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316; por. tamże XV 6, PG 35, 921.

doskonałość i pełnię[57]. U św. Grzegorza w kontekście wzmianki o liczbie siedem występuje nadto litania rozmaitych, godnych pochwały, postaw braci męczenników. Pewną zbieżnością myśli z 4Mch może być wzmianka zawarta w 4Mch 13, 7: „siedmiowieżowy rozsądek młodzieńców pobożności port umocniwszy, namiętności zwyciężył rozpasane".

Analizując treść omawianych dzieł, można zauważyć także te same określenia zastosowane wobec braci męczenników. Pierwszorzędnie należy zaznaczyć, że często w *Oratio* XV bracia męczennicy są określani mianem παῖδες – „dzieci, synowie"[58]. Termin ten w 2Mch pojawia się tylko raz (por. 2Mch 7, 34) w mowie siódmego brata, który wzywa Antiocha IV, aby nie podnosił ręki „na niebieskie sługi (ἐπὶ τοὺς οὐρανίους παῖδας)". Jest to dość enigmatyczne sformułowanie, które może oznaczać „dzieci Boga"[59]; w konsekwencji można je odnieść do braci machabejskich. W przeciwieństwie natomiast do 2Mch autor 4Mch dość często używa określania παῖδες względem siedmiu braci (np. 4Mch 9, 18; 15, 6; 16, 1. 6. 8. 9. 15-16; 17, 2-3. 5. 9. 13; 18, 6. 20).

Podobieństwo pomiędzy 4Mch a *Oratio* XV w przypadku siedmiu braci widać także w używaniu przez obu autorów tych samych epitetów odnoszonych do braci machabejskich: γενναῖοι – „szlachetni"[60] oraz μεγαλόψυχοι – „wielkoduszni"[61]. Św. Grzegorz określił ich także mianem „szlachetnej latorośli (εὐγενῆ βλαστήματα)"[62]. Występujący w tym kontekście przymiotnik εὐγενής – „znakomity, szlachetny" również jest używany przez autora 4Mch w odniesieniu do braci męczenników (por. 4Mch 9, 13; 10,3).

Prezentując siedmiu braci męczenników, zarówno autor 4Mch, jak i św. Grzegorz wyakcentował ich braterską więź i jedność. Należy podkreślić, że w obu dziełach jest to często pojawiający się motyw, który przewija się w opisie męczeństwa braci machabejskich oraz w przypisywanych im mowach. Autor 4Mch już we wstępnej części swego opisu podał, że wokół matki siedmiu braci jawiło się jako chór (por. 4Mch 8, 4; 13, 8), który „razem jednym głosem to samo, jakby z jednej piersi" (4Mch 8, 29) odpowiadał Antiochowi IV na wszelkie namowy do złamania Prawa. W 4Mch 13, 19 - 14, 10 autor zawarł głębszą refleksję na temat jedności i miłości braterskiej, podając, że „braterstwa czar" udzieliła siedmiu braciom boska i przemądra opatrzność. Ta braterska miłość jako wyraz jedności braci była wynikiem nie tylko spłodzenia ich

[57] Por. L. Ryken – J.C. Wilhoit, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1998, 904-905.

[58] Por. np. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 923; XV 4, PG 35, 916; XV 5, PG 35, 917; XV 6, PG 35, 921; XV 8, PG 35, 925; XV 9, PG 35, 928; XV 10, PG 35, 929; XV 12, PG 35, 932.

[59] Por. R. Doran, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2012, 162.

[60] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913; XV 5, PG 35, 917; zob. 4Mch 8, 3; 17, 24.

[61] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913-916; zob. 4Mch 15, 10.

[62] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316.

przez jednego ojca oraz narodzenia się z tego samego łona matczynego (por. 4Mch 13, 19; 10, 2), ale także wzajemnego dorastania, wspólnego kształtowania się, a nade wszystko ćwiczenie się w Bożym Prawie (por. 4Mch 13, 20-24). Nabycie dzięki Prawu tych samych cnót – jak zauważył autor 4Mch – umocniło „ich wzajemną przychylność i zgodę" (4Mch 13, 25). Ta wzajemna miłość braterska – jak wynika z przekazu 4Mch – pomogła wytrwać braciom w czasie tortur, ponoszonych w imię wierności nakazom Prawa[63]. W poetycki sposób autor 4Mch tak opisał tę braterską miłość:

> „O święta i harmonijna zgodo siedmiu braci co do pobożności! Żaden z siedmiu młodzieniaszków nie stchórzył ani wobec śmierci się nie zawahał […]. O prześwięta zgodna siódemko! […] wokół siódemki w chórze krążąc, strach przed mękami unicestwili" (4Mch 14, 3-4. 7. 8).

W tym kontekście autor 4Mch posłużył się motywem duszy (ψυχή): podobnie jak dusza swymi impulsami porusza członki ciała[64], tak jedna dusza pobudzała siedmiu braci w ich walce o zachowanie wierności Prawu (por. 4Mch 14, 6).

Jednym z przejawów tej jedności w miłości braterskiej były wzajemne zachęcania się do wytrwania na torturach, aby tylko zachować wierność Prawu (por. 4Mch 9, 23; 13, 9-18). Wytrwałość i poniesienie męczeństwa dla Prawa kolejni bracia poczytywali sobie jako wyraz trwania w jedności braterskiej (por. 4Mch 10, 3; 11, 22; 12, 16).

W bardzo podobny sposób podejmuje kwestię braterskiej więzi św. Grzegorz. Podkreślił zatem, że są braćmi, którzy „pochodzą z jednego łona (τὸ τῆς μιᾶς γαστρὸς πολυάνδριον)"[65]; jednocześnie zaznaczył, że braćmi są „nie mniej duchowo niż cieleśnie (οὐχ ἧττον ἀδελφοὶ τὰς ψυχὰς ἢ τὰ σώματα)"[66]. Ważnym elementem budowania tej braterskiej jedności było wychowanie młodzieńców w Prawie, co zaowocowało ich gorliwością w obronie zachowania nakazów tegoż Prawa. Stąd też wyrazem tej jedności braterskiej dla Nazjanzeńczyka było wspólne pragnienie śmierci męczeńskiej, która miała być świadectwem ich wierności Prawu, a co za tym idzie zwycięstwa nad prześladowcami. W tym kontekście św. Grzegorz posłużył się – podobnie jak autor 4Mch – symboliką liczby siedem:

> „A ty przeciwko Prawu Boga stajesz do boju, […] przeciwko siedmiu braciom jednym duchem współpowiązanych (πρὸς ἀδελφοὺς ἑπτὰ μιᾷ ψυχῇ συνδεδεμένους), przeciwko siedmiu symbolom zwycięstwa"[67].

Do tego motywu komplementarnym określeniem jest stwierdzenie:

---

[63] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 179.

[64] Takie postrzeganie funkcji duszy jest typowo greckie, a w szczególny sposób charakterystyczne dla stoicyzmu, por. tamże, s. 182.

[65] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 7, PG 35, 924, tłum. Grużewski, s. 319.

[66] Tamże XV 3, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316.

[67] Tamże XV 6, PG 35, 921, tłum. Grużewski, s. 318.

„[prześladowcy] bardzo wielkiej doznali klęski od zjednoczonych duchowo (συμψυχίας) siedmiu braci walczących w obronie swojej wiary”[68].

Podobnie jak w 4Mch, pojawia się w *Oratio* XV motyw wzajemnych zachęt braci, aby wytrwali w czasie próby i odnieśli zwycięstwo[69]. W tym kontekście Nazjanzeńczyk wykorzystał motyw z Ps 132, 1, wkładając w usta braci następujące stwierdzenie:

„Pięknie jest braciom współmieszkać, współucztować społem, lecz piękniejszą jest rzeczą wspólne narażanie się dla cnoty”[70].

Duchowa, a nie tylko cielesna więź braci, bardzo wymownie została wyrażona przez św. Grzegorza w kolejnej zachęcie wypowiedzianej przez braci męczenników:

„Okażmy się braćmi jedni drugich zarówno przez urodzenie, jak i przez śmierć, a walczmy wszyscy jak jeden mąż i każdy za wszystkich”[71].

W swych rozważaniach Nazjanzeńczyk poszedł dalej, gdyż podał, że bracia męczennicy nawet „zazdrościli sobie nawzajem śmierci (ζηλοτυποῦντες ἀλλήλους τῆς τελευτῆς)”[72]. Jedyną zaś ich obawą było to, „by tyran nie zaprzestał zadawania męczarni i w ten sposób niektórzy z nich nie odeszli bez wieńca zwycięstwa i by wbrew swej woli nie zostali rozdzieleni oraz nie odnieśli złego zwycięstwa, narażając się na nieodbycie męczeństwa”[73].

Na zakończenie prezentacji siedmiu braci, jakiej dokonał św. Grzegorz, należy jeszcze zauważyć, że Nazjanzeńczyk zwrócił uwagę – podobnie jak autor 4Mch – na fakt uświęcenia się męczenników[74]. To uświęcenie, które – według przekazu 4Mch 17, 20 – sprawił sam Bóg, mogło się dokonać dzięki wierności Prawu, jaką wykazali młodzieńcy. Św. Grzegorz podał odnośnie tej kwestii następujący argument:

„Tak dokonali ofiary młodości synowie nie służąc rozkoszy, lecz panując nad cierpieniami (τῶν παθῶν – czyli namiętnościami) i uświęcając własne ciała”[75].

---

[68] Tamże XV 8, PG 35, 925, tłum. Grużewski, s. 319. Należy zauważyć, że zewnętrznym wyrazem jedności braci w zmaganiach o zachowanie wierności Prawu w przekazie Nazjanzeńczyka były gesty wzajemnego obejmowania się i ściskania się braci, por. tamże XV 7, PG 35, 924. Ponadto – o czym będzie jeszcze dalej mowa – św. Grzegorz przyrównuje braci męczenników w ich zmaganiach do szyku bojowego, co stanowi metaforyczne podkreślenie ich wspólnego, zjednoczonego działania.

[69] Por. tamże XV 7, PG 35, 924.

[70] Tamże XV 7, PG 35, 924, tłum. Grużewski, s. 318.

[71] Tamże, tłum. Grużewski, s. 319.

[72] Tamże XV 3, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316. W kontekście przywołanego cytatu pojawia się czasownik ζηλοτυπέω, który ma również znaczenie „naśladować”. A zatem w przytoczonej frazie można dopatrywać się motywu wzajemnego naśladowania braci w kwestii śmierci męczeńskiej, co jest obecne w 4Mch.

[73] Tamże.

[74] Por. 4Mch 17,19-20. Zob. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 10, PG 35, 929.

[75] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 10, PG 35, 929, tłum. Grużewski, s. 321.

Taka argumentacja wpisuje się oczywiście w tok rozważań 4Mch, gdzie odnośnie siedmiu braci pojawia się następujące stwierdzenie: „Jeśli tedy aż do śmierci cierpieniami siedmiu braci wzgardziło, trzeba się zgodzić pod każdym względem, że pobożny rozum jest samowładcą namiętności" (4Mch 13, 1)[76].

c) Matka siedmiu braci. Wiele paraleli można dostrzec również w przypadku prezentacji matki braci machabejskich. Na pierwsze miejsce wysuwa się określenie jej jako „szlachetna matka (γενναία μήτηρ)"[77]. Św. Grzegorz kilkakroć podkreślił fakt, że owa matka w chwili męczeństwa swych dzieci była już starszą kobietą, o czym świadczy wzmianka o jej siwych włosach[78], starości[79] oraz starczym ciele[80]. Podobnie scharakteryzował ją autor 4Mch, który określił ją jako „starą matkę (γεραιὰ μήτηρ)" (4Mch 8, 3) i w kilku miejscach wyakcentował jej starość (por. 4Mch 8, 20; 16, 1; 17, 9).

Wspólnym motywem *Oratio* XV oraz 4Mch jest „osobliwa miłość" matki względem swych dzieci – „wbrew naturalnemu porządkowi"[81]. Autor 4Mch dość szeroko omawia to zagadnienie (por. 4Mch 14, 11 - 17, 6), które streszcza się w następującym stwierdzeniu:

> „Matka dwie [możliwości] mając przed sobą, pobożność i dla siedmiu synów doraźny ratunek wedle tyrana obietnic, raczej pobożność umiłowała, dając ratunek dla życia wiecznego wedle Boga" (4Mch 15, 2-3).

Matka siedmiu synów, zamiast lamentować nad niedolą dzieci, zamiast ich namówić – zgodnie z oczekiwaniami prześladowców – aby złamali Prawo, a przez to ocalili życie, zachęcała ich do wierności Prawu nawet za cenę ofiary z życia (por. 4Mch 15, 12; 16, 15-25). Autor 4Mch z emfazą stwierdził, że „z powodu bojaźni Bożej zlekceważyła doraźny ratunek dla dzieci" (4Mch 15, 8), mając na uwadze nagrodę wieczną za ich zwycięstwo w „świętych zawodach". W celu uwypuklenia heroicznej miłości matki autor 4Mch zestawia ją z innymi kobietami, zauważając, że „im bardziej […] słabego ducha i wielodzietne są matki, tym bardziej dzieci kochają" (4Mch 15, 5) i w konsekwencji chcą ocalić je od doczesnych nieszczęść. Aby wzmocnić swą argumentację, autor 4Mch odwołał się do przykładu zwierząt, które dla ocalenia życia swego potomstwa podejmują wszelkie możliwe sposoby ratunku (por. 4Mch 14, 13-19). Matka braci machabejskich potrafiła jednak zapanować nad naturalnymi

---

[76] Wyakcentowanie przez św. Grzegorza faktu, że męczennicy jako młodzieńcy panowali nad rozkoszami/namiętnościami, może być nawiązaniem do rozważań autora 4Mch, który pouczając o wstrzemięźliwości, odwołał się do przykładu Józefa Egipskiego: „Dlatego właśnie wstrzemięźliwy Józef jest wychwalany, ponieważ myślą opanował pociąg do przyjemności. Młodym bowiem będąc i u szczytu potencji, poskromił rozumem namiętną żądzę" (4Mch 2, 2-3).

[77] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 4, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316; XV 8, PG 35, 925; XV 12, PG 35, 932; XV 5, PG 35, 917 (przymiotnik w stopniu wyższym). Zob. 4Mch 15, 24.

[78] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 4, PG 35, 916; XV 8, PG 35, 925.

[79] Por. tamże XV 4, PG 35, 917; XV 9, PG 35, 928.

[80] Por. tamże XV 9, PG 35, 929.

[81] Por. tamże XV 4, PG 35, 916.

odruchami macierzyńskiej miłości (por. 4Mch 14, 11), a przez to poświadczyła swą prawdziwą miłość matczyną, ukierunkowaną na wieczne szczęście swych dzieci (por. 4Mch 17, 5). Ważnym elementem prezentacji matki w 4Mch jest ukazanie jej jako kobiety, która panuje nad typowymi – jak zaznaczył autor 4Mch – emocjami matek (por. 4Mch 16, 3), będącymi zgodnie z naturą bardziej współczującymi dla swych dzieci niż nawet ojcowie (por. 4Mch 15, 4). Stąd też – jak podkreślił autor 4Mch – matka nie lamentowała, ani nie rozpaczała, co więcej – ani nie uroniła łzy, widząc okrutne męki i śmierć swych dzieci (por. 4Mch 15, 19-20; 16, 12).

Tak samo przedstawił matkę siedmiu braci św. Grzegorz, który stwierdził:

> „Nie litowała się bowiem nad dziećmi, lecz konała w obawie, aby nie ominęło ich męczeństwo”[82].

> „A szlachetna matka, będąc nią rzeczywiście w stosunku do nich – tak licznych i tak cnotliwych – jako wielka i wielkoduszna wyznawczyni Prawa Mojżeszowego – w tym czasie doznała radości i obawy zarazem pozostając pomiędzy tymi dwoma uczuciami: radości, z powodu oglądania męstwa; obawy, z powodu niepewności tego, co miało nastąpić, i wzmagania się zadawanych synom udręczeń”[83].

Ponadto Nazjanzeńczyk bardzo mocno również wyakcentował brak rozpaczy, czy też lamentacji ze strony matki, która patrzyła na męczarnie swych dzieci[84]. Jak zaznaczył, prawdziwy powód do opłakiwania dzieci matka miałaby wówczas, gdyby synowie nie wytrwali i pod wpływem namów, gróźb prześladowców, czy też samych tortur okazali się niewierni Prawu[85].

Mówiąc o mężnym znoszeniu przez matkę widoku męczonych dzieci, obaj autorzy podkreślili, że źródłem tego było jej zaufanie, czy też oddanie się Bogu[86]. Wspólnym motywem analizowanych dzieł jest interpretacja ofiary matki siedmiu synów jako ofiary Abrahama z Izaaka[87], którą ofiara matki machabejskiej nawet – zdaniem św. Grzegorza – przewyższyła[88]. Ofiara matki – jak zauważyli obaj autorzy – miała również wymiar duchowy[89].

Bardzo wyraźnym punktem stycznym w przypadku prezentacji osoby matki w 4Mch oraz *Oratio* XV jest opis okoliczności jej śmierci. Autor 4Mch podał następujący opis:

> „Mówili zaś niektórzy z włóczników, że gdy miała być zabrana i ona na śmierć, żeby nikt nie chwycił jej ciała, sama rzuciła się w ogień” (4Mch 17, 1).

---

[82] Tamże XV 4, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316.
[83] Tamże XV 8, PG 35, 925, tłum. Grużewski, s. 319.
[84] Por. tamże XV 9, PG 35, 928.
[85] Por. tamże.
[86] Por. tamże XV 9, PG 35, 928. Zob. 4Mch 15, 24.
[87] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 4, PG 35, 916. Zob. 4Mch 14, 20; 15, 28.
[88] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 4, PG 35, 916.
[89] Por. tamże; XV 9, PG 35, 928. Zob. 4Mch 15, 21-23. 29.

Decydując się na tego rodzaju posunięcie, matka machabejska być może nie chciała dopuścić, aby w jakikolwiek sposób oprawcy pohańbili jej ciało[90]. Podobna wzmianka znajduje się w *Oratio* XV:

> „To powiedziała i została dołączona do swoich dzieci. W jaki sposób? Jak biegnąca do komnaty małżeńskiej – na stos [tak bowiem opiewał wyrok] nawet nie czekając na prowadzących ją, aby snadź skalane ciało nie tknęło się ciała świętego i szlachetnego"[91].

Warto zaznaczyć, że autor 2Mch nie podaje żadnych okoliczności śmierci owej kobiety, ograniczając się jedynie do krótkiego stwierdzenia: „Ostatnia po synach zmarła matka" (2Mch 7, 41).

2. Agonistyczno-militarna metaforyka w opisie męczeństwa (pokonanie tyrana, zdobycie cnoty). Jednym z głównych motywów, jaki – w odróżnieniu od 2Mch – pojawia się w 4Mch, jest motyw agonistyczny. Autor 4Mch nawiązał zatem do metaforyki zawodów sportowych, aby opisać metaforycznie śmierć męczenników machabejskich. Stąd też męczennicy określeni zostali mianem zawodników/sportowców: ἀθλητής – „zapaśnik, szermierz, atleta" (4Mch 6, 10; 17, 15-16), ἀγωνιστής – „zapaśnik, wojownik, bojownik, zawodnik, szermierz" (4Mch 12, 14); a zniesione mężnie tortury zwieńczone śmiercią męczeńską zawodami – ἀγών (4Mch 9, 23; 11, 20; 13, 15; 15, 29; 16, 16; 17, 11). Te szczególne zawody zostały przez autora 4Mch określone rozmaitymi przydawkami: ἱεροπρεπής – „czcigodny" (4Mch 11, 20); γενναῖος – „szlachetny, dobry, wzniosły" (4Mch 16, 16); θεῖος – „boski" (4Mch 17, 11). Również inne określenia, jakimi posłużył się autor 4Mch, nawiązują do metaforyki sportowej. Przykładem jest słowo ἆθλον, które stanowi fachowy termin określający „nagrodę za zwycięstwo w zawodach" (4Mch 9, 8), czy też przyrównanie męczenników do biegaczy na drodze ku nieśmiertelności (por. 4Mch 14, 5: ἐπ᾽ ἀθανασίας ὁδὸν τρέχοντες). Zwieńczenie całej metaforyki agonistycznej znajduje się natomiast w tym fragmencie:

> „Zaprawdę były to bowiem boskie zawody, w których wystąpili. Nagród rozdawczynią cnota, wytrwałość oceniająca; zwycięstwem niezniszczalność w życiu długotrwałym. Eleazar pierwszym zawodnikiem, matka siedmiu chłopców się dołączyła, bracia zaś współzawodniczyli. Tyran był przeciwnikiem; świat i ludzkość widzami; cześć dla Boga zwyciężyła, swoich sportowców uwieńczając. Któż nie zdumiewał się sportowcami boskiego prawodawstwa? Któż się nie przejął" (4Mch 17, 11-16).

Autor 4Mch opisując cały proces męczeństwa, zwrócił także uwagę na istotny element odbywających się zawodów sportowych, czyli na widownię, którą

---

[90] Por. G.M. Baran, *Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Studia Ełckie" 16 (2014) 421.

[91] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 10, PG 35, 929, tłum. Grużewski, s. 320.

stanowił świat i ludzkość. Całość tych zawodów stanowiło zmaganie się o cnotę (por. 4Mch 9, 8; 12, 14; 11, 2), a ostateczną nagrodą było uświęcenie przez Boga męczenników i życie wieczne z Nim (por. 4Mch 10, 15; 16, 13; 17, 17-20; 18, 3. 23). Owocem tych zmagań było również zwycięstwo nad przeciwnikiem, czyli Antiochem IV. Autor 4Mch sugestywnie określił to jako „obalenie/zwyciężenie tyrani/tyrana" (por. 4Mch 1, 11; 8, 2. 15; 9, 30; 11, 24; 17, 2; 18, 5). W kontekście metaforyki agonistycznej na uwagę zasługuje również tytuł, jakim została obdarzona matka siedmiu braci: „w wewnętrznych zawodach mistrzyni (τοῦ διὰ σπλάγχνων ἀγῶνος ἀθλοφόρος)" (4Mch 15, 29). Z pewnością chodzi tutaj o jej wewnętrzne zmagania pomiędzy rozumem a matczynymi uczuciami, co w konsekwencji zaowocowało swego rodzaju duchowym męczeństwem[92], gdyż musiała jako matka patrzeć na męczeństwo własnych dzieci: chociaż odwodząc je od wierności Prawu, mogła je uratować od śmierci, ona jednak poprzez nieustanne zachęty czuwała niejako, aby wytrwały do końca.

Obok metaforyki agonistycznej – w nieco mniejszym wymiarze – w 4Mch występują metafory militarne. Autor 4Mch przyrównał męczeństwo również do wyprawy wojennej, w której biorą udział męczennicy. Zostało to wyrażone w apostroficznym wezwaniu pierwszego z braci: „Świętym i szlachetnym bojem wojujcie o pobożność (ἱερὰν καὶ εὐγενῆ στρατείαν στρατεύσασθε περὶ τῆς εὐσεβείας)" (4Mch 9, 24). Wyraża to także następujące stwierdzenie autora 4Mch:

> „stawszy się szlachetnymi i mężnymi w walce pieszej i w oblężeniu (εἰς πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν), zwyciężyli gromiąc wszystkich nieprzyjaciół" (4Mch 17, 24).

Stąd też wystąpienie męczenników w obronie Prawa autor 4Mch opisał za pomocą czasowników: προασπίζω – „trzymać tarczę, bronić, osłaniać" (4Mch 6, 21), ὑπερασπίζω – „osłaniać, zakrywać tarczą" (4Mch 7, 8) oraz καθοπλίζω – „uzbroić, pokonać, zwalczyć" (4Mch 13, 16). W opisie zaś mężnego znoszenia męki przez Eleazara zastosował motyw obleganego miasta:

> „Żadne miasto licznymi i rozmaitymi machinami oblegane tak ich nie odparło, jak ów prześwięty [mąż]. Dusza jego święta udrękami i torturami w ogniu trawiona zwyciężyła oblegających za sprawą tarczy strzegącego pobożności rozumu" (4Mch 7, 4).

Szósty z braci natomiast został ukazany jako „szlachetnością uzbrojony (καλοκἀγαθίᾳ καθωπλισμένος)" (4Mch 11, 22). Również we wzajemnych zachętach braci pojawia się wezwanie o charakterze militarnym:

> „Uzbrójmy się tedy władzą nad namiętnościami od boskiego rozumu (καθοπλισώμεθα τοιγαροῦν τὴν τοῦ θείου λογισμοῦ παθοκρατείαν)" (4Mch 13, 16).

---

[92] Por. Baran, *Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej*, s. 414-418.

Zaś siódmy z braci ewentualne ocalenie życia za cenę przekroczenia nakazów Prawa przyrównuje do dezercji (por. 4Mch 12, 16: ἀπαυτομολέω). Na szczególną uwagę zasługuje bezpośrednie określenie matki braci męczenników jako θεοῦ στρατιῶτις – „żołnierz Boga" (4Mch 16, 14). Ciekawą kwestią jest również określenie Antiocha IV, który w stosunku do „walczących" męczenników został nazwany ὁ πολέμιος, czyli wróg, nieprzyjaciel (por. 4Mch 8, 10; 11, 23; 17, 24) o charakterze wojennym[93]. Owocem tej walki było zwycięstwo, wyrażające się – jak zostało wyżej powiedziane – w obaleniu tyrana/tyranii. Jak zaznaczył autor 4Mch, Antioch IV nie osiągnąwszy zamierzonego celu, opuścił Jerozolimę i podjął wyprawę na Persję (por. 4Mch 18, 5).

Również św. Grzegorz w swej mowie – chociaż w nieco skromniejszym wymiarze – posłużył się podobną metaforyką. Stąd też Eleazara, który jako pierwszy poniósł śmierć męczeńską, nazwał „prawym początkiem bojów (προοίμιον ἀθλήσεως δεξιόν)"[94], a także προαγωνιστής – „walczącym na czele, w pierwszych szeregach"[95], braci zaś męczenników – „szermierzami prawdy (ἀληθείας ἀγωνισταί)"[96]. Ciekawe określenie św. Grzegorz zastosował w stosunku do matki braci machabejskich: zwycięzca olimpijski – Ὀλυμπιονίκης[97]. Poniesione tortury oraz śmierć męczeńską Nazjanzeńczyk przyrównał natomiast do zawodów sportowych opisywanych terminami: ἀγῶνες – „zawody, zapasy, walki"[98], ἆθλα – „zawody"[99], ἄθλησις – „walka, zapasy"[100], czy też ἀγώνισμα – „walka"[101]. Podjęte zaś dobrowolne męczeństwo w obronie wierności Prawu św. Grzegorz wyraził za pomocą czasowników: ἀθλέω – „walczyć"[102] oraz ἀγωνίζομαι – „współzawodniczyć o nagrodę, walczyć, bić się"[103]; προαγωνίζομαι – „walczyć przedtem, walczyć na czele"[104]; ἐπαγωνίζομαι – „współzawodniczyć, walczyć na zawodach, ponownie współzawodniczyć"[105]. Zjednoczonych ze sobą braci męczenników w duchowej walce św. Grzegorz przyrównał natomiast do szyków wojskowych/bojowych: „uszykowali się do boju (παρετάξαντο)"[106]; „stanęliśmy

---

[93] Czasownik πολεμίζω, z którym należy połączyć powyższy termin, posiada znaczenie: „prowadzić wojnę, wojować".

[94] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913, tłum. Grużewski, s. 315.

[95] Por. tamże XV 9, PG 35, 925; XV 6, PG 35, 921.

[96] Tamże XV 3, PG 35, 916, tłum. Grużewski, s. 316.

[97] Tamże XV 9, PG 35, 925, tłum. Grużewski, s. 319. Elementem jej zwycięstwa było to, że jej synowie wytrwali aż do śmierci w wierności Prawu.

[98] Por. tamże XV 11, PG 35, 932.

[99] Por. tamże XV 7, PG 35, 924; XV 11, PG 35, 932.

[100] Por. tamże XV 3, PG 35, 913; XV 5, PG 35, 920; XV 11, PG 35, 932; XV 10, PG 35, 929.

[101] Por. tamże XV 9, PG 35, 928.

[102] Por. tamże XV 7, PG 35, 924; XV 9, PG 35, 928; XV 11, PG 35, 932.

[103] Por. tamże XV 8, PG 35, 925; 9, PG 35, 928. 929.

[104] Por. tamże XV 6, PG 35, 921.

[105] Por. tamże.

[106] Tamże XV 5, PG 35, 917, tłum. Grużewski, s. 317.

w szyku bojowym (παρατετάγμεθα) i tak żeśmy się uzbroili (ὡπλίσμεθα)”[107]; „trwali do końca w szyku (τάξις)”[108]; „jaśnieje bojowy szyk was (σύνταγμα ὑμῶν)”[109]. Podobnie jak w 4Mch całość zmagań męczenników Nazjanzeńczyk postrzegał jako walkę w obronie cnoty – ὑπὲρ ἀρετῆς ἀγωνιζόμενοι[110], czy też pobożności – ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζόμενοι[111]. W tej walce zasadniczym orężem męczenników – według św. Grzegorza – była pobożność, dlatego zostali oni określeni τῇ εὐσεβείᾳ καθωπλίσμενοι – „pobożnością zbrojni”[112]. Natomiast obwarowaniem w oblężeniu przez wrogów (por. 4Mch 17, 24) było dla nich Prawo[113]. Nazjanzeńczyk zwrócił uwagę również na dość ciekawy aspekt zmagań braci męczenników z Antiochem IV: było nim wygłaszanie mów przez Antiocha IV oraz braci męczenników, którzy poprzez odpowiedni dobór argumentów starali się odpierać zarzuty prześladowcy. W tym kontekście Nazjanzeńczyk użył metafory szyków bojowych: męczennicy uzbrojeni stosownymi argumentami przeciwstawiali się „szykowi niebezpieczeństw” ze strony Antiocha IV[114]. Owocem tej walki/zmagania się z Antiochem IV była – podobnie jak w 4Mch – klęska Seleucydy, któremu nie udało się zmusić męczenników do złamania Prawa[115]. Stąd też – jak zaznaczył św. Grzegorz w podobny sposób do autora 4Mch – pokonany Antioch IV „odszedł niczego nie dokonawszy”[116]. Ostatecznym natomiast owocem podjętych przez męczenników zmagań było – podobnie jak w 4Mch – uświęcenie się męczenników[117] oraz osiągnięcie życia wiecznego z Bogiem[118]. Nagrodzenie całości zwycięstwa męczenników zarówno autor 4Mch, jak i św. Grzegorz opisał

[107] Tamże XV 5, PG 35, 920, tłum. Grużewski, s. 317.

[108] Tamże XV 8, PG 35, 925, tłum. Grużewski, s. 319.

[109] Tamże XV 9, PG 35, 928, tłum. Grużewski, s. 320.

[110] Tamże XV 9, PG 35, 928; por. XV 2, PG, 35, 913; XV 5, PG 35, 920; XV 7, PG 35, 924.

[111] Tamże XV 8, PG 35, 925.

[112] Tamże XV 10, PG 35, 928, tłum Grużewski, s. 321. Por. tamże XV 5, PG 35, 920.

[113] Por. tamże XV 5, PG 35, 920.

[114] Por. tamże XV 5, PG 35, 917-920. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w 2Mch również pojawiają się wypowiedzi braci machabejskich, jednakże są one – z wyjątkiem ostatniej – bardzo krótkie (por. 2Mch 7, 2. 6. 8-9. 11. 14. 16-17. 18-19. 30-38). W 4Mch występują nieco dłuższe wypowiedzi męczenników, które mają niejako charakter riposty na wcześniejsze słowa Antiocha IV (por. 4Mch 9, 1-9. 15. 17-18. 30-32; 10, 10-11. 18-21; 11, 2-8. 12. 20-27; 12, 11-14. 16-19). Wzmianka w *Oratio* XV o swego rodzaju wymianie zdań braci męczenników z Antiochem (por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 5, PG 35, 920) pozwala dostrzec większą zbieżność z 4Mch. Wygłaszanie mów przez Antiocha IV oraz męczenników św. Grzegorz postrzegał również jako swego rodzaju „zapasy” (por. tamże XV 5, PG 35, 920: „ἄθλησις”), co niewątpliwie jest odzwierciedleniem starożytnych praktyk związanych z organizowanymi agonami oratorskimi, por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, 31.

[115] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 6, PG 35, 920-921; XV 10, PG 35, 929.

[116] Tamże XV 11, PG 35, 932, tłum. Grużewski, s. 321. Por. 4Mch 18, 5.

[117] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 10, PG 35, 929. Zob. 4Mch 17, 20.

[118] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 5, PG 35, 920; XV 7, PG 35, 924; XV 10, PG 35, 929.

metaforycznie jako uwieńczenie wieńcem[119], który był typowym wyróżnieniem dla zwycięscy w starożytnych agonach[120].

3. Paralelne określenia narzędzi tortur. Analizując zawarty w *Oratio* XV opis narzędzi tortur, można zauważyć, że św. Grzegorz wymienił dość szerokie ich spektrum, które swoje paralele znajduje przede wszystkim w 4Mch. Dla pewnej przejrzystości zestawimy komplementarnie w tabeli poszczególne nazwy tych narzędzi oraz miejsce ich występowania w omawianych dziełach:

***Oratio* XV**	**4Mch**
XV 4, PG 35, 917: ἀρθρέμβολα προτεινόμενα (narzędzia tortur do wyłamywania stawów)	8, 13: ἀρθρέμβολα στρεβλωτήρια (narzędzia tortur do rozrywania stawów/rozciągania na kole); 10, 5: ἀρθρέμβολα ὀργάνα (narzędzia tortur rozciągające stawy)
XV 4, PG 35, 917: τροχοί (koła tortur)	9, 12. 17. 19-20; 10, 8; 11, 10. 17: τροχός; 5, 32; 8, 13; 15, 22: τροχοί; 5, 3: τροχίζω (łamać kołem, torturować)
XV 4, PG 35, 917: τροχαντῆρες (skrętacze)	8, 13: τροχαντῆρες
XV 4, PG 35, 917: καταπέλται (katapulty/napinacze)	9, 26; 11, 9; 18, 20: καταπέλτης; 8, 13; 11, 26: καταπέλται
XV 4, PG 35, 917: ἀκμαὶ σιδηρῶν ὀνύχων (ostrza żelaznych pazurów)	9, 26: σιδηραῖ χεῖρες ὀξέσι τοῖς ὄνυξιν (żelazne ręce o ostrych pazurach); 8, 13; 9, 28: χεῖρες σιδηραῖ (żelazne ręce)
XV 4, PG 35, 917: λέβητες (kotły)	12, 1: λέβης; 8, 13; 18, 20: λέβητες
XV 4, PG 35, 917; XV 6, PG 35, 921: πύρ (ogień)	5, 32; 6, 24; 7, 10. 12; 8, 13; 9, 19. 22; 10, 14; 11, 26; 13, 5; 14, 9. 10; 15, 15; 18, 20: πύρ; 17, 1: πυρά (stos pogrzebowy, paląca się masa drzew)
XV 6, PG 35, 921: δεσμά (więzy, kajdany, pęta, okowy)	12, 2: δεσμά
XV 6, PG 35, 921: στρέβλαι (korby, kołowroty, walce, narzędzia tortur, tortury)	7, 4; 9, 22; 14, 12; 15, 25: στρέβλαι

Na uwagę zasługuje fakt, że Nazjanzeńczyk wymienił w swej mowie jako oprawcę „włócznika" – δορυφόρος[121]. Również w relacji 4Mch pojawiają się postacie włóczników, którzy brali czynny udział w zadawaniu tortur męczennikom machabejskim (por. 4Mch 5, 2; 6, 1. 8. 23; 8, 13; 9, 16. 26; 11, 9. 27; 17, 1). Warto wspomnieć, że autor 2Mch w opisie zadawanych tortur męczennikom ani raz nie wzmiankuje włóczników; jedyna wzmianka pojawia się w 2Mch 3, 24, czyli w całkiem innym kontekście. Pośród narzędzi tortur św. Grzegorz

[119] Por. tamże XV 7, PG 35, 924; XV 9, PG 35, 928. Zob. 4Mch 17, 15.

[120] Por. D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010, 459-464; B. Gąssowska, *Wieniec*, w: *Słownik kultury antycznej*, red. R. Kulesza, Warszawa 2012, 511.

[121] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 4, PG 35, 917.

ponadto wymienia „miecze rozpalone (ξίφη θηγόμενα)”[122]. Narzędzia o takiej nazwie nie pojawiają się ani w 4Mch, ani w 2Mch. Jedynie luźną paralelę do tego można znaleźć w 4Mch 6, 25, gdzie mowa jest o przypalaniu Eleazara jakimiś „narzędziami tortur (διὰ κακοτέχνων ὀργάνων καταφλέγοντες αὐτόν)”, oraz w 4Mch 11, 19, gdzie hagiograf podał, że szóstemu bratu oprawcy przykładali ostre rozżarzone rożny (ὀβελίσκοι ὀξεῖς πυρώσαντες) do pleców, a przebiwszy boki, wypalali mu wnętrzności. Nazjanzeńczyk w kontekście „przypuszczalnej” mowy jednego z braci machabejskich wymienił także θῆρες – „zwierzęta, dzikie zwierzęta”. W 4Mch (podobnie i w 2Mch) nie ma wzmianki na temat dzikich zwierząt, które miałyby stanowić „narzędzie” tortur męczenników. Być może jest to nawiązanie św. Grzegorza do historii Daniela w jaskini lwów, co jest zarówno wzmiankowane w 4Mch, jak i *Oratio* XV[123]. W samej 4Mch mamy jedynie metaforyczne określenie oprawców, których autor 4Mch nazwał οἱ παρδάλεοι θῆρες – „dzikie leopardy” (4Mch 9, 28)[124].

Mając na uwadze powyższe zestawienie opisów narzędzi tortur, można wysunąć tezę, że św. Grzegorz sięgnął w tym względzie do tekstu 4Mch, w której została opisana znacznie większa ilość tych narzędzi niż w 2Mch, gdzie zostały wymienione jedynie: τύμπανον – „narzędzie tortur, egzekucji” (2Mch 6, 19. 28); μάστιξ – „bicz, batog, bat” (2Mch 7, 1); νευρά – „sznury, powróz (ze ścięgien)” (2Mch 7, 1); τήγανον – „patelnia” (2Mch 7, 3. 5); λέβης – „kocioł” (2Mch 7, 3); πυρά – „ogień” (2Mch 7, 5). Jak widać z przytoczonych przykładów, z narzędzi, jakie wymienia św. Grzegorz, w 2Mch występują jedynie „kotły” i „ogień”. Na tym tle wyraźniej widać pewną zależność *Oratio* XV od 4Mch.

4. Motyw ofiary oczyszczającej naród żydowski. Bardzo interesującym motywem w 4Mch jest niewątpliwie idea oczyszczenia narodu żydowskiego, która dokonała się poprzez ofiarę męczenników. Tę myśl autor 4Mch wyraził w ogólny sposób już w części wstępnej księgi: „oczyszczona została przez nich ojczyzna (καθαρισθῆναι δι᾽ αὐτῶν τὴν πατρίδα)” (4Mch 1, 11). Rozwinięcie tej myśli znajduje się w modlitwie Eleazara:

> „Litościwy bądź względem swego ludu, niech ci wystarczy nasza zań kaźń. Uczyń mą krew ich oczyszczeniem i jako okup za ich życie zabierz życie moje (καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν)” (4Mch 6, 28-29).

oraz w dalszym komentarzu autora 4Mch:

> „ojczyzna [została] oczyszczona, jakby stali się okupem za życie wobec grzechów narodu. A przez krew pobożnych owych i ofiarę przebłagalną ich śmierci

[122] Por. tamże; XV 6, PG 35, 921.

[123] Por. tamże: θῆρες. Zob. 4Mch 16, 3. 21; 18, 13.

[124] Być może św. Grzegorz wprowadził motyw zwierząt, mając na uwadze męczeństwa pierwszych chrześcijan, którzy ginęli na arenach rozszarpywani przez dzikie zwierzęta, por. np. Tacitus, *Annales* 15, 44; Eusebius Caesariensis, HE IV 15, 4; IX 6, 1; tenże, *De martyribus Palaestinae* 3, 1; 6, 3).

> boska opatrzność poniżony Izrael wyratowała (τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι ὥστερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ισραηλ προκακωθέντα διέσωσεν)" (4Mch 17, 21-22).

oraz:

> „I dzięki nim pokój uzyskał naród (καὶ δι᾽ αὐτοὺς εἰρήνευσεν τὸ ἔθνος)" (4Mch 18, 4).

Jak wynika z przytoczonych tekstów, śmierć męczenników – według autora 4Mch – miała wartość przebłagania za grzechy ludu żydowskiego oraz oczyszczenia ojczyzny[125].

Podobny motyw pojawia się również w *Oratio* XV, gdy św. Grzegorz mówi:

> „[Eleazar] przedtem składał ofiary i modlił się za lud, teraz jako najdoskonalszą ofiarę oczyszczającą cały lud […] siebie samego Bogu przywodząc (νῦν δὲ καὶ τελεώτατον θῦμα προσάγων ἑαυτὸν τῷ Θεῷ, παντὸς τοῦ λαοῦ καθάρσιον)"[126].

W tym kontekście Nazjanzeńczyk przywołał wspomnianą w Rz 12, 1 „ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu" i odniósł ją do złożonej z samego siebie ofiary Eleazara, jednocześnie stwierdzając, że była ona wspanialszą i czystszą niż cała liturgia Starego Przymierza[127]. Do tej myśli św. Grzegorz nawiązał również w dalszej części mowy:

> „Tak dokonał ofiary kapłańskiej Eleazar […], uświęciwszy Izrael nie przez zewnętrzne ablucje, lecz krwią własną i uczyniwszy śmierć ostateczną tajemnicą (οὐ τοῖς ἔξωθεν ῥαντισμοῖς τὸν Ἰσραὴλ ἁγιάσας, ἀλλ᾽ οἰκείοις αἵμασι, καὶ ποιήσας τὴν τελευτὴν τελευταῖον μυστήριον)"[128].

Trudno orzec, w jakim sensie śmierć Eleazara stanowiła „tajemnicę", ale zawarte na początku mowy[129] rozważania św. Grzegorza na temat odniesienia męczeństwa męczenników machabejskich do Krzyża Chrystusa pozwalają przypuszczać, że Nazjanzeńczyk widział w śmierci Eleazara tajemniczy związek z ofiarą Krzyża, która miała najdoskonalszy i najpełniejszy wymiar oczyszczenia ludzkości z nieprawości[130].

Odnosząc się natomiast do męczeństwa braci machabejskich, św. Grzegorz określił ich śmierć jako „ofiarę z ciała": „nasze ciało złóżmy w ofierze

---

[125] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 111; De Silva, *4 Maccabees*, s. 137-141.

[126] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 3, PG 35, 913, tłum. Grużewski, s. 315.

[127] Por. tamże XV 3, PG 35, 913.

[128] Tamże XV 10, PG 35, 929, tłum. Grużewski, s. 320.

[129] Por. tamże XV 1-2, PG 35, 912-913.

[130] Po tej linii interpretacyjnej idzie tłumacz *Oratio* XV – A. Grużewski (s. 321), który przekładając tekst przy słowie „tajemnica" dodał w nawiasie uzupełnienie „Krzyża".

(σώματα εἰσενέγκωμεν)”[131]. Tę ofiarę Nazjanzeńczyk traktował niewątpliwie w sposób łączny z ofiarą Eleazara, o czym świadczy następujące stwierdzenie: „Ofiara bowiem synów nadzwyczaj posłusznych Prawu i wysoce sprawiedliwych liczy się w poczet zasług ojca”[132]. Stąd też w dalszej części mowy św. Grzegorz wyraźnie stwierdził:

> „Ich męstwo podziwiała cała Judea i, jak ona uwieńczona męczeństwem, radowała się i podniosła z upadku. […] właśnie przebieg ich męczeństwa był decydujący dla całego narodu hebrajskiego”[133].

Tym decydującym elementem ofiary męczeńskiej dla narodu żydowskiego było oczyszczenie go z dokonanych nieprawości. Męczeńska śmierć męczenników stała się przebłaganiem, które podniosło z upadku Judeę. Widać zatem wyraźnie zbieżność motywów pomiędzy 4Mch a *Oratio* XV: na plan pierwszy wysuwa się motyw oczyszczenia i w konsekwencji odmiany losu społeczności żydowskiej.

Należy wspomnieć, że w 2Mch w wypowiedzi siódmego z braci machabejskich pojawia się podobny motyw, mianowicie „oddania ciała i duszy za ojczyste prawa” przez męczenników, co było połączone z modlitwą, aby Bóg zatrzymał na nich swój gniew i okazał narodowi żydowskiemu zmiłowanie (por. 2Mch 7, 37-38). Nie ma jednak po pierwsze mowy o oczyszczającym charakterze przelewanej przez męczenników krwi; po drugie – śmierci męczenników w przekazie 2Mch nie należy utożsamiać z ofiarą jako zastępczą wymianą, dzięki której Bóg został ułagodzony[134]. W 4Mch pojawia się natomiast określenie śmierci męczenników jako ἱλαστήριον, czyli „ofiara przebłagalna”. To zaś pozwala wnioskować, że interpretacja śmierci męczenników, jakiej dokonał św. Grzegorz, idzie bardziej po linii teologicznej 4Mch niż 2Mch. Tę tezę poświadcza również użyte przez obu autorów słownictwo w tym kontekście.

5. Prawo Mojżeszowe jako wychowawca. Bardzo transparentnym elementem wspólnym dla 4Mch i *Oratio* XV jest koncepcja Prawa jako wychowawcy. W 4Mch w wypowiedzi Eleazara znajduje się apostroficzne wyrażenie παιδευτὰ νόμε – „wychowawco Prawo” (4Mch 5, 34), które wprost utożsamia Prawo z wychowawcą. Motyw wychowawczej funkcji (w procesie παιδεία) Prawa jest również obecny w innych miejscach księgi (por. 4Mch 1, 17; 13, 24)[135]. Bardzo ciekawy jest fakt, że św. Grzegorz, komponując mowę matki męczenników, wkłada w jej usta ten sam zwrot, który w 4M 5, 34 wypowiada

---

[131] Tamże XV 7, PG 35, 924, tłum. Grużewski, s. 318. Por. tamże XV 11, PG 35, 929-932.

[132] Tamże XV 3, PG 35, 913, tłum. Grużewski, s. 316.

[133] Tamże XV 11, PG 35, 932, tłum. Grużewski, s. 321.

[134] Por. R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, tłum. A. Wałęcki, Myśl Teologiczna 49, Kraków 2005, 79.

[135] Szerzej na ten temat zob. T. Witulski, *Das Konzept des* νόμος *im 4 Mac*, EstB 72 (2014) 441-449.

Eleazar: παιδευτὰ νόμε[136]. Ponadto we wcześniejszych partiach *Oratio* XV pojawia się paralelne wyrażenie w postaci παιδαγωγὸς νόμος – „Prawo-wychowawca"[137]. Tego rodzaju zbieżność rodzi wniosek, że św. Grzegorz motyw ten zaczerpną z 4Mch, gdyż nie występuje on w 2Mch.

Przy tej okazji należy wspomnieć, że motyw wychowania (por. 4Mch 10, 10; 11, 15), a także związanego z nim ćwiczenia się w cnotach, jest obecny zarówno w 4Mch, jak i *Oratio* XV. Występuje tutaj nawiązanie do procesu kształcenia, jaki dokonywał się w greckim gimnazjonie[138]. W 4Mch 5, 22-24 (por. 13, 21-24) mowa jest o filozofii żydowskiej, która tak wyuczyła (ἐκδιδάσκειν), wyćwiczyła (ἐξασκεῖν) oraz wychowała (παιδεύειν) przyszłych męczenników, że byli w stanie zachować wierność Prawu nawet za cenę życia. A zatem – podobnie jak Grecy w gimnazjonie – tak męczennicy zostali ukształtowani, wychowani i wyćwiczeni[139] w oparciu o Prawo, stanowiące fundament judaizmu, czyli owej filozofii żydowskiej. Również św. Grzegorz – posługując się podobnym słownictwem – zwrócił uwagę na kwestię wychowania braci machabejskich[140].

6. Motyw miejsca pochówku męczenników. W obu omawianych dziełach na uwagę zasługuje wzmianka o miejscu pochówku męczenników, czego nie ma w 2Mch. Autor 4Mch co prawda nie wspomniał o konkretnym miejscy pogrzebania męczenników, ale w literacki sposób nakreślił zarys wspólnego grobu z napisem, który mógłby najlepiej odzwierciedlić ich zasługi:

> „Byłoby bowiem właściwe na samym nagrobku (ἐπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἐπιταφίου) wypisać tym z [naszego] narodu na pamiątkę takie słowa: «Tutaj leżą pogrzebani stary kapłan i stara kobieta oraz siedmiu chłopców, na skutek przemocy tyrana zmierzającego do zniszczenia zasad społeczności Hebrajczyków; obronili oni lud spoglądając ku Bogu i aż do śmierci znosząc męki»" (4Mch 17, 8-10).

Ta literacka konstrukcja autora 4Mch sugeruje, że w czasie, kiedy miała miejsce kompozycja 4Mch, nie istniał żaden uznawany grób męczenników machabejskich[141]. W *Oratio* XV również nie pojawia się wzmianka o faktycznym grobie męczenników. Św. Grzegorz komponując potencjalne mowy poszcze-

---

[136] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 9, PG 35, 925.

[137] Por. tamże XV 3, PG 35, 916. Należy zaznaczyć, że zarówno termin παιδαγωγός, jak i παιδευτής mają m.in. znaczenie „nauczyciel, wychowawca".

[138] Por. Słapek, *Sport i widowiska*, s. 281-285.

[139] W 2Mch 7, 27 pojawia się również zagadnienie wychowania, nie występuje jednakże motyw παιδεία.

[140] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 2, PG 35, 913; XV 3, PG 35, 913.

[141] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 194. M. Hadas (*The Third and Fourth Books of Maccabees*, s. 234) stwierdza natomiast, że owa wzmianka dotycząca grobu i napisu może być brana jako dowód, że 4Mch była przeznaczona do wygłoszenia w miejscu, w którym rzeczywiście był grób męczenników. To wygłoszenie mowy mogło mieć miejsce w czasie uroczystości obchodzonej dla uczczenia pamięci męczenników. Jednakże ze względu na retoryczny charakter

gólnych męczenników, w ich usta włożył jedynie życzenie odnoszące się do wspólnego pochowku. Pierwsza wzmianka o tym występuje w mowie przypisanej ogólnie braciom męczennikom:

> „Jeruzalem, pochowaj nas zmarłych wspaniale, jeśli coś pozostanie do pochowania, opowiadaj o naszych czynach i pokazuj potomnym i twoim miłośnikom czczony grobowiec wielu mężów, pochodzących z jednego łona”[142].

Druga wzmianka została wyrażona ustami matki siedmiu braci: „niech wspólny grób nas przyjmie!”[143]. Jakkolwiek przywołane fragmenty przynależą do literackich, zretoryzowanych konstrukcji, to jednak warto zwrócić uwagę na dwa szczegóły. Po pierwsze na wzmiankę o wspólnym grobie męczenników. Zasadniczo w przypadku *Oratio* XV chodzi o wspólny pochówek siedmiu barci i ich matki; brak u św. Grzegorza bezpośredniego nawiązania do wspólnego grobu wraz z Eleazarem, jak to jest w 4Mch. Drugi szczegół to wyakcentowanie Jerozolimy jako miejsca pochówku. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy wzmianka ta – obecna w ramach literackiej kompozycji – posiada w zamierzeniach św. Grzegorza jakiekolwiek odniesienie do historycznych realiów, to znaczy, do realnego miejsca pochówku w Jerozolimie?

7. Wspólne odniesienia biblijne. Pewnym punktem wspólnym pomiędzy 4Mch a *Oratio* XV mogą być bezpośrednie odwołania do starotestamentalnych motywów biblijnych w ramach opisu męczeństw. Dla lepszego zobrazowania zostaną one przedstawione w tabeli:

Ofiarowanie Izaaka przez Abrahama (por. Rdz 22, 1-14)	*Oratio* XV 4, PG 35, 916	4Mch 7, 14; 14, 20; 15, 28; 17, 6; 18, 11
Daniel w jaskini lwów (por. Dn 6, 1-28)	*Oratio* XV 6, PG 35, 921; XV 11, PG 35, 932	4Mch 16, 3. 21; 18, 13
Ananiasz, Azariasz i Miszael w piecu ognistym (por. Dn 3)	*Oratio* XV 6, PG 35, 921; XV 11, PG 35, 932	4Mch 13, 9; 16, 3. 21; 18, 12
Motyw gorliwego Pinchasa (Fineasa) (por. Lb 25, 7-13)	*Oratio* XV 9, PG 35, 928	4Mch 18, 12

Należy wspomnieć, że w relacji męczeństwa Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki autor 2Mch posłużył się jedynie jednym cytatem starotestamentalnym, który został zaczerpnięty z Pwt 32, 36[144]. W *Oratio* XV nie pojawia się jednak żadne odniesienie do tegoż cytatu.

4Mch owa wzmianka nie musi być ostatecznym dowodem potwierdzającym istnienie wspomnianego grobu męczenników.

[142] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 7, PG 35, 924, tłum. Grużewski, s. 319.

[143] Tamże XV 9, PG 35, 928, tłum. Grużewski, s. 320.

[144] Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/4, Poznań 1961, 305.

8. Doksologia końcowa. Na szczególną uwagę zasługuje zbieżność zakończenia obu omawianych dzieł. To zakończenie ma postać doksologii, która posiada tę samą formułę:

> „któremu chwała na wieki wieków. Amen (ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν)”[145].

Doksologie o takim samym brzmieniu występują również w Nowym Testamencie (por. Ga 1, 5; Flp 4, 20; 1Tm 1, 17; 2Tm 4, 18; Hbr 13, 21)[146]. Istnieje sugestia, że Nowy Testament tego rodzaju doksologię mógł zaczerpnąć z 4Mch[147]. Wydaje się jednak, że jej genezy należy szukać we wspólnym źródle żydowskiej pobożności[148], która z kolei bardzo mocno osadzona jest w tradycji starotestamentalnej teologii[149].

Analizując zakończenie 4Mch, można zauważyć, że owa chwała – z racji oczywiście żydowskiego charakteru dzieła – jest przypisana bezpośrednio samemu Bogu (por. 4Mch 18, 23). W przypadku zaś doksologii św. Grzegorza trudno jednoznacznie orzec, czy posiada ona charakter teocentryczny czy chrystocentryczny. Trudność ta wynika z poprzedzającego wywodu, zakończonego wzmianką imienia Chrystusa, po którym bezpośrednio następuje zaimek względny ᾧ:

> „aby przez Nowe i Stare Przymierze uwielbiony był Bóg (Θεός) w nas, w Synu i Duchu Świętym, On który zna swoich i przez swoich jest znany; wyznawany i wyznający, sławiony i sławiący w samym Chrystusie (ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ)”[150].

Wydaje się jednak, że – jak w przypadku Hbr 13, 20-21 oraz 1P 4, 11 – akcent należy położyć na osobie Boga (Θεός), któremu podporządkowana jest doksologia[151]. Rodzi się oczywiście pytanie, czy 4Mch była bezpośrednią inspiracją dla św. Grzegorz, aby po pierwsze zakończyć mowę doksologią, po drugie zaś – posłużyć się taką samą formułą jak w 4Mch. Pierwszorzędnie należy zauważyć, że większość mów św. Grzegorz zakończona jest doksologią. Te doksologie mają różną postać; pośród nich można znaleźć jednak również i taką formę, która jest identyczna z występującą w *Oratio* XV[152]. Stąd też rodzi

---

[145] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 12, PG 35, 933, tłum. Grużewski, s. 322. Por. 4Mch 18, 24.

[146] W Nowym Testamencie pojawiają się również doksologie o podobnym brzmieniu: Rz 11, 36; 16, 27; Ef 3, 21; 1P 5, 11; 2P 3, 18; Jud 1, 25; Ap 1, 6.

[147] Por. P. Staples, *The Unused Lever? A Study on the Possible Literary Influence of the Greek Maccabean Literature in the New Testament*, „Modern Churchman” 9 (1966) 221-222.

[148] Por. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 200.

[149] Por. A. Suski, *U źródeł doksologii*, StPł 2 (1974) 8-12.

[150] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 12, PG 35, 933, tłum. Grużewski, s. 322.

[151] Por. Suski, *U źródeł doksologii*, s. 14.

[152] Taka sama doksologia jak w *Oratio* XV pojawia się również w: *Oratio* VII 24, PG 35, 788; X 4, PG 35, 832; inne postacie doksologii znajdują się np. w *Oratio* I 7, PG 35, 401: „ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν”; II 117, PG 35, 513-514: „ᾧ πᾶσα δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας

się wniosek, że św. Grzegorz niekoniecznie kierował się motywem doksologii końcowej z 4Mch. Ogólna praktyka stosowania doksologii w zakończeniu mów, która pojawia się również u innych pisarzy chrześcijańskich tamtego okresu[153], była co do treści inspirowana z pewnością tekstami biblijnymi Nowego Testamentu, a także praktyką liturgiczną. Stąd też trudno uznać obecność doksologii w *Oratio* XV za bezpośredni wpływ 4Mch na św. Grzegorza. Być może jedynie – aczkolwiek jest to daleko posunięta hipoteza – sama forma/kształt użytej przez Nazjanzeńczyka doksologii była inspirowana 4Mch.

***

Celem artykułu było wykazanie, że św. Grzegorz z Nazjanzu komponując *Oratio* XV sięgał do tekstu 4Mch. Taki wniosek z pewnością może się wstępnie zrodzić znawcom 4Mch już po pobieżnej lekturze *Oratio* XV. Potwierdzeniem tej tezy są przedstawione wyżej wyniki analiz, które pozwalają zauważyć, że na wielu płaszczyznach występują wyraźne zbieżności pomiędzy 4Mch a *Oratio* XV. Pierwszą z nich jest określony przez Nazjanzeńczyka temat dzieła, które prezentuje dzieje męczenników – Eleazara, siedmiu braci i ich matki, a na którym to dziele oparł się św. Grzegorz. Kolejnym punktem stycznym wydaje się być powielenie przez św. Grzegorza pewnych nieścisłości historycznych, które są również obecne w 4Mch. Na uwagę zasługuje także sposób przedstawiania męczenników przez św. Grzegorza: użyte przez Nazjanzeńczyka określenia, poszczególne motywy mogą świadczyć, że materiałem źródłowym dla niego była 4Mch. Postawioną w tytule tezę z pewnością potwierdza występujący w *Oratio* XV motyw ofiary męczenników, mającej charakter oczyszczenia Izraela z grzechu. Tego rodzaju motyw pojawia się wyraźnie w 4Mch. Również przywołane w *Oratio* XV nazwy narzędzi tortur wydają się sugerować, że Nazjanzeńczyk korzystał z tekstu 4Mch. Podobnie rzecz się ma z metaforyką agonistyczno-militarną, zastosowaną do opisu męczeństwa, określeniem Prawa jako wychowawcy, czy też pojawiającymi się odniesieniami biblijnymi. Należy jeszcze zaznaczyć, że obydwa dzieła posiadają wyraźny element parenetyczny[154]. Przedstawione zatem wyniki analiz nie pozostawiają złudzeń, że św. Grzegorz korzystał z tekstu 4Mch przy komponowaniu swego dzieła. A zatem nie posłużył się kanoniczną 2Mch, ale skorzystał z apokryficznego opracowania historii męczeństwa Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki. Fakt ten jest świadectwem, że w czasach św. Grze-

τῶν αἰώνων. Ἀμήν"; a także w *Oratio* III 7, PG 35, 525; XII 4, PG 35, 856; XIV 40, PG 35, 909: „ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν"; XI 7, PG 35, 841: „ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος, ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν".

[153] Por. np. Basilius Caesariensis, *De ieiunio hom.* II 8, 4, PG 31, 197; tenże, *Homilia in martyrem Julittam* 9, 1, PG 31, 261; tenże, *Sermo de ascetica disciplina* 2, 41, PG 31, 652; Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser.* 4, 2, 658, PG 54, 593.

[154] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV 12, PG 35, 933. Zob. 4Mch 18, 1-2.

gorz z Nazjanzu 4Mch cieszyła się dość dużą popularnością oraz uznaniem wśród chrześcijan Kapadocji.

THE FOURTH BOOK OF THE MACCABEES AS BACKGROUND OF *ORATIO* XV BY ST. GREGORY OF NAZIANZEN

(Summary)

Based on a comparative analysis of 4Mac and *Oratio* XV, it can be noted that St. Gregory – when composing the speech in honor of the martyrs – used mostly apocryphal work depicting history of the martyrdom of Eleazar as well as of the seven brothers and their mother rather than the canonical 2Mac. This is evidenced by quite clear convergence of both works: their authors use the same vocabulary to characterize their heroes and describe the instruments of torture; they employ the same agonist-military metaphors; they include the motive of martyrs' death as a sacrifice purifying the Jewish people etc. The fact that St. Gregory used 4Mac in composing *Oratio* XV can evidence quite high popularity and reputation that 4Mac enjoyed among Christians of Cappadocia in his time (i.e. in 4th century).

Key words: The Fourth Book of the Maccabees, St. Gregory Nazianzen, *In Machabaeorum laudem*.

Słowa kluczowe: Czwarta Księga Machabejska, św. Grzegorz z Nazjanzu, *Pochwała Machabejczyków*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ZMT 70, Kraków 2013.

Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, 601-720, tłum. W. Szołdrski: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6,Warszawa 1970, 23-159.

Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XV: *In Machabaeorum laudem*, PG 35, 912-933, tłum. A. Grużewski: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 15: Pochwała Machabejczyków*, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 315-322.

Machabaeorum IV, ed. A. Rahlfs, w: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, t. 1, Stuttgart 1979, 1157-1184, tłum. M. Wojciechowski: *Czwarta Księga Machabejska*, w: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001, 123-200.

Martyrologium Romanum. Ex Decreto Sacrosncti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratur Auctoritate Ioannis Pauli PP II Promulgatum. Editio Typica, Typis Vaticanis 2001.

Opracowania

Baran G.M., *Baptyzmalny charakter „powtórnego narodzenia" w Tradycji Janowej*, Lublin 2008 (mps, Archiwum KUL).
Baran G.M., *Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Studia Ełckie" 16 (2014) 419-456.
Baran G.M., *The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees*, „Teologia i Człowiek" 25 (2014) nr 1, 55-78.
Baran G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów 2015.
Breitenstein U., *Beobachtungen zu Sprache, Stile und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Basel – Stuttgart 1976.
Cummins S.A., *Paul and Crucified Christ in Antioch. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*, Society for New Testament Studies. Monograph Series 114, Cambridge 2004.
Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2012.
Gąssowska B., *Wieniec*, w: *Słownik kultury antycznej*, red. R. Kulesza, Warszawa 2012, 511.
Hadas M., *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Jewish Apocryphal Literature, New York 1953.
Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2000-2001.
Klauck H.J., *4. Makkabäerbuch*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/6, Gütersloh 1989.
Klauck H.J., *Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk 1.1-12)*, NTS 35 (1989) 451-465.
Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
Kraus Reggiani C., *4 Maccabei*, Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1, Genova 1992.
Miggelbrink R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, tłum. A. Wałęcki, Myśl Teologiczna 49, Kraków 2005.
Oberman J., *The Sepulchre of the Maccabean Martyrs*, JBL 50 (1931) 250-265.
Renehan R., *The Greek Philosophical Background of Forth Maccabees*, „Rheinisches Museum für Philologie" 115 (1972) 223-238.
Ryken L. – Wilhoit J.C., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1998.
Schrenk G., Πατήρ *etc.*, TWNT V 946-1024.
Silva D.A. de, *4 Maccabees*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield 1998.
Sinko T., *De Gregorii Nazianzei Laudibus Machabaeorum*, „Eos" 13 (1907) 1-29.
Słapek D., *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010.
Słownik grecko – polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.
Staples P., *The Unused Lever? A Study on the Possible Literary Influence of the Greek Maccabean Literature in the New Testament*, „Modern Churchman" 9 (1966) 218-224.
Suski A., *U źródeł doksologii*, StPł 2 (1974) 7-16.
Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
Święty Grzegorz z Nazjanzu. Mowy wybrane, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967.
Witulski T., *Das Konzept des* νόμος *im 4 Mac*, EstB 72 (2014) 437-465.
Wojciechowski M., *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001.
Zawiszewski E., *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 227-234.

Marie-Lucie CHARPIN-PLOIX*

LA RECEPTION DU LIVRE D'AMOS PAR LES PERES
Proposition Methodologique

Pour étudier la réception d'un livre biblique dans des écrits patristiques, il est d'usage de relever les citations qu'en font tel et tel Pères de l'Église afin de discerner la manière dont ils les interprètent et y recourent. Mais ne faudrait-il pas élargir le champ des investigations pour déceler si des livres bibliques peu référencés par ce moyen n'exerceraient pourtant pas une influence sur certains Pères au point de les aider à faire face à des situations ou questions nouvelles ?

Pour vérifier la complémentarité de telles méthodes, nous avons choisi d'examiner la réception du livre d'Amos par des Pères de l'Église puisqu'il semble acquis qu'ils se sont peu intéressés à lui[1]. A partir du repérage de citations, nous discernerons d'abord la présentation, l'interprétation et l'utilisation qu'en font Justin, Irénée de Lyon et Origène. Puis, nous décèlerons diverses modalités de sa réception dans une homélie de Basile de Césarée, à savoir *l'homélie prononcée dans un temps de famine et de sécheresse*.

I. A PARTIR DE CITATIONS

L'outil informatique *Biblindex*[2] qui intègre les données des volumes de *Biblia Patristica*, facilite la recherche des citations et allusions du livre d'Amos. Selon les 678 qui en ont déjà été décelées par ce moyen, il s'avère que les Pères y recourent sous de multiples formes, que ce soit par les thèmes[3]

* Dr Marie-Lucie Charpin-Ploix – ancienne enseignante de patristique à l'Institut Catholique de Paris ; e-mail : marielucie.ploix@gmail.com.

[1] Cf. R. Martin-Achard, *Amos, l'homme, le message, l'influence*, Labor et Fides, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 7, Genève 1984, 201.

[2] http://www.biblindex.info/citation_biblique/ Sur l'intérêt de recourir à *Biblindex*, on lira avec profit : *Le miel des Ecritures*. *Cahiers de Biblindex I* sous le direct. de S.M. Badalita – L. Mellerin, Brepols, Cahiers de Biblia Patristica 15, Turnhout 2015.

[3] D'Amos, Justin ne cite que des oracles de malheur dans le *Dialogue avec Tryphon* alors qu'Irénée ne le fait que d'un message d'espérance dans la *Démonstration de la prédication apostolique*. Cf. Justinus Martyr, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 22, 1-5, éd. critique, trad. française et commentaires par P. Bobichon, Paradosis 47/1-2, Fribourg (Suisse) 2003, 234-237, et Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 38 et 62, éd. critique et trad. française par A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 136-137 et 174-175.

ou l'ampleur des citations depuis de larges extraits[4] jusqu'à une simple expression[5].

1. Justin : une lecture faite à la lumière de Jésus-Christ. Au milieu du deuxième siècle, Justin cite une seule fois mais amplement le livre d'Amos dans le *Dialogue avec Tryphon* à propos du salut :

> « [Am 5, 18-6, 7 ; Je 7, 21-22 ; Ps 49, 1-23] Il [Dieu] n'accepte donc pas de sacrifices de votre part, et s'il vous les a prescrits, à l'origine, ce n'est pas qu'il en ait eu besoin, mais à cause de vos péchés. […] Car si avant Abraham, il n'était pas besoin de circoncision, ni avant Moïse de l'observance du sabbat, de fête et d'offrandes, de même aujourd'hui, après la venue de Jésus-Christ, fils de Dieu, né selon la volonté de Dieu par Marie, la vierge issue de la race d'Abraham, il n'en est plus besoin »[6].

Du livre d'Amos, Justin rapporte uniquement des avertissements et menaces contre Israël (cf. Am 5, 18 - 6, 7) pour en montrer l'accomplissement dans la situation présente des Juifs qui, de fait, ne peuvent plus offrir de sacrifices sanglants depuis la destruction du Temple de Jérusalem. Mais, alors qu'Amos expliquait que le refus de Dieu d'accepter les sacrifices d'Israël était dû aux péchés que celui-ci commet, Justin indique que si, à l'origine, Dieu a prescrit aux Juifs ces sacrifices afin qu'ils se détournent de leurs péchés, maintenant, il ne les accepte plus puisque ces prescriptions sont rendues obsolètes par la venue de Jésus-Christ[7]. C'est donc à la lumière de sa foi en Jésus-Christ le Sauveur que Justin interprète la situation actuelle des Juifs selon la prophétie d'Amos. Ce faisant, il témoigne qu'il confère aux Ecritures juives le statut d'Ecritures

---

[4] Cf. Justinus Martyr, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 22, 1-5.

[5] Grégoire de Nazianze fait référence à cinq reprises à Am 5, 8 : « Dieu qui fait et transforme tout », ce qui correspond à la Septante que les Pères tenaient pour texte inspiré, alors que les traductions établies sur l'hébreu énoncent : « l'auteur des Pléiades et d'Orion ». Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 12, ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983, 102-103; ibidem 6, 4, introduction, éd. critique, trad. et notes par M.-A. Calvet-Sebasti, SCh 405, Paris 1995, 132-133; ibidem 7, 24, SCh 405, 242-243; ibidem 24, 7, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Mossay, SCh 284, Paris 1981, 52-53; ibidem 42, 5, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992, 60-61. Sur les variantes du texte d'Amos en cours durant les quatre premiers siècles, on consultera avec profit le commentaire suivi de Jérôme qui présente les traductions latines du texte hébreu et de la Septante avant de mentionner éventuellement celles d'Aquila, de Symmaque, de Theodotion et d'une « cinquième version ». Hieronymus, *Commentaria in Amos*, CCL 76, Turnhout 1969, 211-348, trad. française par l'abbé Bareille, in : *Œuvres complètes de saint Jérôme*, t. 8, L. Vivès libraire-éd., Paris 1879, 365-487.

[6] Justinus Martyr, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 22, 1 - 23, 3, éd. et trad. Bobichon, p. 234-241. Au sujet des formes des textes scripturaires utilisées par Justin, on consultera : E.L. Shodu, *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*, Paradosis 50, Fribourg 2008, 33-38.

[7] Cf. M. Fedou, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du IIe siècle au début du IVe siècle*, Cerf, Cogitatio Fidei 253, Paris 2006, 123.

inspirées auxquelles les chrétiens se réfèrent, ce qui est alors contesté par Marcion et fait l'objet d'un discernement ecclésial dont Irénée sera un des témoins.

2. Irénée : une lecture typologique et spirituelle. Dans le *Contre les hérésies*, Irénée cite deux fois Amos parmi de nombreux prophètes :

> « Car, parce qu'ils [les prophètes] étaient eux aussi les membres du Christ, chacun d'entre eux manifestait la prophétie selon qu'il était un membre déterminé, cependant que tous, malgré leur nombre, n'en préfiguraient et n'en annonçaient pas moins un seul personnage. De même que par nos membres s'exprime l'activité de tout notre corps, mais que l'attitude de tout l'homme ne s'exprime pas par un seul membre mais par tous, ainsi en était-il des prophètes : tous préfiguraient un seul personnage, mais chacun d'eux accomplissait l'„économie" selon qu'il était un membre déterminé et prophétisait l'œuvre du Christ qui répondait à ce membre. [Nombreuses citations de l'Ancien Testament parmi lesquelles Amos est cité deux fois :] „De Sion le Seigneur a parlé et de Jérusalem il a fait entendre sa voix" (Am 1, 2) […] : ils signifiaient par là sa venue de la Judée […]. „En ces jours-là, le soleil se couchera en plein midi et il y aura des ténèbres sur la terre en un jour serein, et je changerai vos fêtes en deuil et tous vos cantiques en lamentations" (Am 8, 9-10) : ils annonçaient ouvertement par là ce coucher de soleil survenu lors de sa crucifixion, à partir de la sixième heure (cf. Mt 27, 45 ; Lc 23, 44), et qu'après cet événement les fêtes et les cantiques prescrits par la Loi se changeraient en deuil et lamentations, parce qu'ils seraient livrés aux gentils. […] Nous dirons donc à l'adresse de tous les hérétiques, et d'abord des disciples de Marcion et de ceux qui comme eux prétendent que les prophètes relevaient d'un autre dieu : lisez avec attention l'Evangile qui nous a été donné par les Apôtres, lisez aussi avec attention les prophéties, et vous constaterez que toute l'œuvre, toute la doctrine et toute la Passion de notre Seigneur y ont été prédites. Mais alors, penserez-vous peut-être, qu'est-ce que le Seigneur a apporté de nouveau par sa venue ? Eh bien, sachez qu'il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme »[8].

Plusieurs types de lectures des textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments[9] sont utilisés. D'abord, l'image paulinienne du corps formé de membres différents (cf. Rm 12, 4-5 ; 1Co 12, 12-27) illustre comment les nombreux prophètes constituent une unité puisque tous, et chacun selon le mode qui

---

[8] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 33, 10-12. 34, 10, éd. critique et trad. française par A. Rousseau, SCh 100/2, Paris 1965, 824-825, 830-833, 836-837 et 846-847.

[9] Irénée utilise les termes d'Ancien et de Nouveau Testaments. Cf. ibidem IV 15, 2, SCh 100/2, 554-557. Cf. Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Cerf, Cogitatio Fidei 175, Paris 1993, 134-135.

lui revient, annoncent le même personnage, à savoir le Christ. Ensuite, grâce à l'interprétation typologique des prophéties, l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testaments est démontrée, ce qui réfute le rejet de l'Ancien Testament que décrétaient Marcion et ses disciples. A cette lecture typologique, Irénée associe une lecture spirituelle qui joint le discernement du mystère du salut selon les « économies » du Seigneur à une exhortation : celle de lire non seulement l'Evangile mais aussi les Prophètes puisque « toute l'œuvre, toute la doctrine et la Passion de notre Christ y sont prédites ». Ainsi, contre les doctrines gnostiques, il inscrit le salut dans l'histoire en soulignant l'importance de la liberté et du comportement des hommes dans la mise en œuvre de leur salut, et il présente la Nouveauté que le Christ constitue en personne comme l'accomplissement de ce qui avait été annoncé dans les prophéties : loin d'annuler ces dernières, le Christ en révèle la réalité et la pertinence à la manière dont la visite d'un souverain dans une ville authentifie l'annonce qui en avait été faite.

Dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, Irénée cite uniquement mais par deux fois le même verset du message d'espérance en finale du livre d'Amos : « En ces jours-là, je relèverai la tente de David qui était tombée » (Am 9, 11)[10]. La première occurrence se trouve au terme du récit de ce que le Verbe de Dieu devenu chair a accompli en récapitulant toutes choses pour le salut :

> « Et il fit paraître la résurrection, devenant lui-même le Premier-né d'entre les morts (cf. Col 1, 18), relevant en lui-même l'homme tombé et l'élevant au-dessus des cieux à la droite de la gloire du Père, comme Dieu l'avait promis par le prophète en disant : „Et je relèverai la tente de David qui était tombée" (Am 9, 11), c'est-à-dire la chair issue de David. Voilà ce qu'a véritablement accompli notre Seigneur Jésus-Christ, en opérant magnifiquement notre salut, en nous ressuscitant véritablement, en nous sauvant pour le Père »[11].

Irénée prend appui sur le vocabulaire utilisé par Amos pour y reconnaître à la fois la gravité de la situation de l'homme – il est tombé –, et l'annonce de son élévation auprès du Père avec celle de la résurrection du Christ. En effet, le terme « tombé »[12] qualifiant la situation de l'homme évoque celui qu'Amos avait utilisé (πεπτωκυῖαν selon la Septante) pour indiquer l'état de la tente de David, et le verbe « je relèverai » (ἀναστήσω selon la Septante) est un des termes du Nouveau Testament désignant la résurrection du Christ et celle des hommes à sa suite (cf. Mc 16, 9 ; Lc 24, 7. 46 ; 1Th 4, 14. 16). Irénée fait donc une double lecture typologique en articulant étroitement l'annonce de

---

[10] Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 38, SCh 406, 136-137 ; ibidem 62, SCh 406, 174-175.

[11] Ibidem 38, SCh 406, 136-137.

[12] Le texte de la *Démonstration de la prédication apostolique* étant connu grâce à un manuscrit arménien, nos remarques sont faites à partir des travaux de A. Rousseau in SCh 406, 136.

la résurrection de la chair du Christ à celle des hommes. Quant à la seconde occurrence[13], elle résume que tout ce que le Christ a assumé pour le salut avait été prédit par les prophètes, les deux états de la tente, tombée puis relevée, récapitulant les étapes par lesquelles est passée la chair du Christ d'où, par métonymie, le Christ lui-même.

Irénée lit donc Amos de manière christologique – et sotériologique – démontrant ainsi la raison d'être de l'unité des Ecritures dans la diversité de l'Ancien et du Nouveau Testaments.

3. Origène : l'interprétation des Ecritures par les Ecritures. Origène est connu pour son travail en exégèse à plusieurs titres : il a en effet réalisé une édition critique des Ecritures, les *Hexaples*, et formalisé différentes manières de les interpréter qu'il a mis en pratique dans ses homélies et ses commentaires scripturaires tout en apportant la plus grande attention au texte biblique. Il a aussi recouru aux Ecritures pour interpréter les Ecritures. Ainsi, Origène cite Am 8, 11 pour interpréter Lc 3, 23 :

> « Examinons maintenant cette phrase : „Âgé d'environ trente ans" (Lc 3, 23). „Joseph avait environ trente ans" (Gn 41, 46) quand il fut libéré de prison et, après avoir expliqué le rêve de Pharaon, fut nommé intendant d'Egypte ; il emmagasina du blé au temps de l'abondance pour pouvoir en distribuer au temps de la disette. Les trente ans de Joseph, à mon avis, anticipaient en figure les trente ans du Sauveur. Car le second Joseph qui est Jésus entasse un autre blé que le premier en Egypte, il entasse le froment véritable et céleste, pour avoir, grâce à ce blé, amassé au temps de l'abondance, de quoi distribuer le jour où la faim reviendrait sur l'Egypte, non „pas une faim de pain ni une soif d'eau, mais la faim d'entendre la parole de Dieu" (Am 8, 11). Jésus recueille donc dans la Loi des Prophètes et des Apôtres, les paroles du temps de l'abondance, pour que, une fois les derniers livres écrits, la dernière alliance conclue et la mission des Apôtres achevée, on puisse alors distribuer les paroles amassées par Jésus dans le grenier des Apôtres, c'est-à-dire dans leurs âmes et dans celles de tous les saints et ainsi nourrir l'Egypte menacée de famine, en premier lieu ses frères dont il est écrit : „Je dirai ton nom à mes frères ; je te chanterai au milieu de l'assemblée" (Ps 22[21], 23). D'autres hommes ont bien aussi des paroles de patience, des paroles de justice et des autres vertus : c'est là le froment que Joseph distribua aux Egyptiens. Mais autre est le froment que Jésus donne à ses frères, c'est-à-dire ses disciples, venus de Gessen, la terre qui regarde l'orient : c'est le froment de l'Evangile, le froment des Apôtres. Avec ce blé nous devons faire du pain, en nous gardant pourtant d'y mélanger du „vieux levain" (1Co 5, 7), pour avoir un pain nouveau, fait du blé

[13] Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 62, SCh 406, 174-175.

et de la farine des Ecritures, moulus dans le Christ Jésus, „à qui appartiennent la gloire et la puissance dans les siècles des siècles… Amen" (1Pi 4, 11) »[14].

Une lecture typologique structure ce commentaire, l'histoire de Joseph en Egypte servant à préciser ce que le Jésus réalise. Origène n'y procède pas à une simple transposition mais souligne l'analogie, c'est-à-dire qu'après avoir noté une similitude, il souligne les écarts. En effet, si Jésus a le même âge que celui de Joseph, leurs actions ne sont pas du même ordre : Joseph amasse du blé pour pouvoir le distribuer les jours de famine, alors que Jésus « entasse un autre blé, […] le froment véritable et céleste ». Et c'est la citation d'Amos 8, 11 qui sert de clé de lecture pour passer de la compréhension de la faim physique à celle de la parole de Dieu à laquelle pourvoit Jésus en donnant « le froment de l'Evangile, le froment des Apôtres ». Origène implique alors ses auditeurs en les exhortant à agir à leur tour conformément à Jésus, les amenant ainsi à une interprétation spirituelle : à sa suite, « nous devons faire du pain nouveau […] fait du blé et de la farine des Ecritures, moulus dans le Christ Jésus ». Mais, un double discernement doit alors être effectué : ne pas confondre les paroles du Christ avec les paroles de sagesse d'autres hommes, si pleines de patience, de justice et de vertus soient-elles, et se garder du « vieux levain », ce qui vise vraisemblablement les pratiques et les interprétations juives des Ecritures, ces deux discernements correspondant à des questions majeures auxquelles l'Église était alors confrontée.

Contre ceux qui entendaient ne plus tenir compte des Ecritures juives, Origène ne défend pas seulement l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testaments : il la justifie en démontrant que c'est par fidélité à Jésus que l'Église se réfère à l'Ancien Testament, puisque lui-même a puisé dans la Loi et les Prophètes.

C'est donc christologiquement que Justin, Irénée et Origène ont interprété Amos en y repérant des arguments pour faire face aux difficultés auxquelles les chrétiens étaient alors confrontés. Ils témoignent ainsi que les écrits que les chrétiens nomment désormais l'Ancien Testament sont tenus pour Ecritures à cause de Jésus-Christ.

II. A PARTIR DE LA CONVERGENCE DE DIVERS CRITERES : BASILE DE CESAREE

Le quatrième siècle est caractérisé par de forts bouleversements politico-religieux dans l'Empire romain. Mais c'est aussi durant ce siècle que survint vers 368-369 une sécheresse qui a provoqué une terrible famine en Cappadoce. Basile de Césarée a lutté contre leurs conséquences tant par la mise en place d'organismes de secours que par son soutien à ceux qui étaient confrontés à ce fléau, qu'ils aient été pauvres ou riches. C'est dans ces circonstances qu'il

[14] Origenes, *Homiliae in Lucam* 28, 5, introduction, éd. critique, trad. et notes par H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SCh 87, Paris 1962, 356-359.

a prononcé quatre homélies[15] dans lesquelles il a articulé le discernement de la réalité de la situation et des comportements humains aux critères théologiques. Ces homélies sont à lire à la lumière du principe suivant :

> « Il nous faut avoir ce seul principe à l'esprit : puisque nous sommes l'œuvre du Dieu bon, qu'il nous a forgés, qu'il ménage pour nous les petites choses comme les plus grandes, nous ne pouvons certes rien subir contre la volonté de Dieu, mais ce que nous subissons ne peut rien contenir de funeste, et même c'est le meilleur sort qui se puisse concevoir »[16].

Basile distingue aussitôt deux significations du mot « mal », le mal proprement dit qui correspond au péché, et le mal ressenti qui nous est pénible[17] mais qui est « infligé par un maître sage et bon en vue de nous être utile », Dieu agissant comme un médecin qui inflige au corps malade des souffrances pour le guérir[18] ou un père aimant qui éduque ses enfants par des corrections pour les amener à une meilleure conduite[19].

Parmi les quatre homélies prononcées vers 368-369, nous avons choisi d'examiner prioritairement la réception d'Amos par Basile dans l'*Homélie prononcée dans un temps de famine et de sécheresse* pour deux raisons : d'une part parce que Basile y indique dès l'introduction que ce prophète va lui servir de guide et qu'il le cite à deux reprises, mais aussi parce qu'il est possible de déceler dans cette homélie l'influence de ce prophète sous d'autres formes[20].

1. Deux citations et une référence explicite au prophète Amos. Dans cette homélie, Basile fait deux citations littérales d'Amos. La première sert d'introduction à l'homélie et annonce que Basile se place en disciple d'Amos :

---

[15] Cf. Basilus Caesariensia, *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)*, PG 31, 261-278 ; idem, *Homilia in divities*, PG 31, 277-304 ; idem, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31, 304-328 ; idem, *Quod Deus non est auctor malorum*, PG 31, 329-354.

[16] Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 3, PG 31, 332C, trad. par M.-C. Rosset, in : *Dieu et le mal selon Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome*, Pères dans la foi 69, Paris 1997, 41.

[17] Cf. ibidem 3. 5, PG 31, 333A. 337D - 340A, trad. Rosset, p. 42 et 48.

[18] Cf. ibidem 3, PG 31, 333A-B, trad. Rosset, p. 42-43.

[19] Cf. Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 2, PG 31, 308C, trad. par l'abbé Auger, in : *Homélies, discours et lettres choisis de Saint Basile le Grand*, éd. par F. Guyot, Lyon 1827, 42. Que les châtiments corporels fassent partie de l'éducation de enfants relevait d'une évidence partagée dans l'Antiquité.

[20] Les *Commentaires sur le prophète Amos* de Jérôme apportent la preuve que ce Père de l'Église a reconnu que Basile fait acte de réception d'Amos au delà des citations qu'il en fait : en effet, au sujet d'Am 3, 3-8, il recourt à la distinction faite par Basile entre le mal réel et le mal apparent, puis il cite Ninive qu'Amos ne mentionne pas alors que Basile prend la pénitence des Ninivites en exemple. Cf. Hieronymus, *Commentaria in Amos*, CCL 76, 247, trad. par l'abbé Bareille, p. 397 ; Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 3, PG 31, 333A, trad. Rosset, p. 42 ; idem, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 3, PG 31, 312A - 313A, trad. par l'abbé Auger, p. 45-46.

> « „Le lion rugira, qui ne sera point saisi de crainte ? Le Seigneur a parlé, qui est-ce qui ne prophétisera point ?" (Am 3, 8). Le prophète Amos nous fournira le commencement de ce discours. Nous prendrons pour nous diriger dans ce que nous avons à vous dire, cet homme inspiré, qui a remédié aux mêmes maux que ceux que nous éprouvons : il nous servira de guide pour vous exposer nos sentiments et vous donner nos avis »[21].

Et de fait, Basile reprendra des thèmes structurants le livre d'Amos ainsi que certains traits de son style oratoire tout en faisant preuve d'une grande liberté[22].

La seconde citation permettra de dévoiler l'identité du véritable auteur de la sécheresse qui sévit alors.

2. D'autres formes de réception d'Amos. Basile recourt à des thèmes chers à Amos, sans pour autant utiliser la même terminologie. Ainsi, à la manière dont Amos décrit les « crimes impies »[23] des nations, de Juda et d'Israël à cause desquels Dieu va châtier ces derniers, Basile dénonce « la multitude de nos crimes »[24] qui ont provoqué ce désordre de la nature. Après avoir décrit de manière fort réaliste la souffrance de la nature et celle des hommes durant cette sécheresse, c'est en se référant à Amos (cf. Am 4, 7-8) qu'il en désigne d'abord l'auteur : c'est Dieu lui-même qui empêche la pluie, puis la cause :

> « Voici la véritable raison pour laquelle Dieu change de conduite à notre égard. Nous sommes comblés de ses biens ; et nous n'en faisons point part aux autres. Nous louons la bienfaisance ; et nous ne soulageons point l'indigent. Nous avons été mis en liberté quoique nous fussions esclaves ; et nous n'avons nulle pitié des compagnons de notre servitude. On nous fournit une nourriture abondante ; et nous laissons périr le pauvre de faim. Dieu est prodigue en notre faveur, ses trésors coulent sur nous sans cesse ; et nous nous conduisons envers les misérables avec une économie sordide. Nos troupeaux sont féconds ; et quelle foule de malheureux restent nus ! Nos magasins regorgent, trop étroits pour contenir toutes nos provisions (cf. Lc 12, 17)[25] ; et nous ne sommes pas touchés du sort de celui qui est dans la détresse. C'est pour cela que le souverain juge nous menace. Dieu ne nous ouvre plus sa main, parce que nous fermons les nôtres dans les besoins de nos frères. Nos

---

[21] Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 1, PG 31, 304D - 305A, trad. par l'abbé Auger, p. 39-40.

[22] Basile se réfère au texte d'Amos selon la Septante. Cf. G. Bady, *Bibles et canons de Basile de Césarée, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome*, in : *Le miel des Ecritures*, p. 122-125.

[23] Ἀσεβείαις : Am 1, 3. 6. 11. 13 ; 2, 1. 4. 6.

[24] Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 2, PG 31, 308C : « Τὸ πλῆθος τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων ». Le terme ἁμάρτημα peut être traduit par « péché » ; cf. TOB : Mc 3, 28-29 ; 1Co 6, 18.

[25] Cf. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)*, trad. par M. Poirier, in : *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Lettres Chrétiennes 2, Paris 2011, 105-116.

champs sont desséchés, parce que notre charité est refroidie. Les prières que nous adressons à Dieu sont inutiles ; nos cris s'évanouissent et se perdent dans l'air, parce que sans doute nous ne daignons pas même écouter le pauvre »[26].

Il s'agit donc de péchés par omission qui manifestent à quel point « nous nous éloignons de lui (Dieu) et nous négligeons de le servir »[27] puisque ces attitudes sont diamétralement opposées à la manière dont Dieu agit envers « nous »: cette longue dénonciation qui fait écho à celles d'Amos, blâme la contradiction qui existe entre ces attitudes et la manière dont Dieu a agi en faveur de ceux qui se conduisent ainsi, tout en mettant en pleine lumière l'irrationalité de ceux qui, uniquement occupés à accroître leurs biens pour en jouir ultérieurement, ne comprennent pas qu'ils vont se trouver démunis de tout, Dieu adoptant à leur égard leur propre comportement.

Avec le mot crochet « pauvre », Basile aborde le thème des prières et du culte et, comme Amos (cf. Am 5, 10-12. 21-24), il lie le manque de service en faveur de ceux qui sont dans le besoin au refus par Dieu de ce qui a l'apparence de prière sans en être. Bref, à la manière du prophète mais tout en recourant à un vocabulaire différent, Basile dénonce ce qui n'est qu'une mascarade pour tenter de tromper le Juge, Dieu lui-même[28].

Toujours à la suite d'Amos qui exhorte à se détourner du mal et à pratiquer le droit et la justice (cf. Am 5, 14-15. 24), Basile appelle à faire pénitence, à associer prière et attentions aux pauvres comme à cesser les pratiques injustes, tels ces prêts à taux usuriers. Par le choix des thèmes, Basile a donc suivi Amos, ce qu'il fait également par le style oratoire qu'il pratique.

Il n'hésite pas à imposer le tableau réaliste de ceux qui souffrent de la famine de manière si cruelle, ni à traiter d'assassin par homicide celui qui n'y remédie pas, ni même à citer des cas d'anthropophagie en se référant à Flavius Josèphe : « on a vu une mère dévorer son propre enfant, et faire rentrer dans ses entrailles, celui qui était sorti de ses entrailles »[29]. La dureté de ces descriptions suggère le style d'Amos lors de ses dénonciations des crimes impies des nations et d'Israël (cf. Am 1, 13 ; 2, 6-8).

---

[26] Idem, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 2-3, PG 31, 309A-B, trad. par l'abbé Auger, p. 43-44.

[27] Ibidem 2, PG 31, 308C, trad. par l'abbé Auger, p. 42.

[28] Basile fait référence au Jugement selon Mt 25, 31-46 qui tient pour une même chose service du pauvre et service de Dieu. Cf. idem, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 7. 9, PG 31, 324A-B. 328B-C, trad. par l'abbé Auger, p. 54-55 et 58 ; idem, *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)* 8, PG 31, 278B, trad. Poirier, p. 115-116.

[29] Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 7, PG 31, 324A, trad. par l'abbé Auger, p. 54. Cf. Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* VII 8. Dans une autre homélie, Basile décrit de manière tout aussi réaliste le combat que « livre la contrainte de la faim au sentiment paternel ». Cf. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)* 4, PG 31, 268C - 269A, trad. Poirier, p. 109-110.

Basile recourt aussi à l'ironie comme l'avait fait Amos[30], que celle-ci soit verbale ou de situation. Ainsi, dans sa description de la sécheresse, il ose pasticher une parole d'Evangile : « La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux » (Lc 10, 2) en en inversant les termes : « il y a beaucoup d'ouvriers et point de moisson », ce qui fait aussitôt apparaître la contradiction entre la parole divine et la situation présente, annonçant ainsi celle qui existe entre le comportement de Dieu en faveur des hommes et la conduite de ces derniers envers ceux qui sont dans le besoin. Puis, maniant l'ironie de situation, il décrit l'état futur de ceux qui comptent s'enrichir par la pratique des prêts à taux usuriers, alors que celle-ci va provoquer leur propre perte :

> « Qu'il n'y ait plus de blé dans les magasins, qu'il n'y ait plus personne pour en vendre, à quoi vous servira, dites-moi, d'avoir vos bourses pleines ? Ne serez-vous pas enterrés avec cet or qui n'est que de la terre, boue inutile qui reposera auprès la boue que sera votre corps ? »[31]

Mais, plus encore que tel ou tel passage, c'est l'ensemble de ces homélies qui recourt à un langage crû et imagé ainsi qu'à l'ironie comme l'avait fait Amos en son temps. Ainsi, l'influence d'Amos sur Basile est avérée au-delà des citations ou allusions qui avaient pu être repérées par *Biblindex*.

Mais nous devons aussi relever la liberté dont Basile fait preuve, celle-ci allant au-delà de la terminologie utilisée et de la manière d'utiliser les arts oratoires. En effet, Basile parle fréquemment à la 1ère personne du pluriel lors de ses dénonciations alors qu'Amos, qui parle au nom de Dieu, s'adresse à d'autres sans se compter parmi les fautifs. De même, Basile, qui est confronté au présent à la sécheresse et à la famine, est majoritairement porteur d'un message d'espérance, alors que le livre d'Amos qui annonçait des châtiments futurs à cause des crimes commis, était majoritairement constitué de dénonciations et de menaces, son message d'espérance restant minoritaire. De plus, le visage de Dieu que Basile donne à reconnaître est celui d'un père aimant qui éduque ses enfants en les corrigeant lorsqu'ils s'égarent alors que la figure de Dieu que présente Amos est celle d'un Justicier s'apprêtant à frapper les puissants cumulant détournements du droit, injustices et cultes mensongers.

---

[30] Cf. B. Gounon, *L'ironie dans la prophétie d'Amos*, « Hokhma » 107 (2015) 3-26.

[31] Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 4, PG 31, 313C, trad. par l'abbé Auger, p. 47, trad. remaniée. Basile recourt à l'ironie dans d'autres homélies prononcées vers 368-369 : ainsi, il décrit la situation de celui qui prévoit d'abattre ses greniers pour en rebâtir de plus grands en maniant d'abord l'ironie de situation : « Ils étaient à sa porte ceux qui lui demandaient son âme, mais lui s'entretenait encore avec elle de ce qu'il allait manger. Cette nuit même on venait le reprendre, et il songeait aux jouissances de longues années à venir ! » puis l'ironie verbale : après avoir montré à celui qui projette de détruire ses greniers le ridicule de sa sottise, Basile entre en dialogue avec lui : « Tu ne sais dire qu'une parole : – Je n'ai rien, je ne vais pas donner, je suis pauvre. – Pauvre, tu l'es, et dépourvu de tout bien. Tu es pauvre d'amour, pauvre d'humanité, pauvre de foi envers Dieu, pauvre d'espérance éternelle » (idem, *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)* 2. 6, PG 31, 265B. 276A-B, trad. Poirier, p. 108 et 114).

C'est donc bien en se référant librement à Amos que Basile fait face à cette sécheresse et à cette famine qui frappent alors la Cappadoce, témoignant ainsi que la tradition de l'Église construit sans cesse des discours nouveaux, sa fidélité même la contraignant à être créatrice[32].

***

Pour mesurer l'ampleur de l'intérêt que les Pères ont porté à Amos et l'influence de ce dernier dans leurs écrits, les citations littérales et allusions claires constituent le critère le plus sûr et, à ce titre, le recours à *Biblindex* est indispensable. Mais, pour mesurer l'ampleur effective de l'influence de ce livre d'Amos sur tel Père et dans telle œuvre, cette méthode s'avère insuffisante dans la mesure où la tradition de l'Église est une tradition vivante qui ose traduire le message biblique en d'autres termes pour faire face aux questions et difficultés inédites qui surgissent au cours de l'histoire. Aussi, il a fallu élargir le champ des ressources méthodologiques à d'autres critères tout en cherchant leur convergence pour pallier aux risques d'approximations non vérifiables et même d'erreurs : après avoir noté les citations et la référence explicite au prophète Amos, l'étude de thèmes ainsi que des styles oratoires, a permis de reconnaître dans *l'homélie prononcée par un temps de famine et de sécheresse* de Basile de Césarée la trace d'une réception d'Amos plus prégnante que ne laissaient pressentir les seules citations.

THE RECEPTION OF THE BOOK OF AMOS BY THE CHURCH FATHERS: A METHODOLOGICAL PROPOSAL

(Summary)

Is the method of tracking scriptural references to determine the influence of a biblical book on the Fathers of the Church sufficient? Or, would it be more appropriate to expand our methodological resources by taking the convergence of different types of elements into account ? This article seeks to demonstrate the complementary nature of these methods through the example of the reception of the Book of Amos by four Fathers of the Church. The list of quotations by Justin Martyr, Ireanaeus, and Origen is used to perceive how they appeal to and interpret the Book of Amos, as well as the particular status they grant it. In addition to this initial method, a semantic and stylistic analysis of Basil of Caesarea's *Homily VIII* reveals supplementary forms of the reception of Amos and thus indicates the important influence of the prophet on this Father and Doctor of the Church.

[32] Cf. B. Sesboüe, *Jésus dans la tradition de l Église*, Desclée, Jésus et Jésus-Christ 17, Paris 1990, 50-53.

RECEPCJA KSIĘGI AMOSA PRZEZ OJCÓW. PROPOZYCJA METODOLOGICZNA

(Streszczenie)

Artykuł dotyczy recepcji księgi proroka Amosa u pisarzy chrześcijańskich jak Justyn, Ireneusz, Orygenes i Bazyli. Gdy chodzi o pierwszych trzech Autorka posługuje się metodą przytaczania i analizy cytatów z księgi Amosa, które znajdują się w dziełach tychże teologów. W takim przypadku wystarczy posłużyć się indeksem biblijnym, aby tego rodzaju cytaty odnaleźć. Jednakże Autorka stwierdza, że samo przytaczanie cytatów może okazać się niewystarczające, gdyż w niektórych pismach patrystycznych są aluzje do poszczególnych ksiąg biblijnych, nawet gdy nie ma wprost cytatów. Takie właśnie aluzje były zasygnalizowane w homiliach Bazylego Wielkiego: *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)* oraz *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*. Aluzje do proroka Amosa polegają na podobieństwie w sposobie omawiania poszczególnych zagadnień.

Key words: Amos, Church Fathers, patristic interpretation of Scripture, reception and influence of Amos, methods, quotations, styles of expression and irony.

Mots-clés : Amos, Pères de l'Église, interprétation patristique des Ecritures, réception et influence d'Amos, méthodes, citations, styles d'expression et d'ironie.

Słowa kluczowe: Amos, Ojcowie Kościoła, patrystyczna interpretacja Pisma Świętego, recepcja i wpływ Amosa, metody, cytacje, styl ekspresji i ironii.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Basilius Caesariensis, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31, 304-328, trad. par l'abbé Auger, in : *Homélies, discours et lettres choisis de Saint Basile le Grand*, éd. par F. Guyot, Lyon 1827, 39-59, disponible sur site http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/basile/homelies/004.htm.

Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc 12, 18)*, PG 31, 261-278, trad. par M. Poirier, in : *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Lettres chrétiennes 2, Paris 2011, 105-116.

Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum*, PG 31, 329-353, trad. par M.-C. Rosset, in : *Dieu et le mal selon Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome*, Pères dans la foi 69, Paris 1997, 38-62.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, 4-5, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983 ; 6-12, introduction, éd. critique, trad. et notes par M.-A. Calvet-Sebasti, SCh 405, Paris 1995 ; 24-26, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Mossay, SCh 284, Paris 1981 ; 42-43, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992.

Hieronymus, *Commentaria in Amos*, CCL 76, Turnhout 1969, 211-348, trad. française par l'abbé Bareille, in : *Œuvres complètes de saint Jérôme*, t. 8, L. Vivès libraire-éd., Paris 1879, 365-487.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, éd. critique et trad. française par A. Rousseau, SCh 100/2, Paris 1965.

Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, éd. critique et trad. française par A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995.

Justinus Martyr, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, éd. critique, trad. française et commentaires par P. Bobichon, Paradosis 47/1-2, Fribourg (Suisse) 2003.

Origenes, *Homiliae in Lucam*, introduction, éd. critique, trad. et notes par H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SCh 87, Paris 1962.

Literature

Bady G., *Bibles et canons de Basile de Césarée, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome*, in : *Le miel des Ecritures*. *Cahiers de Biblindex I*, sous le direct. de S.M. Badalita – L. Mellerin, Brepols, Cahiers de Biblia Patristica 15, Turnhout 2015, 121-148.

Blanchard Y.-M., *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Cerf, Cogitatio Fidei 175, Paris 1993.

Fedou M., *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du IIe siècle au début du IVe siècle*, Cerf, Cogitatio Fidei 253, Paris 2006.

Gounon B., *L'ironie dans la prophétie d'Amos*, « Hokhma » 107 (2015) 3-26.

Le miel des Ecritures. *Cahiers de Biblindex I*, sous le direct. de S.M. Badalita – L. Mellerin, Brepols, Cahiers de Biblia Patristica 15, Turnhout 2015.

Martin-Achard R., *Amos, l'homme, le message, l'influence*, Labor et Fides, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 7, Genève 1984.

Shodu E.L., *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*, Paradosis 50, Fribourg 2008.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

KSIĘGA PROROKA ZACHARIASZA W EGZEGEZIE DYDYMA ALEKSANDRYJSKIEGO I ŚW. HIERONIMA

Starożytność chrześcijańska pozostawiła wiele dzieł poświęconych Pismu Świętemu. Pośród nich na uwagę zasługują komentarze biblijne do poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Z całą pewnością powstawanie tych komentarzy wiązało się z potrzebą czasu, ponieważ rosnąca w siłę i ciągle rozwijająca się religia chrześcijańska potrzebowała wyjaśnienia wielu kwestii zawartych w Bożym Objawieniu. Dlatego autorzy wspomnianych komentarzy przywiązywali ogromną wagę do swojego biblijnego wykształcenia. Podejmowali często studia teologiczne, filozoficzne, topograficzne i geograficzne, zwłaszcza w odniesieniu do Palestyny, a także językowe, które miały im pomóc wykładać w sposób kompetentny treści biblijne[1]. Służyły temu również szkoły egzegetyczne założone w wielkich ośrodkach życia religijnego, politycznego i gospodarczego, jak chociażby w Aleksandrii czy w Antiochii.

Ważnym przedstawicielem a jednocześnie też kierownikiem szkoły aleksandryjskiej był niewidomy egzegeta Dydym zwany Ślepym lub też po prostu Dydymem Aleksandryjskim. Tragiczne jego losy po śmierci (potępiony na Soborze Konstantynopolitańskim II w 553 r. za orygenizm, rehabilitowany przez Sobór Florencki w 1439 r.), sprawiły, że wiele jego dzieł zaginęło lub zostało bezpowrotnie zniszczonych. Dopiero rok 1941 stał się dla Dydyma jakby powtórnym narodzeniem[2]. Odkryto wówczas część jego komentarzy

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

[1] Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, 22-23.

[2] W Polsce ukazało się w ostatnim czasie kilka publikacji na temat Dydyma. Do najważniejszych należą m.in. następujące prace: B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996; tenże, *Dydym Aleksandryjski – Ojciec zapomniany*, SG 11 (1997) 305-312; tenże, *Obraz Kościoła w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 109-122; K. Kaoka, *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, Lublin 2014 (mps AKUL); R. Nakonieczny, *Terminologia antropologiczna w Komentarzu do Księgi Rodzaju Dydyma Aleksandryjskiego*, Katowice 2004 (mps AUŚ); tenże, *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (In Genesim)*, Katowice 2005; tenże, *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie In Genesim Dydyma Aleksandryjskiego)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123; tenże, *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et

biblijnych w małej miejscowości Tura pod Kairem, pośród nich zaś *Komentarz do Zachariasza*, którego tekst w większości się zachował[3].

Nie tylko Dydym Aleksandryjski napisał komentarz do wspomnianej księgi Starego Testamentu. Uczynił to także św. Hieronim, który znał niewidomego egzegetę, co więcej, był w pewnym stopniu inspiratorem dla niego, ponieważ poprosił go o napisanie takiego właśnie komentarza. W niniejszym artykule spróbujemy ocenić egzegezę jednego i drugiego komentatora w odniesieniu do Księgi proroka Zachariasza, a przede wszystkim zobaczyć, czy istnieje pomiędzy przekazanymi przez nich interpretacjami jakaś zależność.

1. Co łączyło Dydyma z Hieronimem? Powyższe pytanie jest w pełni uzasadnione, a udzielona na nie odpowiedź pomoże z pewnością lepiej zrozumieć, dlaczego zestawiamy te dwie osoby, mianowicie Dydyma Ślepca i św. Hieronima. Na początku należy wyjaśnić, że niewątpliwie łączy ich komentarz do Księgi proroka Zachariasza. Jeden i drugi zinterpretował bowiem ten starotestamentowy tekst w bardzo podobny sposób. Zanim jednak przyjrzymy się dokładnie ich egzegezie, warto poszukać jeszcze innych związków, jakie wiążą Dydyma i Hieronima.

Otóż św. Hieronim dosyć często wspomina o niewidomym egzegecie z Aleksandrii[4]. W *De viris illustribus* datowanym na 392 r. pisze, że Dydym „żyje dotąd i osiemdziesiąty trzeci rok przekroczył"[5]. Hieronim przekazuje też informację na temat ślepoty Dydyma. Stwierdza on, że „jeszcze jako dziecko utracił wzrok, zanim się nauczył czytać i pisać"[6]. Ten sam Hieronim w *Liście* 68. skierowanym do Kastrucjusza[7] opisuje wizytę, jaką Dydym złożył św. Antoniemu. Eremita miał go wtedy zapytać:

Latinae" 21 (2011) fasc. 2, 157-180; R.M. Pancerz, *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 521-534; M. Szram, *Elementy pitagorejskiej symboliki liczb w dziełach Dydyma Ślepego*, „Studia Graeco-Latina" 4 (2002) 165-179. Całość bibliografii na temat Dydyma (zarówno publikacje polskie jak i obcojęzyczne) por. D. Szymańska-Kuta, *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne*, VoxP 35 (2015) t. 63, 567-581.

[3] Por. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza*, s. 13.

[4] Dydym urodził się prawdopodobnie ok. 313 r. umarł zaś w roku 398. Więcej na temat chronologii życia Dydyma i związanych z tym hipotez zob. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle. Essai de théologie historique*, Paris 1910, 3. Z kolei L. Doutreleau (*Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IVe siècle à nos jours*, „Les Mardis de Dar El-Salam" (1956-57), Paris – Le Caire 1959, 33-92) podaje obszerną biografię egzegety z Aleksandrii

[5] Hieronymus, *De viris illustribus* 109, PL 23, 705, tłum. W. Szołdrski: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, 122. Trudno jest przyjąć bezkrytycznie wymienioną liczbę lat, ponieważ inne manuskrypty zawierające dzieło św. Hieronima podają jeszcze inne lata: 80, 84, nawet 87 (por. Czyżewski, *Dydym Aleksandryjski – Ojciec zapomniany*, s. 306-307).

[6] Hieronymus, *De viris illustribus*, 109, PL 23, 705, PSP 6, 122.

[7] Kastrucjusz pochodził z Panonii, był ślepy, udał się jednak na pielgrzymkę do Ziemi Świętej, by tam spotkać się ze św. Hieronimem. Kiedy dotarł do wybrzeża dalmatyńskiego, zatroskani o niego przyjaciele poprosili go, by zawrócił z drogi.

„«Czy nie jesteś smutny, że nie masz wzroku zmysłowego?» Gdy tamten milczał ze wstydu, zapytał go po raz drugi i trzeci, i wydobył z niego wreszcie szczere wyznanie, że się w duszy smuci z tego. Na to mówi mu Antoni: «Dziwię się, że mąż roztropny ubolewa nad utratą tego, co mają mrówki, muchy i komary, a nie cieszy się z posiadania tego, na co zasłużyli jedynie święci i apostołowie»”[8].

Dydym stał się też nauczycielem dla Hieronima, o czym sam wspomina w *Liście* 84. skierowanym do Pammachiusza i Oceana:

„Już głowa okryła się siwizną i przystało mi raczej być nauczycielem niż uczniem, udałem się jednak do Aleksandrii, gdzie słuchałem Didyma. Za wiele rzeczy składam mu dzięki. Czego nie umiałem, tego nauczyłem się; tego zaś, co umiałem, nie straciłem wskutek jego wykładów”[9].

Okazuje się, że Hieronim był tam tylko 30 dni, w odróżnieniu od Rufina z Akwilei, który uczył się u Dydyma 8 lat[10]. Rufin w *Apologii przeciw Hieronimowi* przytoczył fragment wstępu do dzieła Dydyma *O Duchu Świętym*, w którym Książę Egzegetów napisał o Aleksandryjczyku, że chociaż

„nie ma biegłości w wysłowieniu się, ale posiada wiedzę, dając się poznać jako mąż apostolski po samym sposobie pisania zarówno dzięki ważności myśli, jak i prostocie stylu”[11].

Kiedy rozpoczęły się spory o Orygenesa, Hieronim wycofywał się oczywiście z tego i tłumaczył, że były to tylko wyrazy czci i pozdrowienia (*honorem et salutationem*) wymagane w liście, posądzanie go natomiast o kontakty z byłym nauczycielem jest niedorzeczne i bezpodstawne (*inepta sunt haec et frivola*)[12].

Dydyma i Hieronima, o czym już wcześniej była mowa, łączy przede wszystkim komentarz do księgi proroka Zachariasza. Nie chodzi jednak tylko o samo dzieło, ale także o historię jego powstania. Hieronim poprosił bowiem Dydyma o napisanie tego komentarza i stał się w pewnym sensie jego inspiratorem. W Hieronimowym wstępie do *Komentarza do proroka Ozeasza* czytamy:

„Kiedy byłem w Aleksandrii, widziałem Dydyma […] i poprosiłem go, aby, co Orygenes nie uczynił, on sam uzupełnił i napisał do Ozeasza komentarzy ksiąg trzy, które mi podarował, także pięć innych ksiąg do Zachariasza”[13].

---

[8] Tenże, *Epistula* 68, 2, ŹMT 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 2: *Listy* 51-79], Kraków 2010, 150-150*.

[9] Tenże, *Epistula* 84, 3, ŹMT 61 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 3: *Listy* 80-115], Kraków 2011, 25-25*.

[10] Por. J. Żelazny, *Wstęp*, w: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŹMT 29, Kraków 2003, 7.

[11] Rufinus, *Apologia contra Hieronymum* II 27, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnholti 1961, 103, tłum. A. Smaroń: Św. Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, w: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŹMT 29, Kraków 2003, 126.

[12] Por. Hieronymus, *Epistula* 84, 3, ŹMT 61, 26-26*.

[13] Tenże, *Prologus in Osee prophetam*, PL 25, 820A: „Cum essem Alexandriae, vidi Didymum

Informację tę potwierdził Hieronim w *De viris illustribus*, gdzie chwali Dydyma iż

> „napisał wiele znakomitych dzieł (*plura opera conscripsit*): […] do Ozeasza komentarzy ksiąg trzy, które mnie dedykował (*in Osee, ad me scribens, commentariorum libro tres*), i na moją prośbę do Zachariasza ksiąg pięć (*et in Zachariam, meo rogatu, libros quinque*)”[14].

Także w swoim *Komentarzu do proroka Zachariasza*, raz jeszcze św. Hieronim powtórzył, że

> „Didymus quinque explanationum libros, me rogante, dictavit, quos cum aliis tribus in Osee et mihi προσεφώνησεν”[15].

Geneza zatem powstania interpretacji biblijnej Księgi proroka Zachariasza jest stosunkowo jasna. Dydym sporządził swój komentarz na prośbę Hieronima. Powstaje jednak pytanie, dlaczego Hieronimowi tak bardzo zależało na tym komentarzu? Czyżby chciał poznać wyjaśnienie wielu kwestii egzegetycznych zaproponowanych przez Dydyma, który niewątpliwie był dla niego autorytetem? A może pojawił się inny powód prośby Hieronima?

2. Dwa czy jeden komentarz do proroka Zachariasza? Powyższe pytanie jest dosyć prowokacyjne, ale też całkowicie świadome. Spróbuję wyjaśnić, dlaczego się ono w ogóle pojawiło. Otóż najpierw należy powiedzieć kilka słów na temat historii powstania *Komentarza do proroka Zachariasza* autorstwa Hieronima. Przypomnijmy, że komentarz Dydyma Aleksandryjskiego odkryto przypadkowo w ubiegłym stuleciu, dokładnie zaś w roku 1941 w małej miejscowości Tura, 12 km na południe od Kairu, podczas czyszczenia groty. Pośród odnalezionych tam pism znajdował się *Komentarz do Zachariasza* Dydyma Aleksandryjskiego, jedyny komentarz biblijny tego autora zachowany w większej części[16].

Okazuje się, że autentyczność komentarza Dydyma Aleksandryjskiego odnalezionego w Tura można udowodnić nie tylko na podstawie wcześniej cytowanych wypowiedzi św. Hieronima, ale także w oparciu o komentarz do tego samego proroka autorstwa Księcia Egzegetów. Wcześniej stwierdziliśmy, że Hieronim poprosił Dydyma, by ten napisał komentarz do proroka Zachariasza. Na tym jednak nie zakończyła się historia tej prośby i tekstu, w wyniku której

---

[…] rogavique eum ut quod Origenes non fecerat, ipse compleret, et scriberet in Osee commentarios; qui tres libros, me petente, dictavit, quinque quoque alios in Zachariam”, tłum. własne.

[14] Tenże, *De viris illustribus* 109, PL 23, 705A, PSP 6, 122.

[15] Tenże, *Prologus in Zachariam prophetam* PL 25, 1418A.

[16] Na temat odkryć w Tura zob. E. Klostermann, *Der Papyrusfund von Tura*, ThLZ 73 (1948) nr 1, 47-50; H.-Ch. Puech, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, RHPR 31 (1951) 293-329; L. Doutreleau, *Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura*, RSR 43 (1955) 161-176; L. Koenen – L. Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Toura*, RSR 55 (1966) 547-564.

on powstał. Hieronim posłużył się komentarzem Aleksandryjskiego egzegety i napisał własny 20 lat później[17]. Porównując jeden i drugi komentarz dochodzimy do wniosku, że w wielu miejscach Hieronim jest zależny od Dydyma[18]. Hieronim opracował go bardzo szybko, bo w ciągu 25 dni. Miał do dyspozycji także inne komentarze do tego samego proroka, mianowicie Hipolita i Orygenesa. Wolno zatem stwierdzić, że trzy komentarze posłużyły Hieronimowi jako swoista inspiracja. Czerpał od każdego z autorów pewne myśli, najwięcej jednak wziął od Dydyma. Wybrane przez siebie teksty skracał, streszczał, niekiedy coś do nich dorzucał. Nie można jednak zarzucić Hieronimowi, że niewolniczo kopiował obce teksty, on raczej je przekładał i korzystał z nich jak z przygotowanego materiału do swojego własnego komentarza. Należy również zaznaczyć, że komentarz Dydyma jest dłuższy od Hieronimowego. Komentarz Dydyma składa się z pięciu ksiąg, Hieronima zaś z trzech.

3. Zależność Hieronima od Dydyma. Porównując teksty Dydyma i Hieronima można dopatrzeć się w nich dużych zbieżności związanych najpierw z cytowaniem Pisma Świętego. Hieronim z całą pewnością zapożyczył wiele odniesień biblijnych i używał ich w takim samym porządku jak Dydym. Oto kilka przykładów. Kiedy Dydym powołuje się na jakiś psalm bez podania jego numeru, Hieronim czyni tak samo. Podobnie jest w sytuacji odwrotnej, kiedy Aleksandryjczyk wskazuje na konkretny numer psalmu, Hieronim robi to samo. Z drugiej strony należy dodać, że Hieronim skłaniał się do podawania większej ilości numerów psalmów niż Dydym. Kiedy Dydym mylił się w jakimś cytacie, ten sam błąd można spotkać u Hieronima. Oto kilka przykładów wspomnianych zbieżności związanych z cytowaniem Pisma Świętego:

a) Komentarz do Za 8, 11-12. W tekście proroka czytamy m.in. takie słowa: „Winnica wydawać będzie swój owoc, ziemia będzie obdarzać swymi płodami, a niebo dostarczy wilgoci". Komentując ostatnie słowa księgi proroka „niebo dostarczy wilgoci", Dydym stwierdza, że „zrozumiemy, jaka jest ta wilgoć kiedy poznamy, jakie jest niebo, które ją ześle" i dochodzi do wniosku, że niebem tym jest „człowiek, który nosi obraz człowieka niebieskiego" (1Kor 15, 49), i którego „ojczyzna jest w niebie" (Flp 3, 20). Swoją wypowiedź podsumowuje:

> „O wszystkich ludziach uznanych za obraz Zbawiciela niebieskiego, powiedziane jest w Psalmie 18, w którym słowo niebo użyte zostało w liczbie mnogiej: «Niebiosa głoszą chwałę Boga, o działaniu rąk jego mówi nieboskłon» (Ps 18, 2)"[19].

Św. Hieronim, podobnie jak Dydym, powołuje się na ten sam 18 Psalm i w identyczny sposób komentuje Zachariaszowe słowa: „Lecz i niebiosa

[17] Swój komentarz Dydym opracował w 387 r.

[18] Por. L. Doutreleau, *Introduction*, w: Didym L'Aveugle, *Sur Zacharie*, SCh 83, Paris 1962, 129.

[19] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* II 339, ed. L. Doutreleau, SCh 84, Paris 1962, 594, tłum. własne.

dadzą wilgoć swoją, o których w psalmie 18 zostało napisane: Niebiosa głoszą chwałę Boga, a dzieła rąk jego zapowiada nieboskłon”[20].

b) Komentarz do Za 9, 13. Prorok mówi w imieniu Boga: „Napiąłem cię bowiem, Judo, jako swój łuk, nasyciłem Efraima i pobudzę twoje, Syjonie, dzieci, przeciw dzieciom Hellenów”. Dydym komentuje to zdanie słowami Psalmu 77, 9: „Synowie Efraima napinali swe łuki i miotali strzały, a w dniu bitwy uciekli”[21].

Z kolei św. Hieronim pisze:

> „Następnie, zgodnie z głębszym zrozumieniem (*altiorem intelligentiam*), Efraim odnosi się do wielkiej ilości herezji (*refertur ad haeresum multitudinem*), które interpretuje się jako wydawanie plonu (*quae interpretatur καρποφορία*), to znaczy urodzajność i obfitość owoców, o których zostało napisane w Psalmie 77: «Synowie Efraima napinając łuki i miotając strzałami, w dniu wojny uciekli»”[22].

c) Komentarz do Za 9, 13. Dydym, ponownie nawiązując do wspomnianych przez proroka Zachariasza strzał, powołuje się na Psalm 44, 6: „Twoje, o najdzielniejszy, strzały ostro zakończone”[23]. W komentarzu św. Hieronima, przy interpretacji tego samego fragmentu proroka Zachariasza odnajdujemy ten sam psalm 44, 6: „Sagittarius, ut in quadragesimo quarto psalmo: Sagittae tuae acutae potentissimae”[24].

d) Komentarz do Za 9, 13. Dydym pisze, że wcześniej już odwołał się do konkretnego cytatu, mianowicie do Psalmu 44, 4-5, który brzmi: „Przypasz, o najdzielniejszy, miecz do swego biodra ku sławie twej kwitnącej urody, ku sławie twej krasy. Weź łuk napięty i ruszaj drogą pomyślności”[25].

Hieronim w komentarzu do tego samego wersetu proroka Zachariasza także cytuje Psalm 44: „Przypasz, o najdzielniejszy, miecz do swego biodra. Ze względu na twą urodę i wspaniałość twoją, pomyślnie postępuj naprzód i króluj, pomnażaj prawdę i łaskawość, i sprawiedliwość, i niech cię chwalebnie prowadzi twoja prawica”[26].

e) Komentarz do Za 7, 8-9. Bywa też, że Dydym odwołuje się do tekstu proroka Jeremiasza, tymczasem chodziło o Zachariasza[27], albo też interpretując proroka (Za 12, 9-10a), w jednym miejscu powołuje się dwukrotnie na proroka Izajasza. Tymczasem pierwszy z cytatów nie pochodzi od Izajasza, lecz może stanowić pewien zlepek Iz 42, 1, Ez 36, 27 oraz Łk 1, 35. Brzmi on:

---

[20] Hieronymus, *In Zachariam* II 8, PL 25, 1471B, tłum. własne.
[21] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* III 187, SCh 84, 708, tłum. własne.
[22] Hieronymus, *In Zachariam* II 9, PL 25, 1484B, tłum. własne.
[23] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* III 189, SCh 84, 710, tłum. własne.
[24] Hieronymus, *In Zachariam* II 9, PL 25, 1486D.
[25] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* III 194, SCh 84, 712, tłum. własne.
[26] Hieronymus, *In Zachariam* II 9, PL 25, 1487A, tłum. własne.
[27] Por. Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* II 151, SCh 84, 492.

„Dam tobie mojego Ducha”[28]. W tym samym zdaniu, nieco dalej, cytat jest dosłowny i zgadza się z wcześniejszą zapowiedzią, że chodzi o zdanie z Izajasza 42, 2: „Udzieliłem jemu swego ducha”[29].

W komentarzu św. Hieronima odnajdujemy ten sam błąd, co wyraźnie wskazuje na to, że skopiował on ten tekst od Dydyma, zarówno w przypadku powołania się na Jeremiasza, chociaż chodziło o Zachariasza, jak i w drugim, gdy mieliśmy do czynienia z przypisaniem dwóch cytatów prorokowi Izajaszowi[30].

f) Komentarz do Za 7, 8. Podobne zjawisko kopiowania tekstów biblijnych bez ich sprawdzania odnajdujemy w przypadku powoływania się jednocześnie na kilka fragmentów biblijnych, zwłaszcza wtedy, gdy cytowane są jeden po drugim. Dydym w swoim komentarzu posługuje się składanką złożoną z trzech tekstów: „Jednakowo będziesz sądził małego i wielkiego. Nie będziesz liczył się z niczyją powierzchownością” (Pwt 1, 17) plus „W wydawaniu słusznego wyroku nie bądź pobłażliwy nawet dla ubogiego” (Wj 23, 3) plus „bo to jest w imieniu Boga” (Pwt 1, 17)[31].

Okazuje się, że św. Hieronim stosuje taką samą metodę, łączy mianowicie te same teksty, w taki sam sposób jak Dydym i w odniesieniu do identycznego komentowanego wersetu proroka Zachariasza (7, 8)[32].

g) Komentarz do Za 14, 16. W tym fragmencie komentarza Dydym świadomie parafrazuje tekst biblijny zestawiając ze sobą Pwt 6, 20-25 i Kpł 23, 43: „Kiedy w przyszłości syn twój postawi ci pytanie: Po co te namioty? Odpowiesz jemu: Dawno temu przebywaliśmy w [Egipcie] jako obcy i [Bóg] wyprowadził nas stamtąd na pustynię; dlatego wznosimy święte namioty, byśmy patrząc na nie każdego roku nie zapominali wielkiego dobrodziejstwa”[33].

Tymczasem św. Hieronim powtarza tekst Dydyma i uznaje go nawet za dosłowny cytat:

> „Et cum te, inquit, interrogaverit filius tuus cras, dicens: Quid sibi volunt haec tabernacula? Respondebis ei: Multo tempore peregrinati sumus in Aegypto, de qua eduxit nos Dominus in solitudinem, et idcirco tabernacula suscitamus, ut beneficiorum Dei omni tempore recordemur, cum coeperimus habitare in urbibus”[34].

Przytoczone przykłady pokazały, że Hieronim musiał mieć duże zaufanie do Dydyma w odniesieniu do cytowanych tekstów Pisma Świętego. Dostrzec można w tym względzie wiele zapożyczeń, wręcz przepisywania od

---

[28] Por. tenże IV 245, SCh 85, Paris 1962, 930, tłum. własne.

[29] Por. tamże, tłum. własne.

[30] Por. Hieronymus, *In Zachariam* II 7, PL 25, 1462B-C; III 12, PL 25, 1513D.

[31] Por. Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* II 138, SCh 84, 484, tłum. własne.

[32] Por. Hieronymus, *In Zachariam* II 7, PL 25, 1462A.

[33] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* V 159, SCh 85, 1058, tłum. własne.

[34] Hieronymus, *In Zachariam* III 14, PL 25, 1536B.

Aleksandryjczyka biblijnych fragmentów. Wskazują na to nie tylko popełniane w tych samych miejscach błędy, ale też używanie jako dowodu przy wyjaśnianiu niektórych fragmentów, tych samych cytatów.

Wspomniane podobieństwo można dostrzec także w bardzo zbieżnym, by nie powiedzieć, takim samym odczytywaniu tekstów biblijnych. Tak samo jak w poprzednim przypadku, pokażemy to na kilku przykładach pochodzących z komentarza Dydyma i Hieronima do tego samego proroka.

Dydym Aleksandryjski i św. Hieronim, podczas komentowania Księgi Zachariasza odwołują się niekiedy do tego, że czytali już te informacje w pewnych bliżej nieokreślonych tekstach. Nie wiadomo jednak, czy tak rzeczywiście było, zwłaszcza że jest to niemożliwe do sprawdzenia. Dydym w jednym miejscu swojego komentarza stwierdza:

> „Czytałem wyjaśnienie w jakimś komentarzu, który chce, żeby czterej rzemieślnicy oznaczali czterech Ewangelistów. Pozostawiam to, jeśli tak jest, ocenie tych, którzy przeczytają tego autora”[35].

Kilka stron dalej w kilku słowach powraca do tej interpretacji, zachęca do tego, by zadowolić się tym, co zostało na ten temat powiedziane i podejmuje wyjaśnienia związane z kolejnymi tekstami biblijnymi[36]. Hieronim posługuje się niemalże identycznymi słowami, jak Dydym i stwierdza, podobnie jak on: „Czytałem w jakichś komentarzach, że czterej rzemieślnicy oznaczają czterech Ewangelistów”[37]. W dalszej zaś części swojego komentarza, różni się od Aleksandryjczyka. Chociaż w tym samym miejscu co on, powraca do tekstu, podejmuje się jednak podać jeszcze inne wyjaśnienia związane z czterema rzemieślnikami oznaczającymi czterech Ewangelistów[38].

Kolejne podobieństwo dostrzec można w zdecydowanym i szybkim przechodzeniu od jednego do drugiego tematu. Przykładem jest następująca wypowiedź Dydyma:

> „aby nie powtarzać się kilka razy, zadowolimy się tym, co zostało do tej pory powiedziane i przejdźmy do następnej kwestii”[39].

Okazuje się, że Hieronim, tak samo jak Dydym i w komentarzu do tego samego fragmentu (por. Za 14, 11), obawia się powtórzeń i używa podobnego argumentu, co Aleksandryjczyk: „już wystarczająco długo wyjaśnialiśmy i dlatego teraz zamilczmy”[40].

W innym zaś fragmencie Dydym usprawiedliwia się, że kończy w tym miejscu swoje wyjaśnienie, ponieważ komentarz nie wszystko musi zawierać:

---

[35] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* I 95, SCh 83, 242, tłum. własne.

[36] Por. tenże I 406, SCh 83, 406-408.

[37] Hieronymus, *In Zachariam* I 2, PL 25, 1429C, tłum. własne.

[38] Por. tenże II 6, PL 25, 1454B.

[39] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* V 101, SCh 85, 1026, tłum. własne.

[40] Hieronymus, *In Zachariam* III 14, PL 25, 1530C, tłum. własne.

„należy zadowolić się tym, co zacytowaliśmy, aby to dzieło, które jest komentarzem, nie osiągnęło nieproporcjonalne rozmiary”[41].

Hieronim zaś, niemal identycznie, uzasadnia powód zatrzymania się w komentowaniu fragmentu proroka. Pisze on, że

„nie tworzymy długich i ukwieconych traktatów, w których toczy się przyjemna rozmowa, lecz piszemy komentarze, których zadaniem jest przejść od tego, co jest oczywiste do rozprawiania nad niejasnymi fragmentami”[42].

Kolejny przykład tematycznie łączy się z poprzednimi. Dydym pokornie przyznaje, że to, co zostało wyjaśnione, z całą pewnością jest niewystarczające:

„Po rozważeniu tekstu, zgodnie z naszą możliwością, która jest bardzo słaba, przedstawimy dalszy ciąg proroka”[43].

Takie samo przeświadczenie, co Dydym posiada Hieronim na temat tego, co zostało do tej pory wyjaśnione: „Mówiliśmy te rzeczy podobni do tych, którzy wędrują, aby mężowie znieść mogli nasze słabe talenty”[44].

O wpływie Dydyma czy też zapożyczaniu z jego komentarza przez Hieronima świadczą nie tylko cytacje biblijne znajdujące się w tym samym miejscu i występujące w takim samym porządku, ale także czynione liczne aluzje do konkretnych osób. Przykładem jest dwukrotne powoływanie się w tym samym miejscu komentarza na historyka Józefa Flawiusza, zarówno przez Dydyma[45] jak i Hieronima[46]. Podobieństwa widoczne są także w wielu innych miejscach. Kiedy Dydym komentuje Za 14, 9-11, definiuje użyte przez proroka wyrażenie „brama narożna” i dochodzi do przekonania, iż „nie jest to nic innego jak przerwanie prostej linii”[47]. Tego samego zdania jest św. Hieronim, który wyjaśnia: „Omnis angulus rectam lineam frangit”[48].

Wymieniany już wielokrotnie wpływ Dydyma na Hieronima widoczny jest także we fragmencie, w którym Aleksandryjczyk wspomina o prześladowaniach Kościoła, prawdopodobnie za czasów cesarza Dioklecjana[49]. Także Hieronim zatrzymuje swoją uwagę na prześladowaniach w tym samym

[41] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* II 185, SCh 84, 510, tłum. własne.

[42] Hieronymus, *In Zachariam* II 7, PL 25, 1463C, tłum. własne.

[43] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* I 343, SCh 83, 376, tłum. własne.

[44] Hieronymus, *In Zachariam* I 6, PL 25, 1446D - 1447A, tłum. własne.

[45] Por. Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* IV 193, SCh 85, 900; V 29, SCh 85, 982.

[46] Por. Hieronymus, *In Zachariam* III 12, PL 25, 1509A; III 14, 1522D.

[47] Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* V 107, SCh 85, 1030, tłum. własne.

[48] Hieronymus, *In Zachariam* III 14, PL 25, 1531A.

[49] Por. Didymus Alexandrinus, *In Zachariam* II 281-286, SCh 84, 560-564. Do tematu prześladowań Dydym powraca także tamże V 123, SCh 85, 1038-1040. Ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie precyzuje, o jakie prześladowania chodzi. Wydaje się, że Dydym miał na myśli długo trwające prześladowania, jakie dotknęły Egipt (303-311). Rozpoczęły się one jeszcze w czasach cesarza Dioklecjana (303), a po jego abdykacji (305) były kontynuowane przez kolejnych władców Wschodu, aż do roku 311.

miejscu komentarza (por. Za 8, 6 i 14, 12)[50]. Dostarcza jednak więcej informacji, wymienia bowiem precyzyjnie cesarzy, za czasów których prześladowani byli chrześcijanie[51]. Chodzi tutaj o Decjusza (249/250), Waleriana (257/258) i Dioklecjana (303-305)[52].

4. Metody interpretacji proroka Zachariasza u Dydyma i Hieronima. Lektura komentarza Dydyma do Księgi proroka Zachariasza prowadzi do wniosku, że stosowana przez niego metoda egzegetyczna nie jest wszędzie jednakowa. Nie oznacza to zaniechania przez niego alegorii na rzecz typologii, ponieważ na każdym niemalże kroku spotykamy głębszą interpretację tekstu wspomnianego proroka. Nie porzuca też Dydym linii aleksandryjskiej, zwłaszcza zaś orygenesowskiej, w której był wychowany i dobrze z nią obeznany. Odnosi się to raczej do dwóch schematów, które stosuje w swojej metodzie egzegetycznej. W przypadku jednego jak i drugiego schematu możemy wyróżnić cztery etapy, w których używa technicznych terminów służących do interpretacji słów proroka Zachariasza.

Pierwszy schemat rozpoczyna się od krótkiego wyjaśnienia tekstu biblijnego. Dydym czyni to dosyć zwięźle, zazwyczaj parafrazuje interpretowany fragment[53]. Technicznym terminem, jakiego używa Aleksandryjczyk na tym etapie egzegezy, jest słowo ῥητόν użyte niekiedy z przyimkiem πρός. Znawca metody interpretacji tekstu Zachariasza dokonanej przez Dydyma, Jo Tigcheler uważa, że ῥητόν użyte bez przyimka należy rozumieć jako „tekst", „słowo", „coś, co zostało powiedziane", z przyimkiem natomiast oznacza „w jako takim tekście", „tekst jako taki", „według tekstu"[54].

W kolejnym etapie pierwszego schematu swojej egzegezy Dydym wybiera słowa z tekstu proroka i wskazuje na ich głębsze znaczenie[55]. Podobnie jak poprzednio, tak i tutaj posługuje się technicznym terminem, tym razem κατ᾽ ἀλληγορίαν, który występuje w różnych formach i konstrukcjach

[50] Por. Hieronymus, *In Zachariam* II 8, PL 25, 1467B.

[51] Por. tamże III 14, PL 25, 1532C.

[52] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, 99-100.

[53] Przykładem tego etapu jest komentarz do Za 1, 8: „Miałem widzenie podczas nocy, a oto mąż dosiadający ognistego konia znajdował się między dwiema ocienionymi górami, a za nim były konie ogniste, szare, cętkowane i białe". Dydym wyjaśnia dosłownie ten tekst biblijny w następujący sposób: „Słowo Pana przyszło do Zachariasza podczas nocy i ukazał się jemu mąż dosiadający ognistego konia i znajdujący się pośrodku dwóch ocienionych gór" (I 21, SCh 83, 200, tłum. własne); „Po ognistych koniach, które są za Tym, który jest sławny, wizja pokazuje konie centkowane, szare i białe" (I 25, SCh 83, 204, tłum. własne).

[54] Por. J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, trad. de D.F.L. Van Weelderen-Bakelants, Nijmegen 1997, 65.

[55] Wspomniany już wcześniej tekst Za 1, 8 Dydym komentuje, zgodnie z alegorią, w następujący sposób: „Mąż dosiadający ognistego konia to wcielony Zbawiciel. Ognisty koń to ciało, którym jest odziany" (I 21, SCh 83, 200, tłum. własne); „Te góry to są dwa Testamenty" (I 22, SCh 83, 202, tłum. własne).

gramatycznych (np. imiesłów czasownika ἀλληγορεῖσθαι; rzeczownik ἀλληγορίας νόμῳ, ἀλληγορίας τρόπῳ; przysłówek κατ᾽ ἀλληγορίαν; przymiotnik ἀλληγορίκος; przymiotnik użyty przysłówkowo ἀλληγορικῶς). Niezależnie od występującej formy gramatycznej, ἀλληγορία oznacza, że coś lub ktoś został przedstawiony w jakiejś figurze bądź też w obrazie. Należy jednak zaznaczyć, że na tym etapie egzegezy nie mamy jeszcze do czynienia z pełnym duchowym odczytaniem tekstu biblijnego[56].

Dopiero następny, trzeci etap pozwala dostrzec właściwy, tzn. duchowy sens tekstu biblijnego[57]. Dydym także używa technicznego terminu na określenie swojej metody egzegetycznej, mianowicie κατ᾽ ἀναγωγήν. Podobnie jak przy alegorii, tak i tutaj pojawiają się różne formy gramatyczne tego wyrażenia: czasownik ἀνάγειν; imiesłów czasu przeszłego dokonanego strony biernej użyty przymiotnikowo ἀνηγμένος; przysłówek ἀνηγμένως; rzeczownik ἡ ἀναγωγή użyty z rodzajnikiem, bez niego i z zaimkami. Ten duchowy sens Dydym uznaje za najważniejszy[58].

Ostatni etap w tym pierwszym schemacie egzegetycznym Aleksandryjczyka to wyjaśnienie dosłowne opisanych zdarzeń, osób czy też sytuacji. Dlatego używa technicznego terminu ἡ ἱστορία i κατ᾽ ἱστορίαν, by ustosunkować się do opisanych przez proroka zdarzeń[59]. Autor komentarza odnosi się do biblijnych opisów, które dotyczą Chrystusa, a tym samym uznaje je za fakty

---

[56] Por. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza*, s. 48-51.

[57] Tekst Za 1, 8 Dydym komentuje zgodnie z sensem anagogicznym w następujący sposób: „Ognisty koń to ciało, którym jest odziany, ponieważ zgodnie z naturą ciało ludzkie jest czerwone przez krew, która w nim krąży" (I 21, SCh 83, 200, tłum. własne); „Te góry to są dwa Testamenty, a jeśli są one urodzajne i zacienione to z powodu bogactwa myśli i obfitości wyrażeń dotyczących nauki o Bogu i o wcieleniu. A ponieważ dużo jest niejasności w każdej przepowiedni, która wyrażona jest tajemniczo i dogłębnie w dwóch Testamentach, to dlatego podczas nocy prorok zobaczył, że ten mąż wsiada na konia zgodnie z tym, co o nim napisano: «okrył się ciemnościami, aby się schować» (Ps 17, 12), gdyż ten tekst słusznie wskazuje, że to, co jest trudne do zrozumienia, zakryte jest przed spojrzeniami, podobnie jak w innym: «Przepaść jak szata otaczająca go» (Ps 17, 12)" (I 22, SCh 83, 202, tłum. własne).

[58] Szerzej na ten temat por. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma*, s. 43-48.

[59] Oto przykład wyjaśnienia w sensie historycznym Za 1, 8: „Lecz osoby przybyłe po wcieleniu nie są jedyne, które mają ten centkowany kolor; ci, którzy przybyli przed, mają go również, ponieważ uczestniczą w «nieskończenie wielorakiej mądrości Boga» (Ef 3,10). Wystarczy wspomnieć o dwóch spośród nich" (I 27 I 22, SCh 83, 206, tłum. własne); „Izajasz, otrzymawszy od Boga boskie wizje, posiadał wszystkie równocześnie rodzaje wspomagających słów. Prorok widząc rzeczy przyszłe okiem proroczym powiedział: «Oto Dziewica pocznie w swoim łonie i porodzi syna» (Iz 7, 14)" (I 28 I 22, SCh 83, 206, tłum. własne); „Podobnie Dawid jako liryk powiedział: «Boże, będziemy Tobie śpiewać pieśń nową» (Ps 143, 9), jako prawodawca: «Odwróć się od zła i czyń dobro» (Ps 33, 15), jako widzący przyszłość powiedział: «Bóg bogów ukaże się na Syjonie» (Ps 83, 8). Nie pominął także historycznego opowiadania, ponieważ przypomniał szczegółowo w większości psalmów liczbę historycznych wydarzeń, które stały się z korzyścią dla Izraelitów a ze szkodą dla Egipcjan i Faraona" (I 29 I 22, SCh 83, 206, tłum. własne).

historyczne, ponieważ przepowiadały je osoby żyjące w czasach Starego Testamentu[60]. Należy też dodać, że pierwszy etap i ostatni, chociaż wyglądają na bardzo do siebie podobne, ponieważ odnoszą się do interpretacji dosłownej tekstu biblijnego, nie można traktować jako synonimy. To bowiem, co określa u Dydyma termin ῥητόν lub πρὸς ῥητόν odnosi się przede wszystkim do postawienia pytania, co mówi tekst biblijny jako taki i stanowi jego parafrazę. Gdy chodzi zaś o ἡ ἱστορία lub κατ᾽ ἱστορίαν to autor komentarza zabiera głos na temat opisanych w biblijnym fragmencie zdarzeń i próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy przedstawione w nim fakty zaistniały albo czy mogły się wydarzyć.

Drugi schemat, jakim posługuje się Dydym zawiera także cztery elementy i wydaje się, że jest bardziej logiczny i przejrzysty od pierwszego do tej pory omówionego. Najpierw komentator wyjaśnia, co mówi tekst proroka Zachariasza (πρὸς ῥητόν), następnie pojawia się interpretacja dosłowna tekstu, która przede wszystkim bierze pod uwagę opisane wydarzenia (κατ᾽ ἱστορίαν), w dalszej kolejności Dydym odkrywa głębsze znaczenie poszczególnych słów i opisanych zdarzeń (κατ᾽ ἀλληγορίαν), na końcu zaś interpretuje alegorycznie odczytany tekst w znaczeniu głębszym i duchowym (κατ᾽ ἀναγωγήν). W ostatnim etapie bardzo często nie ogranicza się do wskazania na jedno tylko duchowe i głębsze znaczenie, ale co rusz Aleksandryjczyk zwracając się do czytelników mówi: „według innej interpretacji".

O Hieronimie można powiedzieć, że przejął od Dydyma alegorię. Znał hebrajski, co z pewnością dodaje jego komentarzowi bardziej naukowego charakteru[61]. Spotykamy u niego liczne analizy filologiczne, czego nie można powiedzieć o komentarzu Dydyma. One też często poprzedzają wyjaśnienia dosłowne lub historyczne, po których następuje wyjaśnienie alegoryczne i moralne.

Hieronim we wstępie do swojego komentarza do proroka Zachariasza powołuje się na Orygenesa, który napisał dwie księgi na temat tego proroka[62], wspomina także o Hipolicie[63] i na koniec o Dydymie. Zarzuca im jednak, że

> „cała ich egzegeza była alegoryczna a historię zaledwie dotknęli. Dlatego pragnąc naśladować owego ojca rodziny, który «ze swego skarbca wyciąga rzeczy nowe i stare» (Mt 3, 52) i oblubienicę z Pieśni nad pieśniami, która mówi: «Świeże ze starymi strzegłam, dla ciebie, mój umiłowany» (Pnp 7, 14): domieszałem tropologię (*tropologiam miscui*) do historii naszych Hebrajczyków, aby budować na skale a nie na piasku (por. Mt 7, 26) i posta-

[60] Por. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza*, s. 29.

[61] Por. M. Jóźwiak, *Princeps exegetarum a język hebrajski na podstawie Quaestiones hebraicae in Genesim*, VoxP 36 (2016) t. 65, 186.

[62] Orygenes zinterpretował tylko część proroctwa Zachariasza, mianowicie rozdziały 1 - 6, 8.

[63] Św. Hieronim nie tylko w *Prologus In Zachariam prophetam* wspomina *Komentarz do Zachariasza* Hipolita. Także mówi o nim w *De viris illustribus* (61). Nic jednak o tym komentarzu nie wiadomo i prawdopodobnie Hieronim w ogóle się nim nie posługiwał. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Myśl Teologiczna, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 339.

wiłem mocny fundament, który, jak napisał Paweł architekt, że on położył (por. 1Kor 3, 10)”[64].

Chcąc określić metodę egzegetyczną używaną przez św. Hieronima należy powiedzieć, że stosuje on podwójny schemat. Najpierw mamy do czynienia z egzegezą dosłowną, następnie zaś duchową. Sam o tym zaświadcza, kiedy mówi:

„Te rzeczy, jak zwykle, najpierw zapowiedzieliśmy zgodnie z sensem dosłownym (*iuxta historiam*). Teraz według anagogii (*secundum* ἀναγωγήν) krótko należy wyjaśnić”[65].

Rozpoczynając komentowanie znanego nam już od Dydyma fragmentu Za 1, 8, Hieronim pisze: „Najpierw wyłożymy historię (*primum disseramus historiam*)”[66]. W dłuższym wywodzie wyjaśnia, kim w dosłownym znaczeniu jest jeździec i różnokolorowe konie. Hieronim uważa, że jeździec z wizji Zachariasza to, według Hebrajczyków, Michał anioł, białe konie

„oznaczają Medów i Persów, ponieważ za ich czasów skończyła się niewola i rozpoczęła odnowa świątyni, inni to Macedonianie, spośród których niektórzy byli przyjaciółmi, inni prześladowcami”[67].

Drugi etap egzegezy Hieronima to interpretacja alegoryczna o temacie chrystologicznym. W interesującym nas tekście jest ona identyczna z tą, którą spotkaliśmy u Dydyma. Hieronim nawiązując do jeźdźca i koni z wizji Zachariasza wyjaśnia:

„Mężem zaś, który wspiął się na ognistego konia jest Pan Zbawiciel, który przyjmując nasze ciało, słyszy u Izajasza: «Dlaczego twoje szaty są szkarłatne?» (Iz 63, 2). […] dwie ocienione góry oznaczają nowe i stare Pisma, o których mówi się, że są najbardziej zapisanymi kartkami, są gajem i ocienionymi lasami, ponieważ zawierają wiele niejasności”[68].

Hieronim często też posługuje się wiedzą przejętą od Hebrajczyków, o czym nie omieszkał wspomnieć w *Komentarzu do Zachariasza*:

„Te słowa znajdujemy u Hebrajczyków. Teraz wykładamy to, co w komentarzach zostało napisane przez kościelnych mężów”[69].

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że św. Hieronim ogranicza się raczej do dwóch sensów egzegezy biblijnej: dosłownego i duchowego. Pierwszy określa terminem *historia*, drugi zaś nazywa niekiedy łacińskim słowem

[64] Hieronymus, *Prologus in Zachariam prophetam*, PL 25, 1418, tłum. własne.
[65] Tenże, *In Zachariam* I 1, PL 25, 1419B, tłum. własne.
[66] Tamże, PL 25, 1423A, tłum. własne.
[67] Tamże, tłum. własne.
[68] Tamże, PL 25, 1424C, tłum. własne.
[69] Tamże, tłum. własne.

tropologia, kiedy chce uwydatnić sens moralny, niekiedy zaś greckim ἀναγωγή, przez co rozumie alegoryczne wyjaśnienie tekstu proroka Zachariasza w sensie duchowym. Sens dosłowny odgrywa w jego egzegezie znacząca rolę, do czego przyznał się, twierdząc, że tego mu właśnie brakuje w komentarzu Orygenesa i Dydyma. Każdy właściwie fragment jego komentarza rozpoczyna się od dokładnej interpretacji wybranego fragmentu proroka w sensie dosłownym. Dopiero po nim następuje wyjaśnienie duchowe i moralne tekstu biblijnego.

***

Podsumowując, można powiedzieć, że Hieronim w swojej metodzie egzegetycznej, przynajmniej gdy chodzi o komentarz do proroka Zachariasza, jest bardzo podobny do komentarza Dydyma. Często w taki sam sposób interpretuje wiele tekstów biblijnych, niekiedy mu zaprzecza lub go uzupełnia, lecz zręczność do wykrywania symboli jest u nich taka sama. Można odnieść wrażenie, że Dydym wyznacza drogę, Hieronim zaś po niej kroczy. Louis Doutreleau, który wiele lat zajmował się Dydymem i przełożył m.in. jego *Komentarz do Zachariasza*, we wstępie do niego napisał, że „studiować alegorię jednego, to studiować ją u drugiego. Różnice dotyczą jedynie detali i nie zmieniają istoty rzeczy”[70].

Z drugiej strony należy uczciwie powiedzieć i podkreślić, że mimo wielu zapożyczeń od Dydyma, o czym mogliśmy się przekonać na podstawie analizowanych tutaj przykładów, Hieronim zachowuje swoją niezależność. Jego komentarz jest z pewnością oryginalny i wnosi wiele ciekawych wątków, chociażby w postaci wyjaśnień odnoszących się do sensu dosłownego, czy też rozważań filologicznych. Z całą pewnością nie można zarzucić mu plagiatu, co w czasach Ojców Kościoła było pojęciem obcym, korzystanie zaś z obcych dzieł rozumiano całkowicie inaczej niż dzisiaj.

THE BOOK OF PROPHET ZECHARIAH IN THE EXEGESIS OF SAINT JEROME AND DIDYMUS OF ALEXANDRIA

(Summary)

The subject of analysis are two biblical commentaries to the Book of the prophet Zechariah. First commentary is written by Didymus of Alexandria. The second is the fruit of saint Jerome’s thought, prince of exegetes. Analysis of these two comments leads us to the conclusion of a very high resemblance of these works. Numerous fragments of a saint Jerome’s comment are convergent with those written by Didymus or are complementary to his interpretation. We get the impression, that Didymus determines the way, after which Jerome goes. Honestly speaking,

[70] Doutreleau, *Introduction*, s. 135, tłum. własne.

despite some borrowings from Didymus, Jerome maintains a certain independence even in appreciation of literal interpretation of Scripture. Moreover, in many places he uses philological explanations or just supplements Didymus. We cannot forget, that Jerome asked Dydimus to write this commentary to the Zechariah prophet, and probably that's why he allowed himself to use it, as he wished to.

Key words: Didymus the Blind, saint Jerome, exegesis, the prophet Zechariah, allegory, Bible commentary.

Słowa kluczowe: Dydym Aleksandryjski, Hieronim, egzegeza, prorok Zachariasz, alegoria, komentarz biblijny.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Didymus Alexandrinus, *In Zachariam*, ed. L. Doutreleau, SCh 83-85, Paris 1962.
Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, 601-720, tłum. W. Szołdrski: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, 23-149.
Hieronymus, *Epistulae*, ŹMT 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.
Hieronymus, *In Zachariam*, PL 25, 1416-1542.
Hieronymus, *Prologus in Osee prophetam*, PL 25, 815-820.
Hieronymus, *Prologus in Zachariam prophetam*, PL 25, 1416-1418.
Rufinus, *Apologia contra Hieronymum*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnholti 1961, 29-123, tłum. A. Smaroń: Św. Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, w: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŹMT 29, Kraków 2003, 43-150.

Opracowania

Bardy G., *Didyme l'Aveugle. Essai de théologie historique*, Paris 1910.
Czyżewski B., *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996.
Czyżewski B., *Dydym Aleksandryjski – Ojciec zapomniany*, SG 11 (1997) 305-312.
Czyżewski B., *Obraz Kościoła w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 109-122.
Doutreleau L., *Introduction*, w: Didym l'Aveugle, *Sur Zacharie*, SCh 83, Paris 1962, 13-188.
Doutreleau L., *Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura*, RSR 43 (1955) 161-176.
Doutreleau L., *Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IVe siècle à nos jours*, „Les Mardis de Dar El-Salam" (1956-57), Paris – Le Caire 1959, 33-92.
Jóźwiak M., *Princeps exegetarum a język hebrajski na podstawie Quaestiones hebraicae in Genesim*, VoxP 36 (2016) t. 65, 185-199.
Kaoka K., *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, Lublin 2014 (mps AKUL).
Klostermann E., *Der Papyrusfund von Tura*, ThLZ 73 (1948) nr 1, 47-50.
Koenen L. – Doutreleau L., *Nouvel inventaire des papyrus de Toura*, RSR 55 (1966) 547-564.
Nakonieczny R., *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego,* „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 21 (2011) fasc. 2, 157-180.

Nakoniecznу R., *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (In Genesim)*, Katowice 2005.

Nakoniecznу R., *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie In Genesim Dydyma Aleksandryjskiego)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123.

Nakoniecznу R., *Terminologia antropologiczna w Komentarzu do Księgi Rodzaju Dydyma Aleksandryjskiego*, Katowice 2004 (mps AUŚ).

Pancerz R.M., *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 521-534.

Puech H.-Ch., *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, RHPR 31 (1951) 293-329.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Myśl Teologiczna, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.

Szram M., *Elementy pitagorejskiej symboliki liczb w dziełach Dydyma Ślepego*, „Studia Graeco-Latina" 4 (2002) 165-179.

Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne*, VoxP 35 (2015) t. 63, 567-581.

Tigcheler J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, trad. de D.F.L. Van Weelderen-Bakelants, Nijmegen 1997.

Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.

Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006.

Żelazny J., *Wstęp*, w: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŹMT 29, Kraków 2003, 5-22.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

IL SOGGIORNO DI SANT'ILARIONE DI GAZA IN DALMAZIA SECONDO LA *VITA S. HILARIONIS* DI SAN GIROLAMO

L'articolo intende presentare brevemente il soggiorno di sant'Ilarione di Gaza ad Epidauro in Dalmazia, e ciò secondo la *Vita S. Hilarionis*, stilata da san Girolamo all'inizio della permanenza betlemita dell'Autore, dopo i viaggi in Siria e in Egitto, cioè dopo gli anni 386-390, ma non oltre il 396[1].

Il protagonista dell'opera è Ilarione, monaco vissuto tra il 291 e il 371, fondatore del monachesimo in Palestina, nativo di Tabatha, vicino a Gaza, città pagana dedita al culto di Marnas e convertita al cristianesimo intorno al V sec., grazie alla predicazione di san Porfirio. Oltre a queste notizie, non si sa da quali fonti san Girolamo abbia tratto gli elementi della sua *Vita* perché, nonostante la celebrità, di Ilarione non si scrisse nulla prima della *Vita*; sappiamo soltanto dallo stesso san Girolamo, nell'introduzione[2], che sant'Epifanio di Salamina aveva scritto un suo elogio, andato purtroppo perduto.

Sant'Ilarione, per evitare il contatto con la gente e mantenere la sua ascesi eremitica, cercò di continuo di abitare in un posto appartato e deserto, aiutato in ciò dal fedele discepolo Esichio che lo condusse proprio ad Epidauro in Dalmazia. Presentando brevemente questo suo soggiorno, san Girolamo descrive due miracoli compiuti dal Santo: la liberazione della popolazione dall'azione devastante di un enorme e feroce drago, e il calmare lo *tsunami* che minacciava la popolazione con una vera e propria distruzione. In tal modo, presentiamo questi due miracoli, avvenuti in Dalmazia, dividendo il nostro articolo in due parti.

1. Sant'Ilarione brucia un drago. Durante una delle sue fughe e dei suoi spostamenti in cerca delle condizioni propizie per poter contemplare Dio in solitudine, sant'Ilarione giunse ad Epidauro, in Dalmazia. Ecco i testi che parlano di questo suo spostamento, ma anche del primo miracolo da lui compiuto in questa terra lontana.

---

* 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. J. Gribomont *Ilarione di Gaza*, DPAC II 1753 (anche in: NDPAC II 2528).

[2] Cf. Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 1, 5.

> "E per non attardarmi oltre, il sant'uomo Esichio si gettò alle ginocchia del maestro e «gli rigò i piedi di lacrime» e, infine, da lui fu rialzato. Dopo due o tre giorni di conversazione, udì da Zanano che il vecchio non poteva più abitare in quelle regioni, ma voleva proseguire verso alcune popolazioni barbare, dove sia il suo nome, che la sua lingua fossero ignoti"[3].

> "Esichio lo condusse, dunque, a Epidauro, città della Dalmazia, dove si fermò per pochi giorni in un vicino campicello, senza, però, poter rimanere nascosto. Giacché un drago di fenomenale grandezza – di quelli che nella lingua del posto vengono chiamati «boa», poiché sono tanto grossi che sogliono ingoiare buoi – devastava tutta la provincia in lungo e in largo e inghiottiva non solo armenti e greggi, ma anche contadini e pastori, attirati a sé con la forza del suo fiato, ordinò di preparare per lui un rogo e, avendo rivolto una preghiera a Cristo, fece venire il drago e, dopo avergli ordinato di salire sulla catasta di legna, appicò il fuoco. In questo modo, di fronte a tutto il popolo, bruciò quella bestia immane"[4].

"Epidauro": si tratta di Ragusa Vecchia, l'odierna Dubrovnik[5]. La fisionomia di per sé repellente di animali come questo, alimentava ancor più nelle popolazioni di alcune regioni la paura verso rettili di maggiori proporzioni, sui cui dati oggettivi s'innestava allora il racconto popolare che ne ingigantiva l'immagine terrorizzante, proiettandovi gli spettri della propria impressionabilità[6].

---

[3] Ibidem 28, 1, ed. B. Degórski, in: *Hieronymi*, *Historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* = Girolamo, *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi Opera 15 = Opere di Girolamo 15, Roma 2014, 168-171: "Et ne longum faciam, sanctus vir Hesychius ad magistri genua provolutus «plantasque eius lacrimis rigans» (Lc 7, 38) tandem ab eo sublevatus, post bidui triduique sermonem audit a Zanano, non posse senem iam in illis habitare regionibus, sed velle ad barbaras quasdam pergere nationes, ubi et nomen et sermo suus incognitus foret. Duxit itaque illum ad Epidaurum, Dalmatiae oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans non potuit abscondi".

[4] Ibidem 28, 2-3, Hieronymi Opera 15, 170-171: "Duxit itaque illum ad Epidaurum, Dalmatiae oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans non potuit abscondi. Siquidem draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone «boas» vocant, eo quod tam grandes sint, ut boves glutire soleant, omnem late vastabat provinciam, et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores, tractos ad se vi spiritus, absorbebat. Cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa evocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. Cunctaque spectante plebe immanem bestiam concremavit".

[5] Cf. G. Praga, *La leggenda di S. Ilarione a Epidauro*, "Archivio Storico della Dalmazia" 25 (1938) 81-91; I. Opelt, *Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes*, RQ 74 (1979) 172.

[6] Cf. B. Degórski, *La natura del deserto nelle "Vitae" di san Girolamo*, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006*, Istituto Patristico "Augustinianum", SEA 101, Roma 2007, 573-574.

Per quanto riguarda l'espressione geronimiana "nella lingua del paese" (*gentili sermone*), bisogna dire che si tratta del dialetto parlato dalle gente semplice in quel luogo citato della Dalmazia, anche se la lingua latina conosce il sostantivo *boas* (*boae*) che è un sostantivo maschile della I declinazione[7], e questa forma viene proprio qui adoperata da san Girolamo. Bisogna dire che nella lingua latina troviamo anche il sostantivo *bŏă* (*boae*) che è un sostantivo femminile della I declinazione[8]. Ciò nonostante, san Girolamo, esimio cultore della bellezza dello stile latino, considera questa parola – *boas* – barbara[9].

Va inoltre ricordato che l'antichità conosceva questo tipo di serpente. Così, ad esempio, attesta in proposito pure Plinio il Vecchio nell'VIII libro della sua monumentale opera dedicata proprio alla zoologia degli animali terrestri:

> "Megastene scrive che in India i serpenti crescono fino ad una tale grandezza, che inghiottono interi cervi e tori. Metrodoro scrive che nei dintorni del fiume Rindaco nel Ponto inghiottono, risucchiati con il fiato, uccelli che volano, anche se in alto e rapidamente. È conosciuto un serpente, lungo centoventi piedi, attaccato come una fortezza con balliste e catapulte dal comandante Regolo durante le guerre puniche presso il fiume Bagrada. La sua pelle e le sue mascelle si conservarono in un tempio a Roma fino alla guerra contro Numanzia. A queste cose dànno credenza quelli chiamati in Italia «bova», che raggiungono tanta grandezza che sotto l'imperatore Divino Claudio si è visto un [intero] bambino nel ventre di uno [di questi] ucciso sul Vaticano. Al primo succhiare vengono nutriti di latte di vacca, da qui presero il nome"[10].

Il racconto geronimiano, riguardante gli spostamenti e le vicissitudini di sant'Ilarione in Dalmazia, sempre in cerca dell'amato Dio, continua:

---

[7] Cf., ad esempio, *Dizionario latino*, in: http://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-flessione.php?lemma=BOAS100 (consultato il 9 I 2017).

[8] Cf., ad esempio, *Dizionario latino*, in: http://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?lemma=BOA100 (consultato il 9 I 2017).

[9] San Girolamo adopera l'espressione *gentili sermone* ("nella lingua del paese") anche nella *Vita S. Pauli Primi Eremitae* (6, 2) parlando, questa volta, della lingua siriaca. Il Dalmata usa tale espressione anche se il siriaco era la lingua semitica più importante dell'Oriente cristiano. Esso era molto vicino al dialetto usato da Gesù Cristo. Infatti, il siriaco viene definito come dialetto aramaico tardivo, derivante dal ramo comune semitico nord-occidentale. Questa lingua divenne lingua letteraria proprio nel sec. IV, quando Girolamo stilò la sua opera (375-377) e la maggior parte della popolazione si convertì al cristianesimo.

[10] Gaius Plinius Secundus, *Naturalis historia* VIII 14, 36-37, in: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/8*.html (consultato il 9 I 2017): "Megasthenes scribit in India serpentes in tantam magnitudinem adolescere, ut solidos hauriant cervos taurosque, Metrodorus circa Rhyndacum amnem in Ponto, supervolantes ut quamvis alte perniciterque alites haustu raptas absorbeant. Nota est in Punicis bellis ad flumen Bagradam a Regulo imperatore ballistis tormentisque, ut oppidum aliquod, expugnata serpens CXX pedum longitudinis; pellis eius maxillaeque usque ad vellum Numantinum duravere Romae in templo. faciunt his fidem in Italia appellatae bovae in tantam amplitudinem exeuntes, ut Divo Claudio principe occisae in Vaticano solidus in alvo spectatus sit infans. aluntur primo bubuli lactis suctu, unde nomen traxere", trad. italiana di B. Degórski.

> "In seguito, si preparava a un'altra fuga, deliberando molto sollecitamente che cosa fare e verso dove dirigersi e, percorrendo con la mente le terre solitarie, si addolorava che, anche se la lingua taceva su di lui, i miracoli parlassero"[11].

Sant'Ilarione delibera accuratamente il piano della sua fuga davvero rocambolesca. Per esprimerlo, san Girolamo si serve, tra l'altro, dell'espressione "verso dove dirigersi" (*quo se verteret*). Si tratta di un'espressione caratteristica della tradizione classica, che viene adoperata, ad esempio, da Publio Terenzio Afro nella sua commedia "Hecyra" (o "La suocera"), ove Mirrina, moglie di Fidippo, madre di Filumena, si chiede tutta costernata come il nostro sant'Ilarione: "Che cosa fare? Sono perduta. Dove posso rivolgermi? Povera me!"[12]; oppure da Marco Tullio Cicerone nelle "Filippiche" che egli pronunciò contro Marco Antonio dal 2 settembre del 44 a.C. al 21 aprile del 43 a.C. (eccezione fatta proprio per la II "Filippica", immaginata come pronunciata in senato, in risposta agli attacchi di Marco Antonio nei suoi riguardi durante la riunione del 19 settembre, alla quale lo stesso Cicerone non prese parte):

> "Questo prodigio nondimeno proibirono gli eredi di L. Rubrio per decreto di Cesare. Rimaneva confuso il fellone, non avendo dove rivolgersi"[13].

San Girolamo adopera quest'espressione anche altrove[14].

2. A Epidauro, sant'Ilarione doma il mare. Segue la descrizione di un altro miracolo compiuto da sant'Ilarione ad Epidauro, in Dalmazia: il nostro monaco e taumaturgo, preso dalla compassione per la povera e disgraziata popolazione vessata dalle forze della natura o, meglio, dallo stesso Dio, doma

---

[11] Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 28, 2-5, Hieronymi Opera 15, 170-171: "Duxit itaque illum ad Epidaurum, Dalmatiae oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans non potuit abscondi. 3. Siquidem draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone «boas» vocant, eo quod tam grandes sint, ut boves glutire soleant, omnem late vastabat provinciam, et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores, tractos ad se vi spiritus, absorbebat. 4. Cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa evocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. Cunctaque spectante plebe immanem bestiam concremavit. 5. Unde aestuans quid faceret, quo se verteret, aliam parabat fugam et solitarias terras mente perlustrans maerebat, quod tacente de se lingua miracula loquerentur".

[12] Publius Terentius Afer, *Hecyra* 4, 1, 516-517, in: http://latin.packhum.org/loc/134/5/4#4 (consultato il 9 I 2017): "Perii, quid agam? Quo me vortam? Quid viro m<eo> respondebo misera?", trad. italiana di B. Degórski.

[13] Marcus Tullius Cicero, *Philippicae* 2, 29, 74, in: https://la.wikisource.org/wiki/In_M._Antonium_Oratio_-_Philippica_II#.5B29.5D (consultato il 9 I 2017): "Hanc tamen auctionem heredes L. Rubri decreto Caesaris prohibuerunt. Haerebat nebulo; quo se verteret, non habebat", trad. italiana di B. Degórski.

[14] Cf., per es., Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 9, 1, ed. B. Degórski, in: Hieronymi Opera 15, 98-99: "Quid ageret, quo verteret gradum?" ("Che cosa fare? Dove dirigere i suoi passi?"); idem, *Vita S. Hilarionis* 3, 2, Hieronymi Opera 15, 122-123: "Quid faceret diabolus? Quo se verteret? (Che cosa avrebbe potuto fare il diavolo? A che cosa si sarebbe volto?").

il mare, compiendo in tal modo, con la forza del Signore, che opera nel suo eletto, un altro grandissimo ed evidente miracolo:

> "In quel tempo, a causa di un terremoto, avvenuto in tutto il mondo dopo la morte di Giuliano, i mari uscirono dai loro confini e, quasi che Dio di nuovo minacciasse il diluvio[15] o tutto tornasse nell'antico caos, le navi, sollevate alle vette dei monti, restarono lì appese in aria"[16].

Questo accadde durante l'impero di Giuliano l'Apostata, detto anche "il Trasgressore" (361-363), il quale tentò di restaurare il paganesimo ellenistico, ricorrendo a vere e proprie persecuzioni contro i cristiani. Per esempio, a Gaza, città tradizionalmente pagana, devota all'idolo Marnas, si scatenò una crudele persecuzione popolare contro i cristiani. Di ciò narra lo storico cristiano Sozomeno († 450 circa)[17]. Questo fatto, riguardante il terremoto, che causò la detta inondazione, avvenne esattamente il 21 luglio del 365 (o del 366). Ciò viene anche raccontato dallo storico pagano Ammiano Marcellino[18] e da tre storici cristiani: Orosio[19], Socrate[20] e Sozomeno[21]. Lo stesso san Girolamo menziona questa specie di *tsunami*, con un'espressione simile a quella adoperata qui, anche due volte altrove: una volta nel *Commento al Profeta Isaia*, e l'altra nella *Continuazione delle "Cronache" di Eusebio di Cesarea*:

> "Da un abitante di Areopoli ho sentito dire (ma la città intera lo può testimoniare) che, quando per un grave terremoto, avvenuto al tempo della mia infanzia, ovunque il mare oltrepassò le spiagge, in quella stessa notte crollarono le mura della città [= della città di Ar, di Areopoli]"[22].

---

[15] Cf. Gn 6, 17. A proposito dell'interpretazione patristica del diluvio, cf. A. Wilmart, *Arca Noë*, RBen 26 (1909) 1-12; J. Daniélou, *Déluge, baptême, jugement*, "Dieu vivant" 8 (1947) 97-112; idem, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 55-94 (*Noé et le déluge*); P. Féghali, *La figura di Noè secondo i SS. Padri (Contributo alla storia della esegesi)*, "Studii biblici Franciscani liber annuus" 20 (1970) 138-165; H. Boblitz, *Die Allegorese der Arche Noah in der frühen Bibelauslegung*, "Frühmittelalterliche Studien" 6 (1972) 159-170; P. Féghali, *Note sur l'exégèse de Saint Éphrem. Commentaire sur le déluge (Gn 6, 19-9. 17)*, ParOr 8 (1977-1978) 67-86.

[16] Per quanto riguarda questo brano, cf. Degórski, *La natura del deserto nelle* Vitae *di san Girolamo*, p. 549-578; idem, *Przyroda pustyni jako „stworzenie" u św. Hieronima*, in: *Wiedza w służbie dobra człowieka*, ed. M. Włosiński, Włocławek 2010, 71-82.

[17] Cf. Sozomenus, HE V 3, 6-8; 9, 1-3. Cf. anche Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 23, 6.

[18] Cf. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVI 10, 15-19.

[19] Cf. Paulus Orosius, *Historia adversus paganos* VII 32, 5.

[20] Cf. Socrates, HE IV 3.

[21] Cf. Sozomenus, HE V 10, 2.

[22] Hieronymus, *Explanationes in Esaiam* V 44 (15, 1-2b), ed. R. Maisano: *Hieronymi, Explanationes in Esaiam. Girolamo. Commento a Isaia*, Hieronymi Opera 4/2, Roma 2013, 48-49: "Audivi quendam Areopoliten, sed et omnis civitatis testis est, motu terrae magno in mea infantia, quando totius orbis litus transgressa sunt maria, eadem nocte muros urbis istius corruisse".

> "In seguito ad un terremoto, fattosi sentire per tutta la terra, la costa è invasa dal mare e in molte città della Sicilia e nelle isole moltissime persone furono schiacciate"[23].

Ecco, la descrizione geronimiana del miracolo compiuto da sant'Ilarione:

> "A quella vista, gli abitanti di Epidauro – constatando con terrore che flutti minacciosi, una massa di onde e montagne di gorghi si abbattevano sui litorali (come, d'altra parte, nelle loro menti li immaginavano già avvenuti) e temendo che la città venisse rovesciata dalle fondamenta – entrarono nel rifugio del vecchio e, quasi partissero per una battaglia, lo depositarono sul litorale. Egli, tracciati tre segni di croce sulla sabbia, stese le mani contro il mare. È incredibile descrivere a quale altezza esso si sia dilatato e fermato davanti a lui e come, fremendo a lungo e quasi accanendosi contro un argine, a poco a poco, sia poi rifluito in se stesso"[24].

Il segno della croce del quale si serve sant'Ilarione per domare il mare, specialmente nella letteratura monastica, è arma potentissima contro ogni nociva forza demoniaca. I santi, e specialmente i monaci, tracciando il segno della croce, riuscivano sempre a sconfiggere il demonio[25]. Lo stesso san Girolamo così insegna alla vergine Demetriade:

> "Mi basti aver colto di volata, dal prato meraviglioso della Scrittura, alcuni fiorellini per esortarti a tener chiusa la stanza del tuo cuore e a munire frequentemente la tua fronte del segno della croce, in modo che lo sterminatore dell'Egitto non trovi appiglio dentro di te, e che i primogeniti, che presso gli Egiziani sono destinati a morire, siano al salvo nella tua anima"[26].

---

[23] Idem, *Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio* a. 366 c, ed. B. Degórski, in: Hieronymi Opera 15, 288-289: "Terrae motu per totum orbem facto, mare litus egreditur et Siciliae multarumque insularum urbes innumerabiles populos oppressere".

[24] Idem, *Vita S. Hilarionis* 29, 2-3, Hieronymi Opera 15, 170-173: "Quod cum viderent Epidauritani, frementes scilicet fluctus et undarum moles et montes gurgitum litoribus inferri, verentes, quod iam evenisse cernebant, ne oppidum funditus subverteretur, ingressi sunt ad senem, et quasi ad proelium proficiscentes posuerunt eum in litore. Qui cum tria crucis signa pinxisset in sabulo manusque contra tenderet, incredibile dictu est, in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit, ac diu fremens et quasi ad obicem indignans paulatim in semetipsum relapsum est".

[25] Cf., ad esempio, Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Marcionem* III 22, 7, 9; Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii* 23, 35. A proposito del segno della croce nell'antichità cristiana, cf. F.J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, JbAC 1 (1958) 5-19; 4 (1961) 5-17; 5 (1962) 5-22; 6 (1963) 7-34; 7 (1964) 5-38; 8-9 (1965-1966) 7-52; 10 (1967) 7-29; G.Q. Reijner, *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature*, Nijmegen 1965; E. Dinkler, *Signum crucis*, Tübingen 1967; B. Leoni, *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nella antichità cristiana*, Verona 1968; V. Grossi, *Croce, Crocifisso*, DPAC I 864-867 (anche in: NDPAC I 1295-1298).

[26] Hieronymus, *Epistula* 130, 9, PL 22, 1115: "Haec cursim quasi de prato pulcherrimo sanctarum Scripturarum, parvos flores carpisse sufficiat pro commonitione tui; ut et claudas cubiculum pectoris, et crebro signaculo crucis munias frontem tuam, ne exterminator Aegypti in te locum

Il Dalmata mette il rilievo l'importanza del segno della croce anche nei due seguenti passi della *Vita S. Hilarionis*:

> "Egli vi ravvisò gli inganni dei demoni e, gettatosi in ginocchio, si tracciò sulla fronte il segno della croce di Cristo e, armato di tale elmo e cinto della corazza della fede, sdraiatosi combatteva con più forza, guardando attorno con occhi inquieti, desiderando vedere in qualche modo coloro udire i quali gli dava terrore"[27].

> "Dopo esservi giunto, tracciando il segno della croce sul lettuccio di ciascuno e sulle loro membra brucianti di febbre, invocò Gesù. Ed ecco, straordinario prodigio, subito sgorgò contemporaneamente, come da tre fonti, il sudore! Alla stessa ora presero del cibo e, riconoscendo la madre in lacrime e benedicendo Dio, baciarono le mani del santo"[28].

> "Epidauro e tutta quella regione fino a oggi divulgano questo fatto e le madri lo insegnano ai loro figli, affinché ne trasmettano il ricordo ai posteri. Davvero, ciò che fu detto agli Apostoli: «Se crederete, direte a questo monte: 'Passa nel mare', e ciò accadrà»[29], può compiersi anche alla lettera, se uno, però, ha la fede degli Apostoli, tale quale il Signore ordinò loro di avere. Infatti, che importa se un monte che discende nel mare, o se immense montagne di onde si sono d'un tratto irrigidite e, pietrificate solo davanti ai piedi del vecchio, sono rifluite delicatamente dall'altra parte?"[30].

Il muro d'acqua che s'arresta dinanzi ad Ilarione e rifluisce resta certamente una delle immagini più efficaci del racconto. Il ricordo del miracolo del Mar Rosso all'Esodo (cf. Es 14, 21-22) è accennato nel gesto del monaco di stendere le mani verso il mare, come fece Mosè. Quanto ai testimoni, è la parola evangelica della fede che sposta le montagne (cf. Mt 17, 20; Mc 11, 23)

---

reperiat, sed primogenita, quae apud Aegyptios pereunt, in tua mente salventur", trad. italiana di S. Cola, in: San Girolamo, *Le Lettere*, Introduzione, traduzione, note e indici di Silvano Cola, IV, Roma 1997, 343-344)

[27] Idem, *Vita S. Hilarionis* 3, 8, Hieronymi Opera 15, 124-125: "Intellexit daemonum ludibria et provolutus genibus crucem Christi signavit in fronte, talique armatus casside et lorica fidei circumdatus iacens fortius proeliabatur, quodammodo videre desiderans, quos horrebat videre et sollicitis oculis huc illucque circumspiciens".

[28] Ibidem 8, 8, Hieronymi Opera 15, 132-133: "Quo postquam venit, singulorum lectulos et ardentia membra consignans, invocavit Iesum. Et, o mira virtus, statim quasi de tribus fontibus sudor pariter erupit; eadem hora acceperunt cibos, lugentemque matrem cognoscentes et benedicentes Deum sancti manus deosculati sunt".

[29] Cf. idem, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 17, 20.

[30] Idem, *Vita S. Hilarionis* 29, 4-6, Hieronymi Opera 15, 172-173: "Hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam. Vere illud, quod ad apostolos dictum est: «Si credideritis, dicetis huic monti: 'Transi in mare', et fiet», etiam iuxta litteram impleri potest, si tamen quis habuerit apostolorum fidem, et talem, qualem illis habendam Dominus imperavit. Quid enim interest, utrum mons descendat in mare, an immensi undarum montes repente obriguerint et, ante senis tantum pedes saxei, ex alia parte molliter fluxerint?".

a restare impressionata in un insegnamento vivo che sembra accordare stranamente natura sconvolta e miracolo nel limite ad essa imposto.

Ma è anche indubbio che si mescoli all'osservazione oggettiva della potenza delle onde d'un maremoto, la credenza diffusa che, nelle pericolose acque marine, avessero loro privilegiata dimora i demoni, i quali implorano lo stesso monaco: "Ilarione, servo di Dio, perché, a causa tua, non possiamo star tranquilli neanche in mezzo al mare?"[31].

La creazione si conferma, pertanto, come teatro naturale sia della divina potenza e bontà, sia dell'insidia di satana, secondo l'insegnamento della Scrittura: "Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra […] ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo" (Sap 1, 13-14; 2, 24).

Non è, dunque, per gusto del fiabesco che la narrazione talvolta si distacchi dall'oggettività dei dati concreti, offrendo ermeneutiche soprannaturali, ma "se il monaco può dominare le infermità e i terrori di questo mondo è perché partecipa profondamente della grazia di Dio che lo colloca in un altro mondo, quello redento, quello sottomesso a Cristo, quello protetto dal Suo amore salvifico, quello escatologico. Se egli non prova timore per i fenomeni anche terribili è perché è unito a Dio e sa che Egli non riserva che bene per colui che ha salvato; se suscita la fede di quanti accorrono a lui è perché la sua persona non è mai schermo a Dio, ma al contrario rivela la bellezza della vita in Lui. La causa del miracolo è la presenza di Dio nel monaco e il suo effetto è una crescita della presenza di Dio fra gli uomini"[32].

In cerca di siti sempre più isolati e impervi, sant'Ilarione, lasciata la Dalmazia, raggiunse Cipro, ove morì. Il suo corpo, dapprima sepolto nell'orticello del santo, secondo il suo volere, venne in seguito trafugato dall'amico Esichio e portato in Palestina.

> "Tutta la città si meravigliava e la notizia della grandezza del miracolo si era diffusa anche a Salona[33]. Il vecchio, non appena se ne accorse, fuggì nottetempo di nascosto su una barchetta e, incontrata dopo due giorni una nave da carico, si diresse verso Cipro"[34].

---

[31] Ibidem 25, 2, Hieronymi Opera 15, 166-167: "Hilarion, serve Dei, cur nobis per te et in pelago tutos esse non licet?".

[32] B. Degórski, *Le tematiche teologiche delle tre Vitae geronimiane*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, ed. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia IV/1, Tyniec – Cracow 1995, 190.

[33] Oggi distrutta. Centro amministrativo della provincia della Dalmazia. Situata sulla costa adriatica, a nord dell'odierna Spalato (Split).

[34] Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 29, 7, Hieronymi Opera 15, 172-173: "Mirabatur omnis civitas et magnitudo signi Salonis quoque percrebuerat. Quod intelligens senex in brevi lembo clam nocte fugit, et inventa post biduum oneraria navi perrexit Cyprum".

Con queste parole, lo storico Sozomeno così brevemente riassunse ciò che abbiamo presentato sopra:

> "Nel periodo qui descritto, anche il monaco Ilarione, ricercato dagli abitanti di Gaza, scappò in Sicilia. Proprio là, raccogliendo la legna nei deserti delle montagne e portandola sulle spalle, vendeva questa merce in città. In tal modo, procurava per sé tale razione giornaliera di cibo che gli bastava per sopravvivere. Quando, però, venne in luce ciò che egli è e che cosa rappresenta con se stesso (infatti, fu tradito da un uomo, appartenente alla categoria dei privilegiati e tormentato dal demonio), Ilarione si recò in Dalmazia, liberando prima quel disgraziato dalla possessione. Dopo aver fatto anche lì, con l'assistenza della forza di Dio, grandi e meravigliosi miracoli, quali l'arresto del mare, attraverso la preghiera, che a causa di un terremoto uscì dai confini inondando la secca, di nuovo si ritirò di là. Infatti, non si intonava con il suo carattere che egli dovesse abitare tra la gente che lo loda. Al contrario, cambiando i posti del suo soggiorno, si sforzava di rimanere in ombra e di soffocare, attraverso questi continui spostamenti, la fama che veniva di lui divulgata. Infine, navigando vicino al Cipro, approdò a Pafos"[35].

***

Il filo conduttore di questi brani, da noi analizzati, della *Vita S. Hilarionis* è l'operazione dei miracoli, che procura al santo una grande popolarità, sebbene indesiderata e rifuggita dallo stesso Ilarione, il quale mette in atto persino dei sotterfugi per sottrarsene, tra i quali proprio questo che riguarda la Dalmazia, ossia la regione più lontana dalla sua patria. Questa è la caratteristica della *Vita*: la fuga dagli onori non solo mondani, bensì pure religiosi. Nell'incuranza, nell'insofferenza, quasi nel disprezzo di tali onori bisogna ravvisare, come sempre, una nota autobiografica: è san Girolamo che, essendo ormai un personaggio pubblico, molto più illustre di quanto non fosse al tempo della stesura della *Vita S. Pauli Primi Eremitae* (stilata negli anni 375-377), sente il disagio della notorietà che contrasta la sua incoercibile aspirazione eremitica: "Ricordava con incredibile desiderio il suo antico modo di vita"[36], afferma Girolamo di sant'Ilarione, ma sono parole sgorgate dal cuore, cariche di una densa nostalgia, dotate di una tonalità personale.

Il popolino, i vescovi, le matrone romane, i dignitari che accorrono da sant'Ilarione sono gli stessi che ora attorniano Girolamo e l'atteggiamento schivo che ebbe Ilarione viene ora assunto da Girolamo. Anch'egli deve lottare per non lasciarsi lusingare dalla gloria personale e continuare a ispirarsi ai

[35] Sozomenus, HE V 10, 2, PG 67, 1241, trad. italiana di B. Degórski.

[36] Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 19, 1, Hieronymi Opera 15, 154-155: "flebat quotidie et incredibili desiderio conversationis antiquae recordabatur".

grandi maestri che avevano saputo ignorarla: "Da nulla più io sono stupito, se non dal modo in cui seppe calpestare la gloria e gli onori"[37].

Non deve sfuggire questa chiave interpretativa della *Vita* per non rischiare di considerarla semplicemente una spettacolare e inverosimile carrellata di singoli prodigi; così come non deve sfuggire l'ordine dei miracoli, per non perdere il crescendo che li regge.

I miracoli che avvengono nella parte finale della *Vita S. Hilarionis* sono descritti più brevemente e sono di più ampio raggio: quasi sempre si tratta di benefici per un'intera città, per tutti i componenti di una nave, per alcuni villaggi sul litorale di un mare in tempesta, e così via. Si nota, inoltre, un'accentuazione del carattere evangelico dei miracoli: i primi riprendono semplicemente le situazioni dei racconti neotestamentari, gli ultimi, invece, tendono a essere la stessa realizzazione delle parole di Cristo. Basti pensare, come abbiamo visto, alla montagna di acqua fermata dal santo, che viene commentata da Girolamo con le parole del Cristo: "Se credete, direte a questo monte: «Passa nel mare», e ciò accadrà"[38]. Si guardi anche all'ultimo miracolo di Ilarione, la guarigione del paralitico, in cui le parole di Ilarione si rifanno a quelle di Cristo: "Alzati e cammina"[39].

È stato osservato che, soprattutto nella prima parte, vi è un progressivo aumento di teatralità narrativa, per la quale alcuni episodi risultano esageratamente enfatizzati e costruiti con una tecnica letteraria ricercata e, in certa misura, artificiosa[40].

È vero, ma questa crescente enfasi è voluta non per mero esercizio letterario, ancor meno per gusto del fiabesco. Essa è voluta da san Girolamo, raffinato scrittore e sensibile autore monastico, per esprimere l'ascesa del santo davanti a Dio e davanti agli uomini. Bisogna tenere presente il fatto che l'operare miracoli, nel contesto monastico, rispecchia anzitutto l'unione del monaco con Dio. Se egli può dominare le infermità e i terrori di questo mondo, è perché partecipa profondamente della grazia di Dio che lo colloca in un altro mondo, quello redento, quello sottomesso a Cristo, quello protetto dal suo amore salvifico, quello escatologico. Se egli non prova timore dei fenomeni anche terribili, è perché è unito a Dio e sa che Dio non riserva che bene per colui che ha salvato; se suscita la fede in quanti accorrono a lui, è perché la sua persona non è mai schermo a Dio, ma al contrario rivela la bellezza della vita in lui.

La causa dei miracoli è la presenza di Dio nel monaco e il suo effetto è una crescita della presenza di Dio fra gli uomini.

---

[37] Ibidem 20, 1, Hieronymi Opera 15, 156-157: "ego nihil ita stupeo, quam gloriam illum et honorem calcare potuisse".

[38] Ibidem 29, 4, Hieronymi Opera 15, 172-173: "Si credideritis, dicetis huic monti: «Transi in mare», et fiet (cf. Mt 17, 20; Mc 11, 23)".

[39] Ibidem 31, 7, Hieronymi Opera 15, 176-177: "Surge et ambula (cf. Mt 9, 5; At 3, 6)".

[40] Cf. Ch. Mohrmann, *Introduzione*, in: *Vita di Martino [Sulpicio Severo]. Vita di Ilarione [Girolamo]. In memoria di Paola [Girolamo]*, introd. di Ch. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen – J.W. Smit, traduzioni di L. Canali – C. Moreschini, *Vite dei Santi* IV, Milano 1975, XLVI-XLVII.

Di nuovo, dunque, come per la *Vita S. Pauli Primi Eremitae* di san Girolamo, protagonista è la presenza di Dio e a Dio: "recitava le Scritture come fosse presente Dio" [41], scrive di sant'Ilarione, quasi fugacemente, Girolamo all'inizio della *Vita*, e tutto ciò che segue ne sarà la manifestazione.

Con l'aumentare della popolarità del santo, cresce anche il suo desiderio di solitudine, inversamente proporzionale alla gloria esteriore. Per esprimere ciò, ecco che san Girolamo ricorre a fughe sempre più rocambolesche; dal semplice spostamento, a mano a mano Ilarione escogita modi e luoghi più ardui.

Al di là, dunque, della congerie di dettagli che si incontrano nella *Vita S. Hilarionis* e della ricchezza di notizie che si confanno alla passione storica e geografica di Girolamo[42], l'architettura geronimiana è lineare: la vita eremitica si espande nella compassione per il prossimo, che viene portato alla fede dalla testimonianza del monaco. L'ascesi eremitica, quindi, non è finalizzata solo alla santificazione del monaco, ma alla testimonianza esteriore dell'amore di Dio e alla sua glorificazione nell'universo. In questo senso, la *Vita S. Hilarionis* può essere considerata la continuazione della precedente, quella della *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, e le note autobiografiche di san Girolamo una fase successiva della sua maturazione di monaco.

THE SOJOURN OF ST. HILARION OF GAZA IN DALMATIA ACCORDING TO THE *VITA S. HILARIONIS* OF ST. JEROME

(Summary)

The narrative of the sojourn of St. Hilarion in Dalmatia within the *Vita* written by St. Jerome seems to encompass and synthetize all the principal elements of the biography of this Palestinian hermit. The search for solitude and anonymity amidst the populations of far distant lands, the impossibility of hiding – for the sake of charity – God's operating power in miracles, the very presence of the Lord in the faithful monk living a life of prayer and penance, humbleness and love for God, the capability of showing the Lord's presence in deeds, and the autobiographical references of the author of the *Vita*, St. Jerome, to himself through the life of Hilarion are all elements – though present in the brief section concerning the events occurred in Dalmatia – which profile the author.

It is of significance his resorting to Biblical references, especially to the Gospel, highlighting the relevance of faith. St. Hilarion carries out the work of Christ and presents himself as "alter Christus". The victory over the sea monster is the victory over evil-the devil and over death. The dominion over nature's power, namely over the power of the waters of the seismic wave, endangering the earth and its inhabitants. It is – through Christ, with Christ and in Christ, Word of the Living

[41] Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 4, 3, Hieronymi Opera 15, 126-127: "Scripturas quoque sanctas memoriter tenens post orationes et psalmos quasi Deo praesente recitabat".

[42] Cf. Mohrmann, *Introduzione*, p. XLVII-XLVIII.

God – the victory of life over the primordial chaos, as well as the new creation over the wound of the original sin. St. Hilarion proposes himself as a "living gospel", proclaiming and revealing the mystery of the Kingdom amidst humankind. For this reason his lamp, namely he himself as the shining glory of the light of Christ, cannot remain under the bowl, although he would have liked so but, on the contrary, it is God's will that the lamp be put on its stands, so that everyone may see it, be enlightened by the truth and glorify the Heavenly Father (Mt 5:14-16).

Finally, the passages selected and analyzed – though brief in content – witness of the wide classical knowledge of the Dalmatian, who does quote Latin works and authors containing references to events and people of the past. Especially in those pages whom St. Jerome devotes to "his land", Dalmatia, he seems to grant the highest homage to his Christian hero.

POBYT ŚW. HILARIONA Z GAZY W DALMACJI WEDŁUG *VITA S. HILARIONIS* ŚW. HIERONIMA

(Streszczenie)

Opis pobytu mnicha Hilariona w Dalmacji, przekazany przez św. Hieronima w *Vita S. Hilarionis*, zdaje się zawierać i streszczać wszystkie główne przesłania i treści, które znajdują się w tej biografii świętego mnicha palestyńskiego: poszukiwanie samotności i bycia nieznanym pośród ludów w dalekich stronach, niemożność ukrycia się w imię miłości, Boża moc działająca poprzez wielkie cuda, która świadczy o tym, że w wiernym i rozmodlonym, pokutującym mnichu, pełnym pokory względem Boga i bliźniego jest obecny Pan, objawiający swoją chwałę za jego pośrednictwem.

Nie bez znaczenia jest fakt, iż Hieronim nawiązuje tu wyraźnie do znanych fragmentów Ewangelii, które podkreślają znaczenie wiary mnicha. Święty kontynuuje dzieło Chrystusa na ziemi i jawi się jako "alter Christus". Zwycięstwo odniesione nad morskim potworem jest zwycięstwem nad złem, diabłem i śmiercią. Panowanie nad siłami natury, w naszym przypadku: nad żywiołem rozhuczanego morza, które grozi zniszczeniem ziemi i ludzi, staje się przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie zwycięstwem życia nad pierwotnym chaosem i grzechem pierworodnym. Hilarion jawi się więc jako żyjąca „Ewangelia", która głosi i jednocześnie objawia tajemnicę Królestwa istniejącego już wśród ludzi.

W tych krótkich fragmentach ujawnia się także wielka erudycja Hieronima oparta na znajomości kultury klasycznej. Wydaje się, że właśnie na tych stronicach poświęconych ojczyźnie – Dalmacji – Hieronim złożył największy hołd temu palestyńskiemu mnichowi.

Key words: St. Jerome, St. Hilarion of Gaza, Dalmatia, Hagiography, Monasticism.

Parole chiave: san Girolamo, sant'Ilarione di Gaza, Dalmazia, agiografia, monachesimo.

Słowa kluczowe: św. Hieronim, św. Hilarion z Gazy, Dalmacja, hagiografia, monastycyzm.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, ed. W. Seyfarth: Ammiani Marcellini *Rerum gestarum libri qui supersunt*, I-II, Leipzig 1978.

Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 1994.

Gaius Plinius Secundus, *Naturalis historia*, in: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/8*.html (consultato il 9 I 2017).

Hieronymus, *Epistulae*, PL 22, 325-1224, trad. italiana di S. Cola, in: San Girolamo, *Le Lettere*, Introduzione, traduzione, note e indici di Silvano Cola, I-IV, Roma 1996-1997.

Hieronymus, *Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio*, ed. B. Degórski, in: *Hieronymi*, *Historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* = Girolamo, *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi Opera 15 = Opere di Girolamo 15, Roma 2014, 236-307.

Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, ed. D. Hurs – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969.

Hieronymus, *Explanationes in Esaiam*, ed. R. Maisano: *Hieronymi, Explanationes in Esaiam. Girolamo = Commento a Isaia*, Hieronymi Opera 4/1-4, Roma 2013.

Hieronymus, *Vita S. Hilarionis*, ed. B. Degórski, in: *Hieronymi*, *Historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* = Girolamo, *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi Opera 15 = Opere di Girolamo 15, Roma 2014, 116-181.

Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, ed. B. Degórski, in: *Hieronymi*, *Historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* = Girolamo, *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi Opera 15 = Opere di Girolamo 15, Roma 2014, 72-115.

Marcus Tullius Cicero, *Philippicae*, in: https://la.wikisource.org/wiki/In_M._Antonium_Oratio_-_Philippica_II#.5B29.5D (consultato il 9 I 2017).

Paulus Orosius, *Historia adversus paganos*, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1982, 1-600.

Publius Terentius Afer, *Hecyra*, in: http://latin.packhum.org/loc/134/5/4#4 (consultato il 9 I 2017).
Socrates, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 29-872.
Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 843-1630.
Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 437-726.

Studi

Boblitz H., *Die Allegorese der Arche Noah in der frühen Bibelauslegung*, "Frühmittelalterliche Studien" 6 (1972) 159-170.
Daniélou J., *Déluge, baptême, jugement*, "Dieu vivant" 8 (1947) 97-112.
Daniélou J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 55-94 (*Noé et le déluge*).
Degórski B., *Le tematiche teologiche delle tre Vitae geronimiane*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, ed. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia IV/1, Tyniec – Cracow 1995, 183-196.
Degórski B., *La natura del deserto nelle "Vitae" di san Girolamo*, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006*, Istituto Patristico "Augustinianum", SEA 101, Roma 2007, 549-578.
Degórski B., *Przyroda pustyni jako „stworzenie" u św. Hieronima*, in: *Wiedza w służbie dobra człowieka*, ed. M. Włosiński, Włocławek 2010, 71-82.
Dinkler E., *Signum crucis*, Tübingen 1967.
Dölger F.J., *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, JbAC 1 (1958) 5-19; 4 (1961) 5-17; 5 (1962) 5-22; 6 (1963) 7-34; 7 (1964) 5-38; 8-9 (1965-1966) 7-52; 10 (1967) 7-29.
Féghali P., *La figura di Noè secondo i SS. Padri (Contributo alla storia della esegesi)*, "Studii biblici Franciscani liber annuus" 20 (1970) 138-165.
Féghali P., *Note sur l'exégèse de Saint Éphrem. Commentaire sur le déluge (Gn 6, 19-9. 17)*, ParOr 8 (1977-1978) 67-86.
Gribomont J., *Ilarione di Gaza*, DPAC II 1753 (anche in: NDPAC II 2528).
Leoni B., *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nella antichità cristiana*, Verona 1968.
Mohrmann Ch., *Introduzione*, in: *Vita di Martino [Sulpicio Severo]. Vita di Ilarione [Girolamo]. In memoria di Paola [Girolamo]*, introd. di Ch. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiansen – J.W. Smit, traduzioni di L.Canali – C. Moreschini, *Vite dei Santi* IV, Milano 1975, IX-LXI.
Opelt I., *Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes*, RQ 74 (1979) 145-177.
Praga G., *La leggenda di S. Ilarione a Epidauro*, "Archivio Storico della Dalmazia" 25 (1938) 81-91.
Reijner G.Q., *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature*, Nijmegen 1965.
Grossi V., *Croce, Crocifisso*, DPAC I 864-867 (anche in: NDPAC I 1295-1298).
Wilmart A., *Arca Noë*, RBen 26 (1909) 1-12.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Franciszek DRĄCZKOWSKI*

METODA WYKRESOGRAFICZNA (WYKRESOGRAFIA) W SŁUŻBIE TEOLOGII

Metoda wykresograficzna, która pojawiła się w teologii w ostatniej dekadzie minionego stulecia, jako propozycja nowa i pionierska, do chwili obecnej nie zyskała recepcji w szerokim gronie odbiorców. Z tej racji, zakładając że większość czytelników nie miała okazji zapoznać się z wymienioną metodą, postanowiono najpierw omówić genezę metody wykresograficznej oraz stan badań jej dedykowanych. Następnie zostanie przedstawiona wykresografia w podstawowym ujęciu, złożonym z siedmiu wykresów oraz paralelnych objaśnień. Na bazie tej prezentacji zostanie ukazana rola służebna wykresografii, która – posługując się strukturami graficzno-geometrycznmi – wspomaga teologię w przezwyciężeniu trudności, z jakimi się boryka. Ostatni punkt zostanie poświęcony omówieniu nowych możliwości, jakie stwarza wykresografia, dzięki którym teologia tradycyjna może ubogacić się w atuty i funkcje, którymi nie dysponuje przekaz czysto werbalny.

1. Geneza metody i stan badań. Metoda wykresograficzna, określana również terminem „wykresografia", powstała i rozwijała się stopniowo, na bazie wieloletnich studiów przeprowadzonych przez Franciszka Drączkowskiego, w latach 1978-2014. Jej geneza i pierwsza wersja, wiąże się ściśle z badaniami wymienionego autora, poświęconymi pedagogii, agapetoogii i eklezjologii Klemensa Aleksandryjskiego. Pierwszy wykres, ilustrujący pięć kolejnych etapów formacji intelektualnej, został przedstawiony w formie trójkąta równoramiennego, podzielonego na pięć płaszczyzn poziomych w pracy *Struktury semantyczne wyrazu* παιδεία *w dziele Klemensa Aleksandryjskiego Stromateis*[1]. Zdaniem Klemensa proces wychowania określany terminem παιδεία, obejmuje też formację moralną, złożoną również z pięciu etapów. Realizacja tych dwóch formacji (δύο παιδεῖαι) prowadzi do doskonałej miłości (ἀγάπη τελεία). Powyższe prawdy zostały zobrazowane w formie dużego trójkąta równoramiennego, podzielonego pionowo na dwie części, z których każda została podzielona na pięć płaszczyzn poziomych, gdzie zostały

* Ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski – emerytowany pracownik Wydziału Teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl.

[1] Por. F. Drączkowski, *Struktury semantyczne wyrazu paideia w dziele Klemensa Aleksandryjskiego* ΣΤΡΟΜΑΤΕΙΣ, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 140.

wpisane poszczególne wartości, określając etapy obu formacji, prowadzące do doskonałej miłości. „Bóg jest miłością" (1J 4, 16). „Miłość jest z Boga" (1J 4, 7). By zobrazować te prawdy, na szczycie wymienionego trójkąta równoramiennego został zamieszczony trójkąt równoboczny, obrazujący symbolicznie Boga w Trójcy Świętej Jedynego, który jest źródłem miłości. W efekcie powstała struktura geometryczna złożona z dwóch trójkątów złączonych ze sobą wewnętrznie w układzie wertykalnym, którą autor określił nazwą „struktura agape"[2]. Dalsze studia nad eklezjologią Klemensa doprowadziły do konstatacji, że wymieniona „struktura agape" jest również strukturą Kościoła[3].

Kontynuując badania nad fenomenem ἀγάπη F. Drączkowski postanowił zweryfikować wyniki swych badań w oparciu o analizę dalszych źródeł patrystycznych. Pseudo-Dionizy Areopagita twierdzi, że miłość Boga jest jakby „kołem (κύκλος) wiecznym"[4] oraz „mocą (δύναμις) jednoczącą i kierującą"[5]. W oparciu o te określenia symboliczny obraz Boga Jedynego w trzech osobach został przedstawiony w postaci koła (okręgu), w które został wpisany trójkąt równoboczny (przedstawienie spotykane często w ikonografii kościelnej). Na okręgu zostały zamieszczone trzy strzałki, obrazujące moc (δύναμις) miłości, którą Ojciec miłuje Syna, Syn miłuje Ojca, a Duch Święty jest uosobioną miłością ich Obu. To przedstawienie zostało po raz pierwszy zamieszczone w monografii *Miłość syntezą chrześcijaństwa*[6].

Według Klemensa Aleksandryjskiego „miłość (ἀγάπη) jest wspólnotą życia (κοινωνία βίου)"[7]. Aplikując to określenie do Janowej formuły „Bóg jest miłością – ἀγάπη" (1J 4, 16), można powiedzieć, że Bóg jest doskonałą wspólnotą życia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Przez wcielenie Syna Bożego wspólnota życia Osób Boskich stała się Bosko-ludzką wspólnotą życia. W nawiązaniu do wyżej przedstawionej „struktury agape" graficzny obraz miłości, w wymiarze Bosko-ludzkim, został przedstawiony w formie dwóch okręgów i dwóch trójkątów złączonych ze sobą wewnętrznie w układzie wertykalnym. Ta „struktura agape" jest również strukturą Kościoła[8]. Pełnia miłości jest w Bogu Wcielonym Jezusie Chrystusie. Jej obrazem jest winny krzew: „Ja jestem winnym krzewem, wy latoroślami" (J 15, 5). Miłość – ἀγάπη posiada dwa fundamentalne wymiary: ontyczny – rzeczywistość winnego krzewu oraz dynamiczny – moc Boża, moc Ducha Świętego, którą oznaczają soki winnego krzewu. Te dwa wymiary są nierozdzielne. Kościół jest „wspólnotą miłości"[9]. W dokumentach Soboru Watykańskiego II Kościół został nazwany

[2] Tenże, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 74.

[3] Por. tamże, s. 128-132.

[4] Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 4, 14, PG 3, 777A, tłum. E. Bułhak: Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, Lublin 1995, 35.

[5] Tamże, PG 3, 776D, tłum. Bułhak, s. 35.

[6] Por. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, 37.

[7] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 41, 2, PG 8, 976C, tłum własne.

[8] Por. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, s. 179.

[9] Por. Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Deus caritas est"* 19, AAS 98 (2006) 233.

„zgromadzeniem miłości" (*coetus caritatis*)[10] w nawiązaniu do *Listu do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego, gdzie Kościół został określony terminem ἀγάπη. Wyżej opisana „struktura geometryczna" ἀγάπη i Kościoła stanowi główny „rdzeń" i podstawową „osnowę" metody wykresograficznej. Z tej racji pojawia się ona w formie identycznej lub zmodyfikowanej tematycznie we wszystkich następnych wykresach.

W dalszych pracach F. Drączkowskiego metoda wykresograficzna uległa „poszerzeniu" o dalsze „ogniwa" (wykresy) ilustrujące historię zbawienia. W pracy *Poza miłością nie ma zbawienia*[11] został ukazany skrót historii zbawienia w 10 przedstawieniach geometrycznych. W obszernej monografii tegoż autora *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*[12] został przedstawiony zarys nauki wiary w 30 ujęciach graficznych. W pracy *Metoda wykresograficzna w katechezie*, złożonej z 16 wykresów, autor po raz pierwszy posłużył się określeniem „metoda wykresograficzna" oraz podał jej zwięzłą charakterystykę[13]. Praca *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym*[14] złożona jest z 30 wykresów oraz objaśnień katechizmowych zamieszczonych na paralelnych stronach. W publikacji *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, złożonej z 9 wykresów, Autor omawiając w osobnych paragrafach funkcje „dydaktyczno-korygujące" metody, stwierdza, że wykresografia ułatwia korektę 16 różnych „nieprawidłowości oraz błędów"[15]. W monografii *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*[16], złożonej z 22 wykresów, Autor po raz pierwszy wpisał do wykresów ikonę Chrystusa Miłosiernego, w formie mocno rozjaśnionej. Tego rodzaju ujęcia geometryczno-obrazowe pojawiają się we wszystkich następnych jego pozycjach książkowych.

W roku 2009 badania nad metodą wykresograficzną zainicjował student dogmatyki, Krzysztof Krukowski, który podjął się opracowania następującego tematu pracy doktorskiej: *Wartość gnozeogiczna i dydaktyczna metody wykresograficznej w teologii*. Publiczna obrona wymienionej rozprawy odbyła się 31 stycznia 2013 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Wyniki swych badań K. Krukowski opublikował w dwóch pozycjach książkowych: *Nowe narzędzie ewangelizacji. „Metoda wykresograficzna"*[17] oraz *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*[18].

---

[10] Concilium Vaticanum II, *Lumen gentium* 13, ed. i tłum., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Paris 1967, 95-96.

[11] Por. F. Drączkowski, *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin – Toruń 1996.

[12] Por. tenże, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000.

[13] Por. tenże, *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin 2001, 136-138.

[14] Por. tenże, *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin – Sandomierz 2002.

[15] Tenże, *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, Pelplin 2003, 120.

[16] Por. tenże, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2008.

[17] Por. K. Krukowski, *Nowe narzędzie ewangelizacji. „Metoda wykresograficzna*, Lublin – Pelplin 2011.

[18] Por. tenże, *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, Pelplin 2013.

Kontynuując badania poświęcone wykresografii, F. Drączkowski opublikował dalsze pozycje książkowe: *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*[19]; *Geometryczna struktura teologii*[20]; *Synteza teologii w ujęciu graficznym*[21], która została przetłumaczona i wydana w języku niemieckim[22]; oraz *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*[23], która również została przetłumaczona i wydania w języku niemieckim[24]. W tej liczącej zaledwie 88 stron pracy, złożonej z 30 wykresów, została przedstawiona metoda wykresograficzna w ujęciu sumarycznym i finalnym. Istotnym dopełnieniem były wykresy obrazujące misterium ziemskiego życia Chrystusa, misterium paschalne oraz sakramenty Kościoła, Zostały też wprowadzone trzy nowe przedstawienia obrazowe: Dziecię Jezus, Chrystus nauczający oraz Chrystus ukrzyżowany. Po raz pierwszy został określony błąd, jakim jest *trychotomia* teologiczna.

Nowy rozdział studiów, dotyczących metody wykresograficznej, zapoczątkował Edward Wasilewski, wykładowca homiletyki, zatrudniony od 2012 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W swych badaniach koncentrował się głównie nad kwestią aplikacji założeń metody wykresograficznej do homiletyki, sakramentologii, teologii moralnej, duchowości chrześcijańskiej oraz katechetyki. E. Wasilewski jest autorem sześciu następujących pozycji książkowych: *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*[25], która stanowiła monografię habilitacyjną; *Geometria w służbie teologii*[26]; *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*[27] – praca przetłumaczona i wydania w języku niemieckim[28]; *Podstawowe Prawdy katechizmowe w 33 ujęciach graficzno-obrazowych. Pomoce katechetyczne z płytą CD*[29]; *Chrzest. Wszczepienie w Mistyczne Ciało Chrystusa*[30]; *Wykresografia – Przełom „gutenbergiański" w teologii*[31]. Ostatnia z wymienionych prac powstała na bazie

[19] Por. F. Drączkowski, *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Pelplin 2011.

[20] Por. tenże, *Geometryczna struktura teologii*, Pelplin 2012.

[21] Por. tenże, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, Pelplin 2012.

[22] Por. tenże, *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung*, Leipzig 2013.

[23] Por. tenże, *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014.

[24] Por. tenże, *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung. Zweite, erweiterte Auflage*, Leipzig 2014.

[25] Por. E. Wasilewski, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015.

[26] Por. tenże, *Geometria w służbie teologii*, Pelplin 2015.

[27] Por. tenże, *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*, Gniezno 2015.

[28] Por. tenże, *Das Ideal der Heiligkeit. Die Botschaft der Guten Nachricht in grafisch-bildlichen Darstellungen*, Leipzig 2015.

[29] Por. tenże, *Podstawowe Prawdy katechizmowe w 33 ujęciach graficzno-obrazowych. Pomoce katechetyczne z płytą CD*, Gniezno 2016.

[30] Por. tenże, *Chrzest. Wszczepienie w Mistyczne Ciało Chrystusa*, Gniezno 2016.

[31] Por. tenże, *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, Gniezno 2017.

artykułu E. Wasilewskiego *Ein „Gutenbergischer" Wendepunkt in der Theologie*[32] wydanego w Niemczech (Rothenburg).

Wyżej wymienione wszystkie pozycje książkowe doczekały się 28 recenzji i opinii specjalistów, reprezentujących polskie i zagraniczne środowiska naukowe. Według ich zgodnej opinii metoda wykresograficzna (wykresografia) może być zastosowana zarówno w wykładzie teologii, jak i w szeroko rozumianej dydaktyce Kościoła. Skromne ramy niniejszego opracowania nie pozwalają na ich omówienie. Zainteresowanych odsyłam do wyżej wymienionej pracy E. Wasilewskiego: *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, gdzie zostały one częściowo omówione w korpusie pracy (s. 89-93), a ich kompletny zestaw został podany w bibliografii załącznikowej (s. 106-107). Należy też dodać, że oprócz wyżej wymienionych pozycji książkowych, ukazały się też artykuły naukowe poświęcone wykresografii, których autorami są: F. Drączkowski (5), K. Krukowski (2), J. Szulist (1) oraz E. Wasilewski (6). Ich wykaz łaskawy czytelnik znajdzie również w wyżej wymienionej pozycji książkowej E. Wasilewskiego (s. 105).

2. Podstawowe założenia wykresografii.

a) Definicja wykresografii. Na bazie określeń opisowych i cząstkowych, spotykanych w pracach F. Drączkowskiego, została wypracowana następująca definicja wykresografii: „**Wykresografia – sposób przedstawiania prawd wiary przy pomocy ujęć paralelnych, to znaczy werbalnych oraz graficzno-obrazowych**"[33].

Tradycyjny przekaz werbalny, jako czynnik priorytetowy i niezbędny, nadal pełni w wykresografii ważną funkcję inicjującą oraz interpretacyjną. Znajomość podstawowych prawd wiary, osiągnięta na drodze pisemnego przekazu, jest czynnikiem wstępnym i warunkującym zrozumienie założeń wykresografii. Wprowadzenie ujęć wizualnych należy traktować jako element wtórny i dopełniający. Dzięki wprowadzeniu przedstawień wizualnych przekaz werbalny zostaje ubogacony znakiem graficznym.

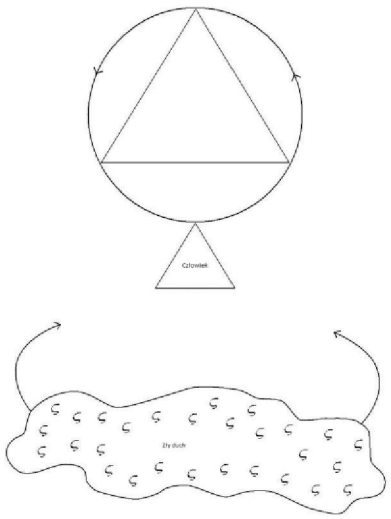
b) Ujęcia graficzno-obrazowe. Metoda wykresograficzna dysponuje 33 wykresami. Ich przedstawienie i omówienie przekracza ramy niniejszego opracowania. Mając na uwadze tych czytelników, którzy dotychczas nie zetknęli się z wykresografią, poprzestaniemy na prezentacji siedmiu wykresów, które konstytuują podstawowy „rdzeń" metody. Punktem wyjścia jest symboliczny obraz Boga Jedynego, przedstawiany w formie okręgu – koła (κύκλος). Tego symbolicznego obrazu Boga, który jest duchem niewidzialnym, nieograniczonym żadną formą materialną, nie należy traktować statycznie, lecz dynamicznie. Obraz koła można powiększać i pomniejszać w nieskończoność. Symboliczne biblijne obrazy Boga: światło, ogień, słońce, kumulują się w obrazie

[32] Por. tenże, *Ein „Gutenbergischer" Wendepunkt in der Theologie*, „Forum Katholische Theologie" 32 (2016) z. 2, 92-107.

[33] Tenże, *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, s. 71.

słońca, którego tarcza jest kolista, a promienie rozchodzą się w kręgach kolistych. Okrąg, symboliczny obraz Boga, ułatwia zrozumienie niektórych Jego przymiotów, takich jak: doskonałość (kształt koła uważany jest za najdoskonalszą formę geometryczną – Platon, Arystoteles, św. Augustyn), wieczność (bieg po okręgu może trwać wiecznie), wszechobecność (okrąg powiększany w nieskończoność przenika wszystkie byty stworzone). Symboliczny obraz Boga w Trójcy Świętej Jedynego został przedstawiony w formie okręgu, w który został wpisany trójkąt równoboczny (na okręgu zamieszczono strzałki). Jeden okrąg oznacza jedność natury (substancji) i istoty Boskiej; trójkąt równoboczny oznacza troistość i równość Osób Boskich. Przedstawienia antropomorficzne Trójcy Świętej, spotykane w sztuce sakralnej, mogą prowadzić do następujących błędów: antropomorfizmy – pomniejszanie istoty Boskiej do kategorii ludzkich; tryteizm – wiara w trzech bogów; teandria – przekonanie, że Bóg jest mężczyzną; subordynacjonizm – pogląd, że Syn i Duch Święty są podporządkowani Ojcu – nie są równi Ojcu; *negatio coaeternitatis* – negacja współwieczności Syna Bożego i Ducha Świętego. Przedstawienie symboliczno-geometryczne Trójcy Świętej, ułatwia korektę wymienionych błędów.

Wykres 1: Przyjaźń człowieka z Bogiem[34]

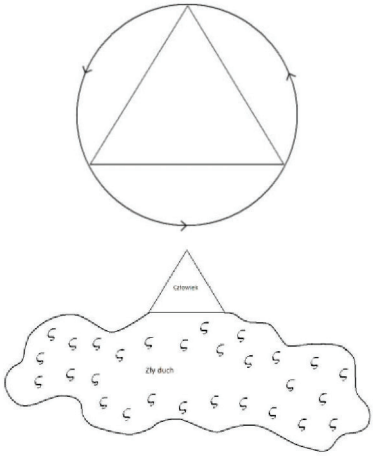


Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, co ilustruje mały trójkąt równoboczny; jego złączenie z „górną strukturą" (duży trójkąt równoboczny wpisany w okrąg) oznacza stan przyjaźni człowieka z Bogiem. „Struktura dolna", o nieregularnych kształtach, oznacza królestwo szatana, w którym panuje chaos i zamieszanie; literą sigma (ς), będącą inicjałem greckiej nazwy szatana (σατανᾶς), zostały oznaczone złe duchy. Łuki opatrzone

[34] Por. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, s. 21.

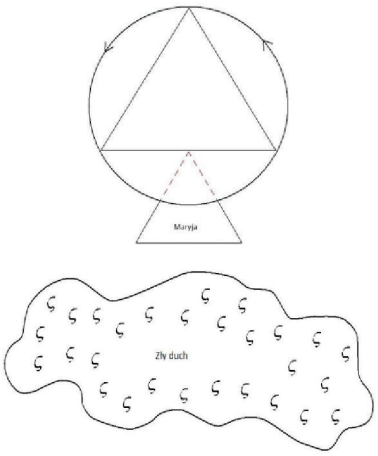
strzałkami, wychodząc z „dolnej struktury", oznaczają wrogą działalność szatana, skierowaną przeciw pierwszemu człowiekowi.

Wykres 2: Zerwanie przyjaźni z Bogiem[35]



Oderwanie małego trójkąta (oznaczającego człowieka) od „górnej struktury" (trójkąt równoboczny wpisany w koło), oznaczającej Boga w Trójcy Świętej Jedynego, ilustruje skutki grzechu pierworodnego: zerwanie jedności z Bogiem i oddalenie się od Niego. Złączenie małego trójkąta ze „strukturą dolną", oznaczającą królestwo Szatana, obrazuje stan pierwszego człowieka, który zrywając przyjaźń z Bogiem – popadł w niewolę szatana. Określenie grzechu pierworodnego tylko w ujęciu legalistycznym, jako „grzesznego nieposłuszeństwa", nie określa w pełni jego istoty i skutków.

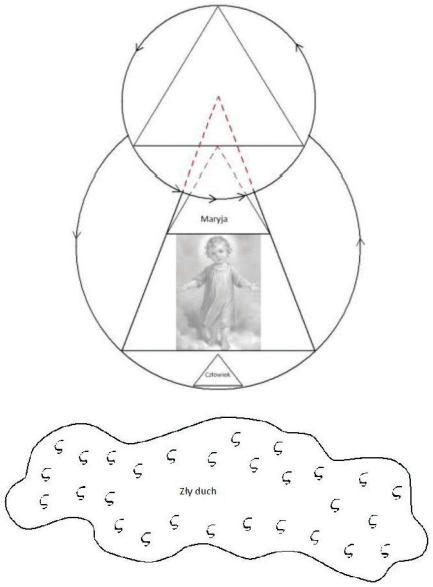
Wykres 3: Maryja wolna od grzechu pierworodnego[36]



[35] Por. tamże, s. 23.
[36] Por. tamże, s. 25.

Włączenie małego trójkąta, oznaczającego Maryję, w „górną strukturę", symbolicznie obrazującą Boga w Trójcy Świętej Jedynego (włączenie Maryi oznaczone liniami przerywanymi), ilustruje prawdę o wolności Maryi od grzechu pierworodnego „na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa", jej Syna; Maryja została „uprzednio odkupiona" (*prae-redempta*) oraz włączona, przez Ducha Świętego, do „wewnętrznej komunii z osobami Trójcy Świętej". Maryi nie dotknęły konsekwencje grzechu pierworodnego. Zjednoczona z Bogiem, zachowała łaskę pierwotnej świętości, harmonię pierwotnej sprawiedliwości, absolutną wolność od wszelkiego, nawet najmniejszego grzechu. Określenie „niepokalana", etymologicznie oznaczające „nie splamiona brudem grzechu", nie oddaje w pełni niezwykłego wyróżnienia i wyniesienia Maryi. W niej Bóg przygotował godne mieszkanie dla swego Syna.

Wykres 4: Wcielenie Syna Bożego[37]

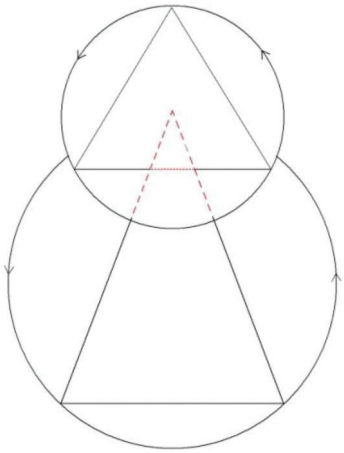


Prawdę o Synu Bożym, który w łonie Maryi „począł się z Ducha Świętego", oznaczają strzałki na górnym okręgu, przenikając trójkąt oznaczający Maryję. By zobrazować „zstąpienie" Syna Bożego, wcielenie Słowa, wyprowadzono z „górnej struktury" duży trójkąt równoramienny, który oznacza Chrystusa, który jako Syn Boży „zstąpił z nieba" cały w swym Bóstwie, nierozdzielny z Ojcem i Duchem Świętym, co obrazuje dolny okrąg (półokrąg) wyprowadzony z „górnej struktury". Wymiar widzialny wcielenia obrazuje ikona Chrystusa (Jezus – dziecię); wymiar niewidzialny – trójkąt równoramienny (Mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół). Jeden obraz ukazuje jedność

[37] Por tamże, s. 27.

Osoby Chrystusa, Boga Wcielonego. Maryja jest matką „Całego Chrystusa" – Matką Kościoła. W nauce o Chrystusie często jednostronnie eksponuje się prawdę o Jego człowieczeństwie, zaś „zstąpienie na ziemię" bywa rozumiane jako „odejście" Syna od Ojca i Ducha Świętego. Te dwa błędy można określić jako: kryptoarianizm (ukryta negacja Bóstwa Chrystusa) oraz anachorezę Syna (gr. ἀναχωρέω – wycofać się), to jest rozerwanie jedności Trójcy Świętej przez „zstąpienie z nieba" Syna Bożego na ziemię.

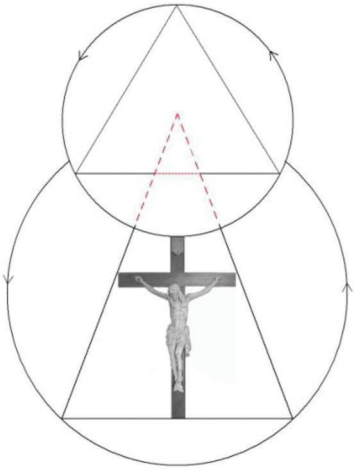
Wykres 5: Wcielenie Syna Bożego – narodzeniem Kościoła[38]



Według teorii inkarnacyjnej, zwanej też ontologiczną lub mistyczną (Orygenes, Klemens Aleksandryjski, św. Ireneusz z Lyonu, św. Atanazy Wielki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Cyryl Aleksandryjski, bł. Jan Duns Szkot, J.A. Möhler, P. Teilhard de Chardin i inni), cały Kościół Chrystusowy narodził się już w momencie wcielenia Słowa Bożego, które stanowiło jutrznię królestwa Bożego. We wcieleniu nastąpił najdoskonalszy rodzaj odkupienia, polegający na ontycznym zjednoczeniu się Boga i człowieka na sposób osobowy (hipostatyczny). Wszystko inne jest już tylko historycznym rozwinięciem tej tajemnicy. A zatem Kościół narodził się w Betlejem lub Nazarecie. Trwałego źródła komunii kościelnej należy szukać w chrystologii: Wcielony jest sam w sobie komunią Boga z ludźmi, a najgłębszy rdzeń chrześcijańskości sprowadza się do uczestnictwa w misterium Wcielenia. Wcielenie Syna Bożego jest jakby mostem przerzuconym nad przepaścią, którą wytworzył grzech pierworodny. Należy zaznaczyć, że powyższa struktura geometryczna, złożona z dwóch kół i dwóch trójkątów, złączonych ze sobą w pozycji wertykalnej, stanowi „rdzeń" metody wykresograficznej i powraca, w formie zmodyfikowanej, we wszystkich następnych wykresach.

[38] Por. tamże, s. 29.

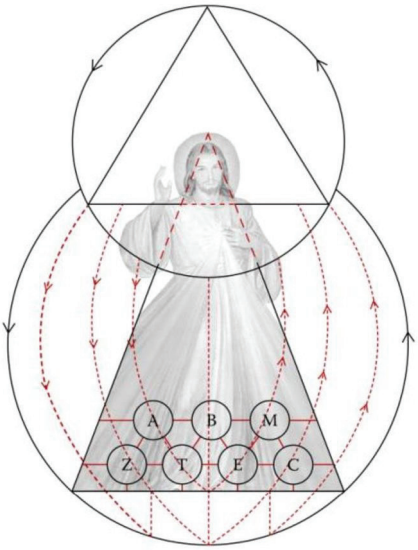
Wykres 6: Misterium Odkupienia[39]



„Całe życie Chrystusa jest misterium Odkupienia. Odkupienie przychodzi do nas przede wszystkim przez krew Krzyża, ale to misterium jest obecne w całym życiu Chrystusa; jest już w Jego Wcieleniu […], w Jego życiu ukrytym […], w Jego słowie […], w Jego uzdrowieniach i egzorcyzmach […], w Jego zmartwychwstaniu, przez które nas usprawiedliwia”[40]. Na bazie struktury geometrycznej przedstawionej na poprzednim wykresie, Misterium Odkupienia zostało przedstawione w formie następujących wykresów: „Misteria ziemskiego życia Chrystusa” (w dolny trójkąt równoramienny została wpisana ikona Chrystusa Nauczającego); „Odkupieńcza męka i śmierć Chrystusa” (w dolny trójkąt równoramienny został wpisany krzyż); „Zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa” (w całą strukturę geometryczną została wpisana ikona Chrystusa Miłosiernego), w formie mocno rozjaśnionej, jakby przeniknięte światłem – „Ja jestem światłością świata” (J 8, 22). Należy zaznaczyć, że ostania z wymienionych modyfikacji została zachowana we wszystkich dalszych wykresach. Kolejny wykres obrazuje „Zesłanie Ducha Świętego”. „W dzień Pięćdziesiątnicy, po upływie siedmiu tygodni paschalnych, Pascha Chrystusa wypełniła się przez wylanie Ducha Świętego, który zostaje objawiony, dany i udzielony jako Osoba Boska: Chrystus Pan ze swej Pełni wylewa obficie Ducha”[41]. „Wtedy «Kościół został publicznie objawiony wobec wielu, rozpoczęło się szerzenie Ewangelii»”[42]. Przez kolejne etapy misterium odkupienia Kościół sukcesywnie wypełniał się, osiągając swoją pełnię w dniu Pięćdziesiątnicy.

[39] Por. tamże, s. 33.
[40] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2003, nr 517.
[41] Tanże, nr 731.
[42] Tamże, nr 767.

Wykres 7: Kościół Chrystusowy – „Cały Chrystus" (KKK 795)[43]



„Kościół jest Ciałem, którego Chrystus jest Głową"[44]. „Kościół i Chrystus tworzą więc «całego Chrystusa» (*Christus totus*). Kościół stanowi jedno z Chrystusem"[45]. Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa (co ilustruje duży trójkąt równoramienny); Kościół jest Ludem Bożym (co obrazują małe kółka z wpisanymi inicjałami imion); Kościół jest świątynią Ducha Świętego (co obrazują linie przerywane wychodzące z „górnej struktury"). Chrzest włącza w Kościół Chrystusowy, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, wspólnotą Ludu Bożego i świątynią Ducha Świętego. W jednym ujęciu *Christus totus* zespalają się i są wizualnie postrzegalne trzy podstawowe określenia Kościoła.

Wykres *Christus totus* aplikowany jest do referowania zagadnień z różnych dziedzin teologii, których zakresy się „zazębiają" lub częściowo pokrywają. Posługując się różnymi modyfikacjami wykresu *Christus totus*, Autor metody ilustruje i omawia zagadnienia z takich dziedzin, jak: agapetologia (Kościół – wspólnota miłości, upodobnienie do Chrystusa – wzrost w miłości, miłość bliźniego w miłości Chrystusa, miłość a dobroczynność); sakramentologia (chrzest – wszczepienie w Ciało Chrystusa – Kościół, bierzmowanie, sakramenty uzdrowienia, Eucharystia, sakrament święceń, małżeństwo); eschatologia (czyściec – proces dalszego doskonalenia, chrzest pragnienia – szansa dla wszystkich?, piekło – dobrowolne odłączenie się od Chrystusa, świętych obcowanie, upodobnienie do Chrystusa przez miłość doskonałą – antycypacja nieba)[46].

---

[43] Por. Wasilewski, *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, s. 44.

[44] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 807.

[45] Tamże, nr 795.

[46] Por. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, s. 46-76.

3. Przełamanie ekskluzywności współczesnej teologii.

a) Trudności związane z przekazem werbalnym. Przekaz słowny stosowany we współczesnym piśmiennictwie teologicznym, którego szata językowa często pełna jest zwrotów nieprecyzyjnych i mglistych oraz wieloznacznych ogólników i pojęć enigmatycznych, jest niekomunikatywny i dla przeciętnego czytelnika niezrozumiały. Odnosi się wrażenie, iż budowa długich zdań i zawiłość narracji, pełnej wyrazów obcego pochodzenia i neologizmów, jest z góry zamierzona i ma stanowić kryterium tzw. „naukowości". Przy takim założeniu język współczesnej teologii staje się językiem ezoterycznym, który przesądza poniekąd o ściśle elitarnym charakterze pism teologicznych, przeznaczonych dla bardzo wąskiej grupy odbiorców, głównie teologów specjalistów.

Powyższej trudności może zaradzić wprowadzenie wykresografii do wykładu teologii. Poszczególne wykresy, złożone z figur geometrycznych, ukazują omawiane prawdy wiary w sposób jasny, prosty i zrozumiały. Dalszą zaletą form wizualnych, operujących rysunkiem złożonym z figur geometrycznych, jest skrót graficzny, który również ułatwia zapamiętanie. Rysunek wyobraża wzrokowo to, co w książce zajmuje kilkanaście stron. Wprowadzenie wykresów na oznaczenie rzeczywistości duchowych czyni postrzegalnym to, co abstrakcyjne i trudne do wyobrażenia.

b) „Segmentowość" współczesnej teologii. Dalszym czynnikiem, który wpływa na ekskluzywny charakter teologii współczesnej jest jej podział na dziesiątki dyscyplin i poddyscyplin szczegółowych, które stanowią odrębne jednostki autonomiczne, pozostające we wzajemnej izolacji. Co więcej, poszczególne dyscypliny teologiczne, dysponujące własnymi metodami, wypracowują własne słownictwo i odrębną terminologię. W konsekwencji wydane opracowania, koncentrujące się na specjalistycznej problematyce, stają się jeszcze bardziej niedostępne dla przeciętnego laika. W przełamaniu „segmentowości" teologii może dopomóc wykresografia, która ukazuje globalną wizję teologii, w ujęciu chrystocentrycznym. Cała historia zbawienia zmierza ku Chrystusowi w Jego Bosko-ludzkiej strukturze; w Nim znajduje soteryjne dokonanie i eklezjalne wypełnienie oraz eschatyczne dopełnienie. W jednym ujęciu *Christus totus* postrzegalna jest jedność oraz wieloaspektowość (aspekty: trynitarny, chrystocentryczny, pneumatologiczny oraz eklezjalny).

c) Zmienność ujęć werbalnych. Teologia tradycyjna oparta na przekazie werbalnym, referując poszczególne kwestie, podejmuje wielokrotnie komponowanie nowych tekstów, tworząc zazwyczaj zróżnicowane opracowania. W konsekwencji opracowania tej samej tematyki, przez różnych autorów, w warstwie słownej jest odmienne. To zjawisko można szczególnie zaobserwować czytając omówienia tych samych tematów w różnych opracowaniach podręcznikowych czy encyklopedycznych. Ta odmienność wiąże się też z kwestią doboru różnych tekstów źródłowych, w tym szczególnie biblijnych oraz z tendencją do eksponowania indywidualnych poglądów i preferencji doktrynalnych.

W przeciwieństwie do tego struktura geometryczna wszystkich wykresów, jakimi dysponuje metoda wykresograficzna, jest stała i niezmienna, zawsze identyczna i jednakowa. Paralelne objaśnienia, zmienne w ujęciu werbalnym, zawsze mają swój stały punkt odniesienia, którym są przedstawienia graficzno-geometryczne. Poszczególne wykresy mogą być traktowane jako samodzielne „ogniwa" wykładu, które dają się łatwo powielać i kopiować. Dzięki temu wykład teologii, w ujęciu podstawowym, może być podany w formie krótkiej, zwięzłej i stałej. Stwarza to możliwość popularyzacji teologii w różnych środowiskach kulturowych i językowych.

Wykresografia jest w stanie zaradzić trudnościom, z którymi boryka się współczesna teologia. Zawiłość i niekomunikatywność przekazu werbalnego może zostać przełamana dzięki wprowadzeniu jasnych, prostych i wyrazistych ujęć graficzno-geometrycznych. „Segmentowość" teologii może zostać przełamana przez wprowadzenie wykresografii, ukazującej globalną wizję teologii w ujęciu chrystocentrycznym. Zmienność ujęć werbalnych może zostać przełamana dzięki wprowadzeniu stałych struktur geometrycznych, którymi posługuje się wykresografia. Dzięki wymienionym modyfikacjom tradycyjna teologia ekskluzywna może zyskać status teologii popularnej.

4. Ubogacenie teologii tradycyjnej o nowe atuty i funkcje.

a) Przezwyciężenie *trychotomii* teologicznej. Przez *trychotomię* teologiczną (gr. τρίχα – na 3 części; τομή – rozdzielenie) rozumiemy błędny pogląd, polegający na zupełnym oddzieleniu Boga w Trójcy Świętej Jedynego od Chrystusa i od Jego Kościoła. Błąd ten pojawia się w nauce niektórych teologów oraz świadomości i podświadomości wielu wierzących. Jego genezy należy upatrywać w jednostronnym propagowaniu, w sztuce sakralnej i przedstawieniach popularnych, ikony Chrystusa w postaci czysto ludzkiej oraz obrazu Trójcy Świętej w postaci antropo-zoomorficznej. Określenie „Kościół", w potocznym rozumieniu, odnoszone jest do przedstawicieli hierarchii kościelnej, to jest do papieża, biskupów i kapłanów. Na bazie takich zakodowań wizualnych, w recepcji wielu wierzących, Trójca Święta, Chrystus i Kościół jawią się jako trzy odrębne rzeczywistości[47].

W przezwyciężeniu tego błędu istotną rolę może odegrać ujęcie graficzno-obrazowe *Christus totus* (wykres 7), gdzie prawda o jedności Trójcy Świętej, Chrystusa i Jego Kościoła, jawi się jako ewidentna – wizualnie postrzegalna. „Kościół jest Ciałem, którego Chrystus jest Głową"[48]. „Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym"[49]. „Kościół stanowi jedno z Chrystusem"[50]. Powyższe prawdy zostają ukazane w jednym, obrazowym ujęciu syntetycznym.

[47] Por. Wasilewski, *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, s. 75-76.

[48] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 807.

[49] Tamże, nr 255.

[50] Tamże, nr 795.

Oddzielenie od „Całego Chrystusa" jest oddzieleniem od Boga w Trójcy Świętej Jedynego, od Chrystusa – Głowy i Jego Mistycznego Ciała – Kościoła.

b) Funkcja korygująca wykresografii. Dzięki przedstawionym wykresom przekaz słowny zyskuje nowy atut, jakim jest wizualizacja prawd wiary, przez co korekta błędów staje się łatwa i prosta. Metoda wykresograficzna koryguje lub ułatwia korektę 33 błędów występujących w nauce niektórych teologów oraz świadomości i podświadomości wielu wierzących. Skromne ramy niniejszego opracowania nie pozwalają na omówienie wszystkich tych błędów. Dla przykładu wykres *Christus totus* ułatwia korektę pięciu błędów występujących w nauce o Kościele, którymi są: antyeklezjalizm (negacja istnienia Kościoła), polieklezjalizm (pogląd o istnieniu wielu Kościołów), oddzielenie Chrystusa od Kościoła, oddzielenie Chrystusa od Ludu Bożego oraz oddzielenie hierarchii od Ludu Bożego[51].

c) Wieloaspektowy kontekst doktrynalny w wykładzie prawd wiary. Przekaz prawd wiary w ujęciu werbalnym, dotyczący obranej tematyki, z konieczności niejako skupia się na referowaniu kolejnych kwestii szczegółowych. Poszczególne aspekty obranej problematyki omawiane są rozdzielnie. Wiąże się to z naturą samego przekazu słownego. Ilustracją powyższego zjawiska może być nauka o chrzcie. *Katechizm* w nauce o chrzcie eksponuje kolejno bądź aspekt chrystologiczny – „chrzest jest narodzeniem do nowego życia w Chrystusie"[52], bądź eklezjalny – „chrzest włącza w Kościół"[53], bądź pneumatologiczny – „chrzest czyni neofitę świątynią Ducha Świętego"[54], bądź trynitarny – „chrzest daje uczestnictwo w Boskim życiu Trójcy Świętej"[55]. Można zapytać, jak dalece w mentalności czytelników *Katechizmu* zakorzeniona jest trychotomia teologiczna. W jakim stopniu określenia: Chrystus, Kościół, Duch Święty, Trójca Święta – odnoszone do przestawień ikonograficznych, kojarzone bywają rozdzielnie?

Pomocą w przełamaniu tych trudności może być wykres *Christus totus*, gdzie wymienione aspekty są harmonijnie zespolone i ujęte w jednym przestawieniu wizualnym. Należy też podkreślić, że ujęcie *Christus totus*, z uwzględnieniem modyfikacji tematycznych, występuje we wszystkich dalszych przedstawieniach wykresografii, co wyżej zostało zasygnalizowane. Omawiana tam problematyka zostaje każdorazowo osadzona w wieloaspektowym kontekście teologicznym[56]. Wykresografia dysponuje nowymi atutami, których nie posiada przekaz czysto werbalny. Z tej racji wykresografia stanowi dopełnienie i ubogacenie przekazu werbalnego.

---

[51] Por. Wasilewski, *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, s. 77.

[52] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1277.

[53] Tamże, nr 1267.

[54] Tamże, nr 1265.

[55] *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, nr 263.

[56] Por. Wasilewski, *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, s. 77-78.

Pozostała do omówienia jedna jeszcze funkcja metody wykresograficznej, funkcja parenetyczna (gr. παραίνεσις – upomnienie, przestroga), motywująca wybór ideału świętości jako jedynej drogi prowadzącej do pełni prawdziwego szczęścia. Na bazie czterech wykresów ilustrujących cztery drogi życiowe, zostały ukazane konsekwencje wyboru tych opcji: *Dobrowolne odłączenie od Boga – piekło*, *Ignorowanie Boga – agnostycyzm*, *„Katolik z metryki" – wybór czyśćca*, *Wybór przyjaźni z Chrystusem – antycypacja nieba na ziemi*. W niniejszym opracowaniu wymienione wykresy nie zostały zaprezentowane. Czytelnika zainteresowanego powyższą problematyką odsyłam do następujących opracowań F. Drączkowskiego: *Przyjaźń z Bogiem – źródłem szczęścia*[57], *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*[58] oraz E. Wasilewskiego: *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*[59], *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*[60]. W nawiązaniu do omawianej problematyki należy zaznaczyć, że wykresografia oferuje nowy rodzaj motywacji wyboru ideału świętości, oparty na przedstawieniach graficzno-obrazowych, ilustrujący walory i ułomności wyboru czterech potencjalnych dróg życiowych. Tradycyjne postulaty, ujmowane w formie imperatywów moralnych, dzięki ujęciom wizualnym stają się ewidentne i oczywiste.

***

W podsumowaniu należy podkreślić, ze wykresografia nie tworzy nowego rodzaju teologii, lecz bazując na tradycyjnym przekazie werbalnym, otwiera przed teologią nowe możliwości i perspektywy dzięki wprowadzeniu ujęć graficzno-obrazowych. Wykresografia służy pomocą teologii w przezwyciężeniu trudności związanymi z ułomnościami przekazu werbalnego. Dzięki wprowadzeniu stałych i niezmiennych ujęć graficzno-geometrycznych, omawiane prawdy wiary zostają ukazane w sposób prosty, jasny i zrozumiały. Przy ich pomocy może zostać przełamana zawiłość i niekomunikatywność ujęć werbalnych, ich zróżnicowanie i zmienność, a także „segmentowość" teologii. Dzięki wprowadzeniu przedstawień graficzno-obrazowych tradycyjna teologia ubogaca się również o nowe atuty i funkcje. Stała struktura geometryczna poszczególnych wykresów ułatwia korektę wielu błędów, w tym w szczególności trychotomii teologicznej. Dzięki wykresografii wykład prawd wiary zostaje każdorazowo osadzony w wieloaspektowym kontekście doktrynalnym. Reasumując można powiedzieć, że wykresografia występuje w roli służebnej wobec teologii: „leczy" jej słabości oraz otwiera przed nią nowe drogi i ukazuje nowe możliwości.

---

[57] Por. F. Drączkowski, *Przyjaźń z Bogiem – źródłem szczęścia*, Pelplin 2004.

[58] Pelplin 2008.

[59] Gniezno 2015.

[60] Gniezno 2015.

DIAGRAMOGRAPHIC METHOD (DIAGRAMOGRAPHY) IN THE SERVICE OF THEOLOGY

(Summary)

Diagramography – is a way of presenting the truths of faith using parallel frames, i.e. verbal and graphical frames. This method helps theology in overcoming difficulties associated with limitations of verbal communication (obscurity of language, doctrinal segmentation, changeability of verbal conceptualization). The fixed geometric structure of graphical representation makes it easy to correct 34 errors, including theological trichotomy. Diagramography portrays a global vision of theology in the Christocentric perspective. The "Christus totus" diagram, which depicts unity and multifaceted aspects (trinitarian, Christocentric, pneumatological and ecclesiastical), plays a key role.

Key words: diagramography, method, visualisation in theology.

Słowa kluczowe: wykresografia, metoda, wizualizacja w teologii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Deus caritas est"*, AAS 98 (2006) 217-252, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est"*, Kraków 2006.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685 - 9, 602, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Concilium Vaticanum II, *Lumen gentium*, ed. i tłum., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Paris 1967, 78-175.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2003.

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, Kielce 2005.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 585A - 996B, tłum. E. Bułhak: Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, tłum. Lublin 1995.

Opracowania

Drączkowski F., *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Pelplin 2011.

Drączkowski F., *Geometryczna struktura teologii*, Pelplin 2012.

Drączkowski F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 1996[2].

Drączkowski F., *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin 2001.

Drączkowski F., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990.

Drączkowski F., *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000.

Drączkowski F., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2008.

Drączkowski F., *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin – Toruń 1996.

Drączkowski F., *Przyjaźń z Bogiem – źródłem szczęścia*, Pelplin 2004.

Drączkowski F., *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin – Sandomierz 2002.

Drączkowski F., *Struktury semantyczne wyrazu* παιδεία *w dziele Klemensa Aleksandryjskiego* ΣΤΡΟΜΑΤΕΙΣ, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 127-151.

Drączkowski F., *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, Pelplin 2012.

Drączkowski F., *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014.

Drączkowski F., *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung*, Leipzig 2013.

Drączkowski F., *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung. Zweite, erweiterte Auflage*, Leipzig 2014.

Drączkowski F., *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, Pelplin 2003.

Krukowski K., *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, Pelplin 2013.

Krukowski K., *Nowe narzędzie ewangelizacji. Metoda wykresograficzna*, Lublin – Pelplin 2011.

Wasilewski E., *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015.

Wasilewski E., *Chrzest. Wszczepienie w Mistyczne Ciało Chrystusa*, Gniezno 2016.

Wasilewski E., *Das Ideal der Heiligkeit. Die Botschaft der Guten Nachricht in grafisch-bildlichen Darstellungen*, Leipzig 2015.

Wasilewski E., *Ein „Gutenbergischer" Wendepunkt in der Theologie*, „Forum Katholische Theologie" 32 (2016) z. 2, 92-107.

Wasilewski E., *Geometria w służbie teologii*, Pelplin 2015.

Wasilewski E., *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych*, Gniezno 2015.

Wasilewski E., *Podstawowe Prawdy katechizmowe w 33 ujęciach graficzno-obrazowych. Pomoce katechetyczne z płytą CD*, Gniezno 2016.

Wasilewski E., *Wykresografia – przełom „gutenbergiański" w teologii*, Gniezno 2017.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Rev. Joseph GRZYWACZEWSKI*

L'OPÉRATION PROPRE DE L'ESPRIT SAINT D'APRÈS DIDYME L'AVEUGLE

Les théologiens de l'époque patristique ont surtout parlé du Christ en tant que le Verbe incarné. C'est le Christ qui était au centre de la prédication apostolique et postapostolique ; c'est le Christ qui était au centre des controverses ariennes. Le théologien qui a abordé des questions pneumatologiques, plus que les autres, c'était Saint Irénée de Lyon[1]. Il peut être considéré comme père de pneumatologie patristique[2].

Au quatrième siècle, la question de l'Esprit Saint était apparue au cours des débats sur la nature du Christ. Certains théologiens égyptiens connus comme *tropikoi*, en gardant la doctrine correcte sur le Christ, ont commencé à propager des idées erronées sur l'Esprit Saint : il était, d'après eux, inférieur par rapport au Père et au Fils. Saint Athanase († 373), le défenseur célèbre de la foi de Nicée (325), a réfuté les opinions des *tropikoi* dans ses *Lettres à Sérapion*[3]. Il y a tracé des lignes principales de la doctrine sur l'Esprit Saint.

Les idées de Saint Athanase ont été approfondies et présentées de façon plus systématique par Didyme l'Aveugle (c. 213-398). Il appartient aux théologiens moins connus, même s'il a enseigné pendant un certain temps à l'école catéchétique à Alexandrie[4]. On l'appelle parfois Didyme d'Alexandrie. Puisqu'il était proche d'Origène, on le soupçonnait d'hérésie[5] ; dans ces

* Rev. dr hab. Joseph Grzywaczewski, prof. UKSW – professeur en théologie patristique à la Faculté de Théologie à l'Université Cardinal Stefan Wyszynski à Varsovie; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

[1] Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio apostolicae praedicationis*, éd. et trad. A. Rousseau : Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, SCh 406, Paris 1995.

[2] Cf. B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej,* Poznań 1991, 23 : „Niektórzy nazywają go, nie bez słuszności, pierwszym teologiem Ducha Świętego".

[3] Athanasius Alexandrinus, *Epistulae I-IV ad Serapionem* : *De Spiritu Sancto*, trad. J. Lebon : Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, SCh 15, Paris 1947.

[4] Cf. *Didymus the Blind*, dans : *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. Cross – E. Livingstone, Oxford 1997, 480 : « He was, according to Rufinus, entrusted by Athanasius with the direction of the Catechetical School at Alexandria ».

[5] Cf. ibidem : « Though a staunch Nicene in Trinitarian theology, he was regarded by Jerome as too deeply influenced by Origen, and indeed he was condemned as an Origenist at the Council of Constantinople in 553 ».

circonstances-là, ses œuvres n'étaient ni soigneusement gardées ni copiées et c'est pourquoi elles sont en majorité perdues[6]. Certaines d'entre elles nous sont parvenues en fragments ; c'est le cas de son livre principal *De Trinitate*.

Nous possédons le texte intégral du traité de Didyme *De Spiritu Sancto*, mais uniquement en traduction latine de Saint Jérôme, faite après 385. L'édition critique de ce traité, avec traduction française, a été publiée par Sources Chrétiennes[7]. Ce livre présente une théologie mûre et raffinée[8], mais, d'après les éditeurs, la terminologie a été adaptée par le traducteur à la théologie postérieure[9]. C'est pourquoi il est impossible de savoir quelle était exactement la position théologique de Didyme l'Aveugle. Son traité *De Spiritu Sancto* a été bien apprécié par les théologiens de l'antiquité. Ignacio Ortiz de Urbina constate :« Le catéchiste aveugle d'Alexandrie, Didyme, écrivit son ouvrage *Sur l'Esprit Saint*. Ce livre, malgré son style ampoulé, est la monographie la plus complète qui existe sur le sujet : c'est d'elle que s'inspirèrent saint Ambroise et saint Jérôme, qui la traduisit en latin sur l'ordre du pape Damase »[10].

Bernard Sesboüé présente une opinion également positive sur Didyme que de Urbina et il apprécie surtout sur son traité *De Spiritu Sancto* : « Dans les années 374-375, Didyme l'Aveugle, auteur alexandrin, écrit un (traité) *Sur le Saint Esprit*, visiblement influencé par Athanase, puisqu'on y trouve les mêmes argumentations que dans les *Lettres à Sérapion* […]. Au point plan du langage Didyme est plus explicite que Basile lui-même dans l'affirmation que l'Esprit est Seigneur et Dieu. Il n'hésite pas non plus à parler de la consubstantialité de l'Esprit au Fils et au Père »[11]. Les travaux théologiques sur la théologie de Didyme, et surtout sur sa pneumatologie ne sont pas très nombreux. Les études monographiques suivantes sont surtout connues : Edward L. Heston, *The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as Described in the Works of Didymus of Alexandria*, St. Meinrad (Indiana) 1938 ; Edeltraut Staimer, *Die Schrift « De Spiritu Sancto » von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, München 1960 (Ludwig-Maximilians Universität, polycopié) ; Alasdair Heron, *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind*, Tübingen 1972 ; Hugues Agbenuti, *Didyme d'Alexandrie*,

[6] Cf. SWP 127 : « Jeśli większość dzieł Dydyma zaginęła, jest to wina jego oskarżycieli, którzy widzieli w nim wiernego ucznia Orygenesa ».

[7] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto*, éd. et trad. L. Doutreleau : Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, SCh 386, Paris 1982.

[8] Cf. J. Quasten*, Initiation aux Pères de l'Église*, III, trad. J. Laporte, Paris 1962, 142 : « Les écrits de Didyme ont une valeur considérable pour l'histoire de la théologie ».

[9] Cf. SWP 126 : „Krytycy jednogłośnie stwierdzają, że Hieronim nie tłumaczył dokładnie terminologii trynitarnej Dydyma".

[10] I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, trad. X. Monasterio – G. Dumeige, Paris 2006², 152.

[11] B. Sesboüé*, La divinité du Fils et du Saint Esprit (IVe siècle)*, dans : B. Sesboüé – J. Wolinski, *Histoire des Dogmes*, t. 1 : *Le Dieu du Salut*, dir. B. Sesboüé, Paris 1994, 267.

Sens profond des Écritures et pneumatologie, Strasbourg 2011. Certains auteurs consacrent à Didyme un chapitre ou un paragraphe dans leurs études générales sur la théologie patristique, par exemple : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, III, Paris 1980, 1-93 (*Histoire d'une théologie de la Troisième Personne*). Dans note bibliographique (ci-joint) quelques articles sur la pneumatologie de Didyme sont indiqués. Dans plusieurs ouvrages patristiques Didyme n'est que mentionné[12].

En Pologne, la pneumatologie de Didyme n'a pas incité beaucoup d'intérêt parmi les chercheurs, mais il y a quelques travaux sur d'autres sujets chez ce théologien[13]. L'auteur de cet article a déjà fait publier deux autres articles sur la pneumatologie de Didyme l'Aveugle[14]. L'objectif de cet article est de présenter l'opération propre de l'Esprit Saint, en union avec le Père et le Fils. Il est souhaitable que le traité de Didyme *De Spiritu Sancto* soit traduit en polonais.

1. L'Esprit Saint – l'inspirateur des prophètes. Didyme d'Alexandrie montre que l'opération de l'Esprit Saint s'exprime par l'inspiration donnée aux prophètes :

> « Que les prophètes aient possédé l'Esprit Saint, nous le savons à la suite de paroles évidente de Dieu ; il dit en effet : 'Tout ce que j'ai confié par mon Esprit à mes serviteurs les prophètes' (Am 3, 7). Et le Sauveur dans l'Évangile déclare que les hommes justes et ceux qui, avant son avènement, avaient annoncé l'avenir au peuple, furent remplis de l'inspiration de l'Esprit Saint »[15].

Didyme, en suivant la Bible, déclare que les prophètes furent remplis de l'Esprit Saint et c'est pourquoi tout ce qu'ils disaient doit être accueilli comme la Parole de Dieu. Selon René Lauretin, « du point de vue historique, l'Esprit Saint est référé aux Juges de la période 1200-1000 av. J-C., avant d'être référé aux prophètes ; à partir du Livre de Samuel en l'an 1000 »[16].

Par *l'annonce de l'avenir* les théologiens comprennent les prophéties messianiques. La parole annoncée par les prophètes est en même temps la Parole de Dieu le Père et du Saint Esprit. Didyme ajoute :

---

[12] Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, New York 2006, 321; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*. *An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006, 269, 280, 286, 371 et 434; Sesboüé, *La divinité du Fils et du Saint Esprit (IVe siècle)*, p. 269 et 307.

[13] Cf. D. Szymańska-Kuta, *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne*, VoxP 35 (2015) t. 63, 567-581; eadem, *Dydym Ślepy – mistrz Szkoły Aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „Studia Religiologica" 43 (2010) 77-92.

[14] Cf. J. Grzywaczewski, *L'égalité de l'Esprit Saint au Fils et au Père d'après Didyme l'Aveugle*, VoxP 36 (2016) t. 65, 171-184; idem, *L'opération propre de l'Esprit Saint d'après Didyme l'Aveugle*, STV 54 (2017) fasc. 2, 209-232.

[15] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 126, SCh 386, 262-263.

[16] R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris 1998, 41.

> « Quand l'Esprit Saint est dans les prophètes, leur faisant annoncer les choses de l'avenir et leur communiquant tout ce qui relève de l'opération prophétique, il est écrit que la Parole de Dieu leur a été donnée »[17].

Les théologiens contemporains sont d'accord que « les prophètes anticipent l'Évangile. Enracinés dans la Tradition d'Israël, attentifs à discerner le présent, ils annoncent l'avenir de Dieu qui est souvent épreuve, châtiment pour l'actualité, mais radieuse promesse pour un plus lointain avenir […]. Les prophètes comptent plus que les rois et les prêtres. Ils annoncent et devancent […] le Christ, Parole de Dieu en personne, achèvement de toutes leurs préfigurations »[18].

Didyme l'Aveugle souligne que c'est le Christ lui-même qui a confirmé l'inspiration de l'Esprit Saint chez les personnages de l'Ancien Testament :

> « Demandant, en effet, aux pharisiens ce qu'ils pensaient du Christ, sur leur réponse qu'il était fils de David, il dit : 'Comment donc David dit-il de lui : 'Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droit' (Ps 110, 1). Si donc David, inspiré par l'Esprit Saint, l'appelle Seigneur, comment est-il son fils' (Mt 22, 43) »[19].

Il est important pour notre sujet de constater que l'Esprit Saint agissait à l'époque de l'Ancien Testament, même s'il n'était pas connu comme un être distinct. Le Christ voulait dire que le passage que nous avions cité le concernait ; la phrase « le Seigneur dit à mon Seigneur » signifie : le Seigneur Dieu a dit à son Fils : siège à ma droite ; le Fils est Seigneur de David. David utilise le même mot « Seigneur » pour désigner le Père et le Fils. Le terme « Seigneur (*Kyrios*) » exprime la dignité divine du Père et du Fils. Michel Quesnel rappelle que « dans la Septante*, kyrios* traduit habituellement le tétragramme YHWH ; c'est un titre divin dans le monde judéo-chrétien de langue grecque ; à partir de là, il a pu devenir un titre christologique »[20].

Didyme évoque, en suivant les *Actes des Apôtres*, un autre personnage de l'Ancien Testament inspiré par l'Esprit Saint :

> « Isaïe aussi, poussé par la Parole de Dieu à prophétiser, prophétisa, est-il rapporté, sous l'empire de l'Esprit-Saint (*Spiritus Sancti imperio*), ainsi qu'il est écrit à la fin des Actes (des Apôtres) : 'Elle est cette parole de l'Esprit Saint

---

[17] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 125, SCh 386, 262-263.

[18] Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, p. 105.

[19] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 126, SCh 386, 262-263.

[20] M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, Paris 1985, 130. Voir L.W. Hurtado, *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, trad. D. Barrios – Ch. Ehlinger – N. Lucas, Paris 2009, 261 : « Donnée la plus évidente, Jésus est mentionné comme le Seigneur (*Kyrios*) de ses adeptes. Cela connote certainement son statut d'autorité suprême en tant que le maître de ses disciples ».

> qui a déclaré à vos pères par le prophète Isaï : va trouver ce people et dis-lui : vous avez beau entendre' et cetera »[21].

Didyme cite un passage des Actes des Apôtres (28, 25-26) où Saint Paul cite le prophète Isaïe ; il s'agit de cette phrase : « Va trouver ce peuple et dis-lui : vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas » (Is 6, 9, TOB)[22]. Ce qui est important pour notre thème c'est le fait que Didyme l'Aveugle, suivant Saint Paul, attribue à Isaïe l'inspiration de l'Esprit Saint, tandis qu'Isaïe lui-même s'est vu inspiré par Dieu d'Israël (Yahvé) :

> « Donc, cette prophétie que l'Apôtre Paul déclare annoncée par le Saint Esprit, le livre lui-même du prophète (*ipse liber prophetae*) mentionne qu'elle a été inspirée par le Seigneur (*vocem Domini dicentem*) : 'Et j'entendu, dit Isaïe, la voix du Seigneur qui disait : 'Qui enverrai-je et qui ira à ce people ?' Et je dis : me voici ! Envoie-moi' (Is 6, 8-9) »[23].

Didyme conclue : « Toutes ces paroles que le Seigner (*Dominus*) a dites par le prophète, Paul donne comme certain que c'est l'Esprit Saint qui les a fait prononcer »[24].

Didyme d'Alexandrie exprime l'opinion que même, si Isaïe pensait que son inspiration venait de Yahvé, elle venait en réalité de son Esprit, c'est-à-dire de l'Esprit Saint. Dans la tradition juive et chrétienne, Isaïe a été toujours honoré comme un grand prophète ; un séraphin venant de Dieu lui avait purifié la bouche par une braise, puis il avait obtenu une vision grandiose de Dieu, et ensuite il s'était déclaré prêt à aller et annoncer le message de Dieu (Is 6, 1-10). En commentant cette scène, René Laurentin écrit : « Le prophète est dépassé par cette vision de Dieu. Elle est imaginée, filtrée, symbolique. Mais face à la requête de Dieu, qui a purifié ses lèvres, il ne peut que se mettre à la disposition de Yahvé. Il sera, comme disent d'autres prophètes, la bouche et la parole de Dieu »[25].

En effet, Isaïe a pu être inspiré par l'Esprit Saint, même s'il ignorait son existence, car l'existence de l'Esprit Saint en tant qu'un être distinct n'avait pas été révélée à cette époque-là. Dans les livres de l'Ancien Testament on parle de l'Esprit de Dieu (πνεῦμα θεοῦ ; cf. Gn 1, 2 ; Ex 31, 3 ; Num 24, 2 ; Jg 6, 34) ou de l'Esprit du Seigneur (πνεῦμα κυρίου ; cf. Jg 3, 10 ; 11, 26 ; 15,

[21] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 128, SCh 386, 264-265.

[22] La traduction française de cette phase d'Isaïe n'est pas exacte dans le traité de Didyme. Dans la version latine cette phrase est écrite : « Vade ad populum istum et dic ad eos : aure audietis et non intellegetis » (Ac 28, 25 dans : *Novum Testamentum graece et latine*, Roma 1964). Elle pourrait être traduite littéralement : Va à ce peuple et dis-lui : vous entendrez seulement avec vos oreilles, mais vous ne comprendrez pas.

[23] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 129, SCh 386, 264-265.

[24] Ibidem. Cf. ibidem 130, SCh 265, 266-267 : « Par-là apparaît clairement que le Seigneur (*Dominus*) et l'Esprit Saint (*Spiritus Sanctus*) n'ont qu'une seule volonté (*una voluntas*) et une seule nature (*una natur*a) ».

[25] Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, p. 87.

14 ; Is 11, 2 ; 61, 1 ; 63, 14), sans lui attribuer l'existence individuelle à côte de Dieu d'Israël.

Didyme l'Aveugle en montrant les actions du Saint Esprit dans l'Ancien Testament suivait la tradition chrétienne antérieure par rapport à lui[26] ; c'est Saint Irénée († 202), par exemple, qui en parlait beaucoup[27]. Didyme pouvait sûrement développer l'enseignement de Saint Athanase sur ce sujet :

> « Il est écrit dans la Genèse : 'Et l'Esprit de Dieu se portait au-dessus de l'eau' (Gn 1, 2). Et peu après : 'Mon Esprit ne demeurera pas dans ces hommes, parce qu'ils sont des chaires' (Gn 6, 3). Dans les Nombres, Moïse dit au fils de Nave : 'Ne va pas être jaloux pour moi ! Et qui fera de tout le peuple du Seigneur des prophètes, le Seigneur ayant envoyé son Esprit sur eux' (Num 11, 29). Et dans le livre des Juges, au sujet de Gothoniel : 'L'Esprit du Seigneur vint sur lui et il jugeait Israël' (Jg 3, 10). Et encore : 'L'Esprit du Seigneur vint sur Jephte' (Jg 11, 29). Et au sujet de Samson : 'L'enfant, dit l'Écriture, grandit et le Seigneur le bénit et l'Esprit du Seigneur commença à s'avancer avec lui' (Jg 13, 24) »[28].

Les théologiens contemporains sont bien conscients qu'il n'est pas facile de découvrir les trois personnes divines dans l'Ancien Testament. Gilles Emery constate : « Seule la foi du Nouveau Testament permet de discerner la Trinité dans l'Ancien Testament, mais cela s'impose dès lors que l'on reconnaît que le Dieu unique, c'est le Père, le Fils et l'Esprit Saint »[29]. R. Laurentin partage cette opinion : « La rigueur exégétique invite à souligner que la personnalité de l'Esprit Saint n'est pas *atteinte* dans l'Ancien Testament. C'est vrai, mais si on regarde la Révélation de manière non plus statique mais dynamique, non plus analytique mais génétique, rétrospectivement, à la lumière du Nouveau Testament, selon sa cohérence interne, les hypostases entrevues par les Proverbes et par Sirac sont bien une étape vers la Révélation du Fils et de l'Esprit »[30].

2. l'Esprit Saint – le donateur de la sagesse. Didyme l'Aveugle souligne que la fonction de l'Esprit Saint introduit les fidèles aux mystères de Dieu :

---

[26] Cf. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, 246-285.

[27] Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 20, 8, éd. et trad. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – Ch. Mercier : Irenée de Lyon : *Contre les hérésies*, Livre IV, SCh 100b, Paris 1965, 650-651 : « Car ce n'était pas seulement avec la langue que les prophètes prophétisaient, mais par leurs visions, par leurs comportement, par les actes qu'ils posaient suivant le conseil de l'Esprit (*secundum id quod suggerebat Spiritus* ; κατὰ συμβουλὴν ἔπρασσον τοῦ Πνεύματος ». Voir ibidem 20, 3, SCh 100b, 632-633 : « Que le Verbe, c'est-à-dire le Fils, fût depuis toujours avec le Père, nous l'avons montré. Mais la Sagesse (*Sapientia*, Σοφία), qui n'est autre que l'Esprit (Πνεῦμα), était également auprès de lui avant toute création ». Cf. Pr 8, 22-30.

[28] Athanasius Alexandrinus, *Epistulae I-IV ad Serapionem* I 5, SCh 15, 86.

[29] G. Emery, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris 2009, 58.

[30] Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, p. 114.

> « L'Esprit Saint qui vient au nom du Fils et qui est envoyé par le Père, enseignera toute chose à ceux qui sont parfaits dans leur foi au Christ, toute chose s'entend de celles qui sont spirituelles et intellectuelles, et, pour tout dire brièvement, l'ensemble des mystères de la vérité et de la sagesse »[31].

L'affirmation « l'Esprit Saint qui vient au nom du Fils et qui est envoyé par le Père » est précieuse pour les considérations sur la nature de l'Esprit Saint[32]. Pour notre sujet, une autre constatation est importante : l'Esprit Saint enseigne toute chose à ceux qui sont parfaits dans leur foi au Christ. Cela signifie que l'Esprit Saint n'enseigne pas à ceux qui ne sont pas parfaits. C'est Origène qui présentait une opinion pareille :

> « Je pense que l'action du Père et du Fils s'exerce aussi bien sur les saints que sur les pécheurs, sur les hommes raisonnables que sur les animaux muets et même sur ceux qui n'ont pas d'âme, absolument sur tout ce qui est ; l'action du Saint Esprit ne s'étend en aucune façon à ceux qui sont sans âme, ni à ceux qui sont animés, mais muets ; elle ne se constante même pas chez ceux qui sont raisonnables, mais plongés dans la malice sans se retourner en aucune façon vers le bien. Je pense que l'action de Saint Esprit ne s'exerce que sur ceux qui ne se tournent vers le mieux et marchent dans les voies du Christ Jésus, c'est-à-dire sur ceux qui agissent bien et demeurent en Dieu »[33].

Nous voyons une distinction fondamentale entre le Père et le Fils d'un côté et l'Esprit Saint de l'autre côté. Le terrain d'action du Père et du Fils est beaucoup plus grand que celui de l'Esprit Saint, car il agit seulement dans les âmes des saints. Origène exprime la même opinion dans la même œuvre un peu plus loin de façon plus courte :

> « L'Esprit Saint habite, non dans ceux qui sont chair, mais dans ceux dont la terre a été renouvelée […]. L'action de la puissance de Dieu, Père et Fils, s'étend sans distinction sur toute la créature, mais nous trouvons que seuls les saints possèdent la participation au Saint Esprit »[34].

Origène prouve son opinion, comme d'habitude, par plusieurs citations bibliques[35]. Didyme semble avoir accepté un tel point de vue. Il était bien conscient que l'Esprit Saint accomplissait l'œuvre du Christ :

---

[31] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 140, SCh 386, 274-275.

[32] Cf. Grzywaczewski, *L'égalité de l'Esprit Saint au Fils et au Père*, p. 182 : « Didyme parle de l'égalité entre le Père et le Fils et l'Esprit Saint au sein de la Trinité. Les personnes divines ont la même substance et la même divinité. Leurs missions sont différentes ».

[33] Origenes, *De principiis* I 3, 5, éd. et trad. H. Crouzel – M. Simonetti : Origène, *Traité des principes*, Livres I et II, SCh 252, Paris 1978, 152-155.

[34] Ibidem I 3, 7, SCh 252, 158-159.

[35] Par exemple : « Mon Esprit ne restera plus jamais dans ces hommes, parce qu'ils sont pécheurs » (Ps 103, 29). Dans la Bible TOB ce verset sonne autrement : « Tu caches ta face, ils sont épouvantés ; tu leur reprends le souffle, ils expirent ». En grec le mot πνεῦμα est utilisé.

> « Il est dit que ce sont les mêmes enseignements, donnés par le Père et le Fils dans le cœur des croyants, que l'Esprit Saint : il les fournit à ceux qui ont cessé d'appartenir à la seule nature : 'Car l'homme laissé à sa nature n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit, s'imaginant que c'est de la folie' (1Cor 2, 14-15). Mais celui qui aura purgé son esprit de toute passion, s'emplira des enseignements du Saint Esprit »[36].

D'après le commentaire de l'éditeur du traité de Didyme, celui qui appartient à la seule nature, c'est-à-dire charnelle, doit être appelé *psychique* (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος). Saint Paul distingue un tel homme de l'*homme spirituel* (πνευματικῶς), c'est-à-dire celui qui est animé par l'Esprit de Dieu[37]. Didyme souligne le besoin d'être préparé à l'enseignement spirituel :

> « Dieu, à ceux qui se sont préparés, accorde l'Esprit de sagesse et de révélation pour se faire connaître lui-même. Ceux qui reçoivent l'Esprit de sagesse ne sont pas rendus sages par un autre que par l'Esprit Saint lui-même ; c'est par lui qu'ils ont l'intelligence du Seigneur et de tout ce qui relève de la volonté de Dieu ; c'est par sa propre révélation qu'ils le connaissent, lui, cet Esprit, et qu'ils savent ce qui leur a été donné par le Seigneur »[38].

Dieu accorde le don de sagesse à ceux qui sont proprement préparés ; il s'agit d'une connaissance générale des choses divines et surtout d'une pureté morale, car « la Sagesse n'entre pas dans une âme malfaisante ; elle n'habite pas dans un corps grevé par le péché. Car le Saint Esprit qui éduque fuit la duplicité » (Sg 1, 4-5). C'est uniquement par l'Esprit Saint que les fidèles deviennent vraiment sages. C'est lui qui leur donne à comprendre plus profondément l'enseignement du Christ, selon sa promesse :

> « Mais dit-il, quand celui-ci sera venu – celui-ci, c'est-à-dire le Paraclet – l'Esprit de vérité vous fera accéder à la vérité tout entière (Jn 16, 12) ; vous faisant passer par sa doctrine et sa conduite de la mort de la lettre à l'Esprit vivifiant, en qui seul réside toute la vérité de l'Ecriture. Ainsi donc, l'Esprit de vérité lui-même, pénétrant dans une intelligence pure et sans détour, scellera en vous la connaissance de la vérité et, ajoutant toujours des choses nouvelles aux anciennes, vous fera accéder à tout la vérité »[39].

Celui qui est inspiré par l'Esprit Saint peut dire des choses qui dépassent l'intelligence purement humaine[40]. Le fidèle peut comprendre les choses

---

[36] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 142, SCh 386, 276-277. Le passage cité de Saint Paul en latin : « Animalis homo non percipit ea que sunt Spiritus Dei, stultitia enim est illi et non potest intellegere […]. Spiritalis autem indicat omnia ».

[37] Cf. SCh 386, 277, commentaire au § 142.

[38] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 143, SCh 386, 276-277.

[39] Ibidem 150-151, SCh 386, 284-285.

[40] Cf. L. Doutreleau, *Introduction*, dans : SCh 386, 78 : « Didyme relève que l'Esprit Saint 'enseignera toute chose'. Il précise qu'il s'agit de la science spirituelle de la vérité et de la sagesse (§ 140)».

divines par sa propre étude de la Parole de Dieu, mais seulement en partie ; c'est uniquement l'Esprit Saint qui peut le conduire à la connaissance plénière de la vérité de Dieu. Didyme constate :

> « La sagesse spirituelle et intellectuelle, qui a pour domaine les réalités invisibles et intellectuelles, accorde par l'opération du Saint Esprit sa présence à ceux participent à elle. Et bien d'autres textes […] rappellent que c'est dans la substance de l'Esprit Saint (*in substantia Spiritus Sancti*) que résident les dons de Dieu »[41].

L'Esprit Saint est celui qui par sa nature et dans sa substance accorde des dons spirituels et intellectuels aux croyants dans ce sens qu'il les aide à comprendre les réalités invisibles. Il agit ensemble avec le Fils et le Père. Didyme attribue au Fils la parole suivante :

> « Il (l'Esprit-Saint) ne peut être séparé de la volonté du Père ni de la mienne, mais il vient du Père et de moi (*ex Patre et ex me est*), puisque le fait même qu'il subsiste et qu'il parle lui vient du Père et de moi »[42].

Didyme d'Alexandrie expose la relation entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint ; il souligne l'unité des personnes divines et leur opération commune dans les âmes des fidèles. En disant que l'Esprit vient du Père et du Fils, Didyme l'Aveugle n'aborde pas la question de la procession de l'Esprit Saint au sein de la Trinité, mais il parle plutôt de sa mission ; l'expression : *il vient du Père et de moi* signifie : *il est envoyé* dans le monde *par le Père et par le Fils* pour accomplir sa mission ; il s'agit surtout de la mission d'enseignement.

Didyme ne parle pas seulement de l'unité des personnes divines, mais il se sert du terme *Trinité* :

> « Quant au fait, pour la Trinité (*in Trinitate*), de dire et de parler (*dicere et loqui*), il ne faut pas entendre au sens courant où nous parlons et nous entretenons les uns avec les autres, mais en tenant compte de la condition des natures incorporelles et spécialement de la Trinité. Celle-ci fait pénétrer sa volonté dans le cœur des croyants et de ceux qui sont dignes de l'entendre : c'est cela pour elle *dire* et *parler* »[43].

Sûrement, tout ce que nous disons de Dieu n'est pas à comprendre au sens humain. Quand nous disons : *Dieu parle*, nous comprenons qu'il s'agit d'une façon particulière de communiquer entre Dieu et les hommes. Dans la version latine du traité *De Spiritu Sancto* de Didyme d'Alexandrie que nous possédons, le terme Trinité (*Trinitas*) est utilisé. Nous pouvons supposer que ce théologien, dans son texte en grec, se servait du terme τρίας qui était déjà

---

[41] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 43, SCh 386, 184-185.

[42] Ibidem 153, SCh 386, 286-287.

[43] Ibidem 153-154, SCh 386, 286-287.

utilisé par les théologiens anciens, par exemple par Origène[44]. En Occident c'est Tertullien qui a surtout parlé de la Trinité, en se servant du mot *Trinitas*[45].

L'Esprit Saint non seulement aide à comprendre la Parole de Dieu et non seulement complète l'enseignement du Christ, mais il introduit aussi les fidèles à la Trinité ; il fait que la Trinité pénètre les cœurs des croyants pour qu'ils connaissent la nature de Dieu autant que cela soit possible pour la nature humaine. Il ne s'agit pas uniquement d'une connaissance théorique ou spéculative, mais surtout d'une connaissance pratique : l'Esprit Saint aide à connaître la volonté de Dieu et à agir conformément à cette connaissance.

Le traité *De Spiritu Sancto* de Didyme l'Aveugle a inspiré Saint Ambroise dans ses considérations sur l'Esprit Saint[46]. Nous pouvons entendre l'écho des réflexions pneumatologiques de Didyme d'Alexandrie dans la théologie contemporaine. G. Emery écrit : « La manifestation du Saint Esprit se trouve au cœur de la révélation du Père et du Fils […]. Le Saint Esprit est précisément la communion du Père et Fils : il est au centre de la révélation de la Trinité comme mystère de communion »[47].

3. L'Esprit Saint – le donateur de plusieurs dons particuliers. Il est connu que l'Esprit-Saint accorde le don de la sagesse divine aux croyants, surtout dans des circonstances difficiles. Didyme d'Alexandrie écrit :

> « Étienne était à ce point comblé de la grâce divine qu'aucun de ses contradicteurs ni de ceux qui discutaient avec lui ne pouvait résister à la sagesse et à l'Esprit qui parlait en lui. Ce qu'il était sage selon le Seigneur et selon l'Esprit Saint »[48].

Nous voyons que Didyme identifie la grâce divine (*divina gratia*) et la sagesse (*sapientia*). Étienne était sage (*sapiens*) selon le Seigneur (*iuxta Dominum*), c'est-à-dire le selon le Christ, et selon l'Esprit Saint (*iuxta Spiritum Sanctum*). D'après cette citation, la sagesse qui est la grâce divine vient du

---

[44] Cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, I, trad. J. Laporte, Paris 1956, 95 : « Origène est très familier avec le terme *Trinité* (τρίας). Il réfute et rejette la négation modaliste de la distinction entre les trois personnes divines ». Voir Origenes, *Commentarii in Ioannem* VI 166, éd. et trad. C. Blanc : Origène, *Commentaire sur S. Jean*, Livres VI et X, SCh 157, Paris 1970, 264-265 : « Le baptême d'eau […] est par lui-même principe et source de grâces divines pour quiconque s'offre à la divinité par la puissance des invocations à l'adorable Trinité (προσκυνητῆς τρίαδος) ».

[45] Cf. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, I, p. 385 : « Tertullien fut le premier auteur qui appliqua le terme latin *Trinitas* aux trois personnes divines ». Il faisait recours à la Genèse 1, 26 ou Dieu s'exprimait au pluriel.

[46] Cf. Ayres, *Nicaea and his Legacy*, p. 269 : « Didymus' *On the Holy Spirit* was used by Ambrose in his own work of that name and after translation by Jerome c. 385-90 it influenced other Latin theologians ».

[47] Emery, *La Trinité*, p. 50.

[48] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 39, SCh 386, 178-179.

Christ et de l'Esprit Saint, donc c'est une grâce commune. Dans la phrase suivante, Didyme apporte une précision :

> « Jésus dit clairement : Quand on vous conduira devant les magistrats et les autorités, dans les assemblées et les synagogues, ne vous mettez pas en peine de ce qu'il vous faudra dire ou ce que vous aurez à répondre alors. Car il vous sera donné par l'Esprit Saint des paroles de sagesse que nul ne pourra contredire, fût-il même de ceux qui sont particulièrement habiles à la discussion»[49].

Jésus annonce des situations difficiles pour les chrétiens et il promet l'assistance de l'Esprit Saint qui leur donnera un don de sagesse : les persécutés sauront ce qu'il faudra dire ; leurs adversaires, même très habiles en paroles, ne pourront pas trouver d'arguments contre eux. En effet, il y a eu une barrière entre juifs et chrétiens[50]. Didyme l'Aveugle ajoute la conclusion suivante à ce qu'il a présenté sur les pages précédentes :

> « Ainsi donc du fait que l'Esprit Saint fournit aux apôtres les paroles qui réfutent les adversaires de l'Évangile, il apparaît clairement que, dans sa substance, il faut sous-entendre langage de sagesse et de science (*sapientiae scientiaeque sermonem*) »[51].

En effet, les apôtres, Saint Étienne et d'autres chrétiens, ont obtenu cette sagesse ; soutenus par l'Esprit Saint, ils ont su réfuter les adversaires de l'Évangile et témoigner de leur foi jusqu'à subir la mort de martyr.

L'Esprit Saint, restant en union parfaite avec le Père et le Fils, accorde aux fidèles d'autres dons :

> « Dieu, distributeur des biens, accorde, avec la puissance de l'Esprit Saint, l'espérance (*spem*) promise à ceux qui le possèdent, et il remplit de joie et de paix (*gaudio ac pace*) ceux qui, dans l'apaisement et la sérénité de leur réflexions, ont des pensées d'allégresse que ne trouble aucune tempête soulevée par les passions »[52].

L'Esprit Saint accorde aux fidèles les dons comme espérance, joie et paix, mais uniquement à ceux qui sont proprement disposés, car – comme nous l'avons déjà signalé – l'Esprit Saint n'agit pas dans les cœurs des pécheurs. Ceux qui attendent les dons de l'Esprit Saint doivent posséder une sérénité dans leurs réflexions ; il s'agit probablement de la conformité de leurs pensées avec les pensées de Dieu. Une telle conformité est mentionnée dans le commandement de Dieu : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur,

[49] Ibidem, c'est une paraphrase de Lc 11, 12.

[50] Cf. D. Marguerat, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Paris 1999, 207 : « Lc-Ac est lu comme l'histoire d'un double échec : ni Jésus, ni les apôtres ne sont parvenus à convaincre Israël que Dieu avait ouvert une brèche dans l'histoire du salut […]. Après Pentecôte, Pierre (Ac 3, 14-15) et Etienne (Ac 7, 51-53) dénoncent dans le juifs les meurtriers de Jésus ».

[51] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 40, SCh 386, 180-181.

[52] Ibidem 44, SCh 386, 184-185.

de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le grand, le premier commandement » (Mt 22, 37 ; Dt 6, 5). Clément d'Alexandrie parlait d'une unanimité avec Dieu dans le domaine intellectuelle (ὁμόνοια κατὰ τὸν λόγον)[53].

Il est clair pour Didyme d'Alexandrie que la base de toutes les relations avec Dieu est la foi ; il faut qu'elle soit suffisamment profonde et avant tout correcte, c'est-à-dire n'est pas souillée par les erreurs hérétiques. Une telle foi peut être perfectionnée par l'Esprit Saint ; « Ceux qui auront obtenu par la puissance de l'Esprit Saint les biens dons nous parlons, obtiendront aussi la rectitude de la foi (*rectam fidem*) en le mystère de la Trinité »[54].

Ainsi Didyme exprime sa conviction en ce que la rectitude dans la foi n'est pas à obtenir uniquement par la lecture, même pas par des études approfondies en Bible et en matière religieuse. Une foi correcte du point de vue doctrinale, vraiment mûre et profonde, est à obtenir comme un don précieux de l'Esprit Saint. Il perfectionne la foi simple et la connaissance intellectuelle par sa lumière. Ceux qui sont éclairés par lui peuvent comprendre les choses que les gens de foi simple ne comprennent pas. L'Esprit Saint agit toujours dans l'unité avec le Père et le Fils, et conduit les disciples du Christ vers la Sainte Trinité. Selon G. Emery, « par l'action conjointe du Fils et du Saint Esprit, les hommes sont réunis au Père »[55].

***

Nous avons présenté brièvement l'opération propre de l'Esprit Saint selon le traité de Didyme l'Aveugle *De Spiritu Sancto* que nous ne possédons qu'en traduction latin de Saint Jérôme qui – pour les bien spirituel des lecteurs – a adapté le vocabulaire de Didyme à la théologie post-nicéenne. Ce fait diminue la valeur de cette œuvre précieuse. Didyme Alexandrie n'a pas consacré beaucoup de place dans son livre à l'opération propre de l'Esprit Saint, car son livre avait un caractère polémique contre les *tropikoi*, c'est-à-dire contre ceux qui refusaient à l'Esprit Saint la nature divine. Didyme voulait mettre en relief l'opération commune de l'Esprit avec le Père et le Fils et surtout l'égalité de l'Esprit Saint par rapport au Père et au Fils. On a l'impression que l'opération commune de l'Esprit Saint n'est que mentionnée par Didyme.

---

[53] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 41, 1, éd. et trad. C. Mondésert : Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, Stromate II, SCh 38, Paris 1954, 66 : « La charité (ἀγάπε) est sans doute unanimité (ὁμόνοια) en tout ce qui concerne la raison, la vie et les mœurs (κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον) ». Voir F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996, 77 : « Nasza *homonoia* z Bogiem to uzgodnienie naszych sądów, naszego myślenia, naszych zamierzeń z tym, co tkwi w mądrości i poznaniu Trójcy Świętej. To, co zawiera Boski intelekt, poznajemy głównie dzięki Synowi […]. Naszym zadaniem jest ustawiczne dążenie do poszerzenia wspólnoty myślenia z Boskim intelektem ».

[54] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 44, SCh 386, 184-185.

[55] Emery, *La Trinité*, p. 196.

Le premier genre d'opération de l'Esprit Saint c'est son inspiration donnée aux personnages de l'Ancien Testament ; nous n'en avons évoqué que deux : Davide et Isaïe. Selon Didyme, les prophètes ont été inspirés par l'Esprit Saint, mêmes s'ils ignoraient son existence en tant qu'un être distinct. Le sujet principal de leurs prophéties c'était d'annoncer l'avènement du Messie ; leurs prédications ont été réalisées dans Jésus Christ, Messie et Fils de Dieu.

Il semble que la plus importante opération de l'Esprit Saint est son enseignement de la sagesse ; l'Esprit aide les fidèles de comprendre la Parole de Dieu et l'œuvre du Christ ; il perfectionne leur foi ; il introduit les croyants au mystère de la Sainte Trinité. Didyme d'Alexandrie partage l'opinion d'Origène selon laquelle il y a trois zones d'opération : celle du Père, celle du Fils et celle du Saint Esprit. L'opération du Père et du Fils concerne tous les êtres crées, tandis que l'opération du Saint Esprit concerne seulement ceux qui sont proprement préparés, c'est-à-dire purifiés de leurs péchés.

Didyme d'Alexandrie montre avec de nombreuses citations bibliques que l'Esprit Saint non seulement éclaire les fidèles par sa lumière, mais il leur donne aussi de la force dans des situations difficiles. Saint Etienne, inspiré par l'Esprit Saint, a su répondre aux objections de ses adversaires et, soutenu par l'Esprit, a eu du courage de témoigner de sa foi au Christ jusqu'à subir la mort de martyr.

En réfutant les opinions hétérodoxes, Didyme l'Aveugle, même s'il parlait de l'opération propre de l'Esprit Saint, soulignait son unité parfaite avec le Père et le Fils. Ce théologien alexandrin faisait des efforts pour distinguer chaque personne divine en gardant la foi en la Sainte Trinité qui a depuis l'éternité agi ensemble *ad extra*.

PROPER OPERATION OF THE HOLY SPIRIT ACCORDING TO DIDYMUS THE BLIND

(Summary)

The article presents the proper operation of the Holy Spirit within the Holy Trinity according to Didyme the Blind; because he lived and worked in Alexandria he is called sometimes Didyme of Alexandria. We have his treatise *De Spiritu Sancto* in Latin translation by Saint Jerome who adapted author's terminology to the post-Nicaean theology. That diminishes its theological value. Didyme shows the operation of the Holy Spirit in the time of the Old Testament; he gave inspiration to the prophets, even if they ignored his existence as an individual being. When the prophets say: "the Lord said to me" they mean: the Holy Spirit. Didyme quoted some passages from the Bible concerning David and Isaiah as the men inspired by the Holy Spirit.

Didyme of Alexandria underlines than the Holy Spirit helps to understand the Word of God; he completes the teaching of Christ; he grants wisdom to the faith-

ful. The people enlightened by the Holy Spirit are able to understand the things with are not possible to understand only with purely human intellect. Following Origen, Didyme stresses that moral purity is required for receiving the gifts of the Holy Spirit because he does not operate in the souls of the sinners. The Holy Spirit introduces the faithful into the mystery of the Holy Trinity. The Holy Spirit not only makes the Christians able to understand God's mysteries, but also he gives strength in difficult situations, as we can see it, for example in the life of Saint Stephen; he had wisdom for discussing with his adversaries and courage to die for Christ's sake.

DZIAŁANIE WŁASNE DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG DYDYMA ŚLEPEGO

(Streszczenie)

Niniejszy artykuł dotyczy własnego działania Ducha Świętego, będącego w jedności z Ojcem i Synem. Dydym z Aleksandrii wykazuje na podstawie Pisma Świętego, że Duch Święty dawał natchnienie prorokom Starego Testamentu, nawet, jeśli oni nie wiedzieli o Jego istnieniu jako indywidualnej istoty. Duch Święty udziela światła do lepszego zrozumienia Słowa Bożego, w tym sensie dopełnia On dzieła Chrystusa. Tych, którzy są odpowiednio przygotowani wewnętrznie Duch Święty wprowadza w tajemnicę Trójcy Świętej. Daje On także moc w trudnych sytuacjach, jak to widzimy na przykładzie św. Szczepana, który posiadał dar mądrości w dyskusji z przeciwnikami oraz męstwo w złożeniu świadectwa wiary poprzez śmierć męczeńską.

Key words: Didymus the Blind, Athanasius, Holy Spirit, prophetical inspiration, donator of wisdom, donator of spiritual strength among difficulties.

Mots-clefs: Didyme l'Aveugle, Athanase, Esprit Saint, inspiration prophétique, donateur de la sagesse, donateur de la force d'esprit dans des circonstances difficiles.

Słowa kluczowe: Dydym Ślepy, Atanazy, Duch Święty, natchnienie prorockie, dawca mądrości, dawca mocy w trudnych sytuacjach.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Athanasius Alexandrinus, *Epistulae I-IV ad Serapionem : De Spiritu Sancto*, trad. J. Lebon : Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, SCh 15, Paris 1947.

Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, éd. et trad. C. Mondésert : Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, Stromate II, SCh 38, Paris 1954.

Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto*, éd. et trad. L. Doutreleau : Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, SCh 386, Paris 1982.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV, éd. et trad. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – Ch. Mercier : Irenée de Lyon : *Contre les hérésies*, Livre IV, SCh 100b, Paris 1965.
Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio apostolicae praedicationis*, éd. et trad. A. Rousseau : Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, SCh 406, Paris 1995.
Novum Testamentum graece et latine, Roma 1964.
Origenes, *Commentarii in Ioannem* VI et X, éd. et trad. C. Blanc : Origène, *Commentaire sur S. Jean*, Livres VI et X, SCh 157, Paris 1970.
Origenes, *De principiis* I-II, éd. et trad. H. Crouzel – M. Simonetti : Origène, *Traité des principes*, Livres I et II, SCh 252, Paris 1978.

Literature

Agbenuti H., *Didyme d'Alexandrie*, *Sens profond des Écritures et pneumatologie*, Strasbourg 2011.
Ayres L., *Nicaea and its Legacy*. *An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006.
Część B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991.
Doutreleau L., *Introduction*, dans : Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, SCh 386, Paris 1982, 13-132.
Drączkowski F., *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.
Emery G., *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris 2009.
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.
Grzywaczewski J., *L'opération propre de l'Esprit Saint d'après Didyme l'Aveugle*, STV 54 (2017) fasc. 2, 209-232.
Heron A., *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind*, Tübingen 1972.
Heston E.L., *The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as Described in the Works of Didymus of Alexandria*, St. Meinrad (Indiana) 1938.
Hurtado L.W., *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, trad. D. Barrios – Ch. Ehlinger – N. Lucas, Paris 2009.
Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, New York 2006.
Laurentin R., *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris 1998.
Marguerat D., *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Paris 1999.
Ortiz de Urbina I., *Nicée et Constantinople*, trad. X. Monasterio – G. Dumeige, Paris 1963, 2006[2].
Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. Cross – E. Livingstone, Oxford 1997.
Pietras H., *Początki teologii Kościoła,* Kraków 2007.
Quasten J., *Initiation aux Pères de l'Église*, I-III, trad. J. Laporte, Paris 1956-1962.
Quesnel M., *Baptisés dans l'Esprit*, Paris 1985.
Sesboüé B., *La divinité du Fils et du Saint Esprit (IV[e] siècle)*, dans : B. Sesboüé – J. Wolinski, *Histoire des Dogmes*, t. 1 : *Le Dieu du Salut*, dir. B. Sesboüé, Paris 1994, 235-280.
Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa, ed. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971.
Staimer E., *Die Schrift « De Spiritu Sancto » von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, München 1960.

Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne*, VoxP 35 (2015) t. 63, 567-581.
Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy – mistrz Szkoły Aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „Studia Religiologica" 43 (2010) 77-92.
Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, III, Paris 1980.

Mariia HUPALO STB*

ЛОГОСИ У ВЧЕННІ СВ. МАКСИМА ІСПОВІДНИКА ЯК ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ СТОСУНКУ БОГА З ЛЮДИНОЮ І СВІТОМ

Спілкування людини з Богом, особистий стосунок любові між Богом та його творінням, наше пізнання Бога – це одвічна ціль християнського духовного життя, апогеєм якого є максимальне уподібнення людини до Бога, набування за благодаттю тих якостей, які притаманні Богові за природою, тобто обоження. Яким чином відбувається це спілкування? Завдяки чому ми маємо доступ до нього? В який спосіб ми можемо наблизитися до Бога, який у своїй суті є трансцендентним і абсолютно непізнаваним? Адже, як відомо, між несотвореним і сотвореним буттям лежить онтологічна прірва, яку сотворене буття ніяк не в силі подолати. Очевидно, що саме Бог робить до нас перший крок, ініціює цей стосунок, сходить до нас, аби ми могли піднятися. І власне тому ми можемо споглядати Бога, тому можемо хоч обмежено, відповідно до наших можливостей, пізнати Його, що Він перший нам себе об'явив і продовжує об'являти.

Питання меж богопізнання і середників, завдяки яким воно відбувається, віддавна цікавило християнських мислителів як Сходу, так і Заходу. Проте в цій статті ми спрямуємо свій погляд на Схід, а саме на велетня думки, якого можна вважати одним із найвідоміших систематизаторів східнохристиянського вчення: св. Максима Ісповідника. Особливу увагу в цій статті ми звернемо на поняття, яке є ключовим для Максима: це його концепція логосів.

У цій статті ми розглянемо, яким чином логоси слугують засобами вираження Бога назовні через творення світу та діяльність у ньому. Адже, як твердить східнохристиянська традиція, божественну сутність неможливо пізнати, отож мусить бути якась діяльність Бога, щось, завдяки чому Бог об'являється людині та ініціює стосунок, щось, що може бути осягнене розумом як принцип сотвореного світу. Ми поглянемо на те, яку роль логоси як одвічні задуми Божі стосовно творіння відіграють

* Mariia Hupalo STB – Assistant at Theology Department, Faculty of Philosophy and Theology, Ukrainian Catholic University; Lviv; Марія Гупало – асистент кафедри богослов'я Філософсько-богословського факультету Українського Католицького Університету (Львів); e-mail: mhupalo@ucu.edu.ua.

у нашому стосунку з Богом та яким чином Бог через них приводить до спасіння увесь світ[1]. Завдяки ним Бог творить речі та підтримує їх в існуванні, а також об'являє себе назовні, для онтологічно іншого буття, тобто для нас. Відповідно, за допомогою логосів ми можемо пізнавати Бога через Його діяльність у світі, споглядати Його творіння, а згодом – і Його самого, однак не безпосередньо Його сутність, а те, за допомогою чого Він виражає Себе як Особу (точніше, спільноту Осіб) у доступний для нашого сприйняття спосіб.

Після того, як ми розглянемо основні засади богопізнання у вченні Максима, ми перейдемо до розгляду, як відбувається пізнавальна діяльність людини, яка повинна мати своїм наслідком знання Бога. Це природне споглядання, тобто φυσικὴ θεωρία, яке супроводжується зростом у чеснотах. Набування чеснот, які є онтологічними характеристиками Бога, Його властивостями, тісно пов'язане із богопізнанням: одне є передумовою іншого, і навпаки[2].

Врешті, ми розглянемо питання участі людини у божественному житті у контексті вчення Максима про логоси. Через логоси людина може брати участь у Бозі, бути сопричасною Богові, залишаючись при цьому сотворінням. Ця участь (μέθεξις) є невід'ємною складовою нашого стосунку з Богом і є логічним продовженням тої участі, яку беруть у божественному житті всі сотворені речі, завдяки чому Бог підтримує їх в існуванні. Участь, яка приводить нас до обоження, є онтологічною і не носить характер чисто пізнання. Вона є радше персональною, особистою зустріччю з Богом, яка перемінює спосіб нашого буття, тобто τρόπος ὑπάρξεος, як його називає Максим[3]. Однак не варто забувати, що цей персональний вимір участі в Бозі аж ніяк не суперечить епістемологічному її виміру. Навпаки, вони невіддільні один від одного. Пізнання тут слід розуміти не як відсторонене дослідження певного об'єкту, а як міжособистісну взаємодію, вихід поза межі себе і єднання, яке в остаточному підсумку є понад пізнання, перевершує наш розум і є в своїй суті апофатичним.

1. Логоси як маніфестація Бога *ad extra*. Згідно з переконанням Отців Церкви, зокрема Максима, немає жодного сущого, а радше жодної сутності, яка б не мала власної енергії самовираження. Енергія сутності – це немовби випромінювання, завдяки яким вона пізнавана і взагалі

[1] Пор. E.D. Perl, *Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*, New Haven 1991, 112.

[2] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 10, ed. N. Constas: Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, I, Cambridge 2014, 158. Максим говорить, що споглядання навіть передує та є запорукою чесноти, яку аскетична практика та стриманість лише виявляють назовні.

[3] Пор. ibidem 7, ed. Constas, I, c. 128-132.

може існувати. Адже для кожної сутності притаманно практикувати те, що її характеризує, тобто практикувати свої природні здатності (δύναμεις). Якщо істота не здійснює того, що закладено в її природу, вона не актуалізує, не виражає себе[4] у тому властивому значенні, з якого ми бачимо, що це саме ця річ чи істота, а не яка-небудь інша:

> "Неможливо знати божественну чи людську природу, навіть знати, що вона існує чи те, що вона відрізняється від іншої природи, окрім як через її сутнісну енергію (οὐσιῶδη ἐνέργεια). Адже принцип сутнісної сили якоїсь речі є, строго кажучи, визначенням цієї речі – якщо зникає ця сила, суб'єкт її зникає разом із нею"[5].

Цей принцип застосовний не лише до сотворених сущих, але й до Бога. Про це говорили вже Атанасій Олександрійський та Каппадокійські Отці, сперечаючись із аріанізмом. Властиво, одним із аргументів Атанасія проти аріан полягав у тому, що між Отцем і Сином не може бути посередництва через енергію, тобто діяльність сутності. Ця діяльність може слугувати середником у спілкуванні Бога зі світом, який є онтологічно іншим, але аж ніяк не між єдиносущними Особами Трійці, тому енергія, дія Трійці мусить бути єдиною[6]. На противагу до Євномія, який нахабно вважав, що людина може пізнати Бога в сутності завдяки одному лише імені ἀγέννητος (Нероджений)[7], Василій Великий та Григорій Богослов наголошували на тому, що пізнавальні можливості людини обмежені, більше того, божественна сутність безмежно трансцендентна і неподібна на творіння, тому що б ми не сказали про нього, яку б аналогію не привели, цього ніколи не буде достатньо, і це буде лише атрибутами божественної природи, а не вона сама[8].

---

[4] Це уявлення походить із арістотелівської філософії, адже саме Арістотель уперше запропонував термін ἐνέργεια. Цей термін вже в думці Арістотеля має надзвичайно широкий спектр значень: актуальність, діяльність, акт, сповненість, досягнення мети. Поняття ἐνέργεια Арістотель ідентифікує з ἐντελέχεια, а тому сповненість безпосередньо пов'язана з активністю, що є використанням своїх можливостей на противагу до лише володіння ними, пор. D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, New York 2004, 14. Ця діяльність передовсім полягає у використанні своїх можливостей (δύναμεις), кожна з яких відповідає певній енергії, див. ibidem, с. 10-13. Проте на відміну від сотворених буттів Бог є абсолютним сповненням, актуальністю і не потребує рухатися (κινεῖν) від потенції до актуальності, бо сам є реалізацією всіх потенцій, див. ibidem, с. 24.

[5] Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 201A-B, переклад мій.

[6] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Ad Serapionem* 1, 31, PG 26, 600C - 601A; Basilius Magnus, *Contra Eunomium* III.4, PG 29, 661B - 664C.

[7] Пор. Eunomius, *Liber Apologeticus* 8. Див. також G.A. Keith, *Our Knowledge of God*, "Tyndale Bulletin" 41 (1990) fasc. 1, 73.

[8] Пор. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 7, PG 36, 317B: "Божественна природа є немовби море сутності, невизначене і таке, яке безкінечно простягається за межі всякого поняття часу і природи", переклад мій.

Якщо згадаємо, що вчення про логоси у Максима Ісповідника було спрямоване проти хибної концепції божественної простоти, яка ставила її в діалектичну напругу супроти множинності світу[9], то "незлитна і нероздільна" множинність, яка характеризує логоси, тільки і може слугувати інструментом для розуміння людиною Бога. Якщо не приймати в Бозі нічого, окрім простоти, ми робимо проблематичним, суперечливим за своєю суттю будь-який вихід Бога *ad extra*. Тільки прийнявши "розрізнення, що не розділяє"[10], зможемо прийняти те, що Він хоча б частково пізнаваний і що між Ним і світом є якийсь контакт, і цей контакт є онтологічним. В іншому випадку неможливо ствердити, чому світ існує, а також говорити про будь-яке богопізнання. Логоси займають «проміжну позицію між Богом та світом, причому цей «простір», якщо можна так висловитися, є безконечним, з огляду на об'єктивну безконечність Бога"[11]. Вони передіснують в умі Творця одвічно, а тому перевершують усе суще і є зразками для сотворених речей.

Саме про неможливість іншого епістемологічного підходу до Бога, окрім як через логоси, говорить Максим у 22 *Амбігві*. Якщо енергія є самовираженням Бога назовні, то кожна енергія об'являє Бога у конкретний, властивий їй, спосіб, як конкретну Божу волю, отож логос як сутнісний принцип речі слугує для ідентифікації конкретної енергії[12].

> "Отож, коли ум сприймає логоси в речах у природний спосіб, споглядаючи енергії Божі в безмежності цих логосів, він виявляє, що є багато, а точніше, безмежна кількість різновидів божественних енергій, які він сприймає. І, найімовірніше, виявить, що його здатність є мізерною, а метод пошуку знання – непридатним перед Тим, Хто є єдино Правдивим; нездатним зрозуміти, як Бог, що по правді не є жодною із речей, що існують, і водночас, властиво кажучи, є усім і понад усе, є в кожному логосі кожної речі окремо й у всіх логосах усіх речей, взятих разом. Якщо, отже, правдиво казати, що кожна божественна енергія виявляє через себе Бога, цілого і нероздільного, [як присутнього] у кожному [творінні], у згоді з логосом його власного конкретного існування – в такому випадку, хто здатний зрозуміти і точно виразити, як Бог у Своїй повноті є неподілено і нероздільно присутній у всіх речах разом і в кожному сущому у конкретний спосіб, не будучи підвладним ані розмаїттю розрізнень відповідно до безмежних варіацій

[9] Ідеться про вчення Орігена про передіснування душ, передумовою якого було уявлення про абсолютну простоту Бога, якій множинність світу протиставляється як щось негативне, що виникло через певне відпадіння духовних сутностей від цієї простоти. Пор. Origenes, *De principiis* I 1, 6, PG 11, 124C - 126C; I 2, 10, PG 11, 141B; I 4, 2, PG 11, 156C.

[10] Пор. Farrell, *Free Choice in St Maximus the Confessor*, South Canan 1989, 137.

[11] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, c. 90-92.

[12] Пор. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, transl. E. Theokritoff, Brookline 2010, 100

в речах, у яких Він є присутній, ані не будучи втисненим в індивідуальне існування кожної з них; ані не втискає Він різницю між речами в одну монолітну цілісність усіх речей, але Він справді є всім у всьому, ніколи не покидаючи Свою нероздільну простоту?"[13].

Логоси є вираженням одночасної трансцендентності та іманентності Бога, а спосіб їхнього буття виявляє напругу між одиничністю і простотою Бога та множинністю та різноманіттям сотвореного світу. Логос є центром, у якому сходяться усі логоси. Максим використовує образ кола та його радіусів, який добре відображає водночас єдність, тотожність логосів та їхнє розмежування:

"Один Логос є багатьма логосами і багато є Одним. Завдяки творчому та підтримуючому ісходженню Одного до індивідуального буття, як годиться божественній благості, Єдине є багатьма. Завдяки ж зворотному, ведучому і промислительному поверненню багатьох до Єдиного, як до всемогутньої точки початку, або до центру кола, що наперед містить початки радіусів, що з нього походять – оскільки Єдине об'єднує усе разом, остільки багато є Єдиним. Ми, отже, є і називаємося «частинками Бога» через логоси нашого буття, які вічно існують у Бозі"[14].

Завдяки цьому Логос[15] метафізично присутній у кожному сотвореному бутті[16]. У Логосі як центрі логоси існують неподільно (ἀδιαιρητῶς), але не змішано (ἀσύγχυτος ἕνωσις), що виражає єдність у різноманітності, що є ключовою характеристикою Максимової системи. Можна помітити, що Максим застосовує халкедонську риторику. Вірність Халкедону теж є властивою ознакою його христоцентричного вчення, оскільки Христос як центр вселенної та Той, що все об'єднує, стає образом, на який взорується уся світобудова. Тому як Христос здійснив іпостасне з'єднання двох природ, так і два полюси буття з'єднуються за принципом нероздільності та незлитності. Через логос річ твориться і бере участь у Бозі як Житті, Бутті та Благу, і не в «частинці» життя, буття і блага, а в повноті. З іншого боку, ця участь є обмежена природою речі, яка визначає її сутність, а отже, і міру участі її в Бозі. Вони є тими середниками, за допомогою яких все суще отримує власне буття і черпає свій зміст із божественного життя. Адже лише Бог є "буттям у властивому сенсі", тобто тим, хто має його не від когось іншого, а сам від себе. Творіння, яке є буттям лише "за

[13] Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 22, ed. Constas, I, c. 450, переклад мій

[14] Ibidem 7, ed. Constas, I, c. 102, переклад мій.

[15] Логос (із великої літери) означає Другу Особу Божу, Слово, яке містить у Собі і мислить логоси; натомість логос (із малої літери) позначає сенси, які є підгрунтям для сотворених речей та середником їх спілкування з Богом.

[16] Як вважає Т. Толлефсен (*Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, New York 2008, 68), цей образ Максим запозичив у Діонісія, а той, у свою чергу, побачив її у творах неоплатоніків, адже Плотін частим вжитком «канонізував» цей образ для неоплатонізму.

участю в бутті (τὸ κυριὼς εἶναι)", не може самостійно підтримувати себе в існуванні, тому йому потрібен принцип, начало, причина (ἀρχή), яка визначає, чим є та чи інша річ і в який спосіб вона бере участь у Бозі[17]. Крім того, принцип, згідно з яким річ твориться і визначається[18], є також принципом її нерозривної участі в Бозі, який є джерелом буття, і водночас принципом її досконалості, тобто обоження[19]. Логоси становлять «незмінну законність», невідкличну ідентичність та одночасну єдність усіх речей, а також виявляють божественні провидіння і суд[20]. Логоси «імплантуються» в творіння, надаючи йому зміст, відмінність від інших творінь, природу та ідентичність[21]. Таким чином Бог, само-розподіляючись у творінні, обдаровуючи його своїм життям, здійснює свою економію. Завдяки цьому ми, споглядаючи природу, можемо пізнавати, ким є Бог і яким Він є.

2. Φυσικὴ θεωρία **як пізнання Бога через творіння**. Перейдімо тепер до докладнішого розгляду того, яким чином людина у своєму духовному прогресі занурюється у пізнання божественної мудрості і благості через споглядання Його діл, які Його характеризують. Яким чином логоси, за допомогою яких Бог управляє світом та об'являється, можуть називатися божественними іменами? Як вони співвідносяться з енергіями?

Особа, яка споглядає сотворений світ, через віру і власний духовний зір виявляє у кожній сотвореній речі її логос, задум, який Господь має стосовно цієї речі, і, відповідно, її призначення, і ці логоси підносять людину до споглядання невидимого. Чому логоси сотворених речей мають таку властивість – виявляти Бога? Максимові властиве таке бачення світу, яке ототожнює його з тілом Христа, вселенською «природною» Церквою, тому кожен її вияв, тобто кожна істота, кожен камінчик, кожен порух стає для нас своєрідною містагогією, введенням у таїнство: "свята Церква Божа – це

[17] Пор. Perl, *Methexis*, с. 116.

[18] Множинність логосів породжує відмінність речей (διαφορά), яка є визначальною, конститутивною (συστατική) для створінь, а також такою, що детермінує їх (ἀφοριστική), конкретизує їхню суть. Див. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 21, PG 91, 249C; idem, *Ambiguorum liber* 67, ed. Constas, II, с. 294. Пор. J. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006, 22; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of St Maximus the Confessor*, пер. A.M. Allchin, Chicago 1995, 51. Адже все, що сотворене і мало початок, існує у певний спосіб (πῶς εἶναι), тобто кожна річ має свою ідентичність і цим відрізняється від інших речей. Бог у свою чергу має просте буття, яке неможливо окреслити (ἁπλῶς εἶναι). Логос речі визначає, чим та чи інша річ відрізняється від всіх інших, а також до якої цілі прямує.

[19] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, с. 94; H.U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. B.E. Daley, San Francisco 2003, с. 146. Детальніше про цю динаміку поговоримо в контексті її взаємозв'язку із пізнанням Бога.

[20] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 10, ed. Constas, I, с. 202-206; Perl, *Methexis*, с. 149.

[21] Пор. Perl, *Methexis*, с. 150.

образ і зображення цілого світу, що складається із видимих та невидимих сутностей, тому що в ній можна помітити ту саму відмінність і єдність, що існують у ньому"[22]. Логоси проявляються у чуттєвому світі через певні свої відображення, які людський розум здатний пізнати і виявити[23]. Логос, що є особовим вмістилищем логосів, у якому божественні думки перебувають у неподільній єдності, втілюється у сотвореному світі, у людській природі й через логоси Писання. Він є Той, хто Себе дарує людям, відкриває Себе для нашої участі в Ньому, Податель Життя. Відтак, завдяки цьому Його втіленню у світі, закоріненню у саму буттєвість творіння ми можемо у різний спосіб Його пізнавати та переживати особисту єдність із Ним, із якої природно випливає пізнання[24]. Можна помітити у Максима єдність багатьох реальностей, які переплітаються між собою і взаємно виражають одна одну: це 1) макрокосм чуттєвий та умоглядний; 2) Церква як Тіло Христове; 3) Христос воплочений; 4) Євхаристія; 5) людина як мікрокосм; 6) логоси Писання. Як слова у Писанні, так і чуттєві, матеріальні оболонки є немовби одежами для несотворених логосів, через як втілюється Той, Хто поклав початок цим законам. Однак ці логоси все ж залишаються катафатичним богослов'ям, тоді як нашою ціллю є піднятися понад природне споглядання до самого Логоса. Залишатися лише на рівні природного споглядання тотожне стагнації, а також небезпечному применшенню божества, яке безмежно трансцендує поза межі сотвореного ним світу та принципів його існування, а тому не може ними окреслюватися.

Логос, у якому всі логоси з'єднані, є Учителем (Διδασκαλός), який дає нам можливість доторкнутися до Його науки, немов спізнати Його Тіла і Крові, і через споглядання умоглядних принципів сотвореного буття ми відкриваємо причину всякого буття у світі, а також промисел і суд Божий. "Всі Божі творіння, що в своїй природі споглядаються нами з відповідним умінням, виявляють нам прихований у них логос і в кожному творінні Божому відкривають своє призначення"[25]. Тому через споглядання логосів ми підносимо наш ум до Бога, адже через пізнання співвідношення між сотвореними речами ми немовби «зчитуємо» присутність божественного Логосу. Так само, як логоси Писання відкривають нам правду про Бога, і логоси всього, що існує, є немовби "космічним Писанням", через яке Бог пізнається. Той, хто споглядає світ не чуттєвим, а духовним поглядом, пізнає символи, які відкривають божественні логоси і таким чином віднаходить у логосах Бога, сходячи від пізнання величі істот до величі їх Причини[26]. Логоси-випромінення Логоса є середниками Божого сходження

---

[22] Maximus Confessor, *Mystagogia* II, PG 91, 668C, переклад мій.

[23] Пор. ibidem II, PG 91, 689C-D.

[24] Пор. idem, *Ambiguorum liber* 10, ed. Constas, I, с. 196.

[25] Idem, *Quaestiones ad Thalassium* 13, PG 90, 296A, переклад мій.

[26] Пор. ibidem 50, PG 372B.

до нас, катабазису, а наше споглядання цих реальностей – нашого висхідного руху до Бога (анабазису). Бог є об'єднавчим началом світу, який уніфікує всю його множинність в одне ціле. Бог як Причина є центром, в якому об'єднуються всі Його прояви. Тому, вглядуючись у сотворений світ, пронизаний божественною присутністю, ми також пізнаємо певні характеристики Бога. Також вглядуючись у себе саму, пізнаючи свою природу, людина, немов у дзеркалі, бачить відображення Божого образу.

Максим вказує на безпосередній зв'язок природного споглядання із переображенням, яке слідує із нього, і ми від споглядання Логоса через логоси перейдемо до безпосереднього стосунку з Ним[27]. Переображення Максим пов'язує зі станом спокою, зупинки руху, в якому ми досягнули цілі наших прагнень і нашої любові – Господа. Цей лейтмотив переплітається з тематикою природного споглядання[28]. Останнє, за Максимом, має п'ять різновидів, за п'ятьма властивостями сущого: сутність, рух, розрізнення, змішання і позиція. Із перших трьох ми черпаємо знання про Бога, як про Творця, Промислителя і Суддю[29]; а завдяки двом останнім людина уподібнюється до Бога, присвоює собі божественні властивості, при цьому залишаючись творінням[30].

Чеснота для Максима є не просто справою практики, але онтологічною категорією, набуваючи яку, людина уподібнюється і з'єднується з Богом. Поступово людина переходить від споглядання логосів сотвореного буття до самого Творця і Причини всього, і тоді вона приходить до усвідомлення того, що всі логоси є єдиними в Бозі. Така людина з'єднується з духовним світом чеснот і відображає собою незатьмарено самого Логоса[31].

Фредерік Аквіно зауважує, що чеснота в Максима безпосередньо пов'язана зі здатністю людини до природного, а далі – і до містичного споглядання. Вона є силою, яку Бог вдихнув у порядок речей, тому її неможливо звести до природного або людського походження – сам Бог

---

[27] Пор. idem, *Ambiguorum liber* 10, ed. Constas, I, c. 182-198.

[28] Пор. ibidem, ed. Constas, I, c. 190-194.

[29] Логоси провидіння та суду надзвичайно важливі для Максима, адже вони відображають благу дію Бога у світі. Провидіння Боже пов'язане з тим, щоб усе зберігати у тотожності з його логосом, а суд не стосується вироку, натомість є тим, що надає певній речі ідентичності, відмежованої від усіх інших ідентичностей. Саме Бог визначає, чим є те чи інше буття, його тропос та іпостась, тобто кожну конкретну річ як вона є. Пор. ibidem 10, ed. Constas, I, c. 182. Максим говорить, що «досконалий розум є той, який оглянув загалом усі Його творіння й від Бога отримав усеохопне пізнання про Його провидіння і суду в них». Завдяки творінням людина пізнає, що Бог *існує*, але не те, *чим* Він є, оскільки стверджувальне пізнання здійснюється не через сутність, а через промисел, який Бог здійснює у своїх твореннях. Пор. Я. Пеликан, *Христианская традиция: история развития вероучения*, t. 2: *Дух восточного христианства [600-1700]*, пер. П. Кыржелев, Москва 2007, 32.

[30] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 10, ed. Constas, I, c. 182.

[31] Пор. ibidem, ed. Constas, I, c. 212.

є джерелом чеснот[32]. Таким чином, "той, хто бере участь у чеснотах через практикування звички, безперечно бере участь у Бозі, Який є сутністю чеснот"[33]. Особистість виявляє чесноту, коли слідує згідно зі своїм логосом, що в Бозі. Чеснотливість людини проявляється у її здатності спрямовувати себе до благого буття, а через нього – і до вічного благого буття[34]. Тому для Максима чеснота – це не тільки моральна, а перш за все онтологічна категорія, атрибут Бога[35].

Крім того, чесноти закладені у саму будову світу, в природу речей через їхній логос. Той, хто вдосконалив свій розум через чесноту, є здатний справедливо мислити і розрізняти речі й таким чином виявляти істину, споглядаючи певні зразки, які формують наш розум[36]. Коли особа досягає безпристрасності (ἀπάθεια), вона може відкидати подразники, які відволікатимуть її від єднання з Богом, бачити речі правдиво й бути відкритою тільки на добро, красу та істину[37]. Таким чином особа звільняється для споглядання божественної реальності і спочатку чітко переходить до споглядання логосів природи, а потім переходить безперешкодно до знання небесних речей[38]. Все це спрямовується до Бога через прагнення і любов, які панують в умі та волі людини. Любов до Бога осіняє людину, наділяючи знанням божественних істин[39].

Максим Ісповідник також говорить, що розум повинен полишити всі спроби мислення про Бога в рамках логічних категорій та залишити споглядання творінь позаду, бо це заважатиме їй злучитися з Богом у містичному екстазі, який є чистим екзистенційним досвідом, без домішок розумового пізнання. Лише таким чином можна максимально близько підійти до Бога – у виході поза межі себе та мовчанці[40]. Але саме Богу належить першість у поклику до людини, яка на нього відповідає; саме Він ініціює не лише наше творення, але й особистісний зв'язок, у якому ми повинні співдіяти Йому[41]. Ми знаємо Бога у динаміці Його стосунків зі світом та з нами, нам відомо, що Бог є особовим, але те,

---

[32] Пор. F.D. Aquino, *The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor*, "Studies in Christian Ethics" 26 (2013) 383.

[33] Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, c. 105, переклад мій.

[34] Пор. idem, *Scholia in Librum de divinis nominibus* 6, 7-8, PG 4, 325A-B; 7, 3, PG 4, 352A.

[35] Пор. K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma wyznawcy*, "Seminare" 34 (2013) 291.

[36] Пор. Aquino, *The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods*, c. 385.

[37] Пор. ibidem, c. 387.

[38] Пор. Maximus Confessor, *Capita de caritate* 1.85-86, PG 90, 980C.

[39] Пор. Aquino, *The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods*, c. 388.

[40] Пор. Maximus Confessor, *Capita theologica et oecumenica* II 88, PG 90, 1168A.

[41] Пор. И. Зизиулас, *Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви*, пер. М. Толстолуженко – Л. Колкер, Москва 2012, 51.

яким чином Бог існує у собі, ми ніколи не знатимемо і не можемо навіть частково приблизитися до цієї безмежної тайни[42].

3. Участь у логосах та енергіях та її зв'язок із богопізнанням. Поняття участі в духовному вченні Отців Церкви є дуже важливим. Саме через участь людина обожується, і саме в контексті участі в Бозі слід інтерпретувати містичний досвід сприймача божественних енергій. Отож розгляньмо докладніше, у чому полягає цей термін.

Торстейн Толлефсен зауважує, що сам термін, який Отці, а зокрема Максим, використовували для означення сопричастя, має багато варіацій, а отже, і багато відтінків значень[43]. Зокрема, серед них можна виділити такі: μέθεξις, μετουσία, κοινωνία, παρουσία. Українською цей термін також можна перекласти по-різному: брати участь у (божестві), бути учасником, причасним, сопричасним, сопричастя, участь, спілкування. Отже, потрібно виявити суть того, із чим маємо справу.

Поняття участі, як і багато інших термінів, які засвоїли Отці, зародилося в середовищі неоплатонізму. У Плотіна вчення про участь нижчого буття у вищому пов'язане з його уявленнями про діяльність сутності та діяльність поза межі сутності (ἐνέργεια τῆς οὐσίας та ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας), завдяки участі в якій матеріальне буття бере участь у Богові. Це так званий «момент», або середник, участі (participated moment, τὸ μεθεκτόν)[44]. Бог є джерелом буття істот і їхньою причиною, принципом, і через участь у ній істоти і існують, і обожуються. Бог є принципом сотворення, участі й досконалості творінь, і участь початкова, "недосконала", неодмінно спрямована до досконалої участі, тобто уподібнення до свого Творця[45]. Проте причина сама у собі завжди недоступна для речей, які від неї походять. Бог у Собі недоступний для

---

[42] Як зазначає Д. Станілое (*The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, V/1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, пер. I. Ionita – R. Barringer, Brookline 1998, 126-127), будь-яке ім'я навіть людської особи є конвенційним, адже кожна особа унікальна, і дати їй ім'я, яке виражало б її буття-в-собі, неможливо. Тим більше це стосується трансцендентного Бога. На його думку, це пов'язано з тим, що особове буття є апріорі і найвищою мірою апофатичне.

[43] Докладне пояснення кожного із цих термінів можна знайти у Tollefsen, *Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, с. 193.

[44] Пор. ibidem, с. 200.

[45] Пор. Perl, *Methexis*, с. 122. Щоправда, він наголошує, що рух від базової до повної участі, хоч і нерозривно пов'язаний із самим поняттям участі в Максима, все одно не може відбуватися за необхідністю. Це живий стосунок між творцем і творінням, стосунок взаємного проникнення і переливання, який однак зберігає ідентичність сотвореної особи. Проте Е. Перл не погоджується із Ж.-М. Гаррігом (*Maxime le confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976), що цей стосунок – лише «гармонія волі» людської із Божою, не інтенційна, а досконала онтологічна участь.

участі, адже перевершує всі категорії сотвореної природи й існує поза межами часу[46].

Логіка, за якою слідує Максим, викладаючи свою науку про участь сотвореного буття в Бозі, незмінно залишається халкедонською. У цьому парадокс Максима: він не обмежує халкедонську формулу лише до христології, а поширює її вплив на усю онтологію. Чотири центральні терміни халкедонського віровизнання – незмішано, незмінно, нероздільно, нерозлучно – визначають логіку, якою користується Максим у своєму богословленні, зокрема на тему участі сотвореного буття в Бозі. До прикладу, він говорить, що Бог і світ існують нероздільно, тобто в єдності, але незмішано, адже Бог залишається Богом, і, що дуже важливо, світ залишається світом. Також речі у світі існують розрізнено, незмішано, зберігаючи кожна власну ідентичність, однак не є цілком незалежні одна від одної, а перебувають у спільності через свій стосунок до Бога[47] та Його перебування (παρουσία) у речах. Крім того, незмішано і нероздільно існують логоси в умі Бога[48].

Участь у Бозі згідно з вченням Максима пов'язана із рухом кожного буття, а особливо розумного (яке рухається свобідно), згідно з логосом буття, благого буття та вічного (благого) буття (τὸ εἶναι, τὸ εὖ εἶναι, τὸ ἀέι εὖ εἶναι). Про поняття триступеневого логосу, що закладений у кожній речі і відрізняється від логосу, що визначає її сутність, писав, зокрема, Полікарп Шервуд[49]. По-іншому цей потрійний логос можна назвати логосом провидіння[50]. Спасіння є необхідним продовженням творіння, настільки глибоко закоріненим у природу буття, що якщо воно збивається із цього шляху, то йде проти власної суті. Перший етап, буття, є станом відразу після постання. Він є початком руху творіння до актуалізації в Бозі, яка поступово веде його до благого буття, яке для особи реалізується через набуття чеснот, які є атрибутами Бога, тому повноцінний розвиток свого існування через свободу та чесноту є нічим іншим, як "набуванням логосів"[51]. До благого буття кожне створіння стремить, та осягнення цього стану ще не є остаточною ціллю, адже воно залишається в межах власної природи, а отже, ще не є спасенним. Логоси є передумовами для природного руху створінь до благого буття[52], а також рухом від образу Божого до подоби за допомогою гномічної волі, адже через них ми беремо участь у бутті, благому бутті та вічному бутті,

---

[46] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, с. 104.

[47] Пор. idem, *Mystagogia* II, PG 91, 668C.

[48] Пор. idem, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, с. 94.

[49] Пор. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955, 178.

[50] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 67, ed. Constas, II, с. 292-294.

[51] Пор. ibidem 42, ed. Constas, II, с. 148.

[52] Пор. Farrell, *Free Choice in St Maximus the Confessor*, с. 138.

які є в Бозі[53]. Перехід від буття до благого буття в розумних створінь залежить від їхнього вибору між добром і злом, тобто рухатися згідно з логосами, чи на противагу їм.

Що ж стається з сотвореним буттям, коли воно, рухаючись за тріадою логосів буття – благого буття – вічного благого буття, досягає обоження? На думку Максима, природа цього створіння, виражена його логосом, залишається незмінною, однак кардинально змінюється тропос буття, або спосіб її активності у світі[54]. Якщо до того людина актуалізується в рамках власної природи, то тропос, якого їй надає логос вічного благого буття, включає божественну діяльність, яка спрямовує природу до Бога. І що глибше обоження, то більше божественних атрибутів пронизують природу[55]. Коли ж людина досягає остаточного спокою в есхатоні, вона отримує повноту божественної благодаті, божественних властивостей через відмову від чуттєвого та раціонального пізнання, а її природні здатності трансформуються та стають богоподібними. Вони набувають здатностей, яких вони не могли мати, коли перебували у природному стані як сотворені. Більше того, Максим говорить, що, обожуючись, людина переймає божественний атрибут нескінченності[56]. Це видається неможливим, оскільки вона як сотворена істота мусить мати початок, і водночас, беручи участь у безначальній божественній діяльності, вона з необхідністю уподібнюється їй. Бог настільки пронизує людину, що вона стає Богом у всьому, окрім ідентичності власної природи[57]. Це не ототожнення природ, а радше перихореза, спілкування крізь онтологічну прірву між Богом і створінням. Богопізнання – це поступове сходження від найслабшого до все глибшого і глибшого споглядання та єднання з Богом у пориві любові. Це пережиття особливого, надприродного стосунку, який її обожує, піднімає понад її власну природу, робить за благодаттю нетварною і наділяє її тими властивостями, які притаманні її Творцю та її найбільшій любові[58].

Цей стосунок також пов'язаний з логосами, які стають середниками такого з'єднання, адже з Богом-у-собі з'єднатись неможливо. Саме вони виступають інструментами обоження і богопізнання, яке йде поруч із участю. Коли ми беремо онтологічну участь у Божому житті, через містичний досвід, який є живим стосунком любові[59], ми набуваємо певних

---

[53] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, c. 106.

[54] Пор. D.S. Yeago, *Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The Relevance of St. Maximus the Confessor*, "Modern Theology" 12 (1996) fasc. 2, 185.

[55] Максим говорить, що святі "відпечатують" (ἐνετυπώσατο) у собі божественну форму через чесноти. Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 10, ed. Constas, I, c. 154-156; Perl, *Methexis*, c. 129.

[56] Пор. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber* 10, ed. Constas, I, c. 224.

[57] Пор. ibidem 42, ed. Constas, II, c. 108.

[58] Пор. idem, *Scholia in Librum de divinis nominibus* 4, 4, PG 4, 245C.

[59] Пор. idem, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia* V 74, PG 90, 1380. Див.

знань про Бога. Знову ж таки, це знання про Бога не є статичним набором догм, а динамічним обміном енергіями, міжособовим стосунком *par excellence*, через який Бог відкривається нам як Особа, як Діяч.

Максим говорить, що логоси розподіляються на кожного учасника (τὸ μετέχον) рівною мірою, проте сприйняття цих божественних дій залежить від гідності сприймача[60]. Вони є безмежні, як сам Бог, тому участь людини в них, якою б не була глибокою, ніколи не вичерпає їх. У своїй Сьомій *Амбігві*, яку ми вже не раз цитували, Максим у контексті руху людини до вічного спокою в Бозі, говорить про участь людини в Бозі і навіть те, що вона стає з Ним "одної енергії"[61].

Стаючи учасником божественного життя, людина переображується, всі її енергії стають спрямовані до Бога і набувають нових характеристик, притаманних божественній природі. Всі ці асперкти Максим приписує стану людини, який він називає спокоєм, тобто моментом сповнення людини, правдивого і нерозлучного з'єднання людини з Богом. Відбувається взаємне проникнення Бога і людини, що приймає Його благодать, і саме про цей момент сказано: живу вже не я, а живе в мені Христос (Гал 2, 20). Це взаємне проникнення і зоветься участю:"Чеснота й усяке наше наслідування Бога робить його власника достойним єдності з Богом, благодаттю ж досягається саме несказанне єднання, через яке «всецілий Бог переходить (περιχωρεί) у всецілих гідних"[62]. Цей зв'язок є надзвичайно інтимний і проникає в найглибші закутки людського єства, яке приймає цю енергію, яка є Богом у повноті – безмежною, – тою мірою, наскільки людина здатна її засвоїти. Ця зустріч є завжди особовою[63].

***

Вивчаючи основні тексти Максима Ісповідника, що стосуються енергії, тобто діяльності божественної сутності, ми виявили, що для неї характерно: це вияв сутності назовні, яким володіє не лише Бог, але й кожна сотворена істота, адже сутність не може існувати і водночас не виявляти себе жодними діями, жодними властивостями. Але оскільки Бог є не просто сутністю, а й Особою, Сущим (точніше, спільнотою Осіб), то його діяльність назовні проявляється не у внутрітроїчних стосунках, а в твореннi онтологічно інакшого буття, обмеженого часом і своєю власною ідентичністю і відмінністю від інших речей. Така творча

T. Mada, *Love and Knowledge in Patristic Tradition*, "International Journal of Orthodox Theology" 5 (2014) fasc. 1, 201.

[60] Пор. Maximus Confessor, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia* II 31, PG 90, 1232.

[61] Idem, *Ambiguorum liber* 7, ed. Constas, I, c. 103.

[62] Пор. ibidem 20, ed. Constas, I, c. 414.

[63] Пор. Mada, *Love and Knowledge in Patristic Tradition*, c. 202.

діяльність Бога, хоч і співвічна Йому, залежить від волевиявлення Бога творити світ і кожну окрему річ. Бог у жодному разі не вимушений творити світ для того, щоби цим проявляти свою всемогутність[64]. Логоси – вияв волі Бога творити світ і з любові до нього підтримувати його в існуванні та вести до остаточного єднання з Собою, – це енергія, дія Бога, яка Його об'являє і робить Його пізнаваним у тих межах, які дозволяють обмежені можливості нашого сотвореного розуму. Хоч ця енергія є у певному сенсі "нижчою", "ісходженням" від самої сутності Бога, доступнішою для нашого сприйняття, її не слід розуміти як щось інше, ніж Бог. Це той самий Бог у самооб'явленні, Бог у своєму економічному виході до нас, Бог як Податель благодаті, яка своєю присутністю виявляє, те, яким Він є.

Більше того, беручи участь у цій благодаті, ми сходимо від самого лише буття в Бозі, тобто факту, що наше існування залежить від Бога, до благого буття, тобто життя в чеснотах і зростання в любові до Бога, що супроводжується все глибшим і глибшим знанням Бога – як через споглядання творіння і пізнання божественних атрибутів, так і через особистий досвід зустрічі. На цьому етапі наше знання Бога і наша подібність до Нього через досконалості, які Йому належать, тобто чесноти, взаємно переплітаються і невіддільні одне від одного, як це зрештою твердить не лише Максим Ісповідник, але й каппадокійські Отці, для яких очищення душі – дзеркала Бога – було необхідною передумовою правдивого богопізнання. І врешті ми переходимо до найвищого ступеня єдності з Богом – вічного благого буття, тобто досвіду переображення, обоження через участь у божественних енергіях, через споглядання Бога вже не через Його атрибути та діяльність у світі, а визнаючи, що Він безконечно перевершує ці атрибути, і що б ми не сказали про Бога ствердно чи заперечно, ми цим ніколи не вичерпаємо Його безмежності.

Тому логоси та енергії завдяки своїй творчій функції є не тільки самовиявом Бога для нас, а й середником для персоналістичної зустрічі з Ним, що перемінює нашу природу. Адже людина нездатна перескочити через власну природу і переобразитися. Вона лише в тому разі може стати богоподібною, коли Господь зробить перший крок і своєю благодаттю наділить нас тим, чим Він володіє за природою.

---

[64] Так, наприклад, вважав Оріген (*De principiis* I 2, 10, PG 11, 141B; I 4, 2, PG 11, 156C). Тут проявляється його залежність від неоплатонізму, де божество творить світ не вільно, а за необхідністю.

LOGOI IN ST. MAXIMUS THE CONFESSOR AS EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLES OF RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND THE WORLD

(Summary)

The knowledge of God and mystical union with Him is intimately connected with the concept of divine transcendence and immanence, His complete hiddenness, unknowability and, at the same time, his participatedness, grace and economical coming-out toward creature. Interrelatedness of these lies at the core of St. Maximus the Confessor's concept of *logoi*. In this article we focus on how the principles of creation and participation of creature in God function as epistemological principles, according to which man can contemplate God in creatures and then move forward to direct contemplation and deifying participation in God. Special attention is paid to understanding *logoi* as an activity of God's essence ad extra toward the created otherness. This activity brings existence, sense and identity to created beings and thus can be not only participated, but also known through natural contemplation.

LOGOI W NAUCZANIU ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY JAKO ZASADY EPISTEMOLOGICZNE STOSUNKU MIĘDZY BOGIEM A ŚWIATEM

(Streszczenie)

Poznanie Boga i mistyczne zjednoczenie z Nim jest ściśle związane z koncepcją Bożej transcendencji i imanencji, Jego doskonałej skrytości, niepoznawalności i jednoczesnej otwartości dla naszego uczestnictwa w Nim, łaski i ekonomicznego wyjścia na zewnątrz – do stworzenia. Ich tajemnicza jedność jest rdzeniem doktryny o *logoi* u św. Maksyma Wyznawcy. Niniejszy artykuł zwraca uwagę na funkcjonowanie zasad stworzenia i uczestnictwa stworzenia w Bogu. Są to zasady epistemologiczne, przez które człowiek może kontemplować Boga w stworzeniach, a potem przejść do bezpośredniej kontemplacji i ubóstwiającego uczestnictwa. Szczególną uwagę zwrócono na pogląd, że *logoi* są działalnością Bożej esencji w kierunku stworzonej odmienności, *ad extra*. Działalność Boga udziela istnienia, sensu i tożsamości istotom stworzonym, dlatego człowiek nie tylko może w niej uczestniczyć, ale i poznawać przez kontemplację natury.

Key words: *logoi*, knowledge of God, epistemological principles, natural contemplation, activity *ad extra*, participation.

Słowa kluczowe: *logoi*, poznanie Boga, zasady epistemologiczne, kontemplacja, działalność *ad extra*, uczęstnictwo.

Ключові слова: логоси, богопізнання, епістемологічні принципи, споглядання, діяльність ad extra, участь.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem*, PG 26, 525-680.
Basilius Magnus, *Contra Eunomium*, PG 29, 497-774.
Eunomius, *Liber Apologeticus*, ed. and transl. by R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The Extant Works*, Oxford 1987, 34-74.
Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38 [*In Theophania, sive natalitia salvatoria*], PG 36, 312A - 333A.
Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, ed. N. Constas: Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, I-II, Cambridge 2014.
Maximus Confessor, *Capita de caritate*, PG 90, 959-1082.
Maximus Confessor, *Capita theologica et oecumenica*, PG 90, 1084-1176.
Maximus Confessor, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*, PG 90, 1177-1392.
Maximus Confessor, *Mystagogia*, PG 91, 658-721.
Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785.
Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 90, 9-286.
Maximus Confessor, *Scholia in Librum de divinis nominibus*, PG 4, 185-416.
Origenes, *De principiis*, PG 11, 115-414.

Література

Aquino F.D., *The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor*, "Studies in Christian Ethics" 26 (2013) 378-390.
Balthasar H.U. von, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, transl.. B.E. Daley, San Francisco 2003.
Bradshaw D., *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, New York 2004.
Farrell J.P., *Free Choice in St Maximus the Confessor*, South Canan 1989.
Garrigues J.-M., *Maxime le confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976.
Keith G.A., *Our Knowledge of God: The Relevance of the Debate Between Eunomius and the Cappadocians*, "Tyndale Bulletin" 41 (1990) fasc. 1, 60-88.
Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma wyznawcy*, "Seminare. Poszukiwania naukowe" 34 (2013) 285-294.
Loudovikos N., *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, transl. E. Theokritoff, Brookline 2010.
Mada T., *Love and Knowledge in Patristic Tradition*, "International Journal of Orthodox Theology" 5 (2014) fasc. 1, 189-209.
Perl E.D., *Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*, New Haven 1991.
Sherwood P., *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955.
Staniloae D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, пер. I. Ionita – R. Barringer, Brookline 1998.
Thunberg L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of St Maximus the Confessor*, пер. M. Allchin, Peru 1995.
Tollefsen T., *Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, New York 2008.

Yeago D.S., *Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The Relevance of St. Maximus the Confessor*, "Modern Theology" 12 (1996) fasc. 2, 163-193.

Zizioulas J., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006.

***

Зизиулас И., *Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви*, пер. М. Толстолуженко – Л. Колкер, Москва 2012.

Пеликан Я., *Христианская традиция: история развития вероучения*, t. 2: *Дух восточного христианства [600-1700]*, пер. П. Кыржелев, Москва 2007.

Magdalena JÓŹWIAK*

SŁUGA JAHWE W INTERPRETACJI ŚW. HIERONIMA

W historii egzegezy wyróżniamy trzy zasadnicze modele interpretacji *Pieśni o Słudze Jahwe*. Pierwsza z nich, to interpretacja kolektywna, gdzie *Sługą Jahwe* jest lud Boży, czyli Izrael lub jego nawrócona część. Drugą interpretację uczeni nazwali indywidualną, według której *Sługą* jest indywidualna osoba[1]. Wysuwa się tutaj następujące kandydatury: Ozjasz, Ezechiasz, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Jechoniasz, Cyrus, Zorobabel, Nehemiasz, Mojżesz, sam Deutero-Izajasz oraz Jezus Chrystus. Trzecia, to interpretacja mieszana. *Sługą Jahwe* jest król, który reprezentuje naród[2].

W niniejszym artykule poszukamy odpowiedzi na pytanie, kto w przekonaniu św. Hieronima jest owym *Sługą Jahwe*? Podstawę źródłową dla

* Dr Magdalena Jóźwiak – 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] W grupie badaczy, którzy opowiadają się za tym stanowiskiem znajduje się m.in. José Luis Sicre (*Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Navarra 1998, 337-339), który dzieli Iz 40-55 na dwie części (40-48 i 49-55) oraz akcentuje ciekawą analogię pomiędzy *Sługą* a Cyrusem. J.L. Sicre uważa, że *Sługa Jahwe* w drugiej części księgi pełni podobną rolę jak Cyrus w pierwszej, a mianowicie: Cyrus przynosi Izraelowi wybawienie czasowe, ziemskie od dominacji babilońskiej, *Sługa* przynosi zbawienie wieczne i trwałą pociechę dla Syjonu. Dalej król Cyrus opiera się na potędze armii, *Sługa* zaś jest przykładem pokory, ludzkiej słabości i nieużywania przemocy, liczy tylko na siłę cierpienia. W efekcie Cyrus zdobywa popularność i chwałę. *Sługa* jest odrzucony i pogardzany przez wszystkich, ale jego cierpienie i śmierć w ostateczności przynoszą definitywne i trwałe zwycięstwo, które przetrwa nawet to odniesione przez Cyrusa.

[2] Na temat rozmaitych interpretacji Deutero-Izajasza por. W. Brueggemann, *Isaiah: 40-66*, Louisville 1998, 5-7. Zob. także inne, wybrane przez nas komentarze do tego tekstu w języku angielskim: Ch.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, London 1956; A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters 40-66*, Cambridge 1973; B.W. Shen, *A Step Toward Cracking the Deutero-Isaiah Codes: His Name Is Israel!*, Los Angeles 2007; G.V. Smith, *Isaiah 40-66: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 2009; J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996; J. Schipper, *Disability and Isaiah's Suffering Servant*, Oxford 2011; Abi T. Ngunga, *Messianism in the Old Greek of Isaiah: An Intertextual Analysis*, Göttingen 2012. Spośród badaczy polskich tekst Deutero-Izajasza komentowali m.in.: M. Gołębiewski, *Hymny samopochwalne Jahwe u Deutero-Izajasza*, Warszawa 1994; J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987; S. Gądecki, *Izajasz, Deutero-Izajasz, Trito-Izajasz*, w: *Wstęp do Ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993; T. Brzegowy, *Izajasz i Deuteroizajasz*, w: *Prorocy Izraela*, cz. 1, Tarnów 1994.

opracowania tego tematu stanowi Hieronimowy komentarz do czterech *Pieśni o Słudze Jahwe*[3].

1. Krótkie wprowadzenie do *Komentarza do Księgi Izajasza* św. Hieronima. Nad Księgą Izajasz św. Hieronim pracował w latach 408-410[4]. Ten komentarz jest uważany przez badaczy za szczyt Hieronimowej egzegezy[5]. Jest to jego najobszerniejszy komentarz, ponieważ obejmuje 18 ksiąg[6]. Pracę nad tym dziełem przerywały mu choroby[7].

---

[3] Wśród uczonych istnieją różne stanowiska, co do wyodrębnienia z tekstu proroka Izajasza poszczególnych *Pieśni o Słudze Jahwe*, stąd podajemy rozmaite opcje ustanowienia granic dla poszczególnych partii materiału: pierwsza pieśń: Iz 42, 1-4 (-7) (-9) (PL 24, 436A - 439B); druga pieśń: Iz 49, 1-6 (-7) (-9 a) (13) (PL 24, 480C - 487A); trzecia pieśń: Iz 50, 4-9 (-11) (PL 24, 495C - 499D); czwarta pieśń: Iz 52, 13 - 53, 12 (PL 24, 522D - 534A).

[4] Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 343. Hieronim pracę nad komentowaniem Izajasza rozpoczął po ukończeniu komentarza do proroka Daniela, a zakończył ją przed złupieniem Rzymu w 410 r.

[5] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 343. Zob. S. Gozzo, *De sancti Hieronymi commentario in Isaiae librum,* „Antonianum" 35 (1960) 169. Wybrana bibliografia do Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza* przedstawia się następująco: L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern. VI. Der Kommentar des Hieronymus Zu Jesaja*, w: *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, ed. S.W. Baron – A.M. Baron, New York 1935, 279-314; R.G. Jenkins, *The Biblical Text of the Commentaries of Eusebius and Jerome on Isaiah*, „Ancient Near Eastern Studies" 22 (1984) 64-78; B. Löfstedt, *Zu Hieronymus' Jesaias-Kommentar*, „Orpheus" 5 (1984) 197-203; M. Simonetti, *Sulle fonti del „Commento a Isaia" di Girolamo*, „Augustinianum" 24 (1984) 451-469; J. Gribomont, *La terminologie exégétique de S. Jérôme*, w: *La Terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo Seminario di antichità cristiane (Bari, 25 ottobre 1984)*, ed. C. Curti, Quaderni di Vetera Christianorum 20, Bari 1987, 123-134; R. Gryson – D. Szmatula, *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, REAug 36 (1990) 3-41; R. Gryson, *Saint Jérôme traducteur d'Isaïe. Réflexions sur le texte d'Isaïe 14,18-21 dans la Vulgate et dans l'«In Esaiam»*, „Le Muséon" 104 (1991) fasc. 1, 57-72; M. Milhau, *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, REAug 41 (1995) 131-143; B. Degórski, *Il metodo esegetico di san Girolamo alla luce del «Commento in Isaia»*, w: *Liber Viator. Grandi Commentari del pensiero cristiano*, ed. T. Rossi, Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2004, Nuova serie 8, Roma 2005, 173-195; J.D. Cassel, *Patristic Interpretation of Isaiah*, w: *„As Those Who Are Taught". The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, ed. C.M. McGinnis – P.K. Tull, Society of Biblical Literature Symposium Series 27, Atlanta 2006, 145-170; A. Fürst, *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, REAug 53 (2007) 199-231; 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.

[6] Autor Wulgaty w latach 408-410 najprawdopodobniej skomentował 17 ksiąg, księgę 5. zaś podyktował w 397 r. Tekst ten jest literalnym objaśnieniem dziesięciu przepowiedni z Iz 13-23, które Hieronim napisał na prośbę biskupa Amabilisa. Ta interpretacja została później włączona w kompletny komentarz do Izajasza oraz Strydończyk dodał do niej w księgach 6. i 7. interpretację ponaddosłowną tych samych rozdziałów. Por. J. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"*, Paris 1985, 64; Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, s. 253 i 343; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 344.

[7] Por. Hieronymus, *In Isaiam comm.* XIV Prol., PL 24, 495A-C.

Autor Wulgaty *Komentarz do Księgi Izajasza* dedykował swoim rzymskim przyjaciołom[8]: Eustochium (ok. 370-419)[9], Pammachiuszowi (ok. 340-410)[10] oraz nieżyjącej już Pauli (ok. 347-404)[11].

W tym komentarzu Hieronim postępował zgodnie ze swoją zwykłą praktyką, podając wyjaśnienie dosłowne i alegoryczne każdego wersetu. Tekst Septuaginty przytaczał jedynie wówczas, gdy odbiegał on bardzo od oryginału hebrajskiego. W rozmaitych dywagacjach filologicznych Książę Egzegetów posiłkował się również *Heksaplą*[12] Orygenesa. Komentarz obfituje w interesujące uwagi z dziedziny krytyki tekstu i przedstawia jego wersję podawaną w różnych przekładach greckich.

Jeśli chodzi o wyjaśnienia *iuxta litteram*, to Strydończyk komentując proroka Izajasza ma za przedmiot wydarzenia historyczne narodu wybranego. Opierając się na swojej wiedzy, próbuje objaśniać zwyczaje, jakie panowały w Izraelu za czasów proroka, omawia także tematy botaniczne i zoologiczne, których jest mnóstwo w Księdze Izajasza. Z racji tego, iż Strydończyk chciał wykazać, że Izajasz jest „nie tylko prorokiem, lecz także ewangelistą i apostołem”[13], w wyjaśnieniach *per figuram* w wielu passusach czyni nawiązania do Chrystusa i Kościoła[14].

---

[8] Por. tamże I Prol., PL 24, 17A: „Expletis longo vix tempore in duodecim prophetas viginti explanationum libris et in Danielem Commentariis, cogis me, virgo Christi Eustochium, transire ad Isaiam et quod sanctae matri tuae Paulae, dum viveret, pollicitus sum tibi reddere. Quod quidem et eruditissimo viro fratri tuo Pammachio promisisse me memini; cumque in affectu par sis, vincis praesentia. Itaque et tibi et illi per te reddo quod debeo”.

[9] W kwestii kobiet, które za sprawą św. Hieronima oddały się życiu ascetycznemu oraz lekturze Pisma Świętego zob. szerzej: T. Skibiński, *Mniszki i egzegetki – kobieta a Pismo Święte w świetle korespondencji świętego Hieronima*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały Sympozjum patrystycznego 22.10.1998 ATK*, red. I. Salamonowicz-Górska – T. Skibiński – S. Strękowski, Warszawa 1999 = SACh 14 (1999) 83-91; S. Longosz, *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka – J. Stali, Tarnów 2007, 505-525; T. Radliński, *Św. Hieronim a kobiety*, Lublin 2013.

[10] Na temat tego przyjaciela Hieronima z czasów studiów, rzymskiego senatora, który zostawszy wdowcem wiódł życie monastyczne zob. A. Pollastri, *Pammachio*, DPAC II 2594; P. Szczur, *Pammachiusz*, EK XIV 1195-1196.

[11] Więcej o Pauli i jej córce Eustochium zob. A. Pollastri, *Paola*, DPAC II 2607; A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 261-292; Radliński, *Św. Hieronim a kobiety*, passim.

[12] Jak wiadomo *Heksapla* dotrwała do naszych czasów tylko we fragmentach. Żyjący w XIX w. Frederick Field, angielski teolog, zebrał w dwutomowym dziele wszystkie zachowane fragmenty *Heksapli*, które pojawiły się w cytatach Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich. Por. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, I-II, Oxford 1875.

[13] Hieronymus, *In Isaiam comm.* I Prol., PL 24, 18A: „Sicque exponam Isaiam, ut illum non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum doceam”, tłum. własne.

[14] Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 344-345.

Praca ta tchnie większą niż zazwyczaj wrogością do Żydów, którym wyrzuca m.in. zaślepienie, niemoralność, chciwość oraz wyraża radość z ich obecnego poniżenia, a mianowicie z faktu, że Rzymianie zniszczyli Świątynię. Piętnuje również przejawy zła wśród chrześcijan[15].

Mówiąc o źródłach Hieronimowej egzegezy Izajasza, trzeba zaznaczyć, że przeważnie komentator czerpie wyjaśnienia duchowe od aleksandryjczyków. Od Orygenesa[16] – od początku do rozdziału 30. Izajasza, od Dydyma zaś – począwszy od rozdziału 40. Przy egzegezie dosłownej Hieronim posługuje się przede wszystkim pismami Euzebiusza z Cezarei. Wśród innych greckich autorów, których imiennie wylicza w prologu do omawianego komentarza, pojawia się Apolinary z Laodycei[17]. Jedynym z komentatorów łacińskich, którego Hieronim przywołuje z imienia, jest Wiktoryn z Petawium[18]. Szczegółowo o źródłach Hieronimowego komentarza do proroka Izajasza pisał Manlio Simonetti, który nie wyklucza, iż Strydończyk mógł się posługiwać także innymi komentarzami do Izajasza (np. Pseudo-Bazylego, Teodora z Heraklei, Jana Chryzostoma czy też piszącego po łacinie Ambrożego z Mediolanu), oprócz komentatorów, na których autor Wulgaty powołuje się imiennie w prologu do omawianego dzieła[19].

2. Kim w przekonaniu Księcia Egzegetów jest ów tajemniczy *Sługa Jahwe*? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, trzeba podkreślić, iż już na początku pierwszej *Pieśni o Słudze Jahwe* św. Hieronim analizując werset: „Oto sługa mój, podtrzymam go, wybrany mój, dusza moja ma w nim upodobanie" (Iz 42, 1) poucza, że owym *Sługą* jest Jezus Chrystus, który choć był Bogiem, to uniżył siebie samego i dla dobra ludzkości przyjął postać sługi[20]. Strydończyk pisze:

---

[15] Por. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, s. 345.

[16] Ojciec egzegezy alegorycznej objaśniał Księgę Izajasza w systematycznym komentarzu, który niestety nie zachował się do naszych czasów oraz w licznych homiliach, spośród których dziewięć na język łaciński przetłumaczył Strydończyk. Por. Origenes, *In Isaiam hom*., ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Berlin 1925, 242-289, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: tenże, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, ŹMT 16, Kraków 2000, 15-68.

[17] Por. Hieronymus, *In Isaiam comm.* I Prol., PL 24, 20B - 22A.

[18] Tamże, PL 24, 20B-C: „Caeterum apud Latinos grande silentium est, praeter sanctae memoriae martyrem Victorinum, qui cum Apostolo dicere poterat: «Etsi imperitus sermone, non tamen scientia» (II Cor. XI, 9)". Zob. M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris 1993; C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VIII* w. *Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 89.

[19] Por. Simonetti, *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, s. 451-469.

[20] By właściwie zrozumieć ideę zawartą w tekście Deutero-Izajasza trzeba doprecyzować rozumienie słowa „sługa". W języku polskim, podobnie jak i w starożytnej grece, termin „sługa" (gr. δοῦλος) oznacza przede wszystkim status społeczny; jest on niewolnikiem, pozbawionym wolności osobistej i wszelkich praw obywatelskich. Natomiast w języku hebrajskim słowo **עֶבֶד** ma nieco inne znaczenie, gdyż jest słowem relacyjnym, czyli definiującym rolę człowieka w odniesieniu do drugiej osoby i wskazującym na niższą pozycję jednej osoby względem drugiej w systemie hierarchii społecznej. W hebrajskim niewolnik też może być nazwany słowem **עֶבֶד**, ale nie ze

„Skoro zaś o Chrystusie jest proroctwo, bez Jakuba i Izraela [w tekście łacińskim] czytamy: «Oto sługa mój, podtrzymam go; wybrany mój, dusza moja ma w nim upodobanie» (Iz 42, 1). I w następnych [wersetach]: «Dałem ciebie na przymierze ludu, na światło narodów, abyś otworzył oczy ślepców i wyprowadził z więzów skrępowanych i z więzienia mieszkających w ciemnościach» (Iz 42, 6-7). Nie dziwi, jeśli sługą został nazwany, «zrodzony z kobiety, zrodzony pod Prawem» (Ga 4, 4), który choć był w postaci Bożej, uniżył się, przyjmując postać sługi i postawą znaleziony jako człowiek (por. Flp 2, 6-8)”[21].

Tytuł *Sługi Jahwe* (hebr. עֶבֶד יְהוָה) ma w Starym Testamencie bardzo pochlebne znaczenie. Używano go w odniesieniu do osób, które Bóg powołał do swojej służby, takich jak Abraham (por. Rdz 26, 24), Mojżesz (por. Wj 14, 31; Pwt 34, 5), Jozue (por. Joz 24, 29), Dawid (por. 2Sm 3, 18; 7, 5. 8), Salomon (por. 1Krl 3, 7n), Ezechiasz (por. 2Krn 32, 16), Nabuchodnonozor (por. Jr 25, 9), kapłani (por. Ps 134, 1), prorocy (por. 1Krl 18, 36; Am 3, 7), oczekiwany Mesjasz (por. Ez 34, 23n) i Zorobabel (por. Ag 2, 23). Sam Deutero-Izajasz używa tego zwrotu w stosunku do narodu izraelskiego (por. Iz 41,8n; 42, 19; 43, 10; 44, 1n. 21. 26; 45, 4; 48, 20; 49, 7) i jego członków wiernych Bogu (por. 54, 17). Nie ulega więc wątpliwości, że tytuł ten jest mianem zaszczytnym, tym bardziej, że sam Jahwe mówi, że „ma w nim upodobanie” i nazywa go „wybranym”, włączając tę tajemniczą osobę do grona swoich wybrańców. Użycie tytułu „mój Sługa” umieszcza *Sługę* z pieśni Deutero-Izajasza wśród kluczowych postaci historii zbawienia.

I teraz trzeba byłoby postawić pytanie, co to znaczy, że Bóg ma w kimś upodobanie? Otóż hebrajski czasownik רצה[22] faktycznie oznacza pewnego rodzaju sympatię do kogoś ze strony Boga, ale jest to o tyle ciekawe słowo, że w Księdze Kapłańskiej, gdzie mowa o przepisach kultu, używane jest ono jako termin techniczny, oznaczający przyjęcie lub odrzucenie przez Pana ofiar kultu (por. Kpł 7, 18; 19, 7; 22, 23. 27). Podobne znaczenie słowa można również dostrzec w kilku innych miejscach w Biblii (por. np. Jer 14, 12; Oz 8, 13; Am 5, 22). Zatem nasuwa się wniosek, iż ten werset wcale nie sugeruje, że Panu podoba się to, co *Sługa* robi albo co mówi, lecz on sam jako osoba znalazł upodobanie w oczach Pana. A to znaczy, że bohater tekstu Deutero-Izajasza

względu na formę życia czy statut społeczny, lecz ze względu na relację jaka łączy go z jego panem. Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, I, Warszawa 2008, 725-726, nr 6567.

[21] Hieronymus, *In Isaiam comm.* 42, 1, PL 24, 436C-D: „Ubi autem de Christo est vaticinium, absque Iacob et Israel legitur: «Ecce servus meus, suscipiam eum; electus meus, complacuit sibi in illo anima mea». Et in consequentibus: «Dedi te in testamentum generis, in lucem nationum: aperire oculos caecorum, et educere de vinculis alligatos, et de domo carceris habitantes in tenebris». Nec mirum si servus vocetur, «factus ex muliere, factusque sub lege» (Galat. IV); qui cum in forma Dei esset, humiliavit se, formam servi accipiens, et habitu inventus ut homo (Philipp. II, 6-8)”, tłum. własne.

[22] Por. L. Koehler –W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, Warszawa 2008, 313-314, nr 8743.

ukazany jest tutaj jako ofiara, która spodobała się Panu i zostaje przez Pana przyjęta. Stąd prosta droga, by w *Słudze* móc widzieć zapowiedź Jezusa, który będzie przez Boga wybrany i złoży swe życie w ofierze.

Św. Hieronim trzymając się konsekwentnie swej interpretacji wyjaśnia następnie, że zadaniem *Sługi Jahwe* będzie przyniesienie Prawa[23], a skoro tym sługą jest Jezus Chrystus, to prawem, które przyniesie, jest Ewangelia. Mowa o przyniesieniu narodom Prawa wyraża myśl uniwersalistyczną[24]. Dzięki *Słudze* Prawo dotrze również do pogan, którzy je przyjmą z przekonaniem:

> „Prawo zaś jego nie jest tym, które zostało dane przez Mojżesza, lecz rozumiemy [je] jako Ewangelię: «Z Syjonu bowiem wyjdzie Prawo i słowo Pana z Jeruzalem» (Iz 2, 3). O tym Prawie i prorokuje Jeremiasz: «Oto dni nadchodzą, mówi Pan i ustanowię nowe przymierze, nie według przymierza, które niegdyś zawarłem z ojcami ich» (Jr 31, 32)”[25].

Hebrajskie słowo **מִשְׁפָּט**[26] (Iz 42, 1) można tłumaczyć jako synonim słowa **תּוֹרָה**[27] (wskazanie, pouczenie), często tłumaczone słowem prawo w znaczeniu starotestamentowych pouczeń dotyczące życia ludzkiego. Początkowo rzeczownik ten oznaczał ustne pouczenia kapłanów (por. Pwt 33, 10; 17, 11; Jr

---

[23] Słowo „prawo” w tym wersecie łączy się z czasownikiem **יצא** w formie hifil, a zatem ma znaczenie kauzatywne: on sprawi, że narody poznają Prawo. Ten sam czasownik w znaczeniu kauzatywnym *sprawić, że coś się stanie*, ma w Biblii wiele innych znaczeń. Dla przykładu Bóg sprawił, że Izrael wyszedł z Egiptu (por. Pwt 1, 27), ktoś pokazał komuś miecz, tzn. sprawił, że druga osoba mogła zobaczyć miecz (por. Ez 21, 8), głupi zdradza się mową, czyli sprawia, że inni widzą jego głupotę (Prz 10, 18). Słowo to jako czasownik w całej Biblii hebrajskiej pojawia się kilkadziesiąt razy, ale ani razu nie oznacza głoszenia słowa, zapowiadania czegoś czy obwieszczania czyjejś woli. Nawet w wersetach, w których po słowie **יצא** pojawiają się czasowniki oznaczające mówienie, nie można ich traktować jako synonimy (por. choćby Iz 48, 20; Jr 51, 10). Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, s. 402-404, nr 3814. Z tego wynika, że *Sługa Jahwe* nie jest prorokiem w tym sensie, że ma coś komuś ogłosić, lecz jest tym, który sprawi, że narody poznają prawo, a jego działanie nie wskazuje w pierwszej kolejności na mówienie. Dzięki niemu i jego ofierze, która znalazła przed Bogiem uznanie, odtąd będzie możliwe głoszenie Prawa wszystkim ludom ziemi.

[24] Trzeba podkreślić, że wyraz „narody” (hebr. **גּוֹיִם**) oznacza pogan, czyli obce narody. Por. Koehler –Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, s. 173, nr 1645. Takie znaczenie tego wyrazu potwierdza pojawiające się później sformułowanie: „Jego pouczenia wyczekują wyspy” (Iz 42, 4). Słowo „wyspy” bardzo często w tekście Deutero-Izajasza wskazuje na obce ludy (por. Iz 40, 15; 41, 1. 5; 42, 4. 10. 12. 15; 49, 1; 51, 5).

[25] Hieronymus, *In Isaiam comm.* 42, 1, PL 24, 437D: „Legem autem ejus, non quae per Moysen data est, sed Evangelium sentiamus: «De Sion enim egredietur lex, et verbum Domini de Ierusalem» (Supra, II). De qua lege et Jeremias vaticinatur: «Ecce dies veniunt, dicit Dominus: et ponam testamentum novum, non iuxta testamentum, quod olim pepigi cum patribus eorum» (Jerem. XXXI 31, 32)”, tłum. własne.

[26] Może oznaczać: rozstrzygnięcie, sąd, wyrok, los, prawo jako przepis, prawo jako uprawnienie do czegoś, słuszność, sprawiedliwość, przykazanie, obyczaj. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, s. 612-613, nr 5721.

[27] Por. tamże, I, s. 644-646, nr 9875.

18, 18) i proroków (por. Iz 1, 10; 8, 16. 20; 30, 9n). Już w VIII w. prz. Chr. Ozeasz znał pouczenia utrwalone na piśmie (por. 8, 12; por. 4, 6; 8, 1). W Księdze Powtórzonego Prawa słowo to oznacza zarówno poszczególne przepisy (por. 17, 11) jak i całą księgę jako pouczenie, prawo wskazujące narodowi drogę życia i postępowania (por. 31, 26). Późniejsze księgi Starego Testamentu pod tym słowem rozumieją Pięcioksiąg Mojżesza (por. 1Krn 16, 40; 22, 12) jako dzieło zawierające zbiór postanowień prawnych, czyli wskazań określających postępowanie Izraelitów. W tekście Deutero-Izajasza chodzi o prawo w sensie pouczeń dotyczących ludzkiego życia, które ma być zgodne z wolą Boga.

Autor Wulgaty poddając swemu autorytetowi werset z trzeciej *Pieśni o Słudze Jahwe*: „Pan Bóg Mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał przyjść z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące. Każdego rana pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie" (Iz 50, 4) tłumaczy, iż *Sługa*, którym jest oczywiście Jezus, przedstawia swój stosunek do Boga, podobny do relacji, jaka zachodzi między uczniem a nauczycielem. Codziennie otrzymuje on od Boga pouczenia, chętnie ich słucha i postępuje zgodnie z nimi, mimo napotykanych trudności. Ów *Sługa* otrzymał od Boga taką wymowność, że wie, kiedy zabrać głos, a kiedy zamilknąć:

> „Otóż do osoby Pana, na której i wcześniejsza księga została oparta, także te [słowa] należy odnieść, jako że według dyspozycji przyjętego ciała jest wykształcony i otrzymał język wymowny, aby wiedział, kiedy powinien mówić, a kiedy zamilknąć. Wreszcie ten w [czasie] męki milczał, teraz mówi na całym świecie przez Apostołów i mężów apostolskich"[28].

Działalność *Sługi* spotyka się z gwałtownym sprzeciwem, który przypomina sprzeciw stawiany słowu prorockiemu. Wrogowie znieważają go nie tylko przez to, że biją go po plecach, ale także przez to, że wyrywają mu wąsy i brodę, i plują mu w twarz, co w obyczajowości Izraela było szczytem pogardy. *Sługa* wyznaje, że wśród doznawanych zniewag nie załamuje się i nie czuje się zawstydzony, ponieważ Bóg go wspomaga. Strydończyk interpretując *Sługę Jahwe* jako Syna Bożego porównuje go do baranka prowadzonego na ofiarę i do owcy niemej wobec strzygących ją, co podkreśla w komentarzu do Iz 50, 4:

> „Ten bity i opluty, nie zawstydził się, lecz jest jak baranek prowadzony na ofiarę; i jak owca wobec strzygących [ją] nie otworzył ust swoich (por. Iz 53, 7). Jako że Syn według tajemnicy przyjętego ciała, usłyszał od Ojca, cóż ma mówić, w Ewangelii dokładniej [o tym] czytamy, w [wersecie] pewnym on sam mówi: «I ten, który mnie posłał, Ojciec, dał mi nakaz, co mam mówić i co oznajmić» (J 12, 49). I powtórnie: «Tak jak słyszę, tak sądzę» (J 5, 30)"[29].

---

[28] Hieronymus, *In Isaiam comm.* 50, 4, PL 24, 496C: „Ad personam igitur Domini, in qua et superior finitus est liber, etiam ista referenda sunt, quod juxta dispensationem assumpti corporis eruditus sit, et linguam acceperit disciplinae, ut sciret quando deberet loqui, quando reticere. Denique qui in passione tacuit, per Apostolos, et Apostolicos viros, in cuncto orbe nunc loquitur", tłum. własne.

[29] Tamże 50, 4, PL 24, 497B: „Qui percussus atque consputus, non erubuit, sed quasi agnus

Jedną z najważniejszych myśli teologicznych czwartej pieśni jest idea zastępczej ofiary za grzechy[30], którą także Książę Egzegetów akcentuje w swoim komentarzu. *Sługa*, czyli Jezus Chrystus prawdziwie cierpiał za grzechy ludzkie i złożył swoje życie w ofierze. Jego postawa jest godna podziwu nie tylko dlatego, że nie odpowiadał agresją na zadawane mu cierpienia, ale przede wszystkim dlatego, że cierpiał niewinnie. Kresem jego cierpień była śmierć. Autor Wulgaty w komentarzu do Iz 53, 1 przedkłada:

> „Ten prawdziwie nosił nasze choroby i grzechy i cierpi za nas, nie rzekomo, czyli po gr. δοκεῖν, jak stara i nowa herezja mniema, lecz prawdziwie został ukrzyżowany. Prawdziwie cierpiał, mówiąc w Ewangelii: «Smutna jest dusza moja aż do śmierci» (Mt 26, 38). A także: «Teraz dusza moja jest zatrwożona» (J 12, 27)”[31].

I następnie komentując Iz 53, 12, św. Hieronim wyjaśnia:

> „Prawdziwie bowiem został zaliczony w poczet grzeszników i niegodziwców, gdyż zstąpił do piekieł, które w wielu miejscach w Piśmie Świętym są nazywane jeziorem, i wyzwolił skutych w więzieniu. «Ten został wydany z powodu naszych grzechów i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia» (Rz 4, 25). Ów posiadał tak wielką łagodność, że za grzesznikami, a nawet za prześladowcami swymi prosił na krzyżu, mówiąc: «Ojcze, przebacz im, ponieważ nie wiedzą, co czynią» (Łk 23, 34)”[32].

Autor natchniony rozumiał tę ofiarę jako cierpienie i męczeńską śmierć za grzechy Izraela. Izajasz 53, 12 dosłownie brzmi: „dlatego, że wydał na śmierć duszę swoją”. Hebrajskie słowo **נֶפֶשׁ**[33] oznacza duszę jako synonim

---

ductus ad victimam est; et quasi ovis coram tondente non aperuit os suum. Quod autem Filius juxta suscepti corporis sacramentum a Patre audierit quid loquatur, in Evangelio plenius discimus, in quo ipse ait: «Et qui misit me Pater, mandatum mihi dedit, quid dicam et quid loquar». Et iterum: «Sicut audio, sic iudico» (Joan. XII 49; V 30)”, tłum. własne.

[30] Idea ta ma swoje korzenie w tradycji żydowskiej. Najwyższy kapłan składał ofiarę przebłagalną za grzech raz w roku w święto *Jom Kippur*. Krew cielca, wniesiona przez arcykapłana do Miejsca Najświętszego i skrapiająca przebłagalnię, górną płytę Arki Przymierza, była z woli Boga narzędziem przebłagania za grzechy arcykapłana, jego domu i całego Izraela (por. Kpł 16, 11-16). Por. L. Stefaniak, *Pojednania Dzień*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, red. E. Dąbrowski, II, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, 295-296.

[31] Hieronymus, *In Isaiam comm.* 53, 1, PL 24, 525B-C: „Qui vere languores nostros et peccata portavit, et pro nobis dolet, non putative, id est, τὸ δοκεῖν, ut vetus et nova haeresis suspicantur; sed vere crucifixus est. Vere doluit, dicens in Evangelio: «Tristis est anima mea usque ad mortem» (Matth. XXVI, 38). Et: «Nunc anima mea turbata est» (Joan. XII, 27)”, tłum. własne.

[32] Tamże 53, 12, PL 24, 534A: „Vere enim reputatus est inter peccatores et iniquos, ut descenderet ad infernum, qui in multis Scripturarum locis vocatur lacus, et vinctos in carcere liberaret. «Qui traditus est propter peccata nostra, et resurrexit propter justificationem nostrum» (Rom. IV). Tantaeque clementiae fuit, ut pro transgressoribus, imo pro persecutoribus suis rogaret in cruce, et diceret: «Pater, ignosce illis: quod enim faciunt, nesciunt» (Luc. XXIII, 34)”, tłum. własne.

[33] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, s. 668-670, nr 6155.

osoby i życia. Może więc tu być mowa o przelaniu krwi, która według Starego Testamentu jest siedliskiem życia. *Sługa* jest tu ukazany jako kapłan składający w ofierze siebie samego.

W Iz 53, 10b-12 następuje nieoczekiwana odmiana losu *Sługi*. Ma on ujrzeć potomstwo, przedłużyć swoje dni, ujrzeć światło i nim się nasycić, co w kontekście wyżej zapowiedzianej śmierci należy interpretować jako zapowiedź zmartwychwstania. W zamian za swoją ofiarę Bóg obdarzy go największymi wartościami: potomstwem i długim życiem, co autor Wulgaty zaznacza w komentarzu do wersetu: „Dlatego w nagrodę przydzielę mu tłumy, i posiądzie możnych jako zdobycz, za to, że siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A on poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami" (Iz 53, 12). Strydończyk wyjaśnia:

> „Tymczasem zaś otrzyma mnogie narody, który przyszedł oznajmić jeńcom ocalenie i wyprowadził gromadę jeńców zniewoloną pierwej przez diabła i demony i ofiarował w darze to [ocalenie] ludziom wierzącym, ponieważ wydał na śmierć duszę swoją i choć ze zbrodniarzami czy też złoczyńcami został policzony"[34].

Wydaje się, że udział w łupach i przydzielenie tłumów można interpretować jako aluzję do królewskiego rysu *Sługi*. Wstawianie się przed Bogiem za grzesznym ludem należało do zadań proroków i kapłanów – ponownie pojawiają się prorockie i kapłańskie rysy *Sługi Jahwe*.

***

Po przeanalizowaniu wybranych passusów z Hieronimowego komentarza do *Pieśni o Słudze Jahwe* nie trudno zauważyć, że Książę Egzegetów preferuje model interpretacji indywidualnej. A ściśle rzecz biorąc *Sługa Jahwe* w jego przekonaniu to Jezus Chrystus, którego cierpienie ma walor odkupieńczy. Ów *Sługa* został wybrany przez Boga jeszcze w łonie matki i napełniony jest jego duchem (Pieśń I). Zadaniem *Sługi* jest ogłoszenie nowego Prawa dla wszystkich narodów, ma on przynieść ludziom dobra mesjańskie i zbawienie (Pieśń I, II i III). *Sługa* będzie prześladowany i wzgardzony przez ludzi, lecz nie ulęknie się i mężnie wypełni swoją misję, ufny w moc Boga (Pieśń III i IV). *Sługa Jahwe*, choć jest niewinny, to cierpi srogie katusze, zadane mu przez ludzi, włącznie z haniebną śmiercią. Męki te przyjął na siebie dobrowolnie, traktując je jako ekspiację za grzechy ludzi. Na końcu Bóg ofiaruje owemu *Słudze* nagrodę w postaci wiecznej chwały i potomstwa na wieki (Pieśń IV).

---

[34] Hieronymus, *In Isaiam comm.* 53, 12, PL 24, 532D: „Propterea autem accipiet gentes plurimas, qui venit praedicare captivis remissionem, et captivam prius a diabolo atque daemonibus duxit captivitatem, et dedit eam dono hominibus atque credentibus, quia tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis sive iniquis reputatus est", tłum. własne.

THE SERVANT OF YAHWEH IN THE INTERPRETATION OF ST. JEROME

(Summary)

In the history of exegesis three general models of the interpretation of *the Servant of Yahweh Song* can be outlined. The first one is a collective interpretation that considers the Servant to be Israel – the People of God – or its faithful part. The second interpretation was called by the scholars an individual interpretation according to which the Servant is an individual. The third one is a mixed interpretation. The Servant of Yahweh is a king who represents the nation. In this article we searched for an answer to the question who is the said Servant of Yahweh according to St. Jerome. Having analysed selected passages of St. Jerome's commentary on *the Servant Song* it is not difficult to notice that the author of the Vulgate prefers the model of individual interpretation. More precisely, in his opinion *the Servant of Yahweh* is Jesus Christ whose suffering has a redeeming virtue.

Key words: St. Jerome, *A Commentary on the Book of Isaiah*, *the Servant of Yahweh*.

Słowa kluczowe: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza*, *Sługa Jahwe*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Hieronymus, *Commentarii in Isaiam*, PL 24, 17A - 704B.

Opracowania

Brueggemann W., *Isaiah: 40-66*, Louisville 1998.

Gozzo S., *De sancti Hieronymi commentario in Isaiae librum,* „Antonianum" 35 (1960) 49-80 i 169-214.

Jay J., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"*, Paris 1985.

Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, Pisma, Spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, I-II, Warszawa 2008.

Longosz S., *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka – J. Stali, Tarnów 2007, 505-525.

Radliński T., *Św. Hieronim a kobiety*, Lublin 2013.

Sicre J.L., *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Navarra 1998.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.

Simonetti M., *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, „Augustinianum" 24 (1984) 451-469.

Szczur P., *Pammachiusz*, EK XIV 1195-1196.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Wojciech KAMCZYK*

GRZESZNA KOBIETA (ŁK 7, 36-50) JAKO OBRAZ KOŚCIOŁA W NAUCZANIU ŚW. AMBROŻEGO

Wspólnota wczesnochrześcijańska konfrontująca się ze starożytnym społeczeństwem, cesarstwem czy religią pogańską zmuszona była do określenia swojej tożsamości. Pisarze starochrześcijańscy i duszpasterze na wiele sposobów próbowali wyrazić, czym jest Kościół, co stanowi o przynależności do niego, jaki jest jego charakter, kim są jego członkowie. Nierzadko inspiracją dla wyrażenia tej prawdy były teksty biblijne. Jedne z nich już ze swej natury stanowiły wyraźną aluzję do kształtującej się wspólnoty wierzących, innym próbowano nadać takie znaczenie w toku interpretacji i egzegezy, często alegorycznej i symbolicznej.

Jednym z bardziej znanych autorów chrześcijaństwa zachodniego, lubującym się w egzegezie alegorycznej, był biskup Ambroży z Mediolanu[1]. W licznych swych dziełach, przy różnych okazjach, powołując się na bardziej i mniej znane perykopy biblijne, starał się przybliżyć czytelnikom bądź słuchaczom swoje rozumienie Kościoła[2]. Jednym z ciekawszych obrazów, którymi się posługiwał, jest scena opisana w Ewangelii według św. Łukasza[3], jaka wydarzyła się w domu faryzeusza Szymona, kiedy to kobieta uważana za jawnogrzesznicę całowała stopy Jezusa i namaściła je wonnym olejkiem (por. Łk 7, 36-50). Ambroży dokonuje interpretacji tej perykopy przy kilku okazjach. Czyni to w *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*, dziele egzegetycznym, wyjaśniającym całość Ewangelii Łukaszowej[4]. Podejmuje ten wątek także w jednej

* Ks. dr Wojciech Kamczyk – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: x.wk@wp.pl.

[1] Por. K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, 98-99; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 281; P. Libera, *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej św. Ambrożego z Mediolanu*, SSHT 25-26 (1992-1993) 21-25.

[2] Por. B. Czyżewski, *Biblijne obrazy Kościoła w „Wykładzie ewangelii według św. Łukasza" św. Ambrożego z Mediolanu*, SG 22 (2008) 51-52.

[3] Scena ta ma swój odpowiednik w Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 26,6-13). Ambroży wie o tym i niekiedy robi aluzje do synoptycznej perykopy. Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 12, ed. G. Tissot, SCh 45, Paris 1956, 232, tłum. W. Szołdrski, PSP 16, Warszawa 1977, 214.

[4] Jest to jedyna księga Nowego Testamentu skomentowana w całości przez biskupa Mediola-

z zachowanych mów (kazań) wygłoszonej w obecności cesarza Teodozjusza[5]. Tę mowę przytacza później w swoim liście do siostry Marceliny[6] (*List* 1*)[7], wyjaśniając jednocześnie okoliczności towarzyszące jej wygłoszeniu.

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Ambroży, posługując się obrazem grzesznej kobiety, opisuje istotę i misję Kościoła, i w jakim stopniu interpretacja ta zależy od okoliczności, które towarzyszą wyjaśnianiu tekstu biblijnego?

1. Grzeszna kobieta jako figura Kościoła. Nawiązując do synoptycznej perykopy znajdującej się w Ewangelii według św. Mateusza biskup Mediolanu kreśli podstawowe założenia interpretacyjne analizowanej opowieści:

> „Usłyszała więc owa niewiasta o przybyciu Chrystusa, weszła do domu Szymona. Nie mogłaby być owa niewiasta uzdrowiona, gdyby Chrystus nie zstąpił na ziemię. A może też dlatego weszła do domu Szymona, iż była wyrazem czegoś wyższego, a mianowicie duszy, lub też Kościoła, który przybył na ziemię, aby lud zebrał swą miłą wonią (por. 2Kor 2, 14nn)”[8].

Grzeszna kobieta, która weszła do domu Szymona, to symbol duszy bądź też Kościoła[9], który zbiera lud dzięki miłej woni jaką roztacza. W samym wejściu owej kobiety do domu faryzeusza dostrzec można aluzję do misji Kościoła. Jest on wezwany, by wchodzić w świat „Szymona” określanego w Ewangelii

---

nu. W swojej egzegezie koncentrował się on głównie na Starym Testamencie. Dzieło powstawało w dość długim czasie pomiędzy 377 a 389 r. Prawdopodobnie skompilowane zostało ze spisanych kazań św. Ambrożego, uporządkowanych i uzupełnionych po pewnym czasie od wygłoszenia. Tekst ma więc charakter żywej mowy, porusza wiele zagadnień duszpasterskich, zwiera liczne wskazówki moralne i duchowe (por. G. Tissot, *Introduction*, w: SCh 45, 9-10).

[5] Wypadki, o których mowa w kazaniu miały miejsce w 388 r. Na ten czas należy datować jego wygłoszenie. Wiadomo z pewnością, że był przy tym obecny cesarz i biskup wymógł wtedy na nim pewne ustępstwa. Całość homilii zawarta została w Liście do siostry Marceliny (*List* 1*), zawiera on dodatkowy komentarz do tamtych wydarzeń, dlatego w artykule powołuję się na tekst listu. Polskie tłumaczenie samej mowy: św. Ambroży, *Mowa w kościele w obecności cesarza Teodozjusza w sprawie spalonej synagogi*, tłum. J. Czuj, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Mowy*, POK 21, Poznań 2010^2, 296-307.

[6] Por. P. Szczur, *Marcelina*, EK XI 1226.

[7] List zawiera mowę św. Ambrożego wygłoszoną w obecności cesarza Teodozjusza w kwestii spalonej synagogi oraz komentarz do wydarzeń z tym związanych. Tekst łaciński listu na podstawie wydania: *Sancti Ambrosi Opera*, t. 3, CSEL 82, Vindobonae 1982, tłumaczenie polskie wg: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 3, tłum. P. Nowak, BOK 28 [brak oznaczenia kolejnego tomu], Kraków 2012.

[8] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 13, SCh 45, 233: „Audiuit ergo mulier ista uenisse Christum, intrauit in domum Simonis, neque enim sanari potuisset haec mulier, nisi Christus uenisset in terram. Et fortasse ideo etami ipsa ingreditur domum Simonis, quo speciem habeat cuiusdam superioris animae scilicet uel ecclesiae, quae descendit in terram, ut bono odore sibi populum congregaret”, PSP 16, 215.

[9] Ambroży w jednym z listów do cesarza Teodozjusza (*Epistula* 1a*, CSEL 82, 174, BOK 28, 146) mówi wprost o grzesznej kobiecie jako o figurze Kościoła.

według św. Mateusza „trędowatym" (por. Mt 26, 6)[10]. Jako że trąd nieraz bywał symbolem grzechu i wiązał się w tradycji żydowskiej z wykluczeniem ze wspólnoty[11], Ambroży mógł mieć tu na myśli zadanie Kościoła polegające na głoszeniu nauki Chrystusa niewierzącym[12]. W osobie Szymona widział także Żydów, którzy odwrócili się od orędzia Ewangelii. Misją Kościoła jest „roztaczanie miłej woni", zapewne nauki Chrystusa, która jest zdolna przemienić świat. Może oznaczać ono również samo postępowanie w doskonałości. Jak grzeszna kobieta, podchodząca do Jezusa, tak Kościół ciągle kroczy na drodze doskonałości zbliżając się ku Chrystusowi[13].

Fakt wejścia kobiety do domu Szymona zostaje wykorzystany jeszcze w inny sposób:

> „W domu faryzeusza grzesznica otrzymuje pochwały. W domu Zakonu i proroka nie faryzeusz, lecz Kościół zostaje usprawiedliwiony; faryzeusz bowiem nie wierzył, Kościół zaś uwierzył. Tamten powiedział: «Gdyby ten był prorokiem, wiedziałby zaiste, co za jedna i jaka jest ta niewiasta, która go dotyka» (Łk 7, 41). Judea zaś jest domem Zakonu, który nie jest wypisany na kamiennych tablicach, lecz na tablicach serca. W niej (w Judei) zostaje usprawiedliwiony Kościół, odtąd już wyższy od Zakonu"[14].

Ambroży wskazuje na paradoks wydarzenia, które ma miejsce w domu faryzeusza. To nie Judea, to nie Żyd, ale Kościół w osobie grzesznej kobiety przyjmuje właściwą postawę i zostaje zbawiony dzięki swojej wierze. Faryzeusz jest figurą Prawa Starego Testamentu, grzeszna kobieta to figura pogan, którzy zostali zaproszeni do Kościoła, uwierzyli i zostali usprawiedliwieni[15].

Motyw żydowski dostrzegany w tym wydarzeniu Ambroży eksponuje zwłaszcza w *Mowie w kościele w obecności cesarza Teodozjusza w sprawie spalonej synagogi*, przytaczanej w liście do siostry Marceliny. Wpatrując się w postać grzesznej kobiety, która w domu Szymona obmyła Jezusowi stopy, Ambroży stawiał pytanie o znaczenie jej gestu. Gospodarz to Żyd, który

---

[10] Autor zauważa, że Szymon nazwany jest u Mateusza „trędowatym" i wykorzystuje ten fakt w swojej egzegezie, pomimo iż u Łukasza nie ma o tym wzmianki, por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6,12-13, SCh 45, 232, PSP 16, 214-215.

[11] Por. G.W. Buchanan, *Trąd*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, tłum. B. Olszewska, Warszawa 1999, 775.

[12] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 13, SCh 45, 232-233, PSP 16, 214-215.

[13] Por. tamże 6, 14, SCh 45, 233, PSP 16, 215-216.

[14] Tamże 6, 23, SCh 45, 235-236: „In domo Pharisaei peccatrix glorificatur, in domo legis et prophetae non Pharisaeus, sed ecclesia iustificatur; Pharisaeus enim non credidit, ista credebat. Denique ille dicebat: «si esset propheta, sciret utique quae et qualis esset mulier quae tangit eum». Domus autem legis Iudaea, quae non in lapidibus scribitur, sed in tabulis cordis. In hac iustificatur ecclesia iam lege maior", PSP 16, 218, w przekładzie polskim – dla lepszego zrozumienia tekstu – dokonano niewielkiej korekty: wyrażenie z Pisma Świętego „co zacz", zmieniono na „co za jedna i jaka".

[15] Por. Czyżewski, *Biblijne obrazy Kościoła*, s. 56.

choć teoretycznie religijny, nie jest zdolny do czynu równego grzesznej kobiecie. Jako reprezentant narodu wybranego Szymon zostaje tu zdyskredytowany, przedstawiony w niekorzystnym świetle. Zabieg ten służy argumentacji przeciw cesarzowi Teodozjuszowi. Należy ją powiązać z kwestią synagogi w Kallinikum, spalonej na skutek rozruchów społecznych wywołanych przez mnichów, w Mezopotamii w 388 roku[16]. Cesarz bez dochodzenia nakazał miejscowemu biskupowi odbudowanie synagogi na własny koszt[17]. Przeciw temu rozwiązaniu protestował Ambroży i publicznie, w czasie kazania, napominał cesarza, nawołując do odwołania decyzji[18]. List, zawierający wygłoszone wtedy kazanie, ukazuje więc napięcie pomiędzy Kościołem a Żydami, a biskup podkreśla wyższość chrześcijan nad postawami Żydów. Nastawienie cesarza każącego za zburzenie synagogi zostaje ocenione surowo, choć wedle współczesnych standardów wydaje się sprawiedliwe[19]. Kościół zaś, widziany w symbolu grzesznej kobiety, jawi się jako prawdziwa wspólnota, wierna Chrystusowi, stanowiąca widzialne przedłużenie Jego obecności w świecie.

W nawiązaniu do słów Jezusa wskazujących faryzeuszowi Szymonowi grzeszną kobietę Ambroży nauczał:

> „Wszyscy tworzymy jedno ciało Chrystusa (por. 1Kor 12, 12), którego głową jest Bóg, my zaś jesteśmy członkami: jedni może są oczami – jak prorocy, [inni] zębami – jak apostołowie, którzy do naszych serc wlali pokarm ewangelicznego nauczania […], [inni] są też jego rękami – tymi zdają się być spełniający dobre uczynki; jego brzuchem są też ci, którzy ubogim udzielają środków do życia; niektórzy są więc też jego nogami, i obym zasłużył być jego piętą!”[20]

Wizja Kościoła opiera się na nauczaniu św. Pawła z 1 Listu do Koryntian. Jest on organizmem, którego głową jest Bóg, a każdy z ochrzczonych którymś z członków. Interpretacja Ambrożego posuwa się jednak dalej i jest bardziej szczegółowa. Oczy to prorocy, co sugeruje, że Ambroży docenia ich wkład w ocenę rzeczywistości, obserwowanie świata i tego, czego dokonuje w nim

[16] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 169.

[17] Postępek cesarza wydaje się dość niezwykły, gdyż powszechnie Teodozjusz uważany był za wroga herezji i obrońcę ortodoksji, por. J. Jurkiewicz, *Polityka religijna cesarzy IV wieku (od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza I)*, TST 25 (2006) fasc. 2, 141-142.

[18] Por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981, 264.

[19] Por. K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, 78-80; B. Czyżewski, *«Cesarz jest w Kościele, a nie ponad Kościołem». Próba określenia relacji władzy kościelnej i świeckiej w IV wieku na przykładzie św. Ambrożego z Mediolanu*, „Społeczeństwo i Kościół” 10 (2013) 18; M. Zelzer, *„Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est” (Ambrosius, Epistula 75a,36)*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 221.

[20] Ambrosius, *Epistula* 1*, 11, CSEL 82, 152: „Omnes unum Corpus Christi sumus cui caput deus, membra autem nos sumus, alii fortasse oculi ut prophetae, dentes ut apostoli qui evangelicae praedicationis cibum nostris infudere pectoribus […], sunt et manus eius qui videntur bonorum exsecutores operum, sunt et venter eius qui vires alimoniae pauperibus largiuntur, sunt ergo et pedes eius aliqui, atque utinam merear eius esse calcaneum!”, BOK 28, 126-127.

Bóg. Zęby to Apostołowie, którzy pozwalają wnikać zdrowej nauce do całego organizmu i w ten sposób go odżywiają. Ręce to ci, którzy wykonują dobre uczynki, niejako w imieniu całego organizmu. Brzuchem są ci, którzy udzielają środków do życia ubogim, pełnią dzieła miłosierdzia[21].

Sam Ambroży zaznacza, że chciałby być chociażby piętą tego organizmu. Zależy mu na przynależności do niego, a przynajmniej chce to pokazać w swojej wypowiedzi. Nie teoretyzuje, ale wyraźnie chce wskazać, jakie są zalety tej przynależności. Warto zaznaczyć, że mówiąc o organizmie nie precyzuje, czy chodzi o ciało kobiety z przypowieści, czy też samego Jezusa, nie podsuwa czytelnikowi rozwiązania, do kogo odnieść Pawłową interpretację, ale to niedopowiedzenie pozwala na głębsze rozwinięcie myśli eklezjologicznej i bardziej szczegółową interpretację perykopy.

2. Gest obmycia stóp. Kobieta, która wtargnęła do domu faryzeusza, płacze i swoimi łzami niejako obmywa stopy Jezusa. Gest obmycia nóg był dla Żydów wyrazem gościnności, otwartości i życzliwości wobec przybysza. Szymon, który gościł Jezusa, prawdopodobnie nie pokwapił się, by to uczynić[22]. Owa kobieta zdaje się naprawiać to zaniedbanie:

> „Bliska jest nam ta (niewiasta) […]. Dotąd bowiem nie wyrzekliśmy się naszych grzechów. Gdzie nasze łzy, nasze narzekania, nasz płacz? «Pójdźmy, pokłońmy się i upadnijmy i płaczmy przed Bogiem, Panem naszym, który nas stworzył» (Ps 94, 6), abyśmy przynajmniej do nóg Jezusa przyjść mogli. Nie możemy bowiem jeszcze przystąpić do Głowy, bo grzesznik przy nogach, sprawiedliwy przy Głowie"[23].

Bohaterka ewangelicznej perykopy ukazana jest jako bliska czytelnikom Ambrożego. Wydaje się, że przede wszystkim ze względu na jej grzeszność. Jej płacz i łzy stanowią dowód pragnienia wyznania grzechów, a być może nawet to wyznanie zastępują. Dlatego nieco później pojawia się zaproszenie: „Łzami wyznaj grzechy"[24]. Taka postawa jest związana z poszukiwaniem Bożej mądrości i sprawiedliwości, nie zaś własnej chwały. Bliska jest także poszukiwaniu prawdy, choć dotyczy samego poszukującego grzesznika[25].

---

[21] W myśli tej zauważyć można pewną analogię do nauki o potrójnej misji Kościoła – Ludu Bożego, por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 196-197 (nr 783-786).

[22] Zamożniejsi gospodarze pozostawiali tę czynność swojej służbie. Trudno stwierdzić, czy Szymon zaniedbał tego zwyczaju, czy po prostu wyręczył się służbą. Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C.S. Keener – K. Bardski – W. Chrostowski, Warszawa 2000, 141.

[23] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 16, SCh 45, 233-234: „Quae propinqua nobis est; non dum enim peccatis nostris renuntiauimus. Ubi sunt nostrae lacrimae, ubi gemitus, ubi fletu? «Uenite, adoremus et procidamus ante eum et ploremus ante dominum, qui fecit nos», ut saltim ad pedes Iesu uenire possimus. Nondum enim possumus ad caput uenire; peccator ad pedes, iustus ad caput", PSP 16, 216.

[24] Tamże 6, 17, SCh 45, 234: „Lacrimis confitere delicta", PSP 16, 217.

[25] Kobieta podchodzi do Chrystusa nie z zuchwałości, ale dzięki świadomości swej grzeszności,

Obmycie nóg gościowi oznacza docenienie przybysza i własne uniżenie. W tej postawie Ambroży dostrzega wzór dla chrześcijanina, który przyjmuje w swoim życiu Chrystusa – Boga, a jednocześnie potrafi właściwie odnieść się do drugiego człowieka[26]. Grzeszna kobieta, choć w tym fragmencie autor nie zaznacza tego bezpośrednio, to symbol Kościoła, który oddaje cześć Jezusowi. Czci Go i stawia na pierwszym miejscu, widzi w Nim swą Głowę, do której nie jest godzien jeszcze przystąpić, dlatego oddaje cześć Jego stopom.

Postawa łez oznaczających wyznanie grzechów każe jednak autorowi odpowiedzieć na pytanie o samo zachowanie Jezusa, który na taki gest ze strony grzesznej niewiasty pozwala:

> „A może dlatego Chrystus sam nie umył nóg swoich, abyśmy je obmyli swymi łzami. Dobre to łzy, które mogą nie tylko obmyć nasze winy, lecz również obmyć stopy boskiego Słowa, aby chód jego przyniósł nam obfity pożytek. Dobre łzy, które zawierają nie tylko przebaczenie grzechów, lecz także posiłek dla sprawiedliwych”[27].

Autor rozważań stawia tezę, iż to sam Chrystus zaniedbał obmycia swych stóp, pozwalając w ten sposób człowiekowi przystąpić do nich i to uczynić. Obmycie ma charakter ekspiacyjny, pozwala na zrehabilitowanie się wobec Mistrza. Formą obmycia są łzy, które stanowią nawiązanie do żalu za grzechy i pokuty. „Dobre łzy” skutkują nie tylko przebaczeniem grzechów, lecz także „posiłkiem sprawiedliwych”. O ile fakt dostąpienia miłosierdzia wydaje się tu oczywisty i zrozumiały, to kwestia „posiłku sprawiedliwych” jest już mniej jasna. Z jednej strony może ona stanowić zachętę do dzielenia się dobrami z tymi, którym ich brak, do nakarmienia ubogich i głodnych oraz napojenia spragnionych. Może także dotyczyć kwestii przebaczenia nawet najbardziej pogardzanym i odrzuconym[28]. To wyjaśnienie wydaje się być uzasadnione, zwłaszcza, że problem ten podjęty zostaje także w innych miejscach komentarza do tej perykopy[29]. Z drugiej strony wspomniany „posiłek sprawiedliwych” może oznaczać szczególne łaski wynikające z pokornej postawy żalu za grzeszność dla tych, którzy są sprawiedliwi i nie muszą oskarżać się z poważnych przewinień. W tym sensie „posiłek sprawiedliwych” to umocnienie w dobrym, wsparcie i docenienie tych, którzy prowadzą życie sprawiedliwe[30].

---

z miłością i pokorą, dlatego zostaje nagrodzona i pochwalona przez Jezusa. Por. J. Jurkiewicz, *Pokora w świetle „Expositio evangelii secundum Lucam” św. Ambrożego*, VoxP 28 (2008) t. 52, 366.

[26] Por. tamże, s. 369.

[27] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 18, SCh 45, 234: „Et fortasse ideo non lauit pedes suos Christus, ut Eos lacrimis nos lauemus. Bonae lacrimae, quae non solum nostrum possunt lauare delictum, sed etami uerbi caelestis rigare uestigium, ut gressus in nobis eius exuberent. Bonae lacrimae, in quibus non solum redemtio peccatorum, sed etiam iustorum refectio est”, PSP 16, 217.

[28] Por. tenże, *Epistula* 1*, 11, CSEL 82, 152, BOK 28, 127.

[29] Por. tamże 1*, 13, CSEL 82, 153, BOK 28, 128; 1*, 22, CSEL 82, 157, BOK 28, 130-131.

[30] Docenienie cnoty pokory w kontekście posiłku można dostrzec wyraźnie w komentarzu Am-

Argumentacja Ambrożego pogłębia i rozszerza znaczenie gestu obmycia:

> „Wylewa wodę na nogi Chrystusa także ten, kto swoje sumienie oczyszcza z brudów grzechów; bo Chrystus przechadza się w sercu każdego z nas. Strzeż się przeto, żebyś nie miał nieczystego sumienia i nie zaczął brudzić nóg Chrystusa. Strzeż się, by nie natrafił w tobie na cierń niegodziwości, który mógłby zranić jego piętę, gdy w tobie się przechadza”[31].

Znak obmycia łzami jest symbolem osobistego oczyszczenia z grzechów[32]. Ambroży zwraca uwagę na fakt obecności Chrystusa w sercu człowieka. Grzech jest tym, co uwłacza tej obecności, „brudzi nogi Chrystusa”, utrudnia „przechadzanie się”[33]. Wylanie wody staje się analogią procesu pokutnego, którego podstawą i fundamentem jest najpierw uświadomienie sobie grzechu i złego postępowania. To początek kuracji zbawczej, ma istotne znaczenie dla procesu uzdrowienia[34]. Zatrwożenie się z powodu własnych grzechów powinno prowadzić do wyznania winy, by w ten sposób mógł zakończyć się proces oczyszczenia i uzdrowienia[35].

Pełne znaczenie gestu obmycia Ambroży odczytuje jednak z perspektywy eklezjologicznej:

> „Dlatego nie dał wody nogom Chrystusa faryzeusz, gdyż nie miał serca czystego od brudu wiarołomstwa. Czym bowiem mógłby oczyścić swoje sumienie ten, kto nie przyjął wody Chrystusa? Kościół zaś ma i wodę, i łzy; wodę chrztu i łzy pokuty. Albowiem wiara, która opłakuje dawne grzechy, zazwyczaj wystrzega się [popełniania] nowych. Przeto Szymon faryzeusz, który nie miał wody, z całą pewnością nie miał też i łez. Jakże bowiem mógłby mieć łzy ten, kto nie czynił pokuty? Ponieważ nie wierzył w Chrystusa, nie miał łez. Bo gdyby je miał, obmyłby [nimi] swoje oczy, żeby zobaczyć Chrystusa, którego jeszcze nie widział, mimo że razem z Nim był przy stole. Bo gdyby Go widział, na pewno nie wątpiłby w Jego moc”[36].

---

brożego do perykopy o zaproszonych na ucztę. Zajmowanie pierwszych miejsc w czasie posiłku, to synonim wysokiego mniemania o sobie i podkreślania własnej, wysokiej pozycji. Ci, którzy zajmą miejsce wskazane przez gospodarza, prawdziwie zostają docenieni i unikają upokorzenia. Por. Jurkiewicz, *Pokora w świetle „Expositio evangelii secundum Lucam” św. Ambrożego*, s. 370.

[31] Ambrosius, *Epistula* 1*, 12, CSEL 82, 152: „Mittit et ille aquam in pedes Christi qui a peccatorum colluvione mundat conscientiam suam, ambulat enim Christus in pectoribus singulorum. Cave igitur ne pollutam habeas conscientiam et pedes Christi incipias inquinare. Cave ne spinam in te improbitatis offendat qua eius deambulantis in te calcaneum saucietur”, BOK 28, 127.

[32] Por. M. Sołomieniuk, *Motyw płaczu w mowach żałobnych św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 124.

[33] Ambroży apelował w ten sposób do sumienia samego cesarza, który chciał, jego zdaniem, zbyt surowo ukarać wspólnotę kościelną za wywołanie zamieszek, na skutek których ucierpiała żydowska synagoga. Por. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 264.

[34] Por. D. Zagórski, *Przebieg aktu pokutnego na podstawie «Komentarza do Psalmu XXXVII» św. Ambrożego*, RT 53 (2006) z. 4, 173-174.

[35] Por. tamże, s. 178-179.

[36] Ambrosius, *Epistula* 1*, 12, CSEL 82, 152-153: „Ideo aquam pedibus Christi non dedit

Porównanie grzesznej kobiety z faryzeuszem doprowadza autora do stwierdzenia, że to nie Szymon, ale owa kobieta, jest symbolem Kościoła. Faryzeusz jest przedstawicielem narodu żydowskiego, który pomimo posiadania wielu środków i możliwości nie przyjął należycie Chrystusa. Kościół ma moc obmywania nóg Chrystusa. Podstawą tej mocy jest wiara, której brakowało faryzeuszowi.

Środki zbliżające ku Chrystusowi to „woda chrztu" i „łzy pokuty". Łatwo odnieść je do praktyk pierwotnego Kościoła, dla którego jeden i drugi obrzęd, niekoniecznie nazywany już wtedy sakramentem w naszym rozumieniu, miał znaczenie oczyszczające i przemieniające. W ten sposób Ambroży mówi o Kościele jako organizmie, który ciągle przechodzi proces oczyszczenia i nawrócenia. Jest zdolny do tego, gdyż wierzy w Chrystusa. Z drugiej strony Kościół jest także tym, który szafuje sakramentami, posiada narzędzia służące do oczyszczenia i posługuje się nimi służąc człowiekowi.

3. Otarcie włosami. Łzy grzesznej kobiety wyrażały jej wewnętrzną postawę, która skłaniała ją do zbliżenia się do Jezusa. Do tego samego zachęcał biskup Mediolanu, kontynuując objaśnianie fragmentu Łukaszowej Ewangelii:

> „Jeśli jednak do głowy Chrystusa przystąpić nie możesz, to niech Chrystus swymi stopami dotknie twojej głowy. I kraj jego szaty leczy; uzdrawiają i stopy. Rozściel przed Nim swoje włosy, rozciągnij przed Nim wszystko, co upiększa twe ciało. Nie są czymś marnym włosy, które mogą otrzeć nogi Chrystusa. Świadczy o tym ów (Samson), który póki miał włosy, był niezwyciężony (por. Sdz 16, 17). Wreszcie nie przystoi, aby niewiasta modliła się mając ogoloną głowę (por. 1Kor 11, 5). W każdym razie winna mieć włosy, aby nimi mogła okrywać stopy Chrystusa, żeby tą ozdobą jej piękności i powabu ocierała stopy mądrości, aby choć najmniejsza kropla mocy Bożej tę ozdobę zrosiła"[37].

Ambroży zatrzymuje się na geście otarcia stóp Jezusa przez kobietę własnymi włosami. Buduje swoją wypowiedź na aluzjach biblijnych dotyczących

---

pharisaeus quia mundum a colluvione perfidiae animum non habebat. Unde enim suam munda ret conscientiam qui aquam non susceperat Christi? Ecclesia autem et aquam habet et lacrimas habet, aquam baptismatis, lacrimas poenitentiae; namque fides quae superiora peccata deplorat nova cavere consuevit. Ergo Simon pharisaeus qui aquam non habebat utique et lacrimas non habebat. Quomodo enim haberet lacrimas qui poenitentiam non gerebat? Quoniam non credebat in Christum, non habebat lacrimas. Nam si habuisset lavisset oculos suos ut Christum videret, quem adhuc cum simul accumberet non videbat. Nam si vidisset non utique de eius potestate dubitasset", BOK 28, 127.

[37] Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 19, SCh 45, 234-235: „Etsi ad caput Christi adcedere non potes, tangat pedibus suis caput tuum Christus. Et fimbria curat eius et pedes curant. Expande capillos, sterne ante eum omnes tui corporis dignitates. Non mediocres capilli sunt, qui possunt pedes tergere Christi. Testatur hoc ille, qui quamdiu capillos habuit, uinci nequiuit. Denique et mulierem decaluatam orare non decet. Habeat plane capillos, quibus Christi circumuoluat uestigia, quibus suae criniculis pulchritudinis et decoris sapientiae pedes tergeat, ut extremo saltem diuinae rore uirtutis umescant", PSP 16, 217.

ich znaczenia. W historii Samsona włosy są symbolem niezwyciężoności. Być może zwrócenie uwagi na ten szczegół miało zaznaczyć prawdę, iż Kościół symbolizowany przez kobietę także jest niezwyciężony (por. Mt 16, 18; 28, 20).

Kościół-niewiasta powinien, według Ambrożego, mieć włosy, bo niewieście, zgodnie z napomnieniem św. Pawła, nie przystoi modlić się z ogoloną głową (por. 1Kor 11, 5). Kościół powinien wszystko oddawać swojemu Panu, Jezusowi Chrystusowi; Jemu zawierzać swoje działania, pełnić Jego wolę. Włosy niewiasty są więc tym, co posiada Kościół: z jednej strony dobrami materialnymi, które dodają mu ozdoby i piękna, z drugiej wartościami duchowymi, przez które może oddawać cześć swemu Panu.

Nie mniej istotny był dla Ambrożego gest otarcia włosami stóp Jezusa. Jego symbolikę odniósł do faryzeusza-Żyda i Kościoła:

> „Nie miał włosów faryzeusz, który nie mógł znać Nazarejczyka; lecz miał je Kościół, który szukał Nazarejczyka. Włosy są uważane jak gdyby za coś zbytecznego dla ciała; jednakże gdy zostaną namaszczone [wonnym olejkiem], wydają miłą woń i są ozdobą dla głowy; jeżeli nie zostaną namaszczone olejkiem są uciążliwe. Tak samo jest z bogactwami: są ciężarem, jeśli nie potrafisz ich używać, jeśli nie skropisz ich wonią Chrystusa. Lecz jeśli żywisz ubogich, przemywasz ich rany i wycierasz brud, z pewnością wytarłeś nogi Chrystusa”[38].

Stwierdzenie, że faryzeusz nie miał włosów jest oczywistą przenośnią. W starożytności symbol włosów łączono z symboliką głowy. Oznaczały one zjednoczenie (włosy i głowa), w tym przypadku Ambroży mógł robić aluzję do zjednoczenia z Chrystusem, jako Głową ciała – Kościoła[39]. Oczywistym było, że w tej jedności nie trwał faryzeusz, natomiast była ona udziałem Kościoła. Dzięki niej Kościół może oddawać w pełni chwałę Chrystusowi, roztaczać miłą woń. Czynił to będzie jednak jedynie wtedy, gdy swoje „włosy”, to co posiada, czym jest, namaści „wonnym olejkiem” czynów miłosierdzia. Należały one, zgodnie z doktryną i przekonaniem pierwotnego Kościoła, do uczynków pokutnych mających moc obmywania brudu grzechów[40].

---

[38] Tenże, *Epistula* 1*, 13, CSEL 82, 153: „Non habebat capillos phariseus qui Nazaraeum scire non poterat, habebat ecclesia quae Nazaraeum quaerebat. Capilli velut in superfluis corporis aestimantur, idem tamen si unguantur bonum reddunt odorem et ornamento sunt capiti, si non unguantur oleo ingravant; ita sunt et divitiae, oneri sunt si his uti nescias, si non aspergas his Christi odorem. Si vero alas pauperes, laves eorum vulnera illuviemque detergas, tersisti utique pedes Christi”, BOK 28, 127-128.

[39] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 357.

[40] Ojcowie Kościoła z jednej strony zwracali uwagę na fakt, iż jałmużna wypływa z czysto ludzkiej sprawiedliwości, z drugiej zaś strony, że jest czynem chwalebnym i wartościowym, gdyż człowiek sam dzieli się nie tylko tym, co mu zbywa, lecz co sam uważa za konieczne dla siebie. Por. A. Beugnet, *Aumone*, DThC I 2564-2565; A. Młotek, *Jałmużna*, EK VII 739; W. Kamczyk, *„Tota paschalis solemnitas”. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, SACh SN 12, Katowice 2012, 107-108.

Kościół oddaje cześć Chrystusowi-Bogu na wiele sposobów. Włosy grzesznej kobiety to jedynie pretekst, by wskazać, że wszelkie dobra, i materialne, i duchowe, mogą temu służyć. Winny jednak być ukierunkowane na dzieło miłosierdzia, bo wtedy najpełniej i najdoskonalej służą Synowi Bożemu.

4. Pocałunek. Gesty obmycia i otarcia stóp Mistrza wydają się być uzupełnione przez kolejny, którego również zabrakło w postawie faryzeusza. Zwracając na to uwagę Ambroży przywołał słowa samego Jezusa:

> „«Nie dałeś mi pocałunku; a ona, odkąd wszedłem, nie przestaje całować nóg moich» (Łk 7, 45). Pocałunek z pewnością jest oznaką miłości. Jak więc miał dać pocałunek Żyd, który nie poznał pokoju od Chrystusa mówiącego: «Pokój zostawiam wam, pokój mój wam daję» (J 14, 27). Nie ma pocałunku Synagoga, ma go Kościół, który oczekiwał, który umiłował, który powiedział: «Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!» (Pnp 1, 1). Chciał bowiem pocałunkiem Pana ugasić po kropelce żar długotrwałego pragnienia, który wzrastał w miarę oczekiwania na Jego przyjście, [chciał] tym darem nasycić swe pragnienie. I dlatego święty mówi: Otworzyłem swe usta i głosiłem Twoją chwałę (por. Ps 119, 131; 51, 17). Zatem kto chwali Pana Jezusa, całuje Go; kto Go chwali, z pewnością wierzy [w Niego]”[41].

Pocałunek jest przede wszystkim wyrazem miłości. Oznacza pokój, którym dzieli się całujący z całowanym. Stanowi formę uczczenia drugiej osoby. Gest ten obecny był w liturgii od pierwszych wieków jako tzw. „pocałunek pokoju”. W czasach Ambrożego miał jeszcze miejsce w momencie ofiarowania darów[42]. Pocałunkiem jest dla Ambrożego także przyjmowanie Ducha Świętego[43]. W starożytności „pocałunek pokoju” był jednym z elementów obrzędów udzielania sakramentu Ducha Świętego[44]. Pocałunek często wypływa także z pragnienia drugiej osoby, z pożądania. W sensie duchowym jest formą zaspokojenia pragnienia Chrystusa, wyrazem więzi z Nim. Takiego pocałunku oczekuje Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami (por. 1, 1), takim pocałunkiem, zgodnie z interpretacją Ojców, złączony jest z Chrystusem Kościół[45].

---

[41] Ambrosius, *Epistula* 1*, 14, CSEL 82, 153-154: „«Osculum mihi non dedisti, haec autem ex quo intravi non cessavit osculari pedes meos». Osculum utique insigne est caritatis. Unde ergo Iudaeo osculum qui pacem non recognovit, qui pacem non accepit a Christo dicente: «Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis». Non habet synagoga osculum, habet ecclesia quae expectavit, quae dilexit, quae dixit: «Osculetur me ab osculis oris sui». Diuturnae enim cupiditatis ardorem quem adventus dominici expectatione adoleverat osculo eius volebat stillanter extinguere, hoc explere sitim suam munere. Ideoque sanctus ait: «Os meum aperui et annuntiavi laudem tuam». Qui ergo lauda dominum Iesum osculatur eum, qui laudat credit utique”, BOK 28, 128.

[42] Por. M. Konieczny, *Pocałunek pokoju*, EK XV 901.

[43] Por. Ambrosius, *Epistula* 1*, 15, CSEL 82, 154, BOK 28, 128.

[44] Por. J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, Modlitwa Kościoła 16, Kraków 2013, 141, 208-209.

[45] Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 5, 3, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966,

Warunkiem jednak złożenia takiego pocałunku jest wiara. To ona prowadzi do usprawiedliwienia i zbawienia. Wiarę posiada Kościół oczekujący od Chrystusa pokoju i miłości. Tę wiarę także stara się nieustannie pogłębiać i rozpalać. Pocałunek oznacza ten proces poznawania Chrystusa, który dokonuje się poprzez czytanie Ewangelii. Dla Ambrożego to nie tylko samo teoretyczne poznawanie dzieła, zdobywanie znajomości pewnych faktów, ale także wewnętrzna reakcja na te fakty, podziwianie ich „pobożnym uczuciem", przyjmowanie postawy aprobaty i poparcia dla tegoż dzieła. Wejście z Chrystusem w komunię, pogłębienie wiary następuje więc dzięki uczuciom i pozytywnemu ustosunkowywaniu się do Niego[46].

Nie miał tej wiary faryzeusz Szymon, przedstawiciel synagogi, więc nie mógł złożyć tego rodzaju pocałunku:

> „Jak Żyd miał dać ten pocałunek? Albowiem kto nie uwierzył w Jego przyjście, nie uwierzył też w Jego mękę; bo jak może wierzyć, że On cierpiał, skoro nie uwierzył najpierw, że przyszedł? Przeto faryzeusz nie mógł dać pocałunku, chyba że pocałunek zdrajcy Judasza. Lecz także Judasz nie mógł go dać; i dlatego – gdy chciał pokazać Żydom obiecany pocałunek jako znak zdrady – mówi do niego Pan: «Judaszu, pocałunkiem wydajesz Syna Człowieczego?» (Łk 22, 48). To znaczy: dajesz pocałunek ty, który nie masz miłości [wyrażanej w] pocałunku, dajesz pocałunek ty, który nie znasz zobowiązania [zawartego w] pocałunku. Szuka się pocałunku nie warg, lecz serca i umysłu"[47].

Nauczając, że Żyd Szymon nie mógł dać pocałunku Jezusowi, biskupowi nie chodziło wcale o fizyczny gest, ale o wewnętrzną postawę, której nie przyjął faryzeusz. Nie uwierzył on w przyjście Chrystusa. Z pewnością brak tej wiary, wspomniany tutaj, oznacza odrzucenie prawdy o tym, że On jest Mesjaszem oczekiwanym przez Żydów. Nieprzyjęcie tej prawdy skutkowało odrzuceniem wartości Jego męki. Pocałunek, który ewentualnie mógłby złożyć Szymon, duszpasterz z Mediolanu przyrównał do pocałunku Judasza. Akt ten byłby formą zdrady i wiarołomstwa. Bo z aktem zewnętrznym wiąże się pewne wewnętrzne zobowiązanie, a tego nie miał i niech chciał podejmować faryzeusz. Fałszywość jego pocałunku opiera się na sprowadzeniu go jedynie do zewnętrznej formy, bez wewnętrznego usposobienia – miłości. Ambroży zapewnia, że w takim pocałunku nie ma słodyczy, gdyż brak w nim wiary

148, tłum. W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 339-340. Zob. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 21.

[46] Por. Ambrosius, *Epistula* 1*, 15, CSEL 82, 154, BOK 28, 128.

[47] Tamże 1*, 16, CSEL 82, 154-155: „Unde hoc Iudeo osculum? Qui enim non credidit in adventum eius nec in passionem eius credidit; quo modo enim credit passum quem venisse non credidit? Non ergo osculum habebat pharisaeus nisi forte Iudae proditoris. Sed nec Iudas habebat ideoque cum Iudaeis promissum osculum tamquam signum proditionis vellet ostendere dicit ei dominus: «Iuda, osculo filium hominis tradis?» Hoc est osculum offers qui non habes osculi caritatem, osculum offers qui nescis osculi sacramentum. Osculum non labiorum quaeritur sed cordis et mentis", BOK 28, 129.

i miłości[48]. Dlatego właściwym i naturalnym autorem pocałunku jest Kościół. Biskup podkreślał tę prawdę posługując się znanymi i popularnymi obrazami:

> „Kościół zaś nie przestaje całować nóg Chrystusa, i dlatego w Pieśni nad Pieśniami domaga się nie jednego, lecz wielu pocałunków (por. Pnp 1, 1), gdyż – jak święta Maryja – słucha uważnie wszystkich Jego mów, [stara się] uchwycić wszystkie Jego słowa, gdy jest czytana Ewangelia lub [księga któregoś] proroka i wszystkie Jego wypowiedzi zachowuje «w swym sercu» (por. Łk 2, 51). Przeto tylko Kościół może dawać Mu pocałunki jako Jego oblubienica; bo pocałunek jest zadatkiem zaślubin i zapowiedzią małżeństwa. Jak może dać pocałunki Żyd, który jeszcze nie wie, że Oblubieniec przyszedł?”[49]

Obrazem i figurą Kościoła jest Maryja, Matka Jezusa Chrystusa. Autor czyni tu aluzję do Łukaszowej Ewangelii, gdzie pisarz przypomina postawę Maryi wobec wydarzeń z życia Jezusa, zachowującą wspomnienia w swoim sercu i rozważającą je. Kościół podobnie jest tym, który przyjmuje słowa Ewangelii i słowa proroków, rozważa je w swoim łonie i zachowuje je[50]. W wypowiedzi Ambrożego dochodzi do głosu także wyobrażenie Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa. Związane jest ono nie tylko z aluzją do fragmentu Księgi Pieśni nad Pieśniami (por. Pnp 1, 1), lecz także z teologią Ambrożego, w której pojawia się ten popularny już w IV w. wątek[51].

Kościół nieustannie całuje Chrystusa jako Jego Oblubienica wtedy właśnie, gdy słucha Jego słów i je zachowuje. Pocałunki te są prawdziwymi pocałunkami, gdyż wypływają z miłości. Są według Ambrożego zapowiedzią zaślubin i małżeństwa, które w tym wypadku można by rozumieć jako przyszłe połączenie się z Chrystusem w Jego królestwie. Z tego też powodu skrytykowana zostaje postawa Szymona – Żyda, nie wierzącego w przyjście Mesjasza. Nie może on nawet dać Chrystusowi pocałunku, bo nie dostrzega w Nim Oblubieńca. Jego lud zostaje odrzucony i zastąpiony Kościołem, który nie tylko dostrzegł w Jezusie Mesjasza, ale i pokochał jak Oblubieńca[52].

---

[48] Por. tamże 1*, 17, CSEL 82, 155, BOK 28, 129.

[49] Tamże 1*, 18, CSEL 82, 155: „Ecclesia autem non cessat osculari pedes Christi et ideo non unum sed multa oscula in Canticis canticorum exigit, quae velut sancta Maria ad omnes eius est intenta sermones, omnia eius verba excipit, cum legitur evangelium vel propheta, et omnia eius dicta conservat in corde suo. Sola ergo ecclesia habet oscula quasi sponsa, osculum enim pignus est nuptiarum et praerogativa coniugii. Unde Iudaeo oscula qui non credit in sponsum, unde Iudaeo oscula qui adhuc sponsum venisse non novit?”, BOK 28, 129.

[50] Nie wszyscy autorzy dostrzegają ten aspekt postawy Maryi, obecny u Ambrożego. Zwykle zwraca się uwagę na dziewictwo Maryi, która wydała na świat Bożego Syna za sprawą Ducha Świętego, por. Czyżewski, *Biblijne obrazy Kościoła*, s. 52; A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 119.

[51] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 301-306; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 41-44.

[52] W podobny sposób o relacji naród żydowski – Kościół wypowiadają się i inni Ojcowie Kościoła. Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 44-45.

5. Namaszczenie oliwą. Omawiając zdarzenie, które miało miejsce w domu Szymona Ambroży nie pomija również gestu namaszczenia stóp Jezusa wonnym olejkiem przez grzeszną kobietę. Sam Jezus wiąże ten gest z zapowiedzią swojej śmierci i pogrzebu. Biskup zdaje się dostrzegać jeszcze inny, ukryty sens tego zdarzenia. Przywołując postawę faryzeusza, który nie kwapił się, by namaścić swego gościa, pisał:

> „Kościół zaś ma oliwę, którą leczy rany swoich [dzieci], żeby niebezpieczeństwo nie rozszerzało się w głąb rany, ma oliwę, którą otrzymał po kryjomu. Tą oliwą Aser obmył swoją nogę, jak jest napisane: «Błogosławiony syn Aser, i będzie» poważany «przez braci», i zanurzy swą «nogę w oliwie» (Pwt 33, 24). Tą więc oliwą Kościół namaszcza karki swoich synów, aby przyjęli jarzmo Chrystusa; tą oliwą namaścił męczenników, aby oczyścić z nich światowy pył; tą oliwą namaścił wyznawców, aby nie ulegli zmęczeniu, aby strudzeni nie poddali się i nie zostali pokonani przez żar [namiętności] tego świata; dlatego namaścił ich, aby duchowa oliwa ich orzeźwiła”[53].

Namaszczenie to „gest” Kościoła posiadającego „oliwę” leczącą „rany swoich dzieci”. Wyjaśniając to stwierdzenie biskup odwołał się do starotestamentalnego błogosławieństwa, które miał wypowiedzieć Mojżesz nad Izraelem przed swoją śmiercią, zapisanego pod koniec Księgi Powtórzonego Prawa. Członkowie pokolenia Asera, jednego z synów Jakuba – Izraela, mieli cieszyć się w Ziemi Obiecanej poważaniem ze strony współbraci, innych członków narodu wybranego, a jednocześnie ich „nogi” miały „zanurzyć się w oliwie”. Egzegeci widzą w tych słowach aluzję do żyznych terenów zamieszkałych przez potomków tego rodu[54]. Ambroży mógł w ten sposób wskazać na Kościół, jako na „żyzne środowisko”, takie, które daje życie w sensie duchowym, leczy rany, podobnie jak oliwa, pozwala przetrwać przeciwności i prześladowania[55].

---

[53] Ambrosius, *Epistula* 1*, 20, CSEL 82, 156: „Ecclesia autem habet oleum quo suorum vulnera fovet, Ne duritia vulneris alte serpat, habet oleum quod accepit absconse. Hoc oleo Aser pedem suum lavit sicut scriptum est: «Benedictus Filius Aser et erit acceptus fratribus suis et intinget in oleo pedem suum». Hoc oleo ergo ecclesia unit filio rum services suorum ut suscipiant iugum Christi; hoc oleo unit martyres ut saecularem ab his pulverem detergeret; hoc oleo confessores unit ne labori cederent, ne succumberent fatigati, ne aestu mundi istius vincerentur; ideo unxit eos ut hos spiritale oleum refrigeraret”, BOK 28, 130.

[54] Posiadanie urodzajnych ziem oraz dobrobyt przepowiedział potomkom Asera już patriarcha Jakub (por. Rdz 49, 20). Proroctwo Mojżesza stanowi jego kontynuację (por. Pwt 33, 24-25). W Palestynie Aseryci osiedlili się na zachodnich stokach Gór Galilejskich, wzdłuż Morza Śródziemnego, poprzez Góry Karmelu, aż do Równiny Szaronu. Por. P. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, 178.

[55] Oliwa, którą produkowano z owoców drzew oliwnych, bardzo wytrzymałych i długowiecznych, była wypróbowanym środkiem leczniczym, łagodziła ból, pomagała w gojeniu ran, wzmacniała znużone członki, chłodziła i wygładzała skórę, chroniła przed szkodliwymi wpływami. Nie dało się jej zmieszać z wodą, jedynie z płynami o podobnych właściwościach. Starożytni byli prze-

„Oliwa" służy Kościołowi do namaszczania „karków swych dzieci". Wydaje się, że w przytoczonym fragmencie autor zwraca uwagę na obrzędy namaszczenia odpowiadające współczesnym gestom związanym z sakramentami chrztu, bierzmowania, kapłaństwa i chorych. W czasach Ambrożego olejem namaszczano także katechumenów, co oznaczało uzbrojenie do walki z mocami ciemności i grzechem, oraz pokutników i apostatów[56]. Namaszczenie, o którym tu mowa, jest jarzmem Chrystusa, oznacza przynależność do Niego, pozwala stać się Jego świadkiem. Wymienieni przy tej okoliczności męczennicy i wyznawcy są niejako potwierdzeniem, że każdy wierzący wezwany jest do podejmowania tego trudu świadectwa i otrzymuje potrzebne łaski i siły, by sprostać temu zadaniu, nie poddać się namiętnościom świata, nie dać się przykryć światowemu pyłowi, by zostać orzeźwionymi duchową oliwą. „Namaszczenie karku" może także odnosić się do postawy pokory i gotowości do pokuty za grzechy. W tej postawie nie trwał faryzeusz Szymon, Kościół zaś usposabia do jej przyjęcia[57].

Ambroży jednak nie zawęża symboliki namaszczenia jedynie do kwestii sakramentów i tego, co czyni Kościół. W swojej interpretacji zwraca uwagę na aspekt bardziej indywidualny, który jednakże nadal odnosi do całej wspólnoty:

> „Pojmij, jak ciało Syna (Bożego) pachnie namaszczone wonnym olejkiem. To ciało zostało zdjęte, ale nie utracone. Jego ciałem są nauki Pism. Kościół jest Jego Ciałem (por. Ef 1, 23). Jesteśmy wonnością Jego ciała (por. 2Kor 2, 15). Toteż należy się, abyśmy ozdobili martwe Jego ciało. Choć ono nie potrzebuje naszych ozdób, ale potrzebują tego ubodzy. Ozdobię Jego ciało, gdy będę głosicielem Jego nauk i zdołam wyjaśnić poganom tajemnicę Jego krzyża"[58].

Jezus, reagując na czyn grzesznej kobiety, zwrócił uwagę, że namaszczenie jest przygotowaniem na dzień Jego pogrzebu, zgodnie zresztą ze zwyczajem Żydów i wielu ludów starożytnych[59]. To ciało zostało zdjęte z krzyża, złożone w grobie. Nie zostało utracone, chociaż Chrystus zmartwychwstał. Tym ciałem jest nadal Kościół, a nawet nauki Pisma. To ciało nadal wydziela miły zapach i nadal potrzebuje namaszczenia. Dlatego biskup zachęca, by tego

---

konani, że można uspokoić wzburzone, morskie fale, wylewając na nie oliwę. Do tych właściwości oliwy nawiązywała jej symbolika. Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 172.

[56] Por. tamże, s. 173-174.

[57] Por. Ambrosius, *Epistula* 1*, 19, CSEL 82, 156, BOK 28, 129-130; tamże 1*, 21, CSEL 82, 156-157, BOK 28, 130; tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 17, SCh 45, 234-235, PSP 16, 216.

[58] Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 33, SCh 45, 240**:** „Intellege quemadmodum corpus fili unguentum oleat. Corpus illud est quod exutum est, non quod amissum est. Corpus eius traditiones sunt scripturarum, corpus eius ecclesia est. Corporis eius odor sumus, et ideo decet ut mortem corporis eius ornemus, etsi nostros illa non requirat ornatu, sed requirunt pauperes. Ornabo corpus eius, si fiam sermonum eius praedicator et possim gentibus crucis aperire mysterium", PSP 16, 222.

[59] Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 172.

namaszczenia dokonywać, poprzez wspieranie jego członków dziełami miłosierdzia. Będzie to stanowić najpiękniejszą ozdobę, jaką można ukoronować Jego ciało.

Na szczególną uwagę zasługuje określenie Ambrożego dotyczące Jezusa, że „Jego ciałem są nauki Pism". To nietypowe porównanie wskazuje na bezpośredni związek Chrystusa ze słowem głoszonym w Jego imię. Nieco dalej biskup Mediolanu stwierdza, że ozdabiamy ciało Chrystusa głosząc Jego naukę i wyjaśniając poganom tajemnicę Jego krzyża. Ten, kto głosi Chrystusa, rozlewa na cały Kościół olejek swej wiary. Kościół będący ciałem Chrystusa karmi się wiarą swoich członków. Każdy wierzący zatem wezwany jest do tego, by swoją pracą i wysiłkiem zdobywania cnót budować to ciało. W postawie wierzących wobec Kościoła powtarza się więc gest grzesznej kobiety uczyniony wobec Jezusa[60]. Wydaje się więc, że głoszenie Ewangelii, przepowiadanie Bożej miłości, biskup Mediolanu uznaje za najważniejszy i jednocześnie eklezjotwórczy czyn miłosierdzia.

Ten aspekt namaszczenia jako aktu miłosierdzia rozwija autor jeszcze w innym miejscu:

> „Chrystus raz umarł, raz został pogrzebany, ale chce, by codziennie był wylewany wonny olejek na Jego nogi. Na jakie więc nogi go wylewamy? Nogami Chrystusa są ci, o których mówi: «Co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25, 40). Te nogi ochładza owa kobieta w Ewangelii, obmywa je swymi łzami (por. Łk 7, 38); kiedy odpuszcza się grzech ostatnim, jest obmywana wina, darowane przebaczenie. Te nogi całuje ten, kto miłuje nawet ostatnich ze świętego ludu; te nogi namaszcza wonnym olejkiem ten, kto nawet najbiedniejszym okazuje swoją łaskawość. W nich męczennicy, w nich apostołowie, w nich sam Pan Jezus – jak oznajmia – jest czcią otaczany"[61].

Szczytem miłosierdzia wyświadczanego innym wydaje się w tym kontekście być przebaczenie, darowanie win. Bliskie jemu jest także świadczenie pomocy ubogim i najmniejszym we wspólnocie Kościoła. W pewnym sensie

---

[60] Ambroży przypominał także, że Judasz zaproponował sprzedaż olejku, by w ten sposób zdobyć pieniądze dla ubogich. Być może niektórzy ze współczesnych biskupa Mediolanu interpretowali ten fragment uważając, że jest to sugestia zakupienia wiary dla pogan. Ambroży wskazywał, że wiara pogan okupiona została krwią Chrystusa i stąd zasadność namaszczenia Jezusowi stóp tak drogim olejkiem. Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 30, SCh 45, 238-239, PSP 16, 221; tamże 6, 34, SCh 45, 240, PSP 16, 223.

[61] Tenże, *Epistula* 1*, 23, CSEL 82, 155: „Semel mortuus est Christus, semel sepultus est et cottidie vult in pedes suos mitti unguentum. In quo ergo pedes mittimus? Pedes Christi illi sunt de quibus dicit: «Quod uni horum minimorum fecistis mihi fecistis». Hos pedes illa mulier evangelica refrigerat, hos lacrimis suis rigat; quando infimis peccatum remittitur, culpa lavatur, donatur indulgentia. Hos pedes osculatur qui etiam infimos plebis sacrae diligit; hos pedes unguento ungit qui etiam tenuioribus mansuetudinis suae impertit gratiam. In his se martyres, in his apostoli, in his ipse dominus Iesus honorari indicat", BOK 28, 131.

jest to naśladowanie samego Chrystusa w dźwiganiu Jego krzyża[62]. Ambroży sugeruje, że akty te podobne także są do czci i kultu okazywanego Apostołom i męczennikom, które to akty z pewnością o wiele łatwiej przychodziły jemu współczesnym, niż dzieła miłosierdzia wobec drugich. W tym sensie namaszczenie także jest jałmużną, o której mowa była już wcześniej.

Akty miłosierdzia, których spełnianie jest w życiu chrześcijan tak ważne, stanowią też depozyt całego Kościoła. Ambroży rozważa:

> „A może tego wonnego olejku nikt inny, jak tylko Kościół, dostarczyć nie zdoła. Ten bowiem posiada niezliczone kwiaty, roztaczające rozmaite zapachy. Kościół słusznie usposobił sobie postać grzesznicy, bo i Chrystus przyjął postać grzesznika. Toteż nikt nie może tak bardzo (Pana) miłować (por. Łk 7, 47), jak Kościół, który poprzez wielu kocha"[63].

Kościół mocny wiarą i miłością wszystkich swoich członków kocha i wierzy doskonale. W tym Kościele kochali Pana i św. Piotr i św. Paweł, choć sami także byli niedoskonali. W nim może kochać Chrystusa każdy wyznawca, nawet największy grzesznik[64]. Kościół reprezentowany w omawianym fragmencie przez grzeszną kobietę składa się z wielu grzeszników i przez wielu grzeszników jest w nim kochany Chrystus. Olejek, który grzeszna kobieta wylała na stopy Jezusa, jest symbolem chwały i czci, wiary i miłości, jakimi ludzkość powinna obdarzyć Chrystusa Pana[65].

Gest namaszczenia stóp Jezusa ma więc u Ambrożego co najmniej podwójne znaczenie. Z jednej strony symbolizuje sakramenty, tajemnice wiary, przez które Kościół prowadzi do zbawienia swoich członków. Z drugiej strony oznacza dzieła miłości i miłosierdzia, które są okazywaniem czci ciału Chrystusa – Kościołowi. Największe jednak spośród nich to przebaczenie i głoszenie Ewangelii, również tym, którzy do Kościoła nie należą, a więc poganom. Kościół jest tu zatem i podmiotem i przedmiotem swojego uświęcającego działania.

***

Alegoryczna egzegeza Ambrożego zastosowana do perykopy o spotkaniu Jezusa z jawnogrzesznicą w domu faryzeusza Szymona jest przykładem eklezjologicznej interpretacji tekstu nowotestamentalnego. Autor w postaci głównej bohaterki dostrzegł obraz Kościoła pozostającego w relacji do Chrystusa:

---

[62] Por. tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 34, SCh 45, 241, PSP 16, 223.

[63] Tamże 6, 21-22, SCh 45, 235: „Et fortasse istud unguentum non possit alius nisi ecclesia sola deferre, quae diuersi spiraminis innumerabiles habet flores, quae merito speciem accipit peccatricis, quia Christus quoque formam peccatoris accepit. Et ideo nemo potest tantum diligere quantum illa quae in pluribus diligit", PSP 16, 218.

[64] Por. tamże 6, 22.

[65] Por. tamże 6, 29, SCh 45, 238, PSP 16, 221.

„Zatem Kościół i obmywa nogi Chrystusa, i wyciera je swymi włosami, namaszcza je oliwą i polewa wonnym olejkiem, gdyż nie tylko leczy poranionych i pokrzepia zmęczonych, lecz także skrapia ich miłą wonią łaski i tę samą łaskę wylewa nie tylko bogatym i możniejszym, lecz również ludziom należącym do prostego ludu, waży wszystkich na tej samej szali, wszystkich przyjmuje na tej samej piersi, ogrzewa na tym samym łonie”[66].

W słowach tych można dopatrzyć się podsumowania nauki Ambrożego o Kościele na podstawie omawianej perykopy. Kobieta prowadząca życie grzeszne jest obrazem Kościoła rozumianego jako wspólnota wierzących, stanowiących jeden organizm, w którym różne członki wzajemnie się uzupełniają[67]. Nieustannie dąży on do doskonałości, pogłębiając swą więź z Chrystusem poznaje Go coraz lepiej. Jego najważniejszym zadaniem jest oddawanie czci, wiara w Niego, przyozdabianie Go (podobnie jak ozdobą kobiety są włosy), pełnienie Jego woli i miłość (czego symbolem jest pocałunek).

Zachowanie się bohaterki wspomnianej perykopy prezentuje charakter i misję wspólnoty Kościoła. Jej pokora i łzy to symbol wspólnoty nie tylko wezwanej do pokuty, ale też posiadającej odpowiednie narzędzia do tego, by tę pokutę podjąć i dostąpić oczyszczenia. Ambroży wyraźnie wskazuje tu na chrzest i publiczną pokutę, których szafarzem jest Kościół. Mówi również o duchowej pomocy, jakiej udziela on powstającym z grzechów.

Ważnym zadaniem Kościoła jest karmienie się słowem Bożym i głoszenie Ewangelii, przekazywanie nauki Chrystusa. Wzorem w tym względzie jest dla Niego również Maryja, która stanowi przykład słuchania i zachowywania słów Chrystusa w swoim sercu. Misją Kościoła jest także pełnienie dzieł miłosierdzia, nie tylko wobec swoich członków, ale też wobec niewierzących. Do dzieł tych nie należą jednak tylko dzieła dotyczące spraw materialnych, ale również kwestie duchowe – nauczanie Ewangelii i przebaczenie grzechów.

O ile *Wykład ewangelii według św. Łukasza* ma charakter raczej ogólny i neutralny, o tyle już w liście do siostry Marceliny, w którym przytoczona została mowa Ambrożego wygłoszona w obecności cesarza, wyraźnie zaznacza się rys antyjudaistyczny. Wynika on z chęci obrony biskupa i chrześcijan w Kallinikum, którzy brali udział w spaleniu żydowskiej synagogi. Interpretacja biskupa zmierza więc dodatkowo do ukazania Kościoła, wspólnoty chrześcijan, jako wyższego od wspólnoty i religii judaistycznej.

Kościół służy Chrystusowi przez posługę tym, którzy są Jego częścią i należą do Jego organizmu. Nie ma względu na to, kim są jego członkowie, jakiego są stanu, na ile są zamożni. Powołany jest on do służby w zakresie

[66] Tenże, *Epistula* 1*, 22, CSEL 82, 156-157: „Ecclesia igitur et lavat pedes Christi et capillis suis tergit et oleo unguit et perfundit unguento quia non solum saucios curat et lassos fovet verum etiam suavi gratiae odore respergit nec divitibus tantum et potioribus sed etiam plebeiae familiae viris eandem transfundit gratiam, aequa omnes lance examinat, omnes eodem sinu suscipit, eodem gremio fovet”, BOK 28, 130-131.

[67] Por. tamże 1*, 26, CSEL 82, 160, BOK 28, 133.

materialnym, doczesnym, a także duchowym, wiecznym. Każdego „waży na tej samej szali". Nie może spodziewać się prerogatyw cesarz, tak samo wymagająco traktowany jest prosty człowiek. Wszystkich w ten sam sposób widzi, napomina, prowadzi ku zbawieniu.

Nauka Ambrożego o Kościele, ujęta w obraz grzesznej kobiety, prezentuje podstawowe elementy świadomości tego, czym jest Kościół. Na pierwszy plan wysuwa się Jego misja i zadania, jakie winien wypełniać. Charakterystycznym jest jednak odniesienie tej nauki do Chrystusa, bez którego istnienie Kościoła nie miałoby sensu.

SINFUL WOMAN (LK 7:36-50) AS AN IMAGE OF THE CHURCH IN THE TEACHING OF ST. AMBROSE

(Summary)

St. Ambrose belongs to these Fathers of the Western Church, who in their thoughts used biblical motifs using the allegorical exegesis. It was of particular significance to him to teach about the Church. While approaching the matter of the Church he referred to an interesting image from the Gospel of St. Luke, relating to a sinful woman who washed and wiped the feet of Jesus in the house of Simon, the Pharisee. In this figure different motifs of contemporary eccesiology are combined. The Church stands as one body composed of many members following together to Jesus and bowing in front of him. He is a dispenser of grace. His primary tasks are to glorify the God, transmit the Gospel and the works of mercy.

Key words: St. Ambrose Church, ecclesiology, allegorical exegesis, mercy.

Słowa kluczowe: św. Ambroży, Kościół, eklezjologia, egzegeza alegoryczna, miłosierdzie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. G. Tissot, SCh 45, Paris 1956, tłum. W. Szołdrski: św. Ambroży z Mediolanu, *Wykład ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.

Ambrosius, *Epistula 1**, ed. M. Zelzer, CSEL 82, Vindobonae 1982, 145-161, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 3, BOK 28 [brak oznaczenia kolejnego tomu], Kraków 2012, 121-134; tłum. J. Czuj, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Mowy*, POK 21, Poznań 2010^2, 296-307.

Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae*, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, tłum. W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 319-345.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Opracowania

Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu, red. C.S. Keener – K. Bardski – W. Chrostowski, Warszawa 2000.

Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.

Beugnet A., *Aumone*, DThC I 2561-2571.

Bosak P., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.

Buchanan G.W., *Trąd*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, tłum. B. Olszewska, Warszawa 1999, 775.

Czyżewski B., *Biblijne obrazy Kościoła w „Wykładzie ewangelii według św. Łukasza" św. Ambrożego z Mediolanu*, SG 22 (2008) 51-61.

Czyżewski B., *«Cesarz jest w Kościele, a nie ponad Kościołem». Próba określenia relacji władzy kościelnej i świeckiej w IV wieku na przykładzie św. Ambrożego z Mediolanu*, „Społeczeństwo i Kościół" 10 (2013) 11-23.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum i oprac. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.

Ilski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.

Jungmann J.A., *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, Modlitwa Kościoła 16, Kraków 2013.

Jurkiewicz J., *Pokora w świetle „Expositio evangelii secundum Lucam" św. Ambrożego*, VoxP 28 (2008) t. 52, 365-372.

Jurkiewicz J., *Polityka religijna cesarzy IV wieku (od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza I)*, TST 25 (2006) fasc. 2, 131-144.

Kamczyk W., *„Tota paschalis solemnitas". Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, SACh SN 12, Katowice 2012.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Konieczny M., *Pocałunek pokoju*, EK XV 901-902.

Libera P., *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej św. Ambrożego z Mediolanu*, SSHT 25-26 (1992-1993) 19-27.

Młotek A., *Jałmużna*, EK VII 738-741.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Santorski A., *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 119-127.

Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.

Sołomieniuk M., *Motyw płaczu w mowach żałobnych św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 105-126.

Szczur P., *Marcelina*, EK XI 1226.

Tissot G., *Introduction,* w: SCh 45, Paris 1956, 9-37.

Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.

Zagórski D., *Przebieg aktu pokutnego na podstawie „Komentarza do Psalmu XXXVII" św. Ambrożego*, RT 53 (2006) z. 4, 171-183.

Zelzer M., *„Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est" (Ambrosius, Epistula 75a,36)*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 219-226.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Oleksandr KASHCHUK*

LOGOS-SARX CHRISTOLOGY AND THE SIXTH-CENTURY MIAENERGISM

From the early years of Christian theology to the Council of Ephesus (431) the main task for Christology was to affirm the reality of both divinity and humanity in the person of Christ. Each of the great theological centers, such as Antioch and Alexandria, was to emphasize a different aspect of Christology in defense of orthodoxy. After the Council of Nicaea (325) the adherents of *consubstantial* (ὁμοούσιος) saw difficulty in defining the reality of Christ's humanity. This question arose in the period between Nicaea and Ephesus (325-431). Bishops and theologians stressed the unity of subject of Christ and the truth of his humanity. Although during the time from Ephesus to Chalcedon (431-451) the fullness of divinity and humanity were acknowledged by majority, there arose the debate concerning the relationship between the human and divine elements within Christ on the one hand and relationship between these elements on the other. The debate passed into the question concerning the expression of Christ's two natures coexisting in one person. So the main focus of the Christological discussion in the sixth century shifted from the problem of unity and interrelation between elements in Christ to the expression of unity through activity and its consequences for the fullness of Christ's humanity. The issue of Christ's operation and will thus became the most prevalent questions in Christology from the late sixth to the early seventh centuries. At that time there arose the Miaenergist debate concerning whether Christ had a wholly human as well as a wholly divine operation and volition.

In the context of the Miaenergism, which is the idea of Christ having one divine-human operation, it should be emphasized that already in the ancient anthropology there existed conviction that volition and operation was bound to reasonable part of the human soul. Although in ancient philosophy neither Plato (428/427 BC - 348/347 BC) nor Aristotle (384-322 BC) had a clear notion of a will, they knew a closely related idea of somebody's willing or wanting something, namely the notion of volition or intention (βούλεσθαι or

* Oleksandr Kashchuk Ph.D. – Assistant Professor in the Department of History of the Middle Ages and Byzantium at the Faculty of History of Lviv Ivan Franko National University and Assistant Professor in the Department of Theology at the Faculty of Philosophy and Theology of Lviv Ukrainian Catholic University; e-mail: oleks_andr@ucu.edu.ua.

βούλησις)[1]. Plato seems to demonstrate that volition belongs to the reasonable part of the soul but it is dependent on the affections of the other parts of the human soul[2]. Also Aristotle conceived of volition as a power of soul[3]. He stated also that volition may be influenced by emotions[4]. For both Plato and Aristotle volition thus is a form of desire which is bound to soul[5]. Generally Platonists, Epicureans, and stoics alike referred the whole problem of human activity to the state of the human mind[6].

The idea of relation between reason and volition was also present in the Holy Scripture. There was not a fixed term for volition or a free will, but the concept as such was present[7]. For example in Paul intention as such is identified by words related to the intellectual activity and consciousness: γιγνώσκω (Rom 7:15), νοῦς (Rom 1:28), διάνοια (Col 1:21). Some terms seem directly to denote volition in connection with the intellectual activity: θέλημα (1Cor 16:12 and 7:37), βούλομαι (2Cor 1:17)[8]. There are also passages which hint at the human soul of Christ (Mt 26:38), his human intention (Jn 1:43; 7:11; Mk 9:30; 7:24) and will (Mt 26:39). These passages will be the subject of discussion among theologians, especially during the Miaenergist and the Miathelite debate of the sixth and seventh centuries.

The purpose of the article is to argue that the Logos-sarx Christology was a ground for the rise of the sixth-century Miaenergism. The paper will be divided into six parts. The first part as a short introduction will briefly present the origins of formulation of belief in the divinity and humanity of Christ and its consequences for the fundamental ideas of Christ's operation. The second part will centre generally on the Alexandrian type of Christology as a pillar of the Logos-sarx model. The aim of the third part is to show the outlines of the Christology of Ephesus and Chalcedon as alternative to that of Alexandria. The fourth and the fifth part of the paper will focus on the pro-Alexandrian and neo-Chalcedonian kind of reasoning in the period after Chalcedon.

---

[1] Cf. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1982, 19-20.

[2] Cf. Plato, *Timaeus* 81e - 87a and 70 a-b. See Dihle, *The Theory of Will*, p. 39-40 and 53-54.

[3] Cf. Aristoteles, *De anima* II 3, 414a29 - 414b5, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896, 36. Cf. 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 [08.04.2017].

[4] Cf. Aristoteles, *Ethica nicomachea* 1111 b - 1115a, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Lipsiae 1903, 47-56. See Dihle, *The Theory of Will*, p. 47-56.

[5] Cf. M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley – Los Angeles – London 2011, 20-21.

[6] Cf. Dihle, *The Theory of Will*, p. 41-42. The concept of volition as a faculty of the rational soul was also known in Latin anthropology. See N.W. Gilbert, *The Concept of Will in Early Latin Philosophy*, "Journal of the History of Philosophy" 1 (1963) fasc. 1, 17-35.

[7] Cf. Dihle, *The Theory of Will*, p. 79.

[8] Cf. ibidem, p. 86, footnote 80.

The sixth part gives attention to the origins of the Miaenergist debate of the sixth and seventh century.

1. The origins of formulating the truth about the divine-human being of Christ. Already in the early years of Christian theology Ignatius of Antioch (c. 35 - c. 108) emphasized both the oneness of Christ and the reality of His twofold mode of being[9] in opposition to religious groups or thinkers which denied any of the two realities. For example, the group of Ebionists denied Christ's divinity[10] and Docetists taught that Christ's humanity was unreal[11].

The need of affirmation of Christ's divinity was actualized in polemics with Judaism and paganism. In the second century Justin Martyr (c. 100-165) argues the humanity and divinity of Christ, but focuses especially on the divinity[12]. He teaches that the incarnate Logos is the same as the pre-existent Logos[13]. In Christ the Logos was united with man. The Logos thus has appeared in history as body and reason and soul[14]. John Norman Davidson Kelly (1909-1997) supposes that in Justin's teaching the reason might have meant the Logos. It would have meant that the Logos took the place of the human reasonable soul in the humanity of Christ and was his principle of operation. If this supposition is correct, then Justin might have been a pioneer of the Logos-sarx type of Christology. He might have regarded Logos as the governing principle in Christ's humanity. Since Justin showed little interest in Christ's human soul and its properties, it is not easy to formulate final conclusions on this topic[15].

Irenaeus of Lyon († c. 202) defended the reality of both divinity and humanity in Christ in opposition to Gnostics[16]. Christ is the same as the pre-existent Logos. Through him were created all beings. Accordingly, the Logos

---

[9] Cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallenses* 9, 1-1, ed. Th. Camelot, SCh 10, Paris 1951, 118; idem, *Epistula ad Ephesios* 18, 2, SCh 10, 86; idem, *Epistula ad Smyrnenses* 1, 1-2, SCh 10, 154-156. Cf. J.N.D Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1968, 142-144; B. Sesboüé, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, in: *Historia dogmatów*, vol. 1: *Bóg zbawienia*, ed. B. Sesboüé – J. Wolinski, transl. into Polish P. Rak, Kraków 1999, 76-77.

[10] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 139; J. Daniélou – H.I. Marrou, *The Christian Centuries*, vol. 1: *The First Six Hundred Years*, transl. into English V. Cronin, London 1964, 56-57.

[11] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 141.

[12] Cf. Iustinus, *Apologia I* 30-54, ed. M. Marcovich, in: Iustinus, *Apologiae pro Christianis*, *Dialogus cum Tryphone*, PTS 38, Berlin – New York 1994, 76-109. See A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, transl. into English J. Bowden, Atlanta 1975, 89.

[13] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 90; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 145.

[14] Cf. Iustinus, *Apologia II* 10, PTS 38, 151, 2: "καὶ σῶμα, καὶ Λόγον, καὶ ψυχήν". See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 93-94.

[15] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 146-147.

[16] Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 6, 7, ed A. Rousseau, SCh 100, Paris 1955, 452: "quoniam vere homo et quoniam vere Deus". See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 147; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 99.

on account of the Incarnation is also the head of the visible world[17]. Christ's incarnation is a unity of the Logos and real body. He has become what human beings are, namely body and soul which assumes Spirit from God[18]. Irenaeus does not deny the soul of Christ, since the perfect human being consists of the flesh, soul and spirit[19]. Nevertheless it seems that Irenaeus does not focuses on the theological significance of Christ's soul and his operation.

Turtullian (c. 155 - c. 220/240) was the author who greatly influenced the West. He is convinced that each element of Christ's person, divinity and humanity, preserves its properties and the sphere of activity[20]. Tertullian teaches also of *communicatio idiomatum*[21]. This means that he emphasized that Christ's humanity was real and was formed of soul and body[22]. Christ has assumed a genuine human soul in order to save whole man[23]. The soul experienced human mental experiences[24]. Christ really suffered[25] and experienced hunger, tears, birth and death[26]. Nevertheless there are passages which hint that the governing principle of humanity is the Logos[27]. Yet J.N.D. Kelly states that Tertullian acknowledges possibility of human element as an active factor[28]. Accordingly, Tertullian seems to acknowledge a genuine human operation in Christ.

---

[17] Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 6, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 310-314. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 147; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 102.

[18] Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 1, SCh 211, 432: "quod nos eramus […] Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo Spiritum". See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 103.

[19] Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969, 106: "perfectus homo constat, carne, anima et spiritu". See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 103; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 148-149.

[20] Cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 27, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906 281-282: "uidemus duplicem statum, non confusum. Sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Iesum, – de Christo enim differo – et adeo salua est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit". See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 150-151.

[21] Cf. Tertullianus, *De carne Christi* 5, ed. J.-P. Mahé, SCh 216, Paris 1975, 226-232.

[22] Cf. ibidem, SCh 216, 230: "Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit"; ibidem 1, SCh 216, 210-212; ibidem 5, SCh 216, 226-232; ibidem 9, SCh 216, 250-254.

[23] Cf. ibidem 10, SCh 216, 256: "Deinde, si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostrum gestasse debuerat, id est nostrae formae, cuiuscumque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae"; ibidem 13, SCh 216, 264-268.

[24] Cf. ibdem 5, SCh 216, 226-232; idem, *Adversus Praxean* 27, CSEL 47, 282. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 152.

[25] Cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 29, CSEL 47, 285-286.

[26] Cf. ibidem 16, CSEL 47, 258.

[27] Cf. idem, *Adversus Marcionem* II 27, ed. A. Kroymann, CSEL 47, 373: "nam et profitemur Christum semper egisse in dei patris nomine, ipsum ab initio conuersatum, ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, filium creatoris, sermonem eius, quem ex semetipso proferendo filium fecit et exinde omni dispositioni suae uoluntatique praefecit".

[28] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 152.

There was also a type of Christology which articulated the humanity of Christ in opposition to those who asserted its unreal character. Paul of Samosata (200-275) stated that Christ was born as a mere man[29] with a human soul[30]. The Logos descended upon Him as upon a mere man[31]. It sounded as blasphemous to Alexandrian theologians, but quite a number of Syrian Christians supported it[32]. Paul's Christology influenced that of Eustathius of Antioch († c. 337/346), who recognized the human soul of Christ[33]. This type of Christology seems to foreshadow that of the Antiochean School[34], namely the Logos-anthropos model.

The significant centre of Christological reflection in the Greek-speaking world of the third century was Alexandria. Clemens of Alexandria (c. 150 - c. 215) teaches that the Logos begotten of the Father is the same who has become flesh[35]. Clemens maintains the reality of the humanity of Christ[36]. Christ thus is both God and man[37].

In anthropology Clemens of Alexandria developed idea of interrelation between the reason and moral conduct of human being. It is important for the understanding of the future Miaenergist debate. Clemens is convinced that the power of choice (τὴν προαιρετικήν) belongs to the ruling faculty[38], by which human beings reason (διαλογιζόμεθα)[39]. Reason is the governing principle of human being. Then the lower soul must be an instrument in the service of the reason[40]. Clemens makes distinction between the mind and the corporeal spirit (τοῦ σωματικοῦ […] πνεύματος), through which human being perceives,

---

[29] Cf. Eusebius Caesariensis, HE VII 27, 2, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, 211-212; ibidem VII 30, 11, SCh 41, 217. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 140.

[30] Cf. Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia* I 20,43-44, ed. E. Klostermann, GCS 14, Eusebius Werke 4, Leipzig 1906, 88.

[31] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 140.

[32] Cf. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008, 108.

[33] Cf. Eustathius Antiochensis, *De anima adversus Arianos*, PG 18, 689B: "Διὰ τὶ δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέται σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας". See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 110-111.

[34] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 110-112.

[35] Cf. Clemens Alexandrinus, *Excerpta e Theodoto* 7, 4, ed. F.-M. Sagnard, SCh 23, Paris 1970, 70; ibidem 8, 1-2, SCh 23, 72; idem, *Protrepticus* 6, 4 - 7, 2, ed. C. Mondesert, SCh 2, Paris 1949, 60. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 135.

[36] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 16, 1-7, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906, 336. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 136.

[37] Cf. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 7, 1, SCh 2, 60: "αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος".

[38] Cf. idem, *Stromata* VI 135, 4, GCS 15, 500: "τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν".

[39] Cf. ibidem VI 136, 1, GCS 15, 500.

[40] Cf. idem, *Paedagogus* III 1, 1 - 3, 3, ed. C. Mondesert – Ch. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, 12-16. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 137.

desires, rejoices and growth[41]. To the corporeal or carnal spirit (τὸ πνεῦμα […] σαρκικόν) thus is assigned the vital force, in which is comprehended the power of nutrition and growth, and generally of motion[42].

The carnal spirit is involved in producing actions. It is by it that thoughts and conceptions advance to actions (τὰς πράξεις). When the corporeal spirit masters the desires, the ruling faculty reigns, since the man performs good actions by the faculty of reason[43]. Actions are twofold – those of thought and those of act[44], since the movements of the senses are both impressed in the mind and manifested in the activity which proceeds from the body[45].

For Clemens of Alexandria the humanity of Christ from the soteriological point of view seems to have no active role[46]. Accordingly, the human operation of Christ seems to be reduced only to the carnal spirit; the Logos might have taken the role of reason.

Origen (184/185 - 253/254) teaches of Christ's humanity and divinity[47]. The Logos is one with the human nature[48]. Origen emphasizes that Christ's human soul filled with reason (*substantia rationabilis*)[49] pre-existed from eternity and has become one spirit with God[50]. It is the link between the Logos and the body[51]. On account of this it is filled with the divine wisdom, goodness, truth and life. Christ's soul was similar to ours according to nature, but according to power it was similar to Himself and incapable of sin[52]. It seems that the soul of

---

[41] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 136, 1, GCS 15, 500: "διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται".

[42] Cf. ibidem VI 135, 3, GCS 15, 500.

[43] Cf. ibidem VI 136, 1-4, GCS 15, 500-501: "τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ".

[44] Cf. ibidem VI 137, 1, GCS 15, 501: "διτταὶ δὲ καὶ αἱ πράξεις, αἱ μὲν κατ᾽ ἔννοιαν, αἱ δὲ κατ᾽ ἐνέργειαν".

[45] Cf. ibidem VI 136, 5, GCS 15, 501.

[46] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 154; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 137-138.

[47] Cf. H. Crouzel, *Orygenes*, transl. into Polish J. Margański, Kraków 2004, 232-245; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 155-156.

[48] Cf. Origenes, *Contra Celsum* 2, 9, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, 302-306, especially 306: "ἐν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ"; idem, *De principiis* IV 4, 4, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 408; idem, *Contra Celsum* 6, 47-48, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, 296-300.

[49] Cf. Origenes, *Contra Celsum* 2, 9, SCh 132, 302-304; idem, *De principiis* IV 4, 4, SCh 268, 408-410. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 156.

[50] Cf. Origenes, *De principiis* II 6, 3, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 314: "illa anima […] facta est cum ipso principaliter unus spiritus".

[51] Cf. ibidem: "Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possible erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur". See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 146; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 107.

[52] Cf. Origenes, *De principiis* IV 4, 4, SCh 268, 408: "suscepit non solum corpus humanum, […] sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito uero et uirtute simile

Christ was conceived as a subject of activity[53], but this soul was subordinate to the Logos, so it was passive[54]. Accordingly, the human operation of Christ was not specially envisaged.

There were thus expressed the origins of the two alternative types of Christology during the first centuries of Christian theology – the Logos-anthropos and the Logos-sarx. The first was represented by Ignatius of Antioch, Tertullian, Paul of Samosata and Eustathius of Antioch. The adherents of the latter were Justin, Clemens of Alexandria and Origen. The first model of Christology acknowledges a genuine human soul of Christ and, consequently, the possibility of human element as an active factor. In the latter model of Christology the volition and operation of Christ must flow from the Logos. Human mind, though not denied, was conceived as a passive element. Accordingly, Logos-sarx Christology tends to devaluate a human mind as a governing principle in Christ[55]. But the issue of Christ's volition did not belong to the most important questions of Christology at that time; it would emerge later.

2. The Alexandrian Christology as a pillar of the Logos-sarx model. The Council of Nicaea (325) had officially affirmed that Christ is fully God[56]. Nicaean creed contained also statement that the Son became a human being[57]. It was aimed against the Arians who taught that in Christ the Logos had united himself to a human body lacking a reasonable soul, himself taking the place of one[58]. After the Council quite a number of the adherents of the term *consubstantial* (ὁμοούσιος) had difficulty in defining the essence of Christ's humanity and its manner of unity to divinity. The question arose in the period between Nicaea and Ephesus (325-431).

At that time one of the most remarkable centers of Christology was Alexandria. Athanasius of Alexandria (c. 296-373) denied that Christ's flesh was deprived of the soul or of the mind[59]. Nevertheless, he allocated the human mind to the background in favor of the Logos. The Logos is not merely the

---

sibi et talem, quails omnes uoluntates et dispensations uerbi ac sapientiae indeclinabiliter posset implore"; ibidem, SCh 268, 410: "cum uerbo Dei inmaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit".

[53] Cf. ibidem, SCh 268, 410. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 147.

[54] Cf. Crouzel, Orygenes, p. 239-241; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 107.

[55] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 107.

[56] Cf. Concilium Nicaenum I (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, ed. N.P. Tanner, in: *Decrees of the Ecumenical Council*, vol. 1: *Nicaea I to Lateran V*, Washington 1990, 5: "θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, […] ὁμοούσιον τῷ πατρί".

[57] Cf. ibidem: "σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα".

[58] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 109-110; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 281-282.

[59] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804B-C. See Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 312-313.

governing part of Christ's humanity, but also the real physical source of all the actions of his life[60]. The Logos physically moved the flesh as an instrument[61].

For Athanasius, the Logos is the volitional and active principle in Christ[62]. Consequently, the properties of both natures are operated by one subject (ἀμφότερα ἐξ ἑνὸς πραττόμενα)[63]. Both divine and human properties were performed in communion with each other and there was One who performed them[64]. Christ as God operated in divine mode but by the means of the human body as an instrument. As a human being he operated the human things. On account of the effects of Christ's operation there are seen his twofold being – divine and human[65].

The humanity of Christ as an instrument thus is passive and the human soul seems not to have theological significance[66]. In the description of Christ's suffering in Gethsemane Athanasius presents Christ as God who wills and as a man who has a fear of flesh on account of which the divine will was commingled with human weakness[67]. The archbishop of Alexandria emphasized neither human soul nor human will in Christ. Athanasius seems to think of a single volition and operation having its roots in the unity of the Logos and man[68].

It is noteworthy that Athanasius made distinction of the human sphere of operation in the whole operation of Christ. The human experiences like hunger, thirst, suffering and toil he ascribes to the properties of the body. He puts them at the same level as the operations of divinity like raising the dead and healing the infirm[69]. Athanasius' problem is that he could not solve the question concerning the subject of Christ's human experiences and sufferings. Archbishop as an adherent of Nicaea could not accept that the Logos was a subject of

---

[60] Cf. Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi* 17, PG 25, 125B-D. See Grillmeier, *Christ in Christian Traditio*, I, p. 312; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 285-296.

[61] Cf. Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi* 44, PG 25, 173C. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 318.

[62] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 57, PG 26, 444B-C. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 113; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 313.

[63] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 35, PG 26, 397B-C. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 286-287.

[64] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Epistula IV ad Serapionem* 14, PG 26, 657A: "εἷς ἦν ὁ ταῦτα ποιῶν κύριος"; ibidem 15, PG 26, 657B.

[65] Cf. idem, *Orationes contra Arianos* III 35, PG 26, 397B-C. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 286-287.

[66] Cf. Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 310; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 288.

[67] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 57, PG 26, 441B-C: "ὅτι Θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτὸς, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα, δι' ἣν συνεκέρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ". See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 313.

[68] Cf. A. Harnack, *History of Dogma*, transl. into English N. Buchanan, vol. 4, Boston 1898, 253.

[69] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 31, PG 26, 389A-B; idem, *Epistula IV ad Serapionem* 14, PG 26, 656C; idem, *De incarnatione contra Apollinarium* II 18, PG 26, 1164B-C.

such experiences[70]. This question remained unsolved. Athanasius following anthropology of Clemens of Alexandria seems to accept human lower soul of Christ, but he does not point to the activity of human mind in Christ. Such approach deepened the problem concerning the most characteristic elements of Christ's humanity, namely mind and volition. While supporting of passiveness of Christ's humanity Athanasius is a follower of Clemens and Origen and the forerunner of Apollinarius and Cyril[71].

Apollinarius of Laodicea (310-390) was searching for a compromise between the *consubstantial* and the humanity of Christ. He taught that the incarnate Christ was a composite unity of impassible divinity and passible flesh in a human form, fused into a single nature[72]. Consequently, there is one incarnate nature of the Logos[73]. In this unity Christ is consubstantial with God according to spirit but not according to the flesh[74].

The unity of nature was not compatible with the presence of human mind in Christ[75]. Apollinarius was convinced that the Christ's human mind would have meant a presence of human free will and ability to sin[76]. It is impossible for the two minds bestowed with will to coexist in the same subject, because they could oppose to each other[77]. The Logos himself then was incarnate mind

---

[70] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 314.

[71] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 113.

[72] Cf. Apollinarius, *Epistula ad Dionysium* A6, ed. H. Lietzmann, in: *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule. Texte und Untersuchungen*, vol. 1, Tübingen 1904 (forward – Lietzmann), 258-259: "μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθοῦς θεότητος καὶ τῆς παθητῆς σαρκὸς"; ibidem A8, ed. Lietzmann, p. 259: "οὔτε ὁ λόγος καθ᾽ ἑαυτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, ἣν ἔχει κατὰ τὸ ἄσαρκον, ἐπειδὴ ἐν σαρκὶ ὁ κύριος καὶ οὐκ ἀσάρκως ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ"; idem, *De Incarnatione*, ed. Lietzmann, p. 206: "ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεικῆς σεσαρκωμένης"; idem, *Epistula ad Dionysium* A9, ed. Lietzmann, p. 260: "τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ".

[73] Cf. Apollinarius, *Epistula ad Jovianum* I, ed. Lietzmann, p. 251: "μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην". See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 116-117; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 317; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 291 and 293.

[74] Cf. Apollinarius, *Marias Encomion et de Incarnatione* 41, ed. Lietzmann, p. 213: "οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, αλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἡνωμένον τὴ σαρκί".

[75] Cf. ibidem 75, ed. Lietzmann, p. 222: "οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος"; ibidem 45, ed. Lietzmann, p. 214: "οὐκ ἄνθρωπός (φησιν), ἀλλ᾽ ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον"; ibidem 76, ed. Lietzmann, p. 222.

[76] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp, Münster 1907, 307, 10-17. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 13 and 116; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 315-316.

[77] Cf. Apollinarius, *Ad Julianum* 150, ed. Lietzmann, p. 247: "Δακτύλῳ γλύφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες, θεῖόν φημι καὶ ἀνθρώπινον. εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶν ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνί καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν, ἑκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ᾽ ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος". The same text in *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 307, 4-9. See Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 315-316; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 339; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 116.

(νοῦς ἔνσαρκος γέγονεν ὁ λόγος)[78]. So Apollinarius deprived Christ of the most characteristic element of humanity, the mind[79]. Accordingly, Christ's humanity was deprived of its own operation (ἐνέργεια)[80] and will (θέλημα)[81].

In this model of Christology humanity of Christ was a mere instrument (ὄργανον) of the Logos[82]. According to Apollinarius the humanity (σῶμα) cannot be titled as a *nature* (φύσις), since this term can only be applied to element which is life-giving (ζωοποιὸν). The humanity of Christ cannot be separated from the life-giving Logos[83], so the humanity itself is not life-giving. The Logos thus was not only the intelligent and volitional principle in Jesus Christ but also the vivifying principle of his flesh[84].

As being one, Christ had one will as He had one operation which proceeds from the single nature[85]. One operation is guarantee of unity of Christ[86]: he was one nature, one hypostasis, one operation, one person, at once wholly God and wholly man[87]. Aloys Grillmeier (1910-1998) acknowledges that the Apollinarian system as a miaenergetic or miatheletic creation had great influence in this form and devalued the human soul of Christ wherever the Logos-sarx model was propagated[88].

It is noteworthy that there was also a new trend in Alexandrian Christology which emphasized the full reality of Christ's humanity. This trend was

---

[78] Cf. Apollinarius, *Marias Encomion et de Incarnatione* 70-71, ed. Lietzmann, p. 220-221. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 333.

[79] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 117-118.

[80] Cf. Apollinarius, *Marias Encomion et de Incarnatione* 59, ed. Lietzmann, p. 217-218: "διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξισῶν δὲ κατὰ πνεῦμα". Cf. ibidem 60, ed. Lietzmann, p. 218.

[81] Apollinarius makes allusion to the prayer in Gethsemane. Cf. idem, *In Epifania* 109, ed. Lietzmann, p 233; idem, *Marias Encomion et de Incarnatione* 63, ed. Lietzmann, p. 218: "τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς, […] ἀλλὰ τοῦ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ".

[82] Cf. idem, *Adversus Diodorum* 117, ed. Lietzmann, p. 235: "θεὸς ἀναλαβὼν ὄργανον καὶ θεός ἐστι καθὸ ἐνεργεῖ καὶ ἄνθρωπος κατὰ τὸν ὄργανον. ὄργανον καὶ τὸ κινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν· εἰ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα οὐσίαν γέγονε τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὀργάνου".

[83] Cf. idem, *Epistula ad Dionysium* A8, ed. Lietzmann, p. 259. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 334.

[84] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 292.

[85] Cf. Apollinarius, *In Epifania* 108, ed. Lietzmann, p. 232: "εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς θεικῷ θελήματι μόνῳ κινούμενος, καθὸ καὶ μίαν οἴδαμεν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν ἐν διάφοροις θαύμασι καὶ παθήμασι τῆς μιᾶς αὐτοῦ φύσεως προιοῦσαν".

[86] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 307, 17-20: "δι᾽ ἣν αἰτίαν ἡμεῖς ἕνα τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν, θαῦμασιν ὁμοῦ καὶ παθήμασι σώζουσαν". See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 336.

[87] Cf. Apollinarius, *De fide et incarnatione* 6, ed. Lietzmann, p. 199: "μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἓν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός".

[88] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 339, 342 and 346.

represented by Didymus of Alexandria (c. 313-398)[89]. He considers the soul of Christ as a principle of his human activity[90]. Christ's human spirit is of the same nature as ours (ὁμοούσιος) and can even be in a state of crisis[91]. Such picture of Christ was not dominant in the fourth century in Alexandria, but nevertheless it had influence on Christological teaching in Antiochia.

Cyril of Alexandria (c. 376-444) returned to the Athanasian model of Logos-sarx Christology. It should be noted that Cyril formed his views under the great influence of Apollinarius while not knowing about that. Apollinarius' works under the names of orthodox theologians provided Cyril with much of his fundamental ideas[92].

Cyril teaches the two aspects of Christ's being – divine and human[93]. Christ was formed as a unity of two natures. He was consubstantial with God according to divinity and consubstantial with human beings according to humanity[94]. The archbishop of Alexandria believed in the full humanity of Christ; his flesh was ensouled by the reasonable soul[95].

Cyril's Christology seems to follow Apollinarius in the understanding of the meaning of the term *nature* (φύσις). In Antioch at that time this term meant a concrete assemblage of characteristics or attributes. In Alexandria, as we saw in Apollinarius, φύσις meant a concrete individual or independent existence. In this sense φύσις was synonymous with ὑπόστασις[96]. It is seen in Cyril's teaching that the nature or hypostasis which was the Logos, became incarnate. Consequently, there came to be one incarnate nature of the divine Logos[97]. The Lord's humanity became a concrete existent reality in the nature or hypostasis of

---

[89] Cf. ibidem, p. 361.

[90] Cf. Pseudo-Didymus, *De Trinitate* 3, 21, PG 39, 904A-B. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 362; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 119-120.

[91] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 363.

[92] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 120-121; P. Rorem – J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity*, ChH 62 (1993) fasc. 4, 476.

[93] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 319. See Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 396A: "γέγονε σάρξ, τουτέστιν ἄνθρωπος".

[94] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 39, PG 77, 177A: "ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε".

[95] Cf. idem, *Epistula* 46, PG 77, 241A: "κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς, οὐκ ἀψύχου, ἀλλ᾽ ἐψυχωμένης νοερῶς προῆλθεν ἄνθρωπος"; idem, *De recta fide ad reginas*, PG 76, 1221B: "ὥσπερ γὰρ ἐστιν ἐν θεότητι τέλειος ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, οὕτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος"; idem, *Epistula* 45, PG 77, 232A-B; idem, *Epistula* 44, PG 77, 225D; idem. *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 401B. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 415; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 320; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 332; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 121.

[96] For Antiochean "nature" Cyril preferred another phrases like "natural property", "manner of being" or "natural quality", cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 318-319.

[97] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 46, PG 77, 241B: "μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη"; idem, *Epistula* 40, PG 77, 192D - 193C, especially 193B: "Μία γὰρ ὁμολογουμένως ἡ τοῦ Λόγου

the Logos[98]. Cyril's concept of φύσις thus contains not only the idea of a simple essence, but also of actuating and life-giving. But a φύσις can actuate only if it is a hypostasis, that is a real substance and a ground of existence[99]. The unity of Christ was then actuated in hypostasis of the Logos, so there is just one subject[100].

As a result of the most fundamental union each of the natures participated in the properties of the other[101]. Cyril taught the *communicatio idiomatum*[102]. But there was no alteration, confusion or mixture neither in the Logos nor in the humanity[103]. For an illustration of this belief Cyril appealed to the live coal of Isaiah's vision. When the charcoal was penetrated by the fire, both the coal and the fire retained its identity[104]. His known analogy is also that of the union of the human soul and the body[105].

Cyril seems to consider reasonable soul of Christ as a subject of human experiences and sufferings[106]. It was the soul that played the decisive part in his act of obedience[107]. Cyril argues that in theory we can distinguish two operations – divine and human. The principle (λόγος) of manner of being in Christ implies the principle of operation[108]. The God and the creature cannot have the same natural operation in order that the creature was not adduced to divine essence and the divinity was not reduced to the creature[109]. The divine operation befits only to God[110]. The same kind of operation thus leads to the same kind of essence and, contrary, the different kind of essence implies the different kind of operation[111]. The same kind of operation is also bound to the same kind of reason (λόγος)[112].

φύσις· ἴσμεν δέ, ὅτι σεσάρκωταί τε καὶ ἐνηνθρώπησε"; idem, *Epistula* 44, PG 77, 225B-D. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 319.

[98] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 401A-B.

[99] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 481.

[100] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 17, PG 77, 109D: "ἡνῶσθαί γε μὴν σαρκὶ καθ᾽ ὑπόστασιν ὁμολογοῦντες τὸν λόγον". See Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 331-332.

[101] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1244B.

[102] Cf. idem, *Epistula* 46, PG 77, 241B.

[103] Cf. idem, *Epistula* 44, PG 77, 225B-C; idem, *Epistula* 45 PG, 77, 232A-D.

[104] Cf. idem, *Scholia de incarnatione Unigeniti* 9, PG 75, 1380A-B.

[105] Cf. idem, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1292A-B; idem, *Epistula* 46, PG 77, 241B.

[106] Cf. idem, *Scholia de incarnatione Unigeniti* 8, PG 75, 1376C - 1377C; idem, *Ad reginas de recta fide oratio altera*, PG 76, 1413A-C; idem, *Epistula* 46, PG 77, 240C-D. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 475-476; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 124; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 323.

[107] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Scholia de incarnatione Unigeniti* 8, PG 75, 1376C - 1377C. See Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 323; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 346.

[108] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* II 6, PG 73, 349C-D "οἷς δὲ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐξηλλαγμένος, τούτοις ἂν εἴη καὶ ὁ τῆς ἐφ᾽ ἅπασιν ἐνεργείας λόγος οὐχ ὁ αὐτός".

[109] Cf. idem, *Thesaurus* 32, PG 75, 453B-C.

[110] Cf. idem, *Commentarii in Joannem* III 1, PG 73, 409A-B.

[111] Cf. idem, *Thesaurus* 8, PG 75, 105A-B; 10, PG 75, 137A-B; 14, PG 75, 241B.

[112] Cf. ibidem 34, PG 75, 605D; 32, PG 75, 453C, 517D and 557A; idem, *De Trinitate dialogi* 3, PG 75, 797D.

In practice, however, Cyril shows that there is a single operation (μίαν τε καὶ συγγενῆ […] τὴν ἐνέργειαν) which proceeds from the incarnate Logos. This point is evident in his commentary on the rising of the daughter of the leader of Synangogue (Mk 5:35-37; Lk 7:49-56) and of a young boy (Lk 7:13-17)[113]. Christ operated at the same time divinely and humanly as one subject[114]. The Logos and flesh thus combine in their activity into a single kind of operation. Cyril taught that the Logos imparted the glory of the divine operation to his own flesh[115], therefore also the body itself was life-giving[116]. For an illustration of this belief Cyril appealed to the analogy of the combine energy of fire and red-hot iron where both perform the same operation but retain their identity[117]. Accordingly, Cyril points to one will of the Father and the incarnate Son (ὁμογνώμων […] καὶ μίαν ἔχων τὴν ἐφ᾽ ἅπασι θέλησιν)[118].

Although Cyril of Alexandria considered σάρξ as a fullness of human being[119], the role of the human soul was receeded into the background. The properties of the human soul of Christ were subordinate to the Logos and the Logos has imparted its properties to humanity. The theological significance of Christ's human soul and its operation were not clearly emphasized, though not denied. Accordingly, Cyril created a subject of Christ's activity which has common human and divine characteristics.

Alexandrian Logos-sarx type of Christology highly influenced the Christological reflection of the Eastern theologians[120]. It is probable that the fourth letter of Pseudo-Dionysius the Areopagite (late V - early VI century) refers to the teaching and notions of Cyril when he speaks of a simple new divine-human operation of Christ. Dionysius stated that Christ operated divine things not just according to divine nature and human things not just according to human nature but having become God-man he manifested to us some new divine-human operation (καινὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν)[121]. Accor-

[113] Cf. idem, *Commentarii in Joannem* IV 2, PG 73, 577C-D: "δία τῆς ἀφῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς, μίαν τε καὶ συγγενῆ δι᾽ ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν". See Ch. Lange, *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, StPatr 63 (2013) 329.

[114] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in Epistulam ad Hebraeos*, PG 74, 1005B: "πῶς οὐκ ἐνήργηκε θεϊκῶς τε ἅμα καὶ ἀνθρωπίνως ὁ αὐτὸς ὑπάρχων καὶ ὡς ἐν ἑνὶ θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος"; idem, *Thesaurus* 24, PG 75, 393D and 400A-B.

[115] Cf. idem, *De incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1241B-C; idem, *Commentarii in Joannem* IV 2, PG 73, 577C-D; XII, PG 74, 724B - 729C.

[116] Cf. idem, *Commentarii in Joannem* IV 2-3, PG 73, 576C - 596C. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 476.

[117] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IV 3, PG 73, 592A.

[118] Cf. ibidem II 6, PG 73, 349C-D.

[119] Cf. Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 316-317; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 113. See Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 46, PG 77, 240C: "Τὸ δὲ σαρκὸς ὅταν εἴπωμεν, ἀνθρώπου φάμεν". The word σάρξ had a similar meaning in the early Christian thought. See M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 167-193.

[120] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 133.

[121] Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula IV ad Gaium*, PG 3, 1072C: "Καὶ τὸ λοιπὸν οὐ

ding to Dionysius Christ operated human things above the human nature[122]. The Logos executed and suffered whatever things are chosen and pre-eminent in His human work of God[123]. Pseudo-Dionysius thus pointed to some new subject of activity in Christ, which is neither wholly divine nor merely human, but human and divine at the same time. Nevertheless, such an approach has its difficulty in explanation of Christ's human experiences and sufferings.

3. Christology of Ephesus and Chalcedon as an acknowledgement of Christ's humanity. The Alexandrian type of Christology is different to that of Antioch where the Logos-anthropos model prevailed. The common feature of the adherents of the Antiochian School, such as Theodore of Mopsuestia (350-428) and Nestorius (386-451), is that they acknowledged the theological significance of Christ's human soul and, consequently, of his humanity[124]. Nevertheless, they believed in one will and operation of Christ (μίαν εἶναι τὴν θέλησιν, μίαν τὴν ἐνέργειαν) from the moral point of view, not from the onthological (οὐ λόγῳ φύσεως, ἀλλ᾽ εὐδοκίας)[125]. The view of Antiochians was that the human nature was united to the Logos by the sameness of judgment (ταυτότητι γνώμης) on account of which there was also the same operation[126].

As a result of polemics between Cyril and Nestorius (c. 386 - c. 450) there was stressed the unity of subject in Christ and the truth of His humanity at the Council of Ephesus (431). Formula of Reunion of 433 upheld that Christ was

---

κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ ἀνδρωθέντος θεοῦ καινὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος". See A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, transl. into English P. Allen – J. Cawte, London 1995, 170 and 225; Harnack *History of Dogma*, IV, p. 236.

[122] Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula IV ad Gaium*, PG 3, 1072B: "ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου".

[123] Cf. idem, *De divinis nominibus* II 6, PG 3, 644C: "Διακέκριται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς εἰς ἡμᾶς θεουργίας τὸ καθ᾽ ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτά τε καὶ ἐξαίρετα. Τούτοις γὰρ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα κατ᾽ οὐδένα κεκοινώνηκε λόγον, εἰ μήπου τις φαίη κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ καὶ φιλάνθρωπον βούλησιν καὶ κατὰ πᾶσαν τὴν ὑπερκειμένην καὶ ἄρρητον θεουργίαν, ἣν ἔδρασε καθ᾽ ἡμᾶς γεγονὼς ὁ ἀναλλοίωτος, ᾗ θεὸς καὶ θεοῦ λόγος".

[124] Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 302.

[125] Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Fragmentum in Matthaeum* PG 66, 1004D; Nestorius, *Fragmenta*, ed. F. Loofs, in: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, Halle 1905, 224, 12-15: "Οὐκ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος. Ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξίᾳ καὶ τιμῇ, προσκυνούμενον παρὰ πάσης τῆς κτίσεως, μηδενὶ τρόπῳ ἢ χρόνῳ ἑτερότητι βουλῆς καὶ θελήματος διαρούμενον". See Harnack, *History of Dogma*, IV, p. 252.

[126] Cf. Theodorus Mopsuestenus, *De Incarnatione*, in: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, 332, 25-31: "ἄνθρωπος οὐ διεκρίθη τοῦ λόγου ταυτότητι γνώμης αὐτῷ συνημμένος καθ᾽ ἣν εὐδοκήσας ἥνωσεν αὐτὸν ἑαυτῷ καὶ διέδειξεν αὐτὸν καὶ τὴν ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸν ἀπαράλλακτον"; Nestorius, *Fragmenta*, ed. Loofs, p. 219, 20-21: "κατὰ τὴν θέλησιν ἕνωσις καὶ τὴν ἐνέργειαν".

a real man with reasonable soul and real flesh. Christ was defined as "consubstantial with the Father according to divinity and with us according to humanity". The μία φύσις of Cyril was substituted by ἓν πρόσωπον[127].

Although during the period from Ephesus to Chalcedon (431-451) the fullness of divinity and humanity in Christ were acknowledged by majority, there arose other aspects of Christology, namely the discussion concerning the manner of union, its consequences for the humanity of Christ and the relationship between the human and divine elements within Christ[128].

The main stream of Christology was directed towards acknowledgment of the single hypostasis and the two natures of the incarnate Logos[129]. That question was solved by Chalcedon (451). The model of Chalcedon's definition was Formula of Reunion of 433. Chalcedon teaches that Christ is both perfect God and perfect man with flesh and reasonable soul. The properties of the natures are retained. Christ is one person or hypostasis (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) in two natures (ἐν δύο φύσεσιν)[130]. Chalcedon located the two natures in their closeness to each other as if the two realities were of the same ranking[131]. The *in two natures* formula became in the West the touchstone of orthodoxy. It emphasized the reality of Christ's humanity[132]. Concerning the question of operations Chalcedon through the Tome of Leo[133] sanctioned the two operations in Christ. According to Leo each nature operates its property[134].

---

[127] Cf. Concilium Ephesinum (431), *Formula unionis*, ed. N.P. Tanner, in: *Decrees of the Ecumenical Councils*, p. 69-70: "Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτου δε τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν· δι᾽ ὃ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱον, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν". See Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 342-343; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 328-329; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 21-22.

[128] Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, p. 445; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 345; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 12 and 104.

[129] Cf. Liberatus Diaconus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* IX-XI, PL 62, 986A - 1002A. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 22-23.

[130] Cf. Concilium Chalcedonense (451), *Definitio fidei*, ed. N.P. Tanner, in: *Decrees of the Ecumenical Councils*, p. 86: "ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν […], τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, […] ἐν δύο φύσεσιν […] σῳζομένης δέ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης". See Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 358-361 and 374-375; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 339-340; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 47.

[131] Cf. Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 362.

[132] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 5 and 49.

[133] Cf. Concilium Chalcedonense (451), *Definitio fidei*, ed. Tanner, p. 85.

[134] Cf. Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche*, ed. N.P. Tanner, in: *Decrees of the Ecumenical Councils*, p.79: "Agit enim utraque forma cum alterius commu-

The Council of Chalcedon opened the doors to the further discussions. The Council did not achieve complete unity of thought, as a consensus concerning the theological phrasing was not achieved[135]. Adolf Harnack (1851-1930) stated that in the Chalcedonian formula a foreign power had imposed itself on the Church of the East[136]. The most discussed aspect of the Formula in the next years was to be not only the fullness of Christ's humanity, but also the relationship between the natures and activity in Christ[137]. The main focus of the theological discussion of the sixth century was thus shifted from the problem of unity in Christ to its expression.

4. Anti-Chalcedonian reaction as a returning to Cyril. The Council of Chalcedon was definitely acknowledged by the Church of Latin West and majority of the Church of the Patriarchate of Constantinople and of Jerusalem. Almost half of the Patriarchate of Antioch claimed loyalty to Chalcedon. The majority of the Church in Egypt had refused to accept the Council[138]. In the eyes of opponents Tome of Leo and the Council seemed to consecrate the doctrine of Nestorius while condemning him by name. Chalcedon was opposed on the ground that there could only be one reality or nature of Christ, namely the divine nature. He could be *out of two natures* but not *in two natures*. This movement of opposition to Chalcedon had become known as Monophysitism[139]. Its adherents were strictly bound to the language of Cyril[140]. It should be noted that there were the two leading groups in the anti-Chalcedonian camp which differed in their view on the fullness of Christ's humanity. The one asserted that Christ humanity was perfect and consubstantial with ours; the other denied the idea of Christ's consubstantiality with human beings[141]. Not all the Monophysites thus were monophysites by conviction.

The majority of Monophysites were ready to come to union with pro-Chalcedonians, because they really strictly maintained the Christology of Cyril[142].

---

nione quod proprium est, verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscate miraculis, alius subcumbit iniuriis".

[135] Cf. Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 363-364; Harnack, *History of Dogma*, IV, p. 237.

[136] Cf. Harnack, *History of Dogma*, IV, p. 240.

[137] Cf. P.T.R. Gray, *Introduction*, in: *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, ed. and transl. P.T.R. Gray, Oxford 2006, 32; Th. Cattoi, *An Evagrian* ὑπόστασις*? Leontios of Byzantium and the 'Composite Subjectivity' of the person of Christ*, StPatr 68 (2011) 139; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 362.

[138] Cf. Gray, *Introduction*, p. 5; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 1; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 136-142; Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 363-364.

[139] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. X, p. 6 and 136-142.

[140] Cf. Sesboüé, *Treść tradycji*, p. 363-364.

[141] Cf. Lange, *Miaenergetism*, p. 327-328; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 21.

[142] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 318-319.

This position was supported by the most important champion of the Monophysitism – Severus of Antioch (465-538, patriarch 512-518)[143].

Severus states that the Son was united to flesh which had a soul filled with reason and intelligence. Christ is *out of two natures* and not *in two natures*[144]. Although Christ is out of two realities only the Logos has the nature in the full meaning of the word φύσις[145]. The humanity in Christ has no independent status[146]. Severus confesses one divine-human nature and hypostasis and one incarnate nature of the God the Logos[147]. There is only one Christ, one person, one hypostasis, and one nature, that of the incarnate Logos[148]. For Severus Chalcedonian definition that the two natures inseparably united with each other retain its own properties was nonsense[149].

In spite of unity both realities of Christ's person have remained unchanged and complete. Christ is consubstantial with the Father in respect of Divinity and consubstantial with human beings in respect of humanity[150]. The humanity was touched by suffering[151]. Severus, like Cyril, believed that divinity and humanity could be distinguished in theory[152].

It is noteworthy that Severus acknowledges the will of human soul of Christ. He teaches that Christ possessed two wills in salutary suffering – human and divine[153]. Nevertheless the principle of activity is divinity. In Christ every impulse to act comes from the Logos[154]. Divinity mixes itself with the human activity and produces the miraculous effect. The human will of Christ thus does not need to be active. Human activity of Christ was dependent on the

---

[143] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 201 and 213; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 20; Harnack, *History of Dogma*, IV, p. 235-236.

[144] Cf. Severus, *Orationes ad Nephalium* II, in: P. Allen – C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch*, London and New York, 2004, 59-60.

[145] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 155.

[146] Cf. Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 35.

[147] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 309, 24-25: "μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν, ὥσπερ καὶ τὴν μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην". In Severus' Christology the words φύσις, ὑπόστασις and πρόσωπον have a common meaning, namely "nature". See Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 34; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 209.

[148] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 209; Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 86-87.

[149] Cf. Severus, *Fragmenta*, in: Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 76-77; ibidem, p. 67-68, 70, and 74-75. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 211.

[150] Cf. Severus, *Fragmenta*, in: Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 102-106, 70-73 and 82-85. See Lange, *Miaenergetism*, p. 327; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 209.

[151] Cf. Severus, *Adversus apologiam Juliani* 3, in: Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 99-101.

[152] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 212.

[153] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 167-168.

[154] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 310, 14-19. See Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 166.

divinity in the whole area of willing and knowing. The humanity of Christ was transformed by the Logos not into his own nature, but into his own operation. The Logos sometimes allowed the flesh to experience that which is proper to it[155]. The faith in Christ as one nature *out of two* demands thus one subject who acts and one movement which agitates him in action, although the deeds which come from the action are different[156].

Against duality of operations Severus stated, that the two operations of Leo imply the two bearing subjects (πρόσωπα)[157]. There is a *two* only in the result of Christ's activity, namely two different types of the effect of Christ's activity – divine and human. Severus adduces the analogy of human soul and body. In the human being there is only one process of activity which in effect produces two different types of activity, intellectual and sensible-corporeal. Likewise in Christ there is only one activity, one operative motion but the performed deeds are different[158]. Accordingly, Severus believes in one composite operation (σύνθετου […] μιᾶς τῆς θεανδρικῆς ἐνεργείας). He attributes the term to Pseudo-Areopagite, and thereby claimed an ancient tradition for this notion[159]. The one composite activity of Christ is strictly bound to the single nature and hypostasis of Christ[160]. Incarnate God operated in this new manner (καινοπρεπῶς)[161]. Severus like Cyril and Pseudo-Dyonysius had problems with explanation of a subject of Christ's human experiences like hunger and suffering[162].

The strength of Severus' position is that his teaching was based on the thought of the great theologians as the Cappadocian Fathers and Cyril[163]. In

---

[155] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 83-84, 162-164 and 168. Like Severus, the anti-Chalcedonian monophysite patriarch Theodosius of Alexandria († 567) underlines the need to exclude any duality in the incarnate Logos by stressing the single combined operation. He asserts that according to Severus the recusing of one operation would follow the doctrine of two natures and two operations in Christ, what is the blasphemy of Theodoret of Cyrus. See ACO II/2, 1, 382, 1-9. Cf. Lange, *Miaenergetism*, p. 330.

[156] Cf. Severus, *Epistula ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, 324, 28-31: "Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ ἐνεργῶν καὶ μία αὐτοῦ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις ἡ ἐνεργητική"; ibidem, ACO II/1, 324, 33-36. See H.-J. Höln, *The Preacher*, in: Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 145-146.

[157] Cf. ACO II/1, 326, 1-5 and 7-14; *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 310, 14-19. See Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 166.

[158] Cf. Höln, *The Preacher*, p. 145-146; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 163 and 165; Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 35.

[159] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 310, 8-9: "συνθέτου νοουμένης ἡμῖν καὶ μιᾶς τῆς θεανδρικῆς ἐνεργείας"; ibidem, ed. Diekamp, p. 309, 18-21. See Lange, *Miaenergetism*, p. 330; Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 35.

[160] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 310, 3-4: "μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον". See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 212.

[161] Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 309, 23-24.

[162] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 171.

[163] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 206, 208 and 213.

reality Severus represented orthodoxy alternative to that of Chalcedon; he just articulated another aspect of orthodoxy[164]. He strictly denied the supposition that he devalued the fullness of the human nature of Christ[165]. Moreover, he was opposed to the Eutychians and the Apollinarians[166]. Unfortunately, Severus was misunderstood, especially in his use of the term φύσις[167].

5. Pro-Chalcedonian reaction as a compromise between Cyril and Chalcedon. In the sixth century there arose a movement called Neo-Chalcedonianism as an attempt of pro-Chalcedonians to emphasize more clearly the unity of two natures in Christ and to coincide the formula of Chalcedon with the teaching of Cyril[168]. It sought to make Tome of Leo and the formula of Chalcedon more acceptable to the followers of Cyril[169]. It was a new way of interpreting the orthodox tradition[170]. Neo-Chalcedonianism interpreted Chalcedon in a Cyrillian terms[171] or, inversely, Cyril was interpreted in Chalcedonian terms[172]. The most remarkable representatives of this trend were Leontius of Byzantium (c. 485-544)[173] and Leonius of Jerusalem († after 544)[174].

Leontius of Byzantium approached the Christological problem on the ground of a new interpretation of the notion of hypostatical union[175]. According to Leontius within the same Logos two manners of relation may be discerned: in one, the Logos is in a relationship of sameness with the Father (ταυτότητα ἔξει ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πάτερα); in the other, the Logos is distinguished from the Father (ὁ Υἱὸς ἀπ᾽ αὐτοῦ διακέκριται). The former is indicated by the term φύσις, and the latter by the term ὑπόστασις[176]. He

---

[164] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 152-173; Gray, *Introduction*, p. 32; S. Rees, *Leontius of Byzantium and His Defence of the Council of Chalcedon*, HTR 24 (1931) fasc. 2, 113.

[165] Cf. Harnack, *History of Dogma*, IV, p. 237.

[166] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 205-206.

[167] Cf. Rees, *Leontius of Byzantium*, p. 116.

[168] Cf. M. Szram, *Neochalcedonizm*, EK XIII 902; Gray, *Introduction*, p. 2.

[169] Cf. Gray, *Introduction*, p. 30.

[170] Cf. idem, *Neo-Chalcedonianism and The Tradition: From Patristic to Byzantine Theology*, ByF 8 (1982) 61.

[171] Cf. idem, *Introduction*, p. 30.

[172] Cf. Rees, *Leontius of Byzantium*, p. 118-119; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 186.

[173] Cf. Rees, *Leontius of Byzantium*, p. 111-119; J. Naumowicz, *Leoncjusz z Bizancjum*, EK X 794-795.

[174] In the past Leontius of Byzantium and of Jerusalem were confused with each other. Cf. P. Szczur, *Leoncjusz z Jerozolimy*, EK X 795-796. On Leontius' of Jerusalem mode of theological reflection see Gray, *Introduction*, p. 63-65.

[175] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* I, PG 86/1, 1301C - 1305A. See Cattoi, *An Evagrian* ὑπόστασις*?*, p. 137.

[176] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* I, PG 86/1, 1288A - 1289A and 1301D. See Cattoi, *An Evagrian* ὑπόστασις*?*, p. 136.

defines hypostasis as a reality which in the first place exists by itself and then perfects. Nature is a reality which does not exist by itself but perfects (τὸ μὲν καθ᾽ αὐτὸ οὐδαμῶς ὑπάρχον δηλοῖ, κυρίως δὲ τὸ τέλειον)[177]. It leads to conclusion that nature is not hypostasis, but hypostasis is nature. The nature has its existence in hypostasis, it is enhypostatized (ἐνυπόστατος). Hypostasis is connected with the individual, nature points to the species[178]. Two natures of Christ were united in the same hypostasis which was the Logos. Consequently, the human nature was enhypostasized (ἐνυπόστατος)[179].

To solve the problem of Christ's human will Leontius refers to anthropology and considers volition as an act of reasonable soul[180]. He is convinced that Christ's natures retain their operations, since the two natures of Christ are fully preserved and their properties as well[181]. But through the unity with the Logos Christ was by nature incapable of corruption, mortality[182] and sin[183]. Therefore, his will did not oppose the will of the Father. Thomas Cattoi states that Leontius creates a new subject of activity which in a strict sense is neither wholly divine nor wholly human. Leontius' views in this aspect may be close to those of Cyril and Pseudo-Areopagite. His composite principle of activity seemed to be a balance between the Dyophysites and the Cyrillian miaphysites[184].

Leontius of Jerusalem, like Leontius of Byzantium, was convinced that Christ's human nature is united with the divine nature in the hypostasis of the Logos[185]. The human nature exists only in the hypostasis of the Logos. Leontius offers an analogy of the burning torch and red-hot iron. A nature of fire is begotten in addition to its original nature. Fire exists only in the hypostasis of the iron[186]. Concerning activity Leontius accepts a cooperation between the

---

[177] Cf. Leontius Byzantinus, *Solutio argumentorum a Severo obiectorum*, PG 86/2, 1945A: "τὸ καθ᾽ ἑαυτὸ ὑπάρχον, δευτέρως δὲ τὸ τέλειον". See Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 191-192.

[178] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* I, PG 86/1, 1280A: "᾽Ανυπόστατος μὲν οὖ φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ"; ibidem, PG 86/1, 1277A - 1280B. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 190 and 194.

[179] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 278. On the theological meaning of the term ἐνυπόστατον in patristic and byzantine theology see M. Zinkovsky – K. Zinkovsky, *The Term* ἐνυπόστατον *and its Theological meaning*, StPatr 63 (2013) 313-325.

[180] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* II, PG 86/1, 1332D: "τὸ βούλεσθαι καὶ μὴ βούλεσθαι οὐκ ἔστι σαρκὸς ἴδιον, ἀλλὰ λογικῆς ψυχῆς· περὶ ἣν ἡ αὐτεξουσιότης τε καὶ ἡ ἐφ᾽ ἑκάτερα τοῦ θέλειν ῥοπὴ θεωρεῖται"; ibidem, PG 86/1, 1332D - 1333B. See. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 223.

[181] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* II, PG 86/1, 1320A-B; ibidem, PG 86/1, 1333A-B. See Cattoi, *An Evagrian* ὑπόστασις?, p. 137.

[182] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* II, PG 86/1, 1325A, 1328D - 1329B and 1348A-C. See Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 225-226.

[183] Cf. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* II, PG 86/1, 1332C-D.

[184] Cf. Cattoi, *An Evagrian* ὑπόστασις?, p. 138 and 143.

[185] Cf. Szczur, *Leoncjusz z Jerozolimy*, p. 796.

[186] Cf. Leontius Hierosolymitanus, *Contra nestorianos* II 7, PG 86/1, 1552D - 1553A.

Logos and the human governing principle in Christ[187]. It is a human principle of Christ's operation[188]. The humanity of Christ is sinless by the fact that it is hypostatically united to divinity[189]. Accordingly, Christ's human operation was subordinate to the Logos.

Both Leontius of Byzantium and of Jerusalem though did not deny Christ's human volition, seem to consider it as a passive faculty in Christ's hypostasis, since it was unreservedly subordinate to the Logos on account of hypostatic unity. In this they seem to push Christ's human volition to the background. Their Christologies thus do not differ essentially from Christology of Cyril or of Severus[190]. Accordingly, both Leontius of Byzantium and of Jerusalem though strictly maintained Chalcedonian formula, seem to be forerunners foreshadowing the Miaenergist Christology.

6. On the eve of the Miaenergist debate. The issue of Christ's operation and will in the sixth and the seventh centuries became one of the most important questions that the orthodox Church was ever to face concerning its Christology[191]. The question was intensified by the necessity to find the means in order to make unity with those Monophysites who confessed the fullness of Christ's humanity. This question became the most serious stumbling-block for the adherents of Severus to find unity with pro-Chalcedonians[192]. There was quite a number of pro-Chalcedonian writers who rejected a single composite operation in Christ. For example, emperor Justinian (482-565, emperor 527-565) wrote that there are two operations of two natures in the single hypostasis[193]. Concurring with him, Iohannes of Scythopolis († c. 548) quoted

---

[187] Cf. ibidem I 19, PG 86/1, 1485A: "Ὁ γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ ἡγεμονικὸς λόγος κατορθοῖ μερικῶς, τοῦτο παντελῶς ὁ θεῖος Λόγος πρὸς τῷ ἡμετέρῳ καὶ τοῦδε καὶ τῶν λοιπῶν ἡγεμονευόντων ἐν Χριστῳ κατώρθωσεν".

[188] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 301.

[189] Cf. Leontius Hierosolymitanus, *Contra nestorianos* I 47, PG 86/1, 1505A-D. See Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 302.

[190] Cf. Rees, *Leontius of Byzantium*, p. 113. See Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib.* I, PG 86/1, 1289A - 1308A.

[191] Cf. C. Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston 2008, 3. That the question of volition was not neglected in the sixth century is seen from the Miathelite florilegium. Although almost all the surviving Greek texts on the subject of the operations and the wills are of dyothelite provenance, nevertheless they make clear that the question of operations and wills was already vividly discussed in the second half of the sixth century as a significant aspect of Christology. See S. Brock, *A Monothelete Florilegium in Syriac*, in: S. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Hampshire 1992, 44.

[192] Cf. Lange, *Miaenergetism*, p. 330; Allen – Hayward, *Severus of Antioch*, p. 35; Harnack, *History of Dogma*, IV, p. 235 and 253.

[193] Cf. Iustinianus Imperator, *Adversus Nestorianos et Acephalos*, ed. R. Riedinger, in: *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium (680-681)*, ACO II/2, 1, Berolini 1990, Actio 10, 350, 6 - 352, 10. See Lange, *Miaenergetism*, p. 332; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, II/2, p. 382-383.

the Tome of Leo and explained that there are two operations in one and the same Christ – that of His divinity and that of His humanity[194]. This model of reasoning is more close to that of the Council of Chalcedon than that of Cyril of Alexandria.

Nevertheless, many pro-Chalcedonian writers were disposed to the doctrine of a single composite operation as consisted with Chalcedonian formula[195]. They were convinced that two operations would necessarily conflict to each other. Such a conviction is evident from the Miathelite Florilegium. Beside the passages from the writings of ancient Fathers and Councils quoted by both, the Miaenergists and the Dyenergists, there was also cited a number of Chalcedonian writers like pope Vigilius (500-555, pope 537-555), the Patriarch Menas († 552, patriarch 536-552), Symeon the Stylite (521-597), Anastasios of Antioch († 598, patriarch 559-70 and 593-598) and others[196].

Anastasius, pro-Chalcedonian patriarch of Antioch was preparing the way for the seventh-century Miaenenergist debate[197]. He preached a single operation in Christ. In the mystery of Christ there absolutely was not place for any opposition or deliberation, since a single will and a single volition existed in him[198].

Probably the most influential pro-Chalcedonian theologian of the sixth and seventh century who advanced the Miathelite views was Theodore, bishop of Pharan (c. 570-638)[199]. He was considered at the Lateran Council of 649 as the first author of the novelty, that is of the Miatheletism[200]. Cyrus of Alexandria († 642, patriarch c. 633-642) in his letter to Sergius of Constantinople (565-638, patriarch 610-638) added the writings of Theodore of Pharan[201]. Theodore was thus reckoned as a significant theologian. According to him, the single hypostasis in Christ implies the single composite operation of Christ's divinity and humanity[202]. The principle of operation is the Logos[203]. The operation then is divine[204]. Whatever human and divine performed by Christ is the work of God[205]. Consequently, there is also only one divine will[206].

---

[194] Cf. Rorem – Lamoreaux, *John of Scythopolis*, p. 473.

[195] Cf. Lange, *Miaenergetism*, p. 330.

[196] Cf. Brock, *A Monothelete Florilegium in Syriac*, p. 35-44.

[197] Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 318.

[198] Cf. Brock, *A Monothelete Florilegium in Syriac*, p. 40-42.

[199] Cf. Lange, *Miaenergetism*, p. 331.

[200] Cf. ACO II/1, 118, 9-11.

[201] Cf. ACO II/2, 2, 586, 5-8.

[202] Cf. Theodorus Pharanita, *Ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, 120, 31-34: "μία ἐνέργεια ταῦτα τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος". See Lange, *Miaenergetism*, p. 333.

[203] Cf. Theodorus Pharanita, *Ad Sergium*, ACO II/1, 124, 3-7.

[204] Cf. ibidem, ACO II/1, 120, 38-39: "ὑψηλοτάτην καὶ θείαν ἐνέργειαν"; ACO II/1, 122, 23: "θεία τε καὶ σωτηριώδης […] ἐνέργεια"; ACO II/1, 122, 27-28.

[205] Cf. ibidem, ACO II/1, 120, 31-34.

[206] Cf. ibidem, ACO II/1, 122, 2-4: "Τὸ δὲ θεϊκὸν θέλημα ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἕν ἐστι καὶ τοῦτο θεϊκόν".

Though the initiation of Christ's activity comes from the Logos, the operation itself is performed by the means of the body and the soul filled with mind[207]. Theodore maintains the single and common operation of the Logos, of the human mind and of the sensual and organic body in Christ[208]. Christ worked everything in the single and indivisible mode[209]. The governing principle of Christ's activity thus is the Logos as the operator and creator (τεχνίτην καὶ δημιουργόν); human nature is absolutely subordinate to the Logos and is considered as an instrument (ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα)[210].

According to Theodore, the single operation of the Logos embraces not only miracles[211] but also human natural experiences like toil, hunger, thirst[212], suffering, sadness and trouble[213]. The Logos yielded to them when he willed[214], since the human soul is too weak even to govern the properties of the flesh[215]. The power of the Logos dominated Christ's humanity to such extent that Theodore even repudiates some natural earthly properties of the body of Christ[216].

Theodore's reasoning in the sphere of Christ's volition was not coherent. He could not explain subjectivity of Christ's human experiences and sufferings which are not consistent with the Logos. Theodore's views are in accordance with the Christology of the Logos-sarx type. He tends to be a follower especially of Cyril of Alexandria and Pseudo-Areopagite. Theodore had followers among the pro-Chalcedonian bishops of the seventh centuries, which vividly discussed the question of Christ's operation[217]. In the sixth and seventh centuries thus Miaenergism flourished in the sphere of the Chalcedonian theology as a speculation well-rooted in the theological reflection of the previous centuries, especially in the Logos-sarx model of Christology.

(Summary)

The article discusses the question of the relation between the sixth-century Miaenergism, which is the idea of Christ having one divine-human operation, and the Logos-sarx type of Christology. The purpose of the article is to argue that the Miaenergism was dependent on the Christology centered on the divinity of incar-

[207] Cf. ibidem, ACO II/1, 120, 24-26; ACO II/1, 122, 8-18; ACO II/1, 122, 10-18.

[208] Cf. ibidem, ACO II/1, 120, 10-11: "αὐτοῦ ὡς ὅλου καὶ ἑνὸς μία ἐνέργεια τοῦ λόγου, τοῦ νοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ ὀργανικοῦ σώματος".

[209] Cf. ibidem, ACO II/1, 120, 24: "μοναδικῶς ἅμα καὶ ἀδιαιρέτως ἐπράττετο".

[210] Cf. ibidem, ACO II/1, 124, 3-7.

[211] Cf. ibidem, ACO II/1, 122, 8-18.

[212] Cf. ibide, ACO II/1, 120, 15-18 and 122, 8-18.

[213] Cf. ibidem, ACO II/1, 122, 10-18.

[214] Cf. ibidem, ACO II/1, 120, 15-18.

[215] Cf. ibidem, ACO II/1, 122, 32-39.

[216] Cf. ibidem, ACO II/1, 130, 21-22.

[217] Cf. M. Jankowiak, *The Invention of Dyotheletism*, StPatr 63 (2013) 335.

nate Christ. The Logos was acknowledged as the active principle even of Christ's humanity, so that the human volition and operation of Christ was neglected in favor of the Logos. This model of Christology was being developed especially from the second century in the writings of Clemens of Alexandria, Origen, Athanasius of Alexandria and Apollinarius of Laodicea; then it was continued by Cyril of Alexandria and Severus of Antioch; it also influenced Leontius of Byzantium and Theodore of Pharan. The Miaenergism of the sixth and then of the seventh century was being developed on a ground of the Logos-sarx type of Christology, although it acknowledged the Dyophysitism of Chalcedon.

CHRYSTOLOGIA LOGOS-SARX A MONOENERGIZM VI WIEKU

(Streszczenie)

Artykuł omawia kwestię zależności między monoenergizmem jako poglądem głoszącym, że w Chrystusie działa tylko natura boska, a chrystologią typu Logos-sarx. Celem artykułu jest udowodnienie, że monoenergizm był zależny od chrystologii skoncentrowanej na Bóstwie wcielonego Chrystusa. Logos został uznany za zasadę działającą, nawet jeśli chodzi o ludzką naturę Chrystusa, tak że ludzka wola i działanie Chrystusa były umniejszane wobec Logosu. Ten model chrystologii był rozwijany szczególnie od II wieku w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa, Atanazego Aleksandryjskiego i Apolinarego z Laodycei; następnie był kontynuowany przez Cyryla Aleksandryjskiego i Sewera z Antiochii; chrystologia tego typu miała wpływ na Leoncjusza z Bizancjum i Teodora z Faran. Monoenergizm w VI, a następnie w VII w. rozwijał się więc na gruncie chrystologii typu Logos-sarx, chociaż uznawał chalcedoński diofyzytyzm.

Key words: Christ, Logos, Logos-sarx, Miaenergetism, divinity, humanity, nature, mind, volition, will, operation.

Słowa kluczowe: Chrystus, Słowo, Logos-sarx, monoenergizm, bóstwo, człowieczeństwo, natura, umysł, wola, działanie.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen, ed. H. Lietzmann, vol. 1, Tübingen 1904.

Aristoteles, *De anima*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896.

Aristoteles, *Ethica nicomachea*, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Lipsiae 1903.

Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione contra Apollinarium*, PG 26, 1093A - 1165B.

Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi*, PG 25, 96D - 197A.

Athanasius Alexandrinus, *Epistula IV ad Serapionem*, PG 26, 637A - 676C.

Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos*, PG 26, 12-525A.

Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, 796A - 809C.

Clemens Alexandrinus, *Excerpta e Theodoto*, ed. F.-M. Sagnard, SCh 23, Paris 1970.
Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. C. Mondesert – Ch. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970.
Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, ed. C. Mondesert, SCh 2, Paris 1949.
Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906.
Concilium Lateranense a. 649 celebratum, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984.
Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium (680-681), ed. R. Riedinger, ACO II/2,1: *Actiones I-XVIII*, Berolini 1990; ACO II/2, 2: *Actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, Berolini 1992.
Cyrillus Alexandrinus, *Ad reginas de recta fide oratio altera*, PG 76, 1336C - 1420D.
Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 391B - 452C.
Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, PG 73 (libri I-VI); PG 74, 9A - 104C (fragmenta librorum VII et VIII); PG 74, 105A - 756C (libri IX-XII).
Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1189B - 1253B.
Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas*, PG 76, 1201A - 1336B.
Cyrillus Alexandrinus, *De Trinitate dialogi*, PG 75, 660A - 1124C.
Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 77, 9A - 390D.
Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in Epistulam ad Hebraeos*, PG 74, 953A - 1005C.
Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1253C - 1361C.
Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus*, PG 75, 24A - 656D.
Decrees of the Ecumenical Council, ed. N.P. Tanner, vol. 1: *Nicaea I to Lateran V*, Washington 1990.
Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, ed. F. Diekamp, Münster 1907.
Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia*, ed. E. Klostermann, GCS 14, Eusebius Werke 4, Leipzig 1906, 59-182.
Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955.
Eustathius Antiochensis, *Fragmenta*, PG 18, 673D - 698B.
Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, ed. Th. Camelot, SCh 10, Paris 1951.
Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, III, SCh 211, Paris 1974; IV, SCh 100, Paris 1955; V, SCh 153, Paris 1969.
Iustinus, *Apologiae pro Christianis*, *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, PTS 38, Berlin – New York 1994.
Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib. III*, PG 86/1, 1268-1396.
Leontius Byzantinus, *Solutio argumentorum a Severo obiectorum*, PG 86/2, 1916C - 1945D.
Leontius Hierosolymitanus, *Contra nestorianos*, PG 86/1, 1400-1768.
Liberatus Diaconus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, PL 62, 969A - 1052B.
Nestorius, *Fragmenta*, ed. F. Loofs, in: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, Halle 1905.
Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I-II, SCh 132, Paris 1967, V-VI, SCh 147, Paris 1969.
Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252, Paris 1978, III-IV, SCh 268, Paris 1980.
Pseudo-Didymus, *De Trinitate*, PG 39, 270A - 992C.
Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula IV ad Gaium*, PG 3, 1072A-C.
Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 585A - 996B.
Severus Antiochenus, *Fragmenta* (in English), in: Allen P. – Hayward C.T.R., *Severus of Antioch*, London – New York 2004, 59-173.

Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906, 290-650.
Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906, 227-289.
Tertullianus, *De carne Christi*, ed. J.-P. Mahé, SCh 216, Paris 1975.
Theodorus Mopsuestenus, *Fragmentum in Matthaeum*, PG 66, 1004D.

Literature

Allen P. – Hayward C.T.R., *Severus of Antioch*, London – New York 2004.
Brock S., *A Monothelete Florilegium in Syriac*, in: S. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Hampshire 1992, 35-45.
Cattoi Th., *An Evagrian ὑπόστασις? Leontios of Byzantium and the 'Composite Subjectivity' of the person of Christ*, StPatr 68 (2011) 133-147.
Crouzel H., *Orygenes*, transl. into Polish J. Margański, Kraków 2004.
Daniélou J. – Marrou H.I., *The Christian Centuries*, vol. 1: *The First Six Hundred Years*, transl. into English V. Cronin, London 1964.
Dihle A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1982.
Frede M., *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley – Los Angeles – London 2011.
Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008.
Gilbert N.W., *The Concept of Will in Early Latin Philosophy*, „Journal of the History of Philosophy" 1 (1963) fasc. 1, 17-35.
Gray P.T.R., *Introduction*, in: *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, ed. and transl. P.T.R. Gray, Oxford 2006, 1-43.
Gray P., *Neo-Chalcedonianism and The Tradition: From Patristic to Byzantine Theology*, ByF 8 (1982) 61-70.
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, 2-6 [08.04.2017].
Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, transl. into English J. Bowden, Atlanta 1975.
Grillmeier A. – Hainthaler T., *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, transl. into English P. Allen – J. Cawte, London 1995.
Harnack A., *History of Dogma*, transl. into English N. Buchanan, vol. 4, Boston 1898.
Höln H.-J., *The Preacher*, in: A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, transl. into English P. Allen – J. Cawte, London 1995, 129-147.
Hovorun C., *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston 2008.
Jankowiak M., *The Invention of Dyotheletism*, StPatr 63 (2013) 335-342.
Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1968.
Lange Ch., *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, StPatr 63 (2013) 327-333.
Naumowicz J., *Leoncjusz z Bizancjum*, EK X 794-795.
Rees S., *Leontius of Byzantium and His Defence of the Council of Chalcedon*, HTR 24 (1931) fasc. 2, 111-119.

Rorem P. – Lamoreaux J.C., *John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity*, ChH 62 (1993) fasc. 4, 469-482.

Sesboüé B., *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, in: *Historia dogmatów*, vol. 1: *Bóg zbawienia*, ed. B. Sesboüé – J. Wolinski, transl. into Polish P. Rak, Kraków 1999, 63-120.

Szczur P., *Leoncjusz z Jerozolimy*, EK X 795-796.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

Szram M., *Neochalcedonizm*, EK XIII 902-903.

Zinkovsky M. – Zinkovsky K., *The Term* ἐνυπόστατον *and its Theological meaning*, StPatr 63 (2013) 313-325.

Ks. Michał KIELING*

ZASADY OGÓLNE DOTYCZĄCE PRAKTYK POKUTNYCH NA PODSTAWIE *LIBRI POENITENTIALES*

Pisząc na temat pokuty chrześcijańskiej zwraca się uwagę na jej podwójny aspekt: aretologiczny i sakramentalny. Pierwszy wskazuje na stałe wewnętrzne nastawienie, oznaczające moralną i religijną postawę wobec grzechu. Określa się ją jako nadprzyrodzoną sprawność moralną, która skłania człowieka do odczuwania bólu z powodu popełnionego zła. Realizacja cnoty pokuty dokonuje się przez różne formy praktyk pokutnych, które posiadają ważną wartość wychowawczo-leczniczą w życiu chrześcijanina. Drugi wskazuje na pokutę w aspekcie sakramentalnym, która nazywana jest spowiedzią. Jest ona aktem, w którym Kościół mocą Jezusa Chrystusa przez posługę kapłana odpuszcza pokutującemu grzechy. Pokuta sakramentalna posiada moc uzdrawiającą w wymiarze duchownym i wewnętrznym[1].

Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, który rozpoczął się w Kościele Katolickim dnia 8 grudnia 2015 roku w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP i zakończył 20 listopada 2016 roku w uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata stał się również zachętą do pogłębienia refleksji na temat idei miłosierdzia w kontekście praktyki pokutej w tradycji Kościoła[2].

* Ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: kieling@wp.pl.

[1] Por. W. Zawadzki, *Pokuta*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, 649-650.

[2] Na temat pokuty i praktyk pokutnych w Kościele starożytnym: J. Bramborski, *Rys historyczny sakramentu pokuty i pojednania*, SG 15 (2001) 110-112; M. Chłopowiec, *Pokuta w dokumentach synodalnych chrześcijańskiej starożytności*, VoxP 30 (2010) t. 55, 121-134; S. Czerwik, *Praktyka pokutna w Kościele poprzez wieki*, AK 70 (1977) 159-177; B. Częsz, *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próby wyjaśnień u przednicejskich Ojców Kościoła*, TPatr 1 (2004) 19-28; M. Kieling, *Grzechy i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej*, TPatr 1 (2004) 43-54; tenże, *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie Penitencjału Egberta*, „Teologia Praktyczna" 13 (2012) 83-95; B. Kosecki, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, RBL (1976) 65-81; B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, 42-45; W. Myszor, *Grzech i pokuta w Kościele III wieku*, TPatr 1 (2004) 7-18; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000; K. Sordyl, *Próba rekonstrukcji doktryny i struktury kościoła nowacjańskiego*, VoxP 32 (2012)

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie ogólnych zasad odnoszących się do pokuty i praktyk penitencjarnych na podstawie *Libri poenitentiales*[3]. Księgi pokutne odegrały ważną rolę w kształtowaniu się pojęcia i form pokuty w Kościele zachodnim i dotyczyły wielu wymiarów życia indywidulanego i wspólnotowego chrześcijanina. Ich geneza sięga przełomu V/VI w. i prowadzi do tradycji Kościoła iro-szkockiego oraz brytyjskiego. W tamtejszych środowiskach monastycznych podjęto się zebrania zbiorów przepisów, praw, wskazówek i nauczania odnoszącego się do poszczególnych grzechów. W księgach pokutnych spotyka się również wpływy galijskie i italskie, które zapewne przenikały do tradycji monastycznej wczesnośredniowiecznych mnichów[4]. Księgi zawierają szczegółowe taryfikacje za popełnione grzechy. Charakterystyczne dla ksiąg są długie listy i katalogi grzechów, które ze szczególną precyzją dotyczą grzechów ciężkich. Zbiór ksiąg zatytułowany *Libri poenitentiales* został podzielony na księgi irlandzkie i brytyjskie (21 pozycji), galijskie i italskie (13 pozycji), hiszpańskie (4 pozycje) i greckie (2 pozycje)[5].

Powyższy artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostanie przedstawione rozumienie pokuty jako duchowego lekarstwa. W drugiej zostanie ukazane nauczenie na temat dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów. Natomiast w ostatniej zostaną zaprezentowane wskazówki odnoszące się do duchownych nakładających pokuty i pokutników.

1. Pokuta jako lekarstwo. Jednym z najczęstszych występujących określeń, odnoszących się do pokuty w okresie antycznym jest słowo lekarstwo (*remedium*). We wstępie do najstarszej, pochodzącej z ok. 550 r. *Księgi pokutnej Finniana* znajduje się następująca zachęta skierowana do pokutników:

> „Gdyby ktoś zgrzeszył w swym sercu myślą i natychmiast okazał skruchę, winien uderzyć się w piersi, prosić Boga o łaskę i zadośćuczynić, a będzie zdrów. Gdyby często miał złe myśli i rozważał, co robić: ulec, czy nie ulec, niech prosi Boga o łaskę poprzez modlitwę i post, dniem i nocą, aż znikną bezbożne myśli i będzie zdrów”[6].

Pokuta posiada zatem charakter uzdrawiający, a jej celem jest przywrócenie grzesznika do pełnego zdrowia duchowego. Penitencjał Finniana jest nie tylko katalogiem grzechów i stosowanych pokut za nie, ale wskazuje również na znaczenie miłosierdzia Bożego, jak również sposoby walki z grzechami

t. 57, 535-550; P. Wygralak, *Praktyki pokutne w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, PzST 8 (1998) 99-107; W. Zawadzki, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 10 (1990) t. 19, 807-815.

[3] Por. *Libri poenitentiales*, ed. A. Baron – H. Pietras, *Księgi pokutne*, ŹMT 58, Kraków 2011 = SCL 5.

[4] Por. *Wprowadzenie*, w: *Libri poenitentiales*, ŹMT 58, XVI i XIX.

[5] Por. *Libri poenitentiales*, ŹMT 58, 1055-1058.

[6] *Poenitentiale Vinniani* 1-2, tłum. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras: *Księga pokutna Finniana*, ŹMT 58, 14-14*.

i wadami[7]. W jego zakończeniu autor pokornie podkreśla, że pokuta jest swego rodzaju *remedium*:

> „Najdrożsi bracia, tych kilka rzeczy o lekarstwach pokuty, kierując się miłością do was, starałem się napisać zgodnie z nauką pisma i zdaniem niektórych mędrców, ponad moje możliwości i uprawnienia”[8].

Księga pokutna św. Kolumbana, która datowana na 2. poł. VI w. podkreśla także terapeutyczny aspekt pokuty:

> „Prawdziwa pokuta to nie popełniać grzechów, a popełniwszy, opłakiwać je. Jednak słabość wielu, by nie powiedzieć wszystkich, przeszkadza temu, zatem należy znać miary pokuty które przekazali święci ojcowie, aby zgodnie z wielkością win ustanowić również odpowiednią długość pokuty”[9].

Kolumban rozróżnia pomiędzy grzechem, który ma miejsce w myślach i czynach. Jeśli ktoś chciałby w myślach zabić człowieka, dopuścić się nierządu, ukraść, zranić kogoś, skrycie sprzedać lub upić albo chciałby popełnić podobne grzechy, powinien za większe rzeczy pokutować przez pół roku, za mniejsze natomiast przez czterdzieści dni o chlebie i wodzie[10]. Sytuacja wyglądała inaczej w przypadku grzechów popełnionych czynem. Za morderstwo, grzech sodomii, pokutnik miał pokutować dziesięć lat. Za grzech nierządu w przypadku, kiedy został popełniony raz, pokuta trwała trzy lata; jeśli grzech ten popełniany był częściej, pokutę przedłużano do siedmiu lat. W księdze tej wymienione zostały konkretne choroby ciała i duszy, które wymagają interwencji:

> „W związku z różnorodnością win, różne są również kary. Tak samo przecież i leczący ciała przepisują lekarstwa według różnych zasad. Inaczej leczą rany, inaczej choroby, jeszcze inaczej wzdęcia, siność, inaczej gangrenę, anemię, złamania i oparzenia. Podobnie lekarze ducha duchowe schorzenia, choroby, winy, bóle, niedomagania i słabości powinni leczyć różnymi metodami. Jednak lekarzy duchowych jest bardzo niewielu, zatem aby poznać te rzeczy, uleczyć i wzmocnić to, co słabe, wskazujemy nawet na nieliczne nakazy zgodnie z tradycją ojców i naszą”[11].

„Duchowi lekarze” dokonują terapii na podobieństwo lekarzy ciała, którzy podejmują stosowne środki w odniesieniu do schorzeń cielesnych. W tym kontekście ważna jest informacja o tym, że niewielu jest lekarzy duszy. Wydaje się ona sugerować, że coraz więcej pokutników wyznawało swoje grzechy przed duchownymi, których liczba była niewystarczająca. Należy podkreślić,

---

[7] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, 96.

[8] *Poenitentiale Vinniani*, ŹMT 58, 23-23*.

[9] *Poenitentiale Sancti Columbani* A 1, tłum. S. Kalinkowski: *Księga pokutna św. Kolumbana*, ŹMT 58, 30-31*.

[10] Por. tamże.

[11] Tamże B Prologus, ŹMT 58, 32-33*.

że ciężar pokuty był dostosowany do wielkości grzechu i stanu. Dlatego cięższa pokuta przysługiwała mnichom, a lżejsza ludziom świeckim. W zbiorze zatytułowanym *O różnych przewinieniach czyli Reguła klasztorna* Kolumbana sformułowana jest zachęta skierowana dla mnichów, aby wyznawać grzechy lekkie i ciężkie:

> „Najdrożsi bracia, świątobliwi ojcowie ustanowili przepis, abyśmy przed posiłkiem, przed udaniem się na spoczynek oraz w każdej stosownej chwili wyznawali wszystkie, nie tylko ciężkie grzechy, ale także mniejsze zaniedbania, albowiem wyznanie grzechów i pokuta wyzwalają od śmierci”[12].

Księga pokutna Pseudo-Kummeana, która pochodzi z VIII w. określa pokutę jako lekarstwo dla duszy. We wstępie do niej czytamy:

> „Zaczyna się prolog o zbawiennych lekarstwach duszy. Mam zamiar powiedzieć ci o lekarstwach na rany zgodnie z tym, co powiedzieli ojcowie, nasi poprzednicy”[13].

W podobnym duchu znajdujemy zachętę do podejmowania pokuty we wstępie do księgi zatytułowanej *Discipulus umbriensum*, pochodzącej z przełomu VII/VIII w. Podkreślona jest w niej myśl, że różne sposoby pokutne to środki lecznicze, które pochodzą od Boga i zostały przekazane przez Ojców Kościoła. Sam bowiem Chrystus zachęcał do czynienia pokuty, którą na początku swojej misji głosił wszystkim jako lekarstwo dla źle się mających, mówiąc: „Czyńcie pokutę” (Mt 4, 17)[14]. Inne pismo ze zbiorów ksiąg pokutnych zatytułowane *Wyciąg z kanonów Ojców Katolickich lub pokutne środki lecznicze dla dusz, arcybiskupa Egberta z Yorku*, nazywane *Wyciąg Egberta*[15], jest ważnym świadectwem kształtowania się praktyki pokutnej w epoce wczesnego średniowiecza. Egbert z Yorku († 19 IX 766), był wczesnośredniowiecznym pedagogiem i kanonistą. Należał do grona wybitnych przedstawicieli odnowy intelektualno-duchowej, która miała miejsce na przełomie VIII/IX w. Był członkiem rodziny królewskiej, spokrewnionym z Ceolwulfem, królem Nortumbrii. Studiował w Rzymie, gdzie wstąpił do zakonu benedyktynów. Po powrocie z Italii stał się słynny jako nauczyciel szkoły klasztornej w Yorku, której uczniem był znakomity uczony Alkuin. W 732 r. Egbert został biskupem, a w dwa lata później arcybiskupem Yorku[16].

---

[12] Columbanus, *De diversitate culparum sive Regula coenobialis*, tłum. S. Kalinkowski: Kolumban, *O różnych przewinieniach czyli Reguła Klasztorna* 1, ŹMT 58, 38-38*.

[13] *Poenitentiale Cummaeani* 1, tłum. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras: *Księga pokutna Kummeana*, ŹMT 58, 70-70*.

[14] Por. *Discipulus Umbriensum*, tłum. A. Baron, ŹMT 58, 131-132*.

[15] *Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum vel Poenitential ad remedium animarum domini Egberti archiepiscopi Eburacae civitatis*, tłum. A. Baron – A. Caba: *Wyciąg z kanonów Ojców Katolickich lub pokutne środki lecznicze dla dusz, arcybiskupa Egberta z Yorku*, ŹMT 58, 181-193*.

[16] Por. M. Kieling, *Terrena non amare sed coelestia. Theologie der Welt in Alkuins Commentaria super Ecclesiasten*, Frankfurt am Main 2002, 9.

Wyciąg Egberta ukazuje pokutę jako lekarstwo dla wszystkich bolejących i pokutujących nad swoimi grzesznymi skłonnościami. Medycy, którzy przepisują lekarstwa jak również wywary na choroby, kierują się dobrem pacjenta i posługują się adekwatnymi środkami leczenia. Jeszcze bardziej odpowiedzialne zadanie mają kapłani, którzy stosują lekarstwa dla niewidzialnych dusz. Dlatego należy uważać, aby przez „głupiego medyka" rany nie stały się jeszcze gorsze[17].

Księga pokutna Ps. Grzegorza III, napisana w IX w. zawiera *excerpta* z różnych ksiąg pokutnych. Jej autor wskazuje, że nazwa księgi pokutnej pochodzi od słowa „pokutować". Pokutuje zaś ten, kto żałuje i wstydzi się przed Bogiem swoich grzechów. Pokuta stanowi więc lekarstwo. Autor penitencjału stawia pytanie: jeśli lekarze ciała ustanawiają różne lekarstwa dla słabości cielesnych, o ile bardziej kapłani Boży winni zadawać zadośćuczynienia przeciw niegodnym i niezliczonym owocom uczynków cielesnych?[18] Księga zawiera rozróżnienie osób, win, okoliczności i czasu. Ponadto podkreślono w niej, że w rozsądzaniu pokuty należy kierować się przede wszystkim mądrością. Ważne jest również podkreślenie miłosierdzia Bożego, które powinien otrzymać pokutujący, o czym przypomina Pismo Święte w słowach: „Synu, w sądzie bądź miłosierny" (Syr 4, 10). W tym kontekście przypomniana została myśl, że sąd bez miłosierdzia będzie dla tego, kto nie czynił miłosierdzia (por. Jk 2, 13).

Księgi pokutne opisują również czas trwania pokuty odnośnie do każdego grzechu, pozostawiając to raczej osądowi biskupów i prezbiterów, gdyż przed Bogiem nie jest ważny czas trwania pokuty, ale ból wewnętrzny; nie tyle wstrzemięźliwość od pokarmów, co raczej umartwienie ze względu na winy, dlatego czas pokuty był skracany przez wiarę i nawrócenie pokutujących[19]. Można powiedzieć, że księgi pokutne są swego rodzaju zbiorami receptur leczniczych na grzechy:

> „Konieczne jest, aby ten leczniczy wyciąg kapłani często czytali wiernym, wymawiali go z mądrością, starannie z pokorą, tam właśnie odnajdują uzdrowienie serca oraz lekarstwo dla duszy. W tej księdze znajduje się wielkie pocieszenie dla żałujących, błogosławiona nadzieja dla sprawiedliwych, uzdrowienie dla chorych, umocnienie i schronienie dla oskarżonych"[20].

Penitencjał zwany *Bigotianum*, pochodzący z przełomu VIII/IX w. zawiera ogólne uwagi dotyczące pokuty, rozumianej jako lekarstwo na grzechy:

> „O tyle większa skuteczność lekarza o ile bardziej wzmogła się choroba pacjenta. Stąd zajmujący się leczeniem ran innych, uważnie winni uwzględniać, w jakim celu i jakiej płci jest grzesznik, jakie otrzymał wykształcenie, jak jest

[17] Por. *Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum*, ŹMT 58, 181-181*.

[18] Por. *Poenitentiale Ps.-Gregorii III*, Praefatio 1, tłum. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras: *Księga pokutna Ps.-Grzegorza III*, ŹMT 58, 346-346*.

[19] Por. tamże, Praefatio 5, ŹMT 58, 347-347*.

[20] Tamże.

dzielny, jaki kłopot przywiódł go do grzechu, jakie cierpienie go dręczy, jak długi czas trwał w przyjemnościach, jaki smutek i trud go trapią i jak odsuwa się od spraw świata”[21].

Księga pokutna z Burgundii (ok. 700-725), najstarsza księga penitencjarna z Galii posługuje się obrazem grzechu, który porównany jest do choroby:

„Zróżnicowanie win pociąga za sobą różnorodność pokuty. Tak samo lekarze ciała przepisują lekarstwa według różnych zasad. Inaczej leczą rany, inaczej choroby, jeszcze inaczej wzdęcia, siność, inaczej gangrenę, anemię, złamania i oparzenia Podobnie duchowe schorzenia, choroby winy, bóle, niedomagania i słabości należy leczyć różnymi metodami”[22].

W tym kontekście należy zwrócić uwagę jeszcze na jeden zbiór zatytułowany: *Dekrety Burcharda*, biskupa kościoła w Wormacji (ok. 1008-1012). Księga ta nazywana jest także *Korektorem lub lekarzem*, bo zawiera w pełni sposób poprawy ciała i lekarstwa dla duszy, a także poucza każdego kapłana, nawet prostego, w jaki sposób przychodzić z pomocą każdemu, zakonnikowi i świeckiemu, biednemu, bogatemu, dziecku, młodzieńcowi, starcowi, umierającemu, zdrowemu, choremu, w każdym wieku i obojga płci[23]. Znajduje się w niej zalecenie, aby na początku wielkiego postu zgromadzić wiernych, dając im możliwość pojednania i pokuty:

„(Z Penitencjału rzymskiego) W ostatnim tygodniu przed czterdziestnicą, prezbiterzy winni zwołać do siebie lud, grzeszników pojednać na mocy kanonicznej władzy, wszystkie spory załagodzić, wyznaczyć pokutę wszystkim wyznającym grzechy w ten sposób, aby przed początkiem postu wszyscy spowiadający się przyjęli pokutę, aby łatwiej mogli powiedzieć: Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”[24].

2. Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów. W kilku księgach pokutnych można znaleźć nauczanie o dwunastu sposobach odpuszczenia grzechów, które nazywa się zbawiennymi lekarstwami dla duszy. Po raz jest mowa o nich w *Księdze pokutnej Kummeana*:

„Pierwsze odpuszczenie dokonuje się w czasie naszego chrztu w wodzie, zgodnie z tym: «Dopóki ktoś nie odrodzi się z wody i z Ducha Świętego, nie może oglądać królestwa Bożego» (J 3, 5). Drugie to uczucie miłości, jak

[21] *Paenitentiale quod dicitur Bigotianum* 1-2, tłum. A. Caba: *Penitencjał zwany Bigotianum*, ŹMT 58, 249-249*.

[22] *Paenitentiale Burgundense*, Prologus, tłum. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras: *Księga pokutna z Burgundii*, ŹMT 58, 261-261*.

[23] *Burchardi Wormaciensis ecclesiae episcopi decretorum liber decimus nonus de poenitentia*, Argumentum libri, tłum. B. Frontczak: *Dekrety Burcharda, biskupa Kościoła w Wormacji, Księga dziewiętnasta o pokucie*, ŹMT 58, 367-367*.

[24] Tamże 1, ŹMT 58, 367-367*.

podają słowa: «Odpuszcza jej się wiele grzechów, ponieważ wielce umiłowała» (Łk 7, 47). Trzecie to owoc jałmużny, zgodnie z tym: «Jak woda gasi ogień, podobnie jałmużna zabija grzech» (Syr 3, 33). Czwarte to przelane łzy, bo Pan powiedział: «Ponieważ [Ahab] zapłakał w Mojej obecności i smutny chodzi przede Mną, nie sprowadzę zła na jego dni» (1Krl 21, 29). Piąte to wyznanie win, jak mówi Psalmista: «Rzekłem, wyznam Bogu przeciwko sobie moją nieprawość, a ty przebaczyłeś mi bezbożność mego grzechu» (Ps 31, 5). Szóste to umartwienie serca i ciała, jak pociesza Apostoł: «Oddałem tego człowieka szatanowi, by zniszczył ciało a duch ocalał w dniu Pana naszego Jezusa Chrystusa» (1Kor 5, 5). Siódme to zmiana obyczajów, to znaczy odrzucenie wad, ponieważ poucza Ewangelista: «Jesteś już zdrowy, nie grzesz więcej, aby nie przydarzyło ci się coś gorszego» (J 5, 14). Ósme to wspomożenie świętych, jak powiedziano: «Jeśli ktoś osłabnie niech wezwie prezbiterów Kościoła, niech modlą się za niego, włożą na niego ręce, namaszczając go olejem w imię Pana, a modlitwa wiary ocali chorego i Pan go podźwignie, a jeśli był w grzechach, zostaną mu odpuszczone» (Jk 5, 14-15). Dziesiąte, nawrócenie i ocalenie innych, o czym zaświadczył Jakub: «Kto nawróciłby grzesznika z błędu jego życia, ocali jego duszę od śmierci i zgładzi wiele swych grzechów» (Jk 5, 16). Jednak lepiej dla ciebie, byś był zdrowy i prowadził życie samotne, niż je utracił z wieloma. Dziesiąte to miłosierdzie i zasługa wiary, zgodnie ze zdaniem: «Błogosławieni miłosierni, ponieważ oni miłosierdzia dostąpią» (Mt 5, 7). Jedenaste to nasze przebaczenie i odpuszczenie, obiecuje to Prawda, gdy mówi: «Odpuśćcie a będzie wam odpuszczone» (Łk 6, 37). Dwunaste to męczeństwo, jedyna nadzieja na przebaczenie i zbawienie jak Bóg powiedział łotrowi na krzyżu: «Zaprawdę powiadam ci, dziś będziesz ze mną w raju» (Łk 23, 43)”[25].

Przedstawiając duchowe lekarstwa dla duszy, prowadzące do odpuszczenia grzechów, Kummean powołuje się na autorytet starożytnych kanonów. Nawiązuje przy tym do ośmiu grzechów głównych (*principalia vitia*), które leczyć należy przeciwnościami, zgodnie z przysłowiem: „Przeciwne leczy się przeciwnym”[26]. W powyższym zestawieniu dostrzegalny jest wpływ Orygenesa, który w *Homiliach do Księgi Kapłańskiej* pisze o możliwości pokuty za grzechy, które niekoniecznie były ciężkie, a dręczyły sumienia chrześcijan[27]. Aleksandryjczyk wymienia siedem sposobów odpuszczenia grzechów:

„Pierwszy sposób polega na tym, że przyjmujemy chrzest «na odpuszczenie grzechów» (Mk 1, 3). Drugi sposób odpuszczenia grzechów zawiera się w męce męczeństwa. Trzeci rodzaj [odpuszczenia grzechów] osiągnąć można przez udzielanie jałmużny: powiada bowiem Zbawiciel: «raczej dajcie, co

[25] *Poenitentiale Cummaeani* 1-13, ŹMT 58, 70-71*.

[26] Tamże 15, ŹMT 58, 71-71*.

[27] Por. J. Słomka, *Oczyszczenie z grzechu w homiliach Orygenesa o Księdze Kapłańskiej*, SSHT 38 (2005) fasc. 2, 337-353.

macie, a oto wszystko będzie w was czyste» (Łk 11, 41). Czwarty rodzaj odpuszczenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy grzechy naszym braciom; oto tak mówi sam Pan i Zbawca: «Jeżeli z serca odpuścicie braciom waszym ich grzechy, to i wam odpuści grzechy wasz Ojciec. Jeśli zaś nie odpuścicie z serca braciom waszym, to i wam nie odpuści wasz Ojciec» (Mt 6, 14-15). […] Piąty rodzaj odpuszczenia mamy wówczas, gdy «ktoś nawróci grzesznika z jego błędnej drogi»; tak bowiem mówi Pismo Boże: «Kto nawróci grzesznika z jego błędnej drogi, ocala duszę od śmierci i okrywa liczne grzechy» (Jk 5, 20). Szósty rodzaj odpuszczenia, dokonuje się przez pełnię miłości, a to zgodnie ze słowami Pana: «Zaprawdę, powiadam wam, odpuszczają się jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała» (Łk 7, 47) […]. Istnieje jeszcze siódmy sposób na uzyskanie odpuszczenia grzechów, a jest on twardy i trudny – mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik «łzami obmywa swoje łoże, a łzy są dla niego chlebem we dnie i w nocy» (Ps 6, 7; 41, 4), gdy nie wstydzi się wyznać grzechu swego kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, tak jak ten, który rzekł: «Powiedziałem: 'Wyznam nieprawość moją wobec Pana', a Ty odpuściłeś grzech mojego serca» (Ps 31, 5)"[28].

Kolejną księgą pokutną, w której znajdujemy nauczanie na temat dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów jest *Penitencjał Egberta*[29]. W I księdze autor podaje najpierw krótsze zestawienie:

„Pierwszym odpuszczeniem jest chrzest, drugim – miłość Boga, trzecim gorliwość w udzielaniu jałmużny, czwartym – wylanie łez w prawdziwej skrusze, piątym – wyznanie złych czynów, szóstym – uniżenie serca i ciała w postach, siódme polega na poprawie obyczajów przed Bogiem, ósme to święte modlitwy za przewinienia, dziewiąte to miłosierdzie i dobra wiara, dziesiąte polega na tym, że innych od zła prowadzi się do Boga, jedenaste to odpuszczenie Boga, że Bóg przebacza grzechy, dwunaste to męczeństwo, jak było w przypadku łotra przy męce Chrystusa"[30].

W IV księdze *Penitencjału* znajduje się także dłuższe zestawienie dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów, ale tym razem autor uzupełnia je krótkimi wyjaśnieniami:

„Pierwsze odpuszczenie grzechów dokonuje się w obmyciu chrztu. Drugie odpuszczenie polega na miłości do Boga i do ludzi, kiedy ktoś całym sercem miłuje Boga, jak siebie kocha również swego bliźniego, to znaczy każdego chrześcijanina. Trzecie odpuszczenie dokonuje się poprzez rozdawanie

[28] Origenes, *Homiliae in Leviticum* 2, 4, ed. M. Borret, SCh 286, Paris 1985, 108-110, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, PSP 31/2, Warszawa 1984, 17-18.

[29] Por. Kieling, *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów?*, s. 83-95.

[30] *Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale lib.* I/1, 2, 10, tłum. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras: *Penitencjał św. Egberta arcybiskupa Yorku w pięciu księgach*, ŹMT 58, 204-204*.

jałmużny, zostało bowiem napisane, że jak ogień gasi się wodą, tak jałmużna obmywa ludzkie grzechy. Czwarte odpuszczenie odbywa się przez psalmy i przelanie łez, gdy ktoś czyni pokutę za swoje grzechy i płacze tak, jakby zmarł jego przyjaciel. Piąte odpuszczenie dokonuje się przez wyznanie grzechów, gdy ktoś wyzna swoje grzechy spowiednikowi i wyjawi mu swe tajemnice, następnie wynagrodzi, jak ten mu nakaże. Szóste odpuszczenie dokonuje się, jeśli ktoś z miłości do Boga i dla zbawienia swej duszy przezwycięży nieprawe żądze swego ciała oraz tak dalece się doskonali przez post i inne cnoty, że jego człowieka wewnętrznego (por. Rz 7, 22; Ef 3, 16), czyli duszę, można uznać za pobożną. Siódme odpuszczenie dokonuje się, gdy ktoś swoje dobra, dzieci i ojczyznę opuści z miłości do Boga, uda się do obcej ziemi i tam zakończy swe życie. Ósme odpuszczenie dokonuje się, gdy ktoś odszedł skazany na śmierć, a jego przyjaciele, gdy jeszcze żył, mogli go wykupić i otrzymać dla niego odpuszczenie u Boga przez pobożną służbę i swe ziemskie posiadłości. Dziewiąte odpuszczenie to miłosierdzie i dobra wiara. Dziesiąte odpuszczenie, jeśli kogoś od grzechów nawrócimy do Bożej woli. Jedenaste odpuszczenie dokonuje się, gdy ktoś przez miłość do Boga odpuści winy tym, którzy wobec niego zawinili, bo Zbawiciel w swojej Ewangelii mówi: «Odpuśćcie, a będzie wam odpuszczone» (Łk 3, 37). Dwunaste odpuszczenie to męczeństwo, jakie przed Męką Pańską stało się udziałem łotra, gdy Zbawiciel mu powiedział: «Prawdziwie powiadam ci, jeszcze dzisiaj będziesz ze Mną w królestwie Ojca moego» (Łk 23, 43)”[31].

3. Wskazówki dla duchownych i penitentów. *Libri poenitentiales* zawierają także zalecania skierowane dla duchownych, którzy nakładali pokutę oraz penitentów. Księgi pokutne podkreślają, że lekarstwa na grzechy mające różne formy nie powinny być rozumiane jako autorytarne wskazówki, lecz pełne współczucia rady. Kanony pouczają, że nakładający pokutę powinien wziąć pod uwagę płeć, stan fizyczny, status i osobowość każdego pokutnika. Roztropność kapłańska polega także na umiejętnym stosowaniu praktyk pokutnych:

„Niech bacznie rozpozna serce pokutującego i stosownie do tego rozpoznania osądzi poszczególne rzeczy. Jednym poleci powstrzymywać się od pokarmów, innym udzielać jałmużny, niektórym częściej klękać lub stać w formie krzyża na modlitwie lub śpiewać psalmy, albo coś innego, co odnosi się do oczyszczenia z grzechów, a najliczniejszym – pełnienie ich wszystkich”[32].

Księga Kummeana podkreśla, że przy każdym pokutniku należy wziąć pod uwagę następujące fakty: jak długo pozostawał w grzechu, jakie posiada wykształcenie, jaka była motywacja jego grzechu, czy okazywał żal oraz jak jest mocny:

[31] Tamże IV 60, ŹMT 58, 238-238*.

[32] *Canones de remediis peccatorum* I, tłum. A. Baron: *Kanony o lekarstwach na grzechy*, ŹMT 58, 194-194*.

„Wszechmogący Bóg, który zna serca wszystkich i wprowadził różnorodność natur, nie zamierzył jednakowego ciężaru pokuty dla grzeszników, jak mówi proroctwo: «Nie młóci się czarnuszki saniami, ani koła wozu młocarskiego nie przetacza się po kminku, ani kijem wbija się czarnuszkę, a kminek cepami, ziarno bowiem by się zmiażdżyło» (Iz 28, 27-28)”[33].

Kummean zauważa, że odpuszczenie grzechów jest prowadzeniem do pokuty, upominaniem, napominaniem, uczeniem, poprawieniem błędów, wyprowadzaniem z błędów oraz prowadzaniem do nawrócenia. Arcybiskup Yorku Egbert przestrzega natomiast przed wyborem kapłaństwa tych, którzy czynią to nie z powodu Boga, lecz dla zaszczytów ziemskich. Według niego w formacji duchowo-intelektualnej nie powinno zabraknąć miejsca na studium penitencjału:

„Kto zatem, bracia, pragnie przyjąć godność kapłańską, winien przede wszystkim myśleć o Bogu, winien przygotowywać jego oręż jeszcze zanim biskup nałoży na jego głowę ręce, to znaczy psałterz, lekcjonarz, antyfonarz, mszał, ryty chrztu, martyrologium, głoszenie kazań z dobrymi uczynkami w ciągu roku, kalendarz i cykl [liturgiczny]. To jest prawo kapłańskie. Następnie niech starannie studiuje penitencjarz uporządkowany wedle autorytetu kanonów, dla rozpatrywania wszelkich spraw, bez których nie można wydać prawego sądu”[34].

Autor penitencjału zachęca, aby każdego osądzać według właściwej miary: bogatego i biednego, wolnego i niewolnika, dziecko, chłopca, młodzieńca, dorosłego, człowieka w podeszłym wieku, duchownego, świeckiego, mnicha czy pełniącego posługi duchownego. Zachowanie kanonów prowadzi do zbawienia, a nie małoduszności. Autor przytacza w tym miejscu słowa Księgi Syracha: „W sądzeniu bądź miłosierny, łagodny jak ojciec i jakby mężem ich matki” (Syr 4, 10) oraz słowa Jakuba Apostoła: „Sąd bez miłosierdzia należy się temu, kto nie postępuje miłosiernie: miłosierdzie zaś winno przewyższać osąd” (Jk 2, 13).

Egbert z Yorku zwraca uwagę na przymioty, które winny charakteryzować osobę spowiednika. Przede wszystkim chodzi o postawę roztropności, która polega na odpowiednim rozeznaniu sytuacji penitenta[35]. Spowiednik powinien kierować się także zasadą sprawiedliwości:

„Wolno kapłanowi rozpatrywać zadośćuczynienie za grzechy wedle prawa biskupiego, i nie zważać na zamożnych ani na ubogich, jeśli im coś przykazuje, jak nakazuje księga. Mówi Zbawiciel, jeśli kapłan nie chce grzesznikowi wyznaczyć zadośćuczynienia za jego grzechu, że od niego zażąda jego duszy”[36].

---

[33] *Poenitentiale Cummaeani*, Epilogus 1, ŹMT 58, 85-85*.

[34] *Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum*, ŹMT 58, 182-182*.

[35] Por. *Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale lib.* I/1, 1, ŹMT 58, 202-202*.

[36] Tamże I/2, 1, ŹMT 58, 217-217*.

Właściwe rozeznanie jest wielką umiejętnością, jaką powinien cechować się spowiednik:

> „Ludzie mądrzy winni mieć na uwadze w ustaleniu miary pokuty, by zbrodni zasługującej na miecz nie karali kijem, a grzechu zasługującego na kij nie przebijali mieczem”[37].

Księga pokutna Halitgariusa bpa Cambrai (817-830) wskazuje, że w ramach pokuty szczególne znaczenie posiadały posty. Kapłani powinni towarzyszyć w tych postach pokutującym przez dzień lub dwa, aby własnym przykładem zachęcić ich do przemiany życia:

> „Nikt nie może podnieść upadłego pod ciężarem, jeśli się nie pochyli i nie wyciągnie do niego ręki. Podobnie żaden lekarz nie jest w stanie uleczyć chorego z ran, jeśli się nie narazi na fetor. Tak żaden z kałanów, ani biskup, nie może leczyć ran, ani odpuścić grzechów duszom, jeśli nie okaże pocieszenia i modlitwy ze łzami”[38].

Pochodzący z okresu karolińskiego penitencjał podkreśla troskę penitenta o grzesznika:

> „Przeto i my, jeśli zobaczymy kogoś leżącego w grzechach, spieszymy, aby go przywołać do pokuty wedle naszej nauki. Ilekroć dajesz pouczenie grzesznikowi; natychmiast daj mu pokutę: ile powinien pościć i odkupić swe grzechy”[39].

Powyższa księga pokutna podkreśla, że tak jak ofiarę sprawują prezbiterzy i biskupi, którym przekazano klucze królestwa niebieskiego, inni nie mogą sobie uzurpować władzy osądu. W razie konieczności dopuszczano, aby w sytuacji, kiedy nie było prezbitera, diakon mógł przyjąć prezbitera do zadośćuczynienia i świętej komunii. Biskupi oraz kapłani winni być blisko pokutujących, modląc się za nich i wylewając łzy:

> „Kiedy więc ktoś przybywa do kapłana, aby wyznać swoje grzechy, niech mu kapłan przekaże, aby chwilę poczekał, a sam pójdzie do pokoju na modlitwę. Gdyby zaś nie miał osobnego pomieszczenia, niech wypowie modlitwę w sercu”[40].

Księga pokutna zawiera również modlitwę, jaką kapłan odmawiał nad przychodzącym do pokuty:

> „Panie Boże wszechmogący, bądź litościw mnie grzesznemu, abym mógł godnie Ci podziękować, Tobie, który mnie niegodnego dzięki Twemu miłosierdziu uczyniłeś szafarzem kapłańskiego urzędu i mnie marnego i małego

---

[37] *Paenitentiale quod dicitur Bigotianum* 3, ŹMT 58, 249-249*.

[38] *Poenitentiale Halitgarii ep. Camaracensis* II 1, tłum. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras: *Księga pokutna Halitgariusa, bpa Cambrai*, ŹMT 59, 314-314*.

[39] Tamże II 2, ŹMT 58, 315-315*.

[40] Tamże II 4, ŹMT 58, 315-315*.

ustanowiłeś pośrednikiem dla modlitwy i wstawiania się u Pana naszego Jezusa Chrystusa za grzeszników i zwracających się do pokuty”[41].

Wśród zaleceń skierowanych do spowiednika należy zwrócić uwagę na następującą wskazówkę:

„Jeśli ujrzysz, że ktokolwiek przystępuje z zapałem i wytrwałością, tego przyjmij. Kto może pościć tyle, ile mu nałożono, nie wzbraniaj mu tego, lecz pozwól. Należy bardziej chwalić tych, którzy spiesznie chcą uwolnić się od należnego ciężaru, bo post jest konieczny. W taki sposób dawajcie pouczenie tym, którzy sprawują pokutę: jeśli pościł i wypełnił to, co mu nakazał kapłan, zostanie oczyszczony z grzechów. Gdyby powtórnie wrócił do złego nawyku i grzechu, to jest jak pies, który powraca do swoich wymiocin (por. Prz 26, 11; 2P 2, 22)”[42].

Księga pokutna Halitgariusza zawiera porządek modlitw przy wyznaczeniu pokuty: na początku kapłan miał odmówić psalm 37., następnie psalm 102. oraz psalm 50. Po odmówieniu psalmów następowała modlitwa:

„Boże, którego łaskawości potrzebuje każdy człowiek, pamiętaj o słudze twoim N., który obnaża w słabości swe rozwiązłe i ziemskie ciało. Prosimy, okaż łaskę wyznającemu, oszczędź błagającego, abyśmy, których oskarżają własne winy, zostali zbawieni dzięki Twemu miłosierdziu. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”[43].

Następnie następowało nałożenie rąk z prośbą skierowaną do Boga, aby odpuścił wszystkie grzechy i przewinienia.

W podobnym duchu *Dekrety Burcharda* ukazują, w jaki sposób kapłani powinni napominać i pouczać w czasie pokuty powierzony im lud:

„(Z Augustyna). Prezbiterzy powinni napominać powierzony im lud, aby każdy, kto czuje się zraniony śmiertelną raną grzechu, w środę przed czterdziestnicą z pospiechem przybiegł do życiodajnej matki Kościoła, gdzie, czego złego się dopuścił, z cała pokorą i skruchą serca pokornie wyzna i przyjmie lekarstwo pokuty według sposobu zatwierdzonego autorytetem kanonów. […] Biskupi lub prezbiterzy, kiedy przyjmą wyznanie wiernych, powinni się upokorzyć i modlić się ze smutkiem i łzami, nie tylko za swoje grzechy, ale także za grzechy brata. Mówi bowiem Apostoł: «Któż odczuwa słabość, czyż i ja nie jestem słaby?» (2Kor 11, 29). Zatem, gdy przyjdzie ktoś do kapłana, aby wyznać swoje grzechy, kapłan niech mu poleci, aby odczekał trochę nim wejdzie do kościoła, albo do swojego pokoju, by się modlić. Natomiast jeśli miejsce nie jest do tego odpowiednie, niech tę modlitwę odmówi w swoim sercu”[44].

---

[41] Tamże.

[42] Tamże II 6, ŹMT 58, 316-316*.

[43] Tamże III 2, ŹMT 58, 317-317*.

[44] *Burchardi Wormacensis ecclesiae episcopi decretorum liber decimus nonus de poenitentia* II, ŹMT 58, 367-368*.

Oprócz wskazówek skierowanych do duchownych w księgach pokutnych można znaleźć również nauczanie na temat przygotowania penitentów do pokuty. W *praefatio* do *Penitencjału Egberta* znaleźć można następujące zalecenia:

> „Jeśli kto przystępuje do pokuty (*ad poenitentiam*), niech się pochyli z największą bojaźnią Bożą i pokorą wobec Niego. Niech modli się błagalnym głosem, aby nauczył go pokutować za wszystkie wykroczenia, które uczynił wbrew Bożej woli. Niech wyzna wszystkie swe złe uczynki, aby kapłan poznał, jaką winien nałożyć mu pokutę. Następnie niech wypyta go kapłan, czy ma wiarę w Boga; niech go zachęca na różne sposoby ze względu na potrzeby jego duszy i napomina"[45].

Powyższy tekst poświadcza praktykę indywidualnej pokuty, która polegała na wyznaniu grzechów przed kapłanem. Podczas tego spotkania kapłan stawiał pokutnikowi pytania dotyczące wiary w Boga w Trójcy Jedynego, wiary w zmartwychwstanie w dniu sądu, i pytał o żal za wszystkie grzechy dokonane myślą lub uczynkiem. Na zakończenie spowiednik stawiał pytanie o gotowość przebaczenia wszystkim, którzy kiedykolwiek zawinili przeciw pokutnikowi[46]. Jeżeli na postawione zapytania pokutnik odpowiedział „chcę", to wówczas udzielano mu następującego pouczenia:

> „Bóg miłosierny niech się nad tobą zlituje, a mnie zezwoli na to, co powinienem [uczynić]. Pość tyle a tyle dni w tym czasie czterdziestnicy aż do godziny dziewiątej, powstrzymuj się [od jedzenia] od świtu, strzeż się ośmiu grzechów głównych, to znaczy zabójstwa, kradzieży, krzywoprzysięstwa, chytrości, nieprawego spółkowania, zbytku, oszczerstwa i fałszywego świadectwa; przestrzegaj dwunastu dni postów czterdziestodniowych, które następują każdego roku; wystrzegaj się ofiar barbarzyńskich, magii, współżycia z dziewicą, fałszywej mowy, pychy i chęci posiadania innych ludzi; wystrzegaj się tego wszystkiego; wiernie miłuj Pana swego z całej duszy, z cała odwagą, ze wszystkich sił i całym sercem"[47].

W powyższych słowach znajduje się zachęta do podejmowania postów, do unikania ośmiu grzechów głównych, odrzucenia bałwochwalstwa, magii oraz zachęta do miłości Boga i bliźniego. Kapłan zwracał również uwagę na postawę miłosierdzia u grzesznika, która przejawia się w szczodrości wobec biednych, łagodności, udzielaniu jałmużny, nawiedzaniu kościołów, sumiennym dawaniu dziesięciny. W ten sposób grzesznik zasługiwał na nagrodę życia wiecznego w niebie[48]. W księdze znajduje się rada dla tych, którzy chcieliby czynić pokutę, ale powątpiewają:

---

[45] *Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale lib.*, Praefatio, ŹMT 58, 201-201*.

[46] Por. tamże.

[47] Tamże, s. 201-202*.

[48] Por. tamże I/1, 1, ŹMT 58, 202-202*.

„Wielu ludzi chciałoby podjąć pokutę, jednak wahają się ze względu na wielość swych grzechów, powątpiewają, czy będą mogli unieść to, co im wyznaczy spowiednik, i rezygnują. Uważa się, że wtedy zwątpienie jest większym grzechem niż te, które zamierzał wyznać i czego zaniechał”[49].

Pokutnik powinien powstrzymywać się w wielu sprawach od pragnień swego życia: po pierwsze powinien pokutować za wszystko, w czym uchybił Bogu, a następnie unikać wszystkiego, co drogie jest ciału ze względu na umiłowanie życia wiecznego[50]. Po wypełnieniu pokuty pokutnik nie powinien wracać do dawnych grzechów, odrzucając ducha tego świata:

„Pismo Święte mówi, że nie wypada, by pokutnik, gdy wypełnił to, co nakazał mu spowiednik, zajmował się rzeczami światowymi i nie pamiętał o pokucie, którą wcześniej wypełnił, ponieważ św. Paweł mówi: Ten, kto chce służyć Bogu nie może się zajmować sprawami tego świata (por. 1Kor 7, 32-34)”[51].

***

Księgi pokutne, które powstały w epoce późnej starożytności chrześcijańskiej i wczesnego średniowiecza są świadectwem kształtowania się praktyki pokutnej w Kościele. Ukazują one przywiązanie do tradycji Ojców oraz rozumienie pokuty jako duchowego lekarstwa na duchowe choroby. Należy wskazać na bogactwo praktyk oraz ich duchowe znaczenie w życiu chrześcijanina, które nie ograniczało się tylko do postu, jałmużny i modlitwy, ale dotyczyło wielu innych aspektów życia wewnętrznego i społecznego. W tym względzie nauczanie na temat dwunastu lekarstw na choroby duszy lub dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów może być dla współczesnego człowieka zachętą do bardziej wewnętrznego i ewangelicznego rozumienia pokuty. *Libri poenitentiales* są także świadectwem przełomu w praktyce pokutnej Kościoła, polegającej na tym, że we wczesnym średniowieczu pojawia się forma indywidualnej i powtarzalnej spowiedzi. Dlatego w niektórych księgach znajdujemy opis rytu sakramentu spowiedzi. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują wskazówki skierowane do duchownych, którzy nakładali pokutę i penitentów, którzy wyznawali swoje grzechy. *Księgi pokutne* podkreślają, że w procesie nawrócenia ważną rolę posiada łaska Bożego Miłosierdzia oraz postawa grzesznika, który przez wykonywanie praktyk pokutnych zmienia swoje nastawienie wewnętrzne i zewnętrzny sposób życia.

[49] Tamże I/2, 4, 1, ŹMT 58, 218-218*.
[50] Por. tamże I/2, 5, ŹMT 58, 218-218*.
[51] Tamże I/2, 7, ŹMT 58, 219-219*.

GENERAL PRINCIPLES CONCERNING PENITENTIAL PRACTICES ON THE BASIS OF *LIBRI POENITENTIALES*

(Summary)

The article discusses the most important premises which deal with Christian penance from the VI to the XI century. The main sources for the above article are the *Penitential Books* (*Libri Poenitentiales*), published as part of the series of Źródła Myśli Teologicznej (ŻMT 58), collected and edited by A. Baron and H. Pietras in 2011. The article consists of three parts. The first part examines the meaning of penance in the life of Christians as a medicine for sin which is an illness of the soul and the body. The second part presents the teaching of penitentials on the twelve ways of absolving from sins. The third part provides practical suggestions for confessors and penitents. The *Penitential Books*, as a witness to the development of penitential practices, confirm the role of individual spiritual therapy in the life of the Christian. This process of regaining of one's spiritual health takes place, on one hand, through the grace of God's Mercy, and, on the other hand, through penitential practices whose aim was internal conversion and outward change in one's way of life.

Key words: Penitential books, penance, penitential practices in the Church, ways of granting absolution.

Słowa kluczowe: Księgi pokutne, pokuta, praktyka pokutna w Kościele, sposoby odpuszczenia grzechów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Libri poenitentiales, ed. A. Baron – H. Pietras, *Księgi pokutne*, ŹMT 58, Kraków 2011 = SCL 5.

Origenes, *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, SCh 286-287, Paris 1981, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, PSP 31/2, Warszawa 1985.

Opracowania

Bramborski J., *Rys historyczny sakramentu pokuty i pojednania*, SG 15 (2001) 110-112.

Chłopowiec M., *Pokuta w dokumentach synodalnych chrześcijańskiej starożytności*, VoxP 30 (2010) t. 55, 121-134.

Czerwik S., *Praktyka pokutna w Kościele poprzez wieki*, AK 70 (1977) 159-177.

Częsz B., *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próby wyjaśnień u przednicejskich Ojców Kościoła*, TPatr 1 (2004) 19-28.

Kieling M., *Terrena non amare sed coelestia. Theologie der Welt in Alkuins Commentaria super Ecclesiasten*, Frankfurt am Main 2002.

Kieling M., *Grzechy i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej*, TPatr 1 (2004) 43-54.

Kieling M., *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie Penitencjału Egberta*, „Teologia Praktyczna" 13 (2012) 83-95.

Kosecki B., *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, RBL (1976) 65-81.

Mokrzycki B., *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986.

Myszor W.*, Grzech i pokuta w Kościele III wieku*, TPatr 1 (2004) 7-18.

Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Słomka J., *Oczyszczenie z grzechu w homiliach Orygenesa o Księdze Kapłańskiej*, SSHT 38 (2005) fasc. 2, 337-353.

Sordyl K., *Próba rekonstrukcji doktryny i struktury kościoła nowacjańskiego* VoxP 32 (2012) t. 57, 535-550.

Wygralak P., *Praktyki pokutne w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, PzST 8 (1998) 99-107.

Zawadzki W, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 10 (1990) t. 19, 807-815.

Zawadzki W., *Pokuta*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, 649-650.

Piotr KOCHANEK*

STATYSTYCZNO-PORÓWNAWCZA ANALIZA XXIII MIĘDZYNARODOWEGO KONGRESU BIZANTYNOLOGICZNEGO (BELGRAD, 22-27 VIII 2016)

Dokładnie w pięć lat po XXII Międzynarodowym Kongresie Bizantynologicznym w Sofii[1] odbyło się w Belgradzie kolejne, XXIII już spotkanie badaczy historii Bizancjum o zasięgu światowym. Choć oficjalne rozpoczęcie obrad miało miejsce faktycznie w poniedziałek, 22 sierpnia, to jednak rejestracja uczestników rozpoczęła się już w niedzielę, 21 września, w godzinach od 12:00 do 20:00, w gmachu Rektoratu Uniwersytetu Belgradzkiego (Studentski Trg 1, 11000 Belgrad)[2]. Ostatnim dniem kongresu była sobota, 27 sierpnia. W poniedziałek, 22 sierpnia, o godzinie 10:00, w auli Wydziału Filologicznego (Studentski Trg 3) miała miejsce oficjalna inauguracja kongresu. Jako pierwszy głos zabrał Tomislav Nikolić (ur. 15 II 1952), prezydent Republiki Serbii. Następnie krótkie wprowadzenie wygłosili prof. Johannes Koder (ur. 6 VII 1942), przewodniczący Association Internationale des Études Byzantines (AIEB), i prof. Ljubomir Maksimović (ur. 27 XI 1938), przewodniczący Serbskiego Narodowego Komitetu Studiów Bizantynologicznych. Na zakończenie uroczystej sesji otwarcia kongresu wykład inauguracyjny wygłosił prof. John F. Haldon (Uniwersytet Princeton): *„Change" in Byzantium. Thinking about Stability, Resilence and Movement in Medieval East Roman Society*.

1. Kongres w liczbach. Po otwierających belgradzkie spotkanie fajerwerkach i fleszach przyszedł czas na rutynową, kongresową „szarzyznę". Według oficjalnych danych zawartych w *List of participants*[3], którą – jak podano na ostatniej stronie tego wykazu – zamknięto 26 lipca, w XXIII

* Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de.

[1] Por. P. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Sofia, 22-27 VIII 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 942-951.

[2] Możliwość rejestracji istniała zresztą przez cały czas trwania kongresu: poniedziałek (8:00-20:00), wtorek-piątek (8:30-20:00) i sobota (8:30-14:00).

[3] *List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies* (Belgrade, 22-27 August 2016), Belgrade 2016. Wykaz ten nie posiada numeracji stron.

Międzynarodowym Kongresie Bizantynologicznych wzięło udział 1258 osób z 48 krajów świata. Z drugiej strony w teczce z materiałami kongresowymi, którą otrzymał każdy zarejestrowany uczestnik belgradzkiego spotkanie, znajdowała się jednostronicowa lista uzupełniająca, na której figuruje 12 nowych nazwisk[4], co zwiększyło liczbę uczestników do 1270. Jednakże do tejże teczki dołączono jeszcze jedną, tym razem trzystronicową erratę, która korygowała program kongresu[5]. Wynika z niej, że 10 innych osób odwołało swój udział, a zatem ostateczna liczba oficjalnych uczestników to 1260 osób.

Z kolei w programie kongresu widnieje 1187 nazwisk[6]. Nie oznacza to jednak, że w Belgradzie wystąpiło właśnie tylu prelegentów. Analiza tego programu pozwala bowiem stwierdzić, że 28 osób nie wygłosiło żadnego referatu. Osoby te bądź przewodniczyły różnego typu sesjom, bądź też, jak np. prof. J. Koder i prof. L. Maksimović, wygłaszały tylko krótkie przemówienia okolicznościowe w czasie sesji otwierającej i zamykającej belgradzki kongres. Ponadto 10-ciu prelegentów odwołało oficjalnie swój udział w kongresie, zaś jedna osoba odwołała swoje wystąpienie. W konsekwencji do liczby 28 należy dodać 11, co daje w sumie 39 *personas mutas*. Rzeczywista zatem liczby prelegentów to 1148 osób. Ponieważ zaś, jak wyżej wspomniano, w kongresie wzięło udział w sumie 1260 badaczy, zatem 112 osób (= 8,888%) potraktowało wyprawę do Serbii jako wojaż turystyczno-krajoznawczy, co przy tak dużej liczbie zarejestrowanych uczestników nie jest procentem wysokim.

Osoby te miały swe wystąpienia w ramach sześciu typów sesji: 1) sesja inauguracyjna (1); 2) sesje plenarne (6); 3) sesje okrągłostołowe (49); 4) wolne komunikaty (116); 5) sesje specjalne (6 w 9-ciu odsłonach); 6) prezentacje posterów (2). W ramach sesji inauguracyjnej, jak już wyżej wspomniano, tylko prof. J.F. Haldon (Uniwersytet Princeton) wygłosił około półgodzinny referat. Z kolei na sześciu sesjach plenarnych, z których pierwsza i ostatnia (poniedziałkowa i sobotnia) odbywały się w auli Wydziału Filologicznego, natomiast cztery pozostałe (wtorek-piątek) miały miejsce w gmachu Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności (Knez Mihailova 35, 11001 Belgrad), przedstawiono 20 komunikatów, z których każdy miał trwać według założeń gospodarzy 15 minut (w sesji sobotniej tylko 10 minut)[7], jednak prelegenci regularnie przekraczali ów limit, starając się nadać swym wystąpieniom charakter poważnych referatów na miarę rangi przedmiotowego kongresu. Należy zaznaczyć, że wszystkie wystąpienia

[4] *List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Additions and corrections*, Belgrade 2016.

[5] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Additions and corrections*, Belgrade 2016.

[6] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies* (Belgrad, 22-27 August 2016), Belgrade 2016. Należy dodać, że pierwszych 14 stron programu nie posiada paginacji, stąd w przypisach niniejszego artykułu sprawozdawczego są one numerowane jako [s. I-XIV].

[7] Tamże, [s. IX].

z sesji plenarnych zostały wcześniej opublikowane w formie pracy zbiorowej[8], którą otrzymał każdy oficjalnie zarejestrowany uczestnik kongresu. Warto dodać, że aula Serskiej Akademii Nauk i Umiejętności mogła pomieścić zaledwie 170 osób. Jednak ta niewielka liczba miejsc okazała się zupełnie wystarczająca, ponieważ na sali było zwykle obecnych 70 do 90 „kongresmenów". Powodem tak niskiej frekwencji, prócz wielu czysto indywidualnych przyczyn, mógł być wspomniany wyżej fakt wcześniejszego opublikowania tych wystąpień, co umożliwiało każdemu zainteresowanemu zapoznanie się z nimi w dogodnym dla siebie czasie. Większość wystąpień kongresowych była jednak zgrupowana w dwóch zasadniczych blokach: A) sesje okrągłostołowe; B) wolne komunikaty. Łącznie odbyło się, jak już wyżej zaznaczono, 49 sesji okrągłostołowych, w czasie których wygłoszono 382 prelekcje. Każda z nich miała trwać około 10 minut[9]. Najwięcej, bo aż 116 sesji objęły wolne komunikaty, w czasie których przedstawiono 843 mini-referaty. Długość tych wystąpień przewidziano na 10 do 15 minut[10]. Niemal wszystkie powyższe sesje odbyły się w salach Wydziału Filologicznego. Tylko cztery sesje okrągłostołowe miały miejsce w sali nr 2 gmachu Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności[11]. Liczbę uczestników zarówno sesji okrągłostołowych, jak i tzw. wolnych komunikatów określono w przedziale od 6 do 10 osób[12]. Streszczeń tych 1225 wystąpień nie opublikowano jednak w formie osobnych tomów, co było dobrą praktyką wcześniejszych kongresów bizantynologicznych, lecz zamieszczono je tylko na stronie internetowej kongresu[13]. Piątym segmentem wystąpień kongresowych były sesje specjalne. Sesji tych było oficjalnie 6, lecz sesja piąta została podzielona na cztery części, co w sumie dało 9 spotkań sesyjnych. Łącznie objęły one 64 prezentacje, przedstawiane zarówno przez indywidualnych badaczy, jak i przez grupy skupione wokół danego projektu, ponieważ w ramach tych sesji omawiano: *instrumenta studiorum* (sesja 1.2.4)[14], kwestie związane z digitalizacją zarówno w obrębie humanistyki jako takiej, jak i bizantynologii (sesja 3: *The Digital Humanities and Byzantine Studies*)[15], aktualne i przyszłe projekty badawcze z tego zakresu (sesja 5/1-4: *Present and Future Projects: Presentation of Research Centers and Their Projects in the Field of Byzantine Studies*)[16] oraz – jak to określono – *Futur of the Byzantine Studies* (sesja 6)[17]. Wszystkie sesje specjalne odbywały się

[8] *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Plenary Papers*, ed. S. Marjonović-Dušanić, Belgrade 2016.

[9] Por. nota 7.

[10] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, [s. X].

[11] Tamże, s. 22, 50-51, 65-66 i 72-73.

[12] Por. nota 7, 9 i 10.

[13] Streszczenia te znajdują się w odpowiednich zakładkach na stronie: www.byz2016.rs/program [dostęp: 19.09.2016].

[14] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 17-18, 32-33 i 54-55.

[15] Tamże, s. 40.

[16] Tamże, s. 70, 77-78, 85 i 86.

[17] Tamże, s. 109-110.

w auli Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności. Prezentacja jednego projektu miała trwać około 10 minut, a liczba prelegentów określona została na 8 do 10 osób[18]. Sesje te nie posiadają streszczeń na stronie internetowej kongresu, mimo deklaracji organizatorów[19]. Wreszcie szóstym typem wystąpień kongresowych były prezentacje posterów. W programie znalazły się dwa tego typu spotkania, na których przedstawiono 19 posterów[20]. Prezentacje te odbywały się w holu głównym Wydziału Filologicznego, a czas tych wystąpień nie był oficjalnie limitowany. W sumie wspomnianych wyżej 1148 badaczy przedstawiło 1329 prelekcji: 1 = sesja inauguracyjna (= 0,075%); 20 = sesje plenarne (= 1,504%); 382 = sesje okrągłostołowe (= 28,743%); 843 = wolne komunikaty (= 63,431%); 64 = sesje specjalne (= 4,815%); 19 = prezentacje posterów (= 1,429%).

Różnica pomiędzy liczbą prelegentów a liczbą prelekcji bierze się stąd, że niektórzy badacze zgłosili kilka komunikatów. Rekordzistą w tym względzie został prof. Christian Gastgeber (ur. 20 II 1970) z Austriackiej Akademii Nauk w Wiedniu, który miał aż 6 indywidualnych wystąpień[21] (6/1329 = 0,451%). Z kolei sześć osób zgłosiło po cztery indywidualne prelekcje[22] (24/1329 = 1,805%), a 26 osób zabierało głos indywidualnie 3 razy[23] (78/1329 = 5,869%). Było też 114 bizantynologów, którzy zgłosili po dwa indywidualne komunikaty (228/1329 = 17,155%). Zatem w sumie owych 147 prelegentów (na 1148 = 12,804%) miało łącznie 336 wystąpień (na 1329 = 25,282%), będąc swego rodzaju kołem zamachowym belgradzkiego kongresu.

Z drugiej strony zdarzały się występy grupowe: i tak w Belgradzie wystąpiło 46 duetów, 5 tercetów[24], 4 kwartety[25], 1 kwintet[26] oraz 2 sekstety[27]. Jeśli dodać do tego fakt, o którym już wyżej była mowa, że każde wystąpienie kongresowe miało trwać od 10 do 15 minut, to w tej sytuacji można jeszcze zrozumieć prelekcje wygłaszane w duecie, ale wszystkie inne komunikaty zbiorowe

[18] Tamże, [s. X].

[19] Tamże.

[20] Tamże, s. 94-95 i 102-103. Pierwotnie zaplanowano, że w ramach każdej prezentacji zostanie przedstawionych 10 posterów, jednak w ostatniej chwili Mikhail Denisov wycofał swoje wystąpienie, por. *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Additions and corrections*, [s. 3].

[21] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 22, 32, 40, 50, 72 i 109.

[22] Byli to: J.F. Haldon, Flora Karagianni, Sergei Mariev, Ekaterini Mitsiou, Mihailo St. Popović i Johannes Preiser-Kapeller.

[23] Byli to: Eirini Artemi, Alessandra Bucossi, Jean-Claude Cheynet, Salvatore Cosentino, Olivier Delouis, Vincent Déroche, Andrii Domanovskyi, Alexandra Evdokimova, Bernard Flusin, Mikhail V. Fomin, László Horváth, Frederick Lauritzen, Kirill A. Maksimovič, Dominic Moreau, Dan J. Mureşan, Philip Niewöhner, Brendan Osswald, Eleftheria Papagiannis, Symeon Paschalidis, Claudia Rapp, Alessandra Ricci, Filippo Ronconi, Juan Signes Codoñer, Myrto Veikou, Athanasios K. Vionis, Staffan Wahlgren.

[24] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 15, 78, 85 i 86 (2x).

[25] Tamże, s. 15, 66, 88 i 101.

[26] Tamże, s. 85.

[27] Tamże, s. 85. Por. *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Additions and corrections*, [s. 2-3].

jawią się raczej li tylko jako zabieg, który pozwolił kilku osobom zaistnieć na liście kongresowych prelegentów i wzbogacić ich naukowy życiorys.

Wystąpienia kongresowe były wygłaszane w 6 językach: po angielsku (1057 prelekcji na 1329 = 79,533%), francusku (165/1329 = 12,415%), grecku (30/1329 = 2,257%), niemiecku (28/1329 = 2,106%), rosyjsku (28/1329 = 2,106%) i włosku (21/1329 = 1,580%). Trzeba jednak zaznaczyć, że powyższe dane, zaczerpnięte z programu kongresu i dołączonej do niego erraty, nie oddają stanu faktycznego. Niektórzy bowiem badacze, choć tytuł swego wystąpienia podali w programie np. po francusku, to w czasie obrad wygłaszali swą prelekcję po angielsku[28], czego świadkiem był niżej podpisany. Oficjalny program kongresu nie oddaje zatem obrazu powszechności użycia języka angielskiego. W porównaniu do poprzedniego kongresu, który odbył się w roku 2011 w Sofii, użycie języka angielskiego uległo rozszerzeniu. W Sofii bowiem, gdzie w sumie wygłoszono 935 wykładów, 699 (oficjalnie), czyli 74,759%, było w języku angielskim[29], gdy tymczasem w Belgradzie ten oficjalny procent wzrósł do 79,533%. Ekspansji języka angielskiego realny „opór" stawiał tylko język francuski. Natomiast Niemcy niemal całkowicie skapitulowali, przechodząc na dużo bardziej komunikatywny angielski, co można uznać także za stanowisko zdroworozsądkowe, mające zwiększyć zasięg i skuteczność oddziaływania nauki niemieckiej na badaczy anglojęzycznych z całego świata.

Warto również przyjrzeć się uczestnikom kongresu biorąc za punkt wyjścia afiliacje, jakie widnieją przy poszczególnych nazwiskach na *List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*. Należy przy tym zaznaczyć, że bardzo wielu „kongresmanów", bo aż 157, nie podało żadnej afiliacji, w czym prym wiedli, jak wynika z poniższej tabeli, Grecy (48), Włosi (20) i Serbowie (16). W tej grupie byli zarówno emerytowani pracownicy naukowi, jak i doktoranci oraz tzw. badacze niezależni. Pewną liczbę osób bez afiliacji należy też tłumaczyć opieszałością samych zainteresowanych w wypełnianiu formularza wpisowego. Z drugiej strony należy pamiętać, że afiliacja nie ma często nic wspólnego z obywatelstwem danego kraju, a jest tylko dowodem na atrakcyjność konkretnych ośrodków studiów bizantynologicznych w świecie. Stąd wielu badaczy podaje nie swój kraj pochodzenia, czy miejsce pracy, lecz znany ośrodek w którym w danym momencie przebywa.

[28] Przykładem może być komunikat wygłoszony na sesji plenarnej w środę, 24 sierpnia, przez prof. Béatrice Caseau (Uniwersytet Paris-Sorbonne = Paris IV). Oficjalny tytuł (*Rituels chrétiens et sensorialité*, w: *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 41) wskazywał jednoznacznie, że prelegentka będzie mówić po francusku, tym bardziej że w tym języku został wydrukowany: B. Caseau, *Rituels chrétiens et sensorialité*, w: *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 159-173. Tymczasem wykład odbył się po angielsku. Podobnie było w przypadku komunikatu prof. Nafsiki Panselinou (Ateńska Wyższa Szkoła Sztuk Pięknych), której temat komunikatu brzmiał: *Influences de l'art occidental sur la représentation de l'Annonciation dans des icônes post-byzantines du XIVe au XIXe siècle*, w: *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 89. Autorka mówiła jednak po angielsku.

[29] Por. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów*, s. 946.

W przypadku doktorantów, którzy nie posiadają często konkretnej afiliacji „krajowej", jest to swego rodzaju „rewia marek", która pokazuje ich aspiracje i możliwości. Statystyczne ujęcia kwestii afiliacji uczestników kongresu stara się przedstawić poniższa tabela. Wynika z niej, że na kongresie były według oficjalnych danych reprezentowane 373 instytucje naukowo-badawcze z 48 krajów świata. Wśród tych instytucji ogromną większość stanowiły uniwersytety. Pewne przemyślenia i refleksje może nasunąć Czytelnikowi analiza samej poniższej tabeli, stąd zbędne wydaje się tutaj jej szczegółowe omawianie.

Lp.	Kraj	Liczba instytucji afiliujących	Uczestnicy kongresu z afiliacją	Uczestnicy kongresu bez afiliacji	Ogólna liczba uczestników	Procentowy udział w kongresie
1.	Albania	6	10	2	12	0,952%
2.	Argentyna	2	2	-	2	0,158%
3.	Armenia	3	6	-	6	0,476%
4.	Australia	10	14	2	16	1,269%
5.	Austria	2	36	3	39	3,095%
6.	Belgia	3	19	3	22	1,746%
7.	Białoruś	1	1	1	2	0,158%
8.	Bułgaria	15	55	2	57	4,523%
9.	Chiny	1	2	-	2	0,158%
10.	Chorwacja	1	1	-	1	0,079%
11.	Cypr	5	16	1	17	1,349%
12.	Czarnogóra	1	1	-	1	0.079%
13.	Czechy	4	4	-	4	0,317%
14.	Dania	2	6	1	7	0,555%
15.	Finlandia	3	5	1	6	0,476%
16.	Francja	25	94	9	103	8,174%
17.	Grecja	31	164	48	212	16,825%
18.	Gruzja	8	15	3	18	1,428%
19.	Hiszpania	7	10	2	12	0,952%
20.	Holandia	4	9	1	10	0,793%
21.	Irlandia	1	1	-	1	0,079%
22.	Izrael	6	13	2	15	1,190%
23.	Japonia	3	4	-	4	0,317%
24.	Kanada	4	4	1	5	0,396%
25.	Liban	1	1	-	1	0,079%
26.	Łotwa	-	-	1	1	0,079%
27.	Macedonia	5	14	3	17	1,349%
28.	Mołdawia	1	1	-	1	0,079%
29.	Niemcy	23	67	5	72	5,714%
30.	Norwegia	2	6	-	6	0,476%
31.	Polska	11	25	1	26	2,063%
32.	Portugalia	2	2	-	2	0,158%
33.	Rosja	19	75	12	87	6,904%
34.	Rumunia	12	26	1	27	2,142%
35.	San Marino	1	1	-	1	0,079%
36.	Serbia	14	106	16	122	9,682%
37.	Singapur	1	1	-	1	0,079%
38.	Słowacja	2	2	-	2	0,158%
39.	Słowenia	1	1	-	1	0,079%
40.	Szwajcaria	7	16	2	18	1,428%
41.	Szwecja	1	6	-	6	0,476%
42.	Turcja	19	40	-	40	3,174%

43.	Ukraina	4	6	2	8	0,634%
44.	USA	46	61	3	64	5,079%
45.	Watykan	4	5	-	5	0,396%
46.	Węgry	5	20	1	21	1,666%
47.	W. Brytania	20	71	8	79	6,269%
48.	Włochy	24	58	20	78	6, 190%
Suma		**373**	**1103**	**157**	**1260**	**100%**

Tabela 1: Wykaz instytucji afiliujących i uczestników
XXIII Kongresu Bizantynologicznego według afiliacji.

Tematyka wystąpień kongresowych obejmowała tzw. całość problematyki związanej z bardzo szeroko rozumianą kulturą bizantyńską, jej oddziaływaniem oraz recepcją. Poziom wystąpień był bardzo różny. Z drugiej strony warto zwrócić uwagę, na wyakcentowaną już wyżej długość prelekcji kongresowych. Gospodarze na wszystkie wystąpienia, nawet na referaty wygłaszane w czasie sesji plenarnych, przewidzieli od 10 do 15 minut. Z technicznego punktu widzenia ograniczenie to było konieczne, aby w ciągu sześciu dni można było dopuścić do głosu 1148 mówców z 1329 referatami. Z drugiej strony „taśmociąg prelekcyjny" to raj dla konferencyjnych turystów, ponieważ pozwala występować z zupełnie banalnymi, podręcznikowymi tekstami, których celem jest zwykle tylko chęć zaliczenia dużego, międzynarodowego meetingu naukowego. Przy tej skali przedsięwzięcia jest to zresztą klasyczny efekt tła. Nie on jednak decyduje o obliczu kongresów, które stanowią dobrą, czasem wręcz jedyną okazję do spotkania twarzą w twarz eminentnych badaczy, wyznaczających kierunki rozwoju danej dyscypliny. Dużą wartość miały także sesje specjalne, szczególnie te, na których prezentowano *instrumenta studiorum* (sesja 1.2.4)[30].

2. Udział Polaków w kongresie belgradzkim. Polskę reprezentowała w Belgradzie ekipa złożona z 26 osób (= 2,063% wszystkich uczestników kongresu; = 2,264% wszystkich prelegentów kongresu), które przybyły do stolicy Serbii z prelekcjami. W sumie przedstawili oni 29 krótkich referatów (= 2,182% wszystkich prelekcji kongresowych): 3 w ramach sesji okrągłostołowych, 24 w ramach wolnych komunikatów i 2 w czasie sesji specjalnych.

W kategorii sesji okrągłostołowych swe komunikaty przedstawili: 1) dr Adam Izdebski (Uniwersytet Jagielloński): *Vegetation Patterns and Anthropogenic Landscapes in Byzantium*[31]; 2) prof. dr hab. Maciej Kokoszko (Uniwersytet Łódzki): *The Chickpea* (ἐρέβινθος; Cicer arietinum L.) *as Food and Medicine in Early Byzantine Medical Writings*[32]; 3) dr Nikolaos Zagklas (Uniwersytet Śląski): *The Circulation of Theodore Prodromos' Poetry in the Twelfth Century and beyond: Between Poetic Circles and Anthologies*[33].

[30] Por. nota 14.

[31] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 48.

[32] Tamże, s. 49.

[33] Tamże, s. 23.

Z kolei w ramach wolnych komunikatów głos zabierały następujące osoby: 1) dr Marcin Böhm (Uniwersytet Opolski): *The Konstostephanos Family – Worst or the Best Mega Dukes of Kommenian Navy in the 12th Century*; *Some Remarks on the History of the Navy of the Empire of Nicaea in the Light of the Chronicle of Georgios Akropolites*. Wygłosił on dwie prelekcje w czasie jednej sesji wolnych komunikatów, która miała za temat: *The Byzantine Sea*[34]; 2) dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ: *Loi ecclésiastique selon Socrate de Constantinople*[35]; 3) dr Zofia Brzozowska (Uniwersytet Łódzki): *The Image of Maria Lekapene, Peter and the Byzantine-Bulgarian Relations between 927 and 969 A.D. in the Light of Old Russian Sources*[36]; 4) dr Paweł Filipczak (Uniwersytet Łódzki): *The Byzantine Administration in Syro-Palestine on the Eve of the Arab Invasion. Selected Problems*[37]; 5) dr Piotr Łukasz Grotowski (Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie): *A Shepherd's Crook and a Stone Cut Out without Hands: The Changing Character of Attributes in the Iconography of Byzantine Saints*[38]; 6) dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL: *Vignetten von Konstantinopel auf mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Weltkarten*[39]; 7) dr Andrzej Kompa (Uniwersytet Łódzki): *Higher Education in Constantinople – A University or Not?*; *The Constantinopolitan Authors, the Constantinopolitan Point of View? – Groups and Individuals as Seen by the Authors Active in the Early Byzantine Capital*. Miał on dwa wystąpienia w czasie dwóch różnych sesji[40]; 8) dr Bogna Kosmulska (Uniwersytet Warszawski): *Was There a Place for Parrhesia in the 7th Century Byzantium?*[41]; 9) dr hab. Mirosław Piotr Kruk, prof. UG: *The Corpus of Icons from the 14th-16th Century in the Collection of the National Museum in Krakow*[42]; 10) mgr Tomasz Labuk (Uniwersytet Śląski): *Niketas Choniates and the „Silence of History": Historical Discourse on the Fringe*[43]; 11) prof. dr hab. Mirosław Jerzy Leszka (Uniwersytet Łódzki): *Спорные вопросы правления болгарского царя Петра I (927-969)*. Było to wspólne wystąpienie z dr Kiriłem Marinowem[44]; 12) dr Magdalena Łaptaś (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie): *Byzantine or Non-Byzantine Rituals of the Nubian Rulers*[45];

[34] Tamże, s. 108.

[35] Tamże, s. 15.

[36] Tamże, s. 29.

[37] Tamże, s. 37.

[38] Tamże, s. 76.

[39] Tamże, s. 89.

[40] Tamże, s. 24 i 47.

[41] Tamże, s. 48.

[42] Tamże, s. 98. Dr hab. M.P. Kruk jest profesorem uczelnianym Uniwersytetu Gdańskiego. W aktach kongresowych podał jednak swą drugą afiliację, a mianowicie Muzeum Narodowe w Krakowie, por. *List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, [s. 37].

[43] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 95.

[44] Tamże, s. 29.

[45] Tamże, s. 37.

13) dr hab. Przemysław Marciniak, prof. UŚ: *Hypokrisis and Mimesis – Byzantine Concepts of Theatrical and Non-Theatrical Imitation*[46]; 14) dr Kirił Marinow (Uniwersytet Łódzki): *Geopolitics of the First Bulgarian State, Seventh-Eleventh Centuries*; *Спорные вопросы правления болгарского царя Петра I (927-969)*. Drugi komunikat prelegent wygłosił w duecie z prof. M.J. Leszką. Oba wystąpienia miały miejsce w czasie w jednej sesji wolnych komunikatów, której temat brzmiał: *The First Bulgarian Empire*[47]. 15) dr Michał Pawlak (badacz niezależny, uformowany w środowisku bizantynologów Uniwersytetu Łódzkiego[48]): *Infertility and Statesmanship: The Case of John VIII Palaiologos (1392-1448)*[49]; 16) mgr Michał Pietranik (Uniwersytet Warszawski): *Relics Captured during the War and Their Role in Byzantium during the Macedonian Dynasty*[50]; 17) mgr Łukasz Pigoński (Uniwersytet Łódzki): *Marcian, the Soldier-Emperor, and the Early Byzantine Military Elites*[51]; 18) dr Adrian Szopa (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie): *The Barbarians in Service of the Late Roman Empire in the East*[52]; 19) dr Katarzyna Warcaba (Uniwersytet Śląski): *A Transtextual Analysis of the „Katomyomachia"*[53]; 20) dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ: *The Use of the Title of Basileus in Procopius' Writings and Basileia of Arethas*[54]; 21) mgr Jan Wolski (Uniwersytet Łódzki): *Tsar Peter, Monastic Tsardom and Byzantinisation. A Historiographical Survey*[55]; 22) dr hab. Marcin Wołoszyn, prof. URz: *Making Border of Kievan Rus' Visible. Finds of Kolts from Poland*[56].

Wreszcie podczas sesji specjalnych przedstawiono dwa komunikaty: 1) dr Dorota Dzierzbicka (Uniwersytet Warszawski): *The Egyptian Bazaar. A Study of Trade Networks in Egypt from the 1st Century BC to the 7th Century AD*[57]; 2) dr Nikolaos Zagklas (Uniwersytet Śląski): *Editing Byzantine Poetry: Neglected Works, Overlooked Editorial Aspects and Future Challenges*[58].

[46] Tamże, s. 81.

[47] Tamże, s. 29.

[48] Michał Pawlak uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w dyscyplinie historia (specjalność: bizantynistyka) 2 września 2015. Promotorem jego rozprawy były dr hab. Małgorzata Dąbrowska, prof. UŁ – Wydział Filozoficzno-Historyczny Uniwersytetu Łódzkiego (Katedra Historii Średniowiecznej).

[49] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 77.

[50] Tamże, s. 61.

[51] Tamże, s. 24.

[52] Tamże, s. 47.

[53] Tamże, s. 84.

[54] Tamże, s. 15.

[55] Tamże, s. 29.

[56] Tamże, s. 82. Dr hab. M. Wołoszyn jest profesorem uczelnianym Uniwersytetu Rzeszowskiego. W aktach kongresowych podał jednak swą drugą afiliację, a mianowicie PAN (Instytut Archeologii i Etnologii) w Warszawie, por. *List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, [s. 78].

[57] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 78.

[58] Tamże, s. 33.

Badacze reprezentujący Polskę posługiwali się głównie językiem angielskim. W nim zostało wygłoszonych 26 komunikatów (= 89,655%). Następnie jeden komunikat przedstawiono po francusku (3,448%), jeden po niemiecku (= 3,448%) i jeden po rosyjsku (= 3,448%)[59].

Tytułem uzupełnienia powyższych danych należy dodać, że po dwa komunikaty przedstawili: dr M. Böhm (Uniwersytet Opolski); dr A. Kompa (Uniwersytet Łódzki) i dr N. Zagklas (Uniwersytet Śląski). Natomiast dr K. Marinow (Uniwersytet Łódzki) miał 1½ wystąpienia, ponieważ jedno z nich głosił wspólnie z prof. dr hab. M.J. Leszką (Uniwersytet Łódzki). Ponadto sześć osób z tego grona współprzewodniczyło różnego typu sesjom. I tak jednej sesji okrągłostołowej (*Food, Environment and Landscape in Byzantium*), która odbyła się w środę (24 sierpnia), współprzewodniczył wraz z prof. Jamesem Crow (Uniwersytet w Edynburgu) dr A. Izdebski (Uniwersytet Jagielloński)[60]. Z kolei pięć sesji wolnych komunikatów współmoderowali: 1) dr hab. S. Bralewski, prof. UŁ i prof. Roger Scott (Uniwersytet Melbourne) w poniedziałek (22 sierpnia): *Historiography 4th-9th Centuries*[61]; 2) dr P.Ł. Grotowski (Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie) i dr Mirjana Gligorijević Maksimović (Uniwersytet w Belgradzie) w piątek (26 sierpnia): *Studies in Byzantine Iconography – Part 2*[62]; 3) dr K. Marinow (Uniwersytet Łódzki) i prof. Vassil Gjuzelev (Bułgarska Akademia Nauk) we wtorek (23 sierpnia): *The First Bulgarian Empire*[63]; 4) dr hab. M. Wołoszyn, prof. URz oraz prof. Aleksandr Musin (Rosyjska Akademia Nauk w Petersburgu) i dr Perica Špehar (Uniwersytet

[59] Por. nota 68-69 i 73 oraz tabela 2. Z danych zamieszczonych w tych odnośnikach wynika, że w sumie Polacy wygłosili w Belgradzie 30 komunikatów, należy bowiem doliczyć mgra J. Sypiańskiego, który reprezentował uniwersytet w Moguncji i wygłosił swój komunikat po francusku. Daje to następujące proporcje: 26 wystąpień na 30 po angielsku (= 86,666%), 2/30 po francusku (= 6,666%), 1/30 po niemiecku (= 3,333%), 1/30 po rosyjsku (= 3,333%). Ponieważ zaś wszystkich referatów kongresowych przedstawiono 1329, zatem wkład polski wynosił 2,257%. Jeśli chodzi o języki, jakimi posługiwała się „reprezentacja Polski" na wcześniejszych kongresach bizantynologicznych, to kwestia ta przedstawia się następująco: 1) Na pięciu pierwszych kongresach (1924-1936), które odbyły się w okresie międzywojennym, Polacy wygłosili łącznie 17 referatów: 11 po niemiecku, 5 po francusku i 1 po włosku, por. P. Kochanek, *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów w latach 1924-2006*, VoxP 32 (2012) t. 57, 330; M. Kozłowski, *Kazimierz Zakrzewski na tle dyskusji o upadku cesarstwa rzymskiego w polskiej historiografii okresu międzywojennego*, w: *Kazimierz Zakrzewski. Historia i polityka*, red. M. Dąbrowska, Warszawa – Łódź 2015, 47 i nota 5; 2) Na szesnastu kongresach powojennych (VI-XXI: 1948-2006) Polacy mieli najprawdopodobniej 41 wystąpień: 20(?) po angielsku, 17 po francusku, 2 po niemiecku i 2 po rosyjsku, por. Kochanek, *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów*, s. 332 i nota 130. Statystyka ta ukazuje ogromny spadek użycia języka niemieckiego po II wojnie światowej, który uważano powszechnie za język agresora, a następnie dewaluację języka francuskiego wraz z upadkiem polityczno-kulturalnej pozycji Francji jako takiej.

[60] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 48.

[61] Tamże, s. 15.

[62] Tamże, s. 93.

[63] Tamże, s. 29.

w Belgradzie) w czwartek (25 sierpnia): *Fashion in Transition: From Byzantium to the Byzantine Commonwealth*[64]; 5) dr N. Zagklas (Uniwersytet Śląski) i prof. Elizabeth Jeffreys (Uniwersytet w Oxfordzie) w czwartek (25 sierpnia): *Literature in the Age of the Komnenoi*[65].

Wymienieni wyżej badacze reprezentowali 11 polskich uniwersytetów. Najwięcej osób, bo aż 11 reprezentowało środowisko bizantynologów łódzkich: dr hab. S. Bralewski, prof. UŁ, dr Z. Brzozowska, dr P. Filipczak, prof. dr hab. M. Kokoszko, dr A. Kompa, prof. dr hab. M.J. Leszka, dr K. Marinow, dr M. Pawlak, mgr Ł. Pigoński, dr hab. T. Wolińska, prof. UŁ, mgr J. Wolski. Wygłosili oni w sumie 12 komunikatów. W ten sposób historycy Bizancjum z Łodzi zdeklasowali inne polskie środowiska, zajmujące się tym segmentem historii powszechnej. Znakomicie zadebiutował też Uniwersytet Śląski, którego ekipa liczyła 4 osoby: mgr T. Labuk, dr hab. P. Marcinak, prof. UŚ, dr K. Warcaba, dr N. Zagklas. Wygłosiły one 5 prelekcji. Na trzeciej pozycji znalazł się Uniwersytet Warszawski, który reprezentowało w Belgradzie trzech badaczy: dr D. Dzierzbicka, dr. B. Kosmulska, mgr M. Pietranik. Pozostałe polskie ośrodki studiów bizantynologicznych obecne na kongresie były reprezentowane przez pojedyncze osoby: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – dr hab. P. Kochanek, prof. KUL; Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie – dr P.Ł. Grotowski; Uniwersytet Gdański – dr hab. M.P. Kruk, prof. UG[66]; Uniwersytet Jagielloński – dr A. Izdebski; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – dr M. Łaptaś; Uniwersytet Opolski – dr M. Böhm (wygłosił on dwa komunikaty); Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie – dr A. Szopa; Uniwersytet Rzeszowski – dr hab. M. Wołoszyn, prof. URz[67]. Jeśli chodzi o stopnie i tytuły naukowe to w ekipie polskiej było 2 profesorów tytularnych, 6 doktorów habilitowanych, 14 doktorów i 4 magistrów (doktorantów). Wielkim nieobecnym na belgradzkim kongresie był Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W kongresie wzięła również udział dwójka Polaków, którzy byli afiliowani do ośrodków zagranicznych. Byli to: mgr Jakub Sypiański (Johannes Gutenberg Universität – Moguncja)[68] oraz mgr Agnieszka Szymańska (Temple University – Filadelfia). Pierwsza z wymienionych osób wygłosiła komunikat (*Une mention de l'ambassade „assyrienne" de Photius dans un manuscript arabe?*) w ramach jednej z sesji okrągłostołowych[69]. Natomiast Pani A. Szymańska

[64] Tamże, s. 82.

[65] Tamże, s. 83.

[66] Por. nota 42.

[67] Por. nota 57.

[68] Mgr J. Sypiański jest absolwentem UW, a w Moguncji przebywał do września 2016 w charakterze stypendysty Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Por. nota 59 i 73.

[69] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, s. 22.

figuruje tylko na liście uczestników kongresu[70], lecz w jego programie nazwisko jej nie pojawia się, ponieważ nie miała w Belgradzie żadnego wystąpienia.

Ponadto, według rozeznania niżej podpisanego, przynajmniej dwie osoby z Polski wzięły udział w belgradzkim spotkaniu, lecz ich nazwiska nie figurują ani na oficjalnej liście uczestników kongresu, ani też w wykazie prelegentów. Byli to: mgr Agnieszka Piórecka (doktorantka UW) i mgr Roman Szlązak (doktorant UKSW). Jest możliwe, że również inni Polacy nieoficjalnie wzięli udział w kongresie, lecz ich nazwiska nie są znane piszącemu ten artykuł sprawozdawczy, choćby dlatego, że zebranie takich danych jest trudne i zwykle bywa ono dziełem przypadku.

Wobec 1260 oficjalnie zarejestrowanych uczestników kongresu liczba 26 reprezentantów Polski (+ 2 Polaków z zagranicy), czyli 2,063% (lub 2,222%) ogółu „kongresmenów", nie jest imponująca i nie oddaje potencjału polskiego środowiska bizantynologicznego. W XXII Kongresie w Sofii (22-27 VIII 2011) wzięło bowiem udział 34 badaczy krajowych i 4 z zagranicy, co stanowiło 3,074% (lub 3,435%) ogółu uczestników[71]. Z drugiej strony kongres belgradzki zgromadził drugą co do liczebności ekipę polską w całej historii tych międzynarodowych spotkań badaczy historii Bizancjum[72]. Systematycznie zagadnienie to przedstawia poniższa tabela:

Sofia 2011					
stopień naukowy	mgr	dr	dr hab.	profesor tytularny	suma
liczba osób	9	16	9	4	38
procent	23,684%	42,105%	23,684%	10,526%	100%
liczba referatów	7	16	8	4	35
procent	20,000%	45%,714	22,857%	11,428%	100%
Belgrad 2016					
stopień naukowy	mgr	dr	dr hab.	profesor tytularny	suma
liczba osób	6	14	6	2	28
procent	21,428%	50,000%	21,428%	7,142%	100%
liczba referatów	5	17,5	6	1,5	30
procent	16,666%	58,333%	20,000%	5,000%	100%

Tabela 2: Udział poszczególnych kategorii polskich pracowników naukowych (również tych z afiliacją zagraniczną) w dwóch ostatnich kongresach[73].

[70] *List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, [s. 68].

[71] Por. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów*, s. 950.

[72] Por. Kochanek, *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów*, s. 309-335. Zob. też Kozłowski, *Kazimierz Zakrzewski na tle dyskusji o upadku cesarstwa rzymskiego*, s. 47 i nota 5.

[73] W Sofii było 34 oficjalnie zarejestrowanych bizantynologów z Polski. Do tej liczby (34)

Przyczyn spadku liczby uczestników należy doszukiwać się zarówno w nieciekawej sytuacji finansowej pracowników naukowych, jak i pewnym zmęczeniu środowiska permanentnymi, nieudolnymi reformami nauki i szkolnictwa wyższego w naszym kraju. Pogłębia to poczucie bezsensu tzw. pracy naukowej oraz marnowania życia, szczególnie ludzi młodych, na wykonywanie czynności świadomie i przypuszczalnie złośliwie marginalizowanych przez tzw. polityków. Mimo to aktualny poziom uczestnictwa polskich bizantynologów w ostatnich dwóch kongresach jest nie do porównania z okresem wcześniejszym, a szczególnie z okresem realnego socjalizmu[74]. Jednak dla uchwycenia istoty zachodzących obecnie zjawisk potrzeba analizy statystyczno-merytorycznej następnych kongresów. Dopiero tak ujęty problem może stanowić podstawę do głębszych analiz i do wyciągania dalej idących wniosków. Nie ulega jednak wątpliwości, że badania nad historią Bizancjum cieszą się w Polsce sporym zainteresowaniem, w czym jest niekwestionowana wielka zasługa poprzedniego pokolenia badaczy, którzy mimo trudności tworzyli podstawy współczesnej polskiej bizantynologii[75]. Warto o tym pamiętać, aby nie przypisywać sobie zasług innych. Poza tym historyk powinien znać i pamiętać o dziejach własnej dyscypliny, choćby dla dobra historii historiografii i dystansu do własnego *ego*. Z powyższej tabeli wynika również, że w ostatnich latach tzw. kongresowymi wołami roboczymi polskiej bizantynologii są osoby ze stopniem naukowym doktora, które w aktualnej sytuacji awansowej są niemal zmuszane do wyprowania sobie żył w drodze do uzyskania habilitacji.

3. Epilog. Jak informuje rozesłany drogą mailową *Komunikat 6/2016: Sekcja Bizantynologiczna KNoKA PAN. Komisja Bizantynologiczny PTH*[76] w czasie obrad kongresu, w piątek 26 sierpnia 2016, między godziną 11:00 a 19:00, „odbyło się w gmachu serbskiej Kinoteki Zgromadzenie Generalne AIEB, w którym uczestniczyły wszystkie komitety narodowe stowarzyszenia,

należy dodać 4 Polaków, którzy byli oficjalnie afiliowani do ośrodków zagranicznych, por. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów*, s. 947-948 i 948, nota 36. Jeśli zaś chodzi o wystąpienia kongresowe, to 4 z wyżej wymienionych osób przybyły do Sofii bez referatu, 2 osoby miały po dwa wystąpienia, a dwóch innych badaczy zaprezentowało wspólnie jeden komunikat, por. tamże, s. 950. Natomiast na kongresie belgradzkim do 29 komunikatów bizantynologów afiliowanych do ośrodków polskich należy dodać komunikat wygłoszony przez mgra J. Sypiańskiego, który był afiliowany do Johannes Gutenberg Universität w Moguncji. W ten sposób w Belgradzie Polacy wygłosili 30 prelekcji. Por. nota 59 i 68.

[74] Por. Kochanek, *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów*, s. 330-332.

[75] Por. J. Naumowicz – M. Salamon, *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, VoxP 66 (2016) t. 66, 715-719.

[76] K. Ilski – M. Kokoszko – A. Kompa, *Komunikat 6/2016: Sekcja Bizantynologiczna KNoKA PAN. Komisja Bizantynologiczny PTH*, Łódź, 5 września 2016. Autorem tego komunikatu, jak to zaznaczono na ostatniej z dwóch jego stron, jest *de facto* dr A. Kompa (UŁ).

w liczbie 36 (38)"[77]. Polskę reprezentowali na tym zgromadzeniu prof. dr hab. M. Kokoszko (UŁ), przewodniczący Polskiego Komitetu Narodowego AIEB, i dr A. Kompa (UŁ), sekretarz tegoż komitetu[78]. W miejsce odchodzącego składu Biura Międzynarodowego AIEB, którego 5-letnia kadencja (2011-2016) dobiegła końca[79], wybrano nowy na okres 2016-2021: prof. J.F. Haldon (Uniwersytet Princeton) – przewodniczący; prof. Juan Signes Codoñer (Uniwersytet w Valladolid) – wiceprzewodniczący; prof. Béatrice Caseau (Uniwersytet Paris-Sorbonne = Paris IV) – skarbnik; Vincent Déroche (Centre National de la Recherche Scientifique, Paryż) – zastępca skarbnika; prof. Athanasios Markopoulos (Uniwersytet Narodowy im. Kapodistriasa w Atenach) – sekretarz; Taxiarchis Kolias (Uniwersytet Narodowy im. Kapodistriasa w Atenach) – zastępca sekretarza. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w strukturach centralnych AIEB zasiada dwóch Polaków: dr hab. M. Wołoszyn, prof. URz, jest członkiem Komisji Rozwoju AIEB, natomiast dr K. Marinow (UŁ) został członkiem nowo utworzonej Komisji Geografii Historycznej i Badań Przestrzennych. Zgromadzenie Generalne wybrało również miejsce XXIV kongresu, którym został Stambuł. W przywołanym wyżej *Komunikacie 6/2016* przedstawiono szczegóły głosowania, do którego „zgłoszono trzy kandydatury: Stambuł (referowała prof. Nevra Necipoğlu), Monachium (referował prof. Albrecht Berger), Nikozję (referował prof. Charalampos G. Chotzakoglou). W pierwszym głosowaniu tajnym otrzymały głosów (każdemu komitetowi narodowemu przysługiwał jeden głos): Stambuł – 15, Nikozja – 12, Monachium – 11. W drugim głosowaniu otrzymały głosów: Stambuł – 24, Nikozja – 14. […] Delegacja polska złożyła głosy w pierwszym głosowaniu na rzecz kandydatury Monachium, w drugim – Stambułu. W wolnych wnioskach przewodnicząca komitetu austriackiego, prof. Claudia Rapp, zgłosiła kandydaturę Wiednia jako miejsca Kongresu w roku 2026"[80].

Kongresowi towarzyszyły: 8 wystaw, koncert muzyki prawosławnej, pokazy filmów dokumentalnych na temat klasztorów i poszczególnych regionów

[77] Tamże, [s. 1]. Liczba 36 (38) wynika stąd, że w czasie obrad Zgromadzenia Generalnego AIEB przyjęto do tej organizacji, obok już istniejących 36 komitetów narodowych AIEB, dwa nowe: argentyński i macedoński. Na czele komitetu argentyńskiego stoi prof. Pablo Adrián Cavallero (Academia Argentina de Letras / Uniwersytet Buenos Aires). Natomiast komitetowi macedońskiemu przewodniczy prof. Toni Filiposki (Uniwersytet św. Cyryla i Metodego w Skopje).

[78] Wiceprzewodniczącym Polskiego Komitetu Narodowego AIEB jest aktualnie prof. dr hab. Kazimierz Ilski (UAM).

[79] Oto skład ustępującego zarządu: przewodniczący – prof. J. Koder (Austriacka Akademia Nauk); wiceprzewodniczący – prof. J.F. Haldon (Uniwersytet Princeton); sekretarz – prof. Athanasios Markopoulos (Uniwersytet Narodowy im. Kapodistriasa w Atenach); zastępca sekretarza – prof. Sophia Kalopissi-Verti (Uniwersytet Narodowy im. Kapodistriasa w Atenach); skarbnik – prof. Michel Kaplan (Uniwersytet Paris 1 Panthéon-Sorbonne); zastępca skarbnika – prof. Arietta Papaconstantinou (Uniwersytet w Reading), por. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów*, s. 951. Wiele ważnych informacji można znaleźć na stronie AIEB: www.aiebnet.gr/en/ lub www.aiebnet.gr/fr/.

[80] Ilski – Kokoszko – Kompa, *Komunikat 6/2016*, [s. 2].

Serbii w średniowieczu oraz 7 wycieczek autokarowych. W skład imprez towarzyszących wchodziły również targi książki. Polska była tutaj reprezentowana przez publikacje bizantynologiczne Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Serbowie wydali też dwa przyjęcia na cześć uczestników kongresu. Pierwsze z nich odbyło się już w niedzielę, 21 sierpnia, wieczorem (18:30). Jego gospodarzem był prezydent Serbii, Tomislav Nikolić, który podjął „kongresmenów" w Pałacu Prezydenckim. Drugie przyjęcie odbyło się w ratuszu miejskim, w piątek (26 sierpnia) o godzinie 20:30, a jego gospodarzem był burmistrz Belgradu Siniša Mali[81].

***

XXIII Międzynarodowy Kongres Bizantynologiczny przeszedł do historii. Należy docenić ogromny wysiłek serbskich gospodarzy włożony w sprawny i bezpieczny jego przebieg. Warto przypomnieć, że stolica Serbii była po raz drugi miejscem światowego spotkania bizantynologów, ponieważ tutaj miał miejsce również II Kongres (11-16 czerwca 1927), w którym wzięło udział 200 osób, reprezentujących 16 krajów[82]. Warto także dodać, że kongres belgradzki jest prawdopodobnie drugim co do liczby uczestników (1260) spotkaniem badaczy Bizancjum na przestrzeni całej historii tych zjazdów, a nie można wykluczyć faktu, że był to kongres, w którym uczestniczyła największa liczba badaczy, reprezentujących największą liczbę krajów świata[83].

STATISTICAL AND COMPARATIVE ANALYSIS OF THE 23RD INTERNATIONAL CONGRESS OF BYZANTINE STUDIES (BELGRADE, 22-27 AUGUST 2016)

(Summary)

The 23rd International Congress of Byzantine Studies took place in the hospitable capital of Serbia from Monday (22 August) to Saturday (27 August 2016). According to official data in the congress took part 1,260 byzantine scholars from 48 countries of the world. The largest number of scientist represented Greece (212),

[81] *Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, [s. X-XIII].

[82] Por. Kochanek, *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów*, s. 312, tab. II i nota 6.

[83] Por. tamże, s. 312, tab. II i nota 6 oraz s. 334. Większą liczbę uczestników miał mieć tylko XVIII Międzynarodowy Kongres Bizantynologiczny, który odbył się w Moskwie (8-15 VIII 1991). Szacuje się bowiem, że do stolicy Rosji przybyło 1300 badaczy. Jednak liczba ta sugeruje raczej wielkość przybliżoną niż dokładne określenie liczby uczestników kongresu moskiewskiego, stąd do tych danym należy podchodzić bardzo ostrożnie i uznać XXIII kongres za potencjalnie najliczniej obsadzony kongres bizantynologiczny w dotychczasowej historii tych międzynarodowych spotkań.

Serbia (122), France (103), Russia (87), the United Kingdom (79) and Italy (78). Numerous scholars came to Belgrade also from Germany (72), the USA (64), Bulgaria (57), Turkey (40) and Austria (39). Poland was represented officially by 26 byzantine scholars. To this number must be added two Poles affiliated to foreign universities. Most Polish researchers, as many as 11, represented the University of Lodz – today the most important Polish center for research on the history and culture of Byzantium. During the congress 1148 scholars presented 1329 papers and communications. According the official data 1057 papers (= 79,533%) were in English, 165 in French (= 12,415%), 30 in Greek (= 2,257%), 28 in German (= 2,106%), 28 in Russian (= 2,106%) and 21 (= 1,580%) in Italian. Twenty-six Poles representing the Polish research centers presented a total of 29 communications (26 in English, 1 in French, 1 in German and 1 in Russian). Furthermore, one Pole affiliated to the Johannes Gutenberg University of Mainz, delivered his communication in French. According the official data, the congress was divided into several program blocks. The first block was the solemn opening session. Part of this session was the inaugural lecture of professor John F. Haldon from Princeton University. On the other hand, during the six plenary sessions were delivered 20 papers. The third block of the congress were the round table sessions. These sessions were a total 49 (= 382 communications). There have also been 116 sessions of free communications, during which 843 papers were read. Furthermore, during the six special sessions the participants delivered 64 presentations. Finally, a separate block were two poster sessions. In these sessions attended 19 authors. The sessions of the congress were held either at the Faculty of Philology (3 Studentski trg) or at the building of the Serbian Academy of Sciences and Arts (35 Knez Mihailova St.). It was agreed that the 24rd International Congress of Byzantine Studies will be held in 2021 in Istanbul.

Keys words: International Congresses of Byzantine Studies, statistics, comparison, participation of Poles.

Słowa kluczowe: Międzynarodowe Kongresy Studiów Bizantynologicznych, statystyka, porównanie, udział Polaków.

BIBLIOGRAFIA

Caseau B., *Rituels chrétiens et sensorialité*, w: *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Plenary Papers*, ed. S. Marjonović-Dušanić, Belgrade 2016, 159-173.

Ilski K. – Kokoszko M. – Kompa A., *Komunikat 6/2016: Sekcja Bizantynologiczna KNoKA PAN. Komisja Bizantynologiczny PTH* (Łódź, 5 września 2016) [Ten druk ulotny to dwie, nienumerowane strony].

Kochanek P., *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (*Sofia*, *22-27 VIII 2011*), VoxP 31 (2011) t. 56, 942-951.

Kochanek P., *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów w latach 1924-2006*, VoxP 32 (2012) t. 57, 309-335.

Kozłowski M., *Kazimierz Zakrzewski na tle dyskusji o upadku cesarstwa rzymskiego w polskiej historiografii okresu międzywojennego*, w: *Kazimierz Zakrzewski. Historia i polityka*, red. M. Dąbrowska, Warszawa – Łódź 2015, 46-63.

List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies (Belgrade, 22-27 August 2016), Belgrade 2016.

List of participants of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Additions and corrections, Belgrade 2016 [Lista ta to jednostronicowy dodatek znajdujący się w teczce z materiałami kongresowymi, które otrzymywał każdy oficjalnie zapisany uczestnik].

Naumowicz J. – Salamon M., *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)*, VoxP 66 (2016) t. 66, 715-719.

Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Plenary Papers, ed. S. Marjonović-Dušanić, Belgrade 2016.

Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies (Belgrad, 22-27 August 2016), Belgrade 2016.

Program of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Additions and corrections, Belgrade 2016 [Errata ta to trzystronicowy dodatek dołączony do teczki z materiałami kongresowymi, którą otrzymywał każdy oficjalnie zarejestrowany uczestnik].

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI*

POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO TEKSTU PISMA ŚWIĘTEGO

Droga prowadząca do powstania i utrwalenia się chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego zasługuje na podjęcie prób jej rekonstrukcji, co potwierdzają prowadzone obecnie liczne badania tego zagadnienia[1]. Przyzwyczailiśmy się do korzystania z gotowego, ujednoliconego i w jakiejś formie zatwierdzonego tekstu Biblii, choć jesteśmy zarazem świadomi istnienia jej różnych wersji oraz różnorodnych możliwości korzystania z nich w życiu Kościoła, począwszy od liturgii do teologii i badań literackich, ale jaki proces historyczny, teologiczny i duchowy do tego doprowadził, nie jest rzeczą powszechnie znaną. Poznanie tej drogi zasługuje tymczasem na niewątpliwą uwagę przede wszystkim w kontekście patrystycznym, ponieważ na pewno jedną z największych zasług Ojców Kościoła pozostaje utrwalenie tekstu i kanonu Pisma Świętego[2], ale ważna jest także ich metoda podejścia do niego z punktu widzenia literacko-teologicznego, która niewątpliwie wpłynęła na sam kanon i na jego pierwotną teologię, a także na liczne interpretacje kwestii szczegółowych[3]. Ważnych i ciekawych zagadnień można w tym kontekście wskazać bardzo dużo. W tym miejscu zamierzamy jedynie zwrócić przede wszystkim uwagę na początkowy etap utrwalania się chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego, na główne problemy, które ten proces napotkał i na ostateczny wyraz jego specyfiki. Okaże się ponadto, że rozwiązanie jednego zagadnienia prowadzi do pojawienia się kolejnego, może nawet trudniejszego.

* Ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII – kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

[1] Por. monumentalne opracowanie: *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to 600*, ed. J.C. Paget – J. Schaper, Cambridge 2012; vol. 2: *From 600 to 1450*, ed. R. Marsden – E.A. Matter, Cambridge 2012; vol. 3: *From 1450 to 1750*, ed. E. Cameron, Cambridge 2016; vol. 4: *From 1750 to the Present*, ed. J. Riches, Cambridge 2015.

[2] Por. J. Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016, 158-159.

[3] Por. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo). Significato e interpretazioni*, w: *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, a cura di M. Naldini, Bologna 1999, 35-50.

1. Pierwotny problem skrypturystyczny. Wyjdźmy od zjawiska poniekąd oczywistego. Na początku II w. w odniesieniu do tekstu Pisma Świętego zarysował się proces religijno-duchowy, który szybko doprowadził do wyłonienia się dwóch różnych „zbiorów" ksiąg świętych: zbioru hebrajskiego i zbioru greckiego. Do zbioru hebrajskiego odwoływali się przede wszystkim – choć nie wyłącznie – Żydzi, widząc w nim swoje własne dziedzictwo duchowe i oparcie dla swojej tożsamości religijnej i narodowej. Obok tego podstawowego zbioru istniał także drugi zbiór – grecki, poszerzony i przystosowany do nowych warunków religijnych i kulturowych, którym była Septuaginta, zyskująca stopniowo na znaczeniu w środowisku chrześcijańskim, stanowiąc dla niego punkt odniesienia oraz określając zasady nawiązywania i kształtowania relacji religijnych z Żydami. Ten zarysowujący się podział podlegał poniekąd koniecznym przemianom, które były także naznaczone napięciami, przynajmniej w tych środowiskach chrześcijańskich, które szukały głębszego rozumienia wyłaniającej się na tym tle problematyki. Chrześcijanie potrzebowali przede wszystkim racji pozwalających im na włączenie do zbioru ksiąg biblijnych greckiej części dziedzictwa zapisanego przez Żydów. Jakie znaczenie w tym przypadku posiada część ściśle żydowska? Przyjąć ją czy odrzucić? W jaki sposób część żydowska jest powiązana z pismami judeo-greckimi, które stały się już grecko-chrześcijańskimi? Odpowiedzi na te trudne pytania intensywnie poszukiwano właściwie do poł. III w., powracając do nich wielokrotnie także w późniejszych okresach.

Drugie zagadnienie, które stawało przed myślicielami chrześcijańskimi, dotyczyło wyraźnego określenia znaczenia, jakie posiada tekst Septuaginty dla doktryny chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla rozwiązywania stających przed nią nowych wyzwań oraz dla sprecyzowania jej głównych treści. Pierwsi pisarze chrześcijańscy, którzy utrwalali, wyjaśniali i pogłębiali doktrynę zakorzenioną w orędziu Jezusa z Nazaretu, w szerokim zakresie korzystali już z pojęć i formuł pozostających pod wyraźnym wpływem tradycji helleńskiej oraz obficie czerpali z literatury tamtego czasu, która stawała się dla nich owocnym „miejscem" spotkania z tradycją biblijną[4]. Uzasadnienie takiego postępowania nastąpiło bardzo szybko, bo za jego punkt kulminacyjny można uznać koniec II wieku. Był to moment, w którym nastąpiło owocne, a pod wieloma względami determinujące spotkanie między nauczycielami reprezentującymi żydowską społeczność religijną i czołowymi intelektualistami, którzy opatrznościowo pojawili się we wspólnotach chrześcijańskich, stopniowo stając się jej filarami. Debata między nimi trwała jeszcze do poł. III w., chociaż z biegiem czasu traciła na znaczeniu, z powodu zwrócenia się Kościoła w większym stopniu do środowisk pogańskich niż do środowisk żydowskich. Było to podyktowane rosnącą wrogością żydów w stosunku do chrześcijan. Warto od razu zwrócić uwagę, że pierwotny i pierwszorzędny problem toczonej debaty dotyczył przede wszystkim tekstu (lub wersji) Pisma. Konkretny zbiór ksiąg,

[4] Por. tenże, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2000.

które tworzą ten tekst, czyli ich korpus (z biegiem czasu nazwany technicznie „kanonem"), był jeszcze zagadnieniem drugorzędnym. Problem kanonu pojawił się dopiero na drugim etapie starożytnej debaty biblijnej; wydaje się, że dzisiaj w decydującej mierze absorbuje on wielu biblistów i historyków teologii, podczas gdy kwestia tekstu Biblii zeszła na drugi plan[5].

Przedstawiciele środowiska żydowskiego, mając przed oczami wyraźnie wyróżniające się znaczeniem zagadnienie rozwoju i rozpowszechnienia się pism greckich pośród chrześcijan, jak również zagadnienie legend, służących ich dowartościowaniu, zwłaszcza legendy o siedemdziesięciu tłumaczach (Septuaginta), o której mówi *List Arysteasza*[6], utrwalający znaczenie Pisma greckiego, a nawet wyraźnie potwierdzający jego nadprzyrodzony charakter, skłaniali się do działań, mających na celu dokonanie rygorystycznej rewizji Pism świętych, której celem było dowiedzenie niekwestionowanego pierwszeństwa tekstu hebrajskiego. Niektóre z pism należących do tradycji żydowskiej pojawiły się nawet w zupełnie nowych wersjach, które miały pomóc żydom udzielić odpowiedzi na pojawiające się wyzwania w konfrontacji z chrześcijanami. Nie było to jednak proste, ponieważ wspólnoty należące do zhellenizowanej diaspory, a także niektóre wspólnoty w Palestynie już od dłuższego czasu potrzebowały i używały utrwalonego, przynajmniej w pewnym zakresie, tekstu greckiego ksiąg świętych, dlatego należało równocześnie podejść do nich w sposób stosunkowo przychylny, aby nie doprowadzić do rozbicia w łonie judaizmu. Także legenda dotycząca siedemdziesięciu tłumaczy, którą autorzy chrześcijańscy traktowali dość kreatywnie, dokonując coraz dalej sięgającego rozwinięcia jej przesłania, domagała się zajęcia wobec niej stanowiska, zachowując zarazem jej znaczenie, które utrwaliło się w środowisku żydowskim[7].

2. Św. Justyn Męczennik. Wśród autorów chrześcijańskich, dzięki którym możemy poznać początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego, całkowicie wyjątkowe miejsce zajmuje św. Justyn Męczennik, myśliciel chrześcijański działający ok. poł. II w. w Rzymie, który poniósł śmierć męczeńską między 163 a 167 rokiem[8]. To niewątpliwie „najważniejszy z apologetów"[9], od którego po prostu trzeba zawsze zaczynać, gdy podejmuje się analizę wielu zwyczajów chrześcijańskich i zagadnień doktrynalnych, które integralnie należą do tradycji Kościoła. Pochodził z dzisiejszego Nablusu, starożytnej

[5] Por. *The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Louvain 2003.

[6] Por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, STV 40 (2002) nr 1, 121-167.

[7] Por. P. Carbonaro, *Les lecturs anciens de la „Lettre d'Aristée"*, EThL 85 (2009) 449-466.

[8] Por. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, 11-30. Na temat problematyki biblijnej w pismach Justyna, a zwłaszcza kwestii Septuaginty por. M. Hengel, *Die Septuaginta als von den Christen beanspruche Schriftsammlung bei Justin und den Vätern vor Origen*, w: *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, Tübingen 1992, 41-67; tenże, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, Edinburgh 2002, 26-38.

[9] P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970, 45.

kolonii rzymskiej Flavia Neapolis, w centrum Samarii. Miasto, zniszczone przez oddziały Wespazjana lub Tytusa między 67 a 70 r., zostało odbudowane i na nowo zasiedlone przez kolonów greckich lub rzymskich. Justyn spędził tam dzieciństwo i młodość, żyjąc obok przesiedlonych populacji, ale także z Żydami, interesując się ich poglądami i obyczajami; prawdopodobnie poznał również Samarytan[10]. Bardzo wcześnie uczęszczał do szkół w Antiochii, Efezie, a także w Rzymie, do którego przybył na stałe ok. 148 r., zakładając tam swoją szkołę chrześcijańską. Jego nawrócenie na chrześcijaństwo dokonało się ok. piętnaście lat wcześniej, stanowiąc zwieńczenie długiego poszukiwania „prawdy", jak sam zdefiniował swoją wędrówkę intelektualną i duchową[11].

Za życia Justyna dokonano głębokiej rewizji tekstu greckiego ksiąg świętych, którą ok. 130 r. przeprowadził Akwila. Opierając się na zasadzie dosłowności tłumaczenia, ta rewizja miała na celu wyeliminowanie różnic zachodzących między Septuagintą i tekstem hebrajskim. W pewnym sensie, niemal siłą rzeczy, musiała ta wersja przeciwstawić się Pismom chrześcijańskim. Justyn posiadał więc bezpośrednią wiedzę na temat zasad dotyczących interpretacji Tory sformułowanych przez wielkiego rabina Akibę. Były to takie same zasady, jak te, którymi kierował się Akwila opracowując swoją wersję tekstu biblijnego – tekstu, za pośrednictwem którego zwalczał chrześcijan. Świadectwa tego faktu znajdujemy w Talmudzie i u św. Hieronima[12]. Uzupełnienia tej wiedzy dostarczała prawdopodobnie wersja aramejska Pięcioksięgu, bardzo bliska wersji Akwili. Autorem tego tłumaczenia miał być żydowski uczony Onkelos, uczeń rabina Gamaliela II.

W tym samym czasie Justyn musiał zmierzyć się z reperkusjami działań spowodowanych przez ruchy rewolucyjne wzbudzone przez agitatora Bar Kochbę (132-135). On sam tak mówi na ich temat:

> „I tak w niedawno zakończonej wojnie żydowskiej przywódca powstania żydowskiego Barchochebas rozkazał samych tylko chrześcijan poddać okrutnym mękom, jeśli nie zaprą się Jezusa Chrystusa i nie będą bluźnić przeciw Niemu"[13].

Euzebiusz z Cezarei i inni pisarze chrześcijańscy wielokrotnie opowiadają o podobnych wydarzeniach. Można w tym miejscu przypomnieć także list Bar-Kochby, odnaleziony w poł. XX w. w grocie Murabba'at w pobliżu Morza Martwego, w którym wspomina o niegodziwym i okrutnym traktowaniu „Galilejczyków"[14]. Bez względu na to, do kogo odnosi się to miano, w oczach

---

[10] Por. D. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002, 29-42.

[11] Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 2, PG 6, 476-477, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 161-162.

[12] Por. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, 3.

[13] Justinus, *Apologia 1 pro Christianis* 31, PG 6, 377, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 63.

[14] Na temat tego kontekstu por. J. Ciecieląg, *Powstanie Bar-Kochby 132-135 po Ch.*, Zabrze 2008.

Justyna ruch buntowniczy był skierowany przeciw samym podstawom chrześcijaństwa, przede wszystkim przeciw uznaniu Jezusa Chrystusa za Mesjasza. Wydaje się, że Bar-Kochba został uznany za Mesjasza Izraela także przez rabina Akibę i innych[15]. Po upadku buntu, podczas gdy cesarz Hadrian przekształcał terytorium Jerozolimy w kolonię rzymską nazwaną Aelia Capitolina, Justyn zmierzył się z trudnościami, przed którymi stawała wiara chrześcijańska. Opierając się na Piśmie Świętym, podjął się wielkiego zadania dowiedzenia prawdziwości religii, którą przyjął i do której obrony, właśnie jako filozof, czuł się wewnętrznie zobowiązany.

Najstarszym z wielkich dzieł Justyna jest *Apologia pierwsza*, która posiada także szczególne znaczenie dla poznania pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Została ona napisana i ogłoszona w Rzymie około 150 r. Jej przedmiotem jest obrona chrześcijan skierowana do cesarza Antonina Piusa. Znajdujemy w niej następującą, szczególnie ważną wypowiedź:

> „Pośród Żydów żyli ludzie zwani prorokami Boga, przez których Duch proroczy przepowiadał to, co miało się stać zanim się wydarzyło. Te właśnie proroctwa, tak jak zostały w proroczym natchnieniu wypowiedziane i przez samych proroków po hebrajsku spisane, królowie różnych epok zbierali i starannie przechowywali. Gdy potem Ptolemeusz, władca egipski, założył bibliotekę i pragnął zgromadzić pisma wszystkich ludzi, dowiedziawszy się o istnieniu tychże proroctw, zwrócił się do ówczesnego króla żydowskiego, Heroda z prośbą, by mu te księgi proroctw przysłał. Król zaś Herod, jak zostało powiedziane, przesłał je spisane po hebrajsku. Ponieważ jednak Egipcjanie nie potrafili tych pism odczytać, więc Ptolemeusz poprosił jeszcze raz Heroda, by ten przysłał mu ludzi, którzy przetłumaczyliby te księgi na język grecki. Tak też się stało. Pozostają więc te księgi u Egipcjan aż do dnia dzisiejszego, a także przechowują je Żydzi, którzy co prawda je czytają, lecz nie rozumieją ich prawdziwej treści. Nas zaś Żydzi uznają za swych wrogów i nieprzyjaciół, i podobnie jak Wy, gdzie tylko mogą prześladują i dręczą, o czym zresztą łatwo możecie się przekonać. […] W owych księgach prorockich znajdujemy właśnie zapowiedź tego, co się stało, to znaczy, że nasz Jezus Chrystus narodzi się z Dziewicy, stanie się mężczyzną, będzie leczył wszelkie choroby i dolegliwości, a także wskrzeszał zmarłych, zostanie znienawidzony, odrzucony i ukrzyżowany, umrze, zmartwychwstanie i wstąpi do nieba oraz zostanie nazwany i będzie rzeczywiście Synem Bożym, potem pośle swoich posłańców do całego rodzaju ludzkiego, aby głosili te rzeczy i że głownie poganie uwierzą w Niego”[16].

Justyn jest filozofem, a nie historykiem, dlatego łatwo wyjaśnić, dlaczego myli się w kwestiach chronologicznych, mieszając Heroda z jednym z arcykapłanów jerozolimskich z poł. III w. prz. Chr. Terytorium żydowskie, ponadto,

[15] Por. C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995, 183-221.
[16] Justinus, *Apologia 1 pro Christianis* 31, PG 6, 376-377, tłum. Misiarczyk, s. 62-63.

znajdowało się wówczas pod panowaniem Ptolomeuszów (Lagidów) Egipskich, a tym samym nie mogło mieć króla[17]. Justyn sądzi ponadto, że także księgi prorockie zostały przetłumaczone na język grecki przez siedemdziesięciu uczonych posłanych z takim zadaniem do Aleksandrii, co również nie odpowiada faktom historycznym. W każdym razie Justyn jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który wspomina o tłumaczeniu Pisma Świętego jako odpowiedzi na wolę Ptolemeusza, nawiązując w pewnej mierze do *Listu Arysteasza*, chociaż wprost o nim nie wspomina. Wersja Siedemdziesięciu obejmuje jednak według niego o wiele więcej niż Prawo Mojżesza. Być może gdzieś usłyszał taką wersję, która przetrwała aż do połączenia Pism greckich w jedną całość.

Ta wersja powraca także w pismach Justyna w innych miejscach, np. w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, późniejszym niż apologie. Jest to fikcyjny dialog, wzorujący się na Platonie, trwający dwa dni, który Justyn prowadzi z uczonym Żydem imieniem Tryfon[18]. Czytamy w nim:

> „Jeśli więc wykażę, że to proroctwo Izajasza odnosi się do owego naszego Chrystusa a nie do Ezechiasza, jak wy sądzicie czy w ten sposób nie nakłonię was, abyście już nie wierzyli waszym nauczycielom, którzy mają czelność twierdzić, że tłumaczenie jakiego dokonało owych siedemdziesięciu starców u Ptolemeusza, króla egipskiego, w niektórych miejscach nie jest wierne?"[19].

Interesujący jest tutaj przede wszystkim kluczowy punkt dwóch przytoczonych tekstów Justyna. Stwierdzają one mianowicie, że wszystko, co dotyczy początku, życia, czynów, a w końcu ostatecznego losu Jezusa z Nazaretu, czyli Mesjasza/Chrystusa, zostało zapisane w natchnionych księgach uznanych w całości za księgi prorockie. Dla Justyna po raz pierwszy to przesłanie zostało ukazane bezpośrednio za pośrednictwem Septuaginty, która w jego oczach jest tekstem bardziej autentycznym niż księgi żydowskie. Na tym więc tekście opiera on swoją argumentację:

> „Jeśli im [Żydom] wreszcie cytujemy Pisma […] wskazujące bardzo wyraźnie na to, iż Chrystus cierpiący jest godzien czci i jest Bogiem, musieliby wprawdzie przyznać, że one odnoszą się do Chrystusa, ale mieliby potem czelność twierdzić, że ten Jezus nie jest Chrystusem"[20].

Według Justyna Septuaginta zawiera najbardziej autentyczny tekst Pism chrześcijańskich, podczas gdy Żydzi dają pierwszeństwo swojej wersji, prawdopodobnie wersji Akwili lub jakiejś innej. Justyn demaskuje ich uprzedzenia, które towarzyszą stanowisku zajmowanemu przez nich odnośnie do wersji żydowskiej:

---

[17] Por. J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, 430-431.

[18] Por. Ch.H. Cosgrove, *Justin Martyr and the Emering Christian Kanon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialog with Tryphon*, VigCh 36 (1982) 211-219.

[19] Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 68, PG 6, 636, tłum. Misiarczyk, s. 238.

[20] Tamże.

„Nie wierzę jednak także waszym nauczycielom, którzy nie uznają za dobre tłumaczenie dokonane z inicjatywy Ptolemeusza, króla Egiptu przez Siedemdziesięciu starszych i usiłują oni sami dokonać nowego tłumaczenia”[21].

Kluczowe miejsce w całej debacie zajmuje słynne proroctwo z Księgi Izajasza dotyczące Emmanuela (7, 14). W tekście hebrajskim mamy słowo *‘almah* („młoda dziewczyna”), a w Septuagincie παρθένος („dziewica”). Justyn zarzuca Żydom, że posłużyli się Akwilą, swoim uprzywilejowanym przedstawicielem, aby skorygować, a nawet zafałszować tekst, zamierzając skompromitować głoszenie dotyczące dziewiczego narodzenia Mesjasza. Według nich hebrajskie *‘almah* odpowiada greckiemu νεᾶνις („dziewczyna”), a nie παρθένος. Następujący fragment *Dialogu z Żydem Tryfonem* mówi jednoznacznie na ten temat:

„Odpowiedział Tryfon: – W Piśmie nie ma «Oto dziewica pocznie i porodzi syna», ale «Oto młoda dziewczyna pocznie i porodzi syna» i tak dalej jak powiedziałeś. Całe zaś proroctwo odnosi się do Ezechiasza. […] Zresztą w mitach greckich odpowiada się, że Perseusz narodził się z Danae, która była dziewicą, gdy zstąpił na nią w postaci deszczu tak zwany przez nich Zeus”[22].

Dokonywane sprostowania nie przeszkadzają Justynowi w cytowaniu Pisma Świętego w oparciu o własne preferencje, uwzględniające przede wszystkim apologetyczny charakter jego wypowiedzi. Przykładowo, często daje pierwszeństwo tekstom, które mówią o odrzuceniu Izraela i wybraniu pogan. Uniwersalizm jest jednym z kryteriów prowadzonego przez Justyna dialogu z Żydami, którzy zbawienie łączyli tylko z ich wybraniem, podczas gdy według niego błędnie pojmowali swoją rolę. Gdy jednak obrona podstaw chrześcijaństwa nie każe mu zajmować przeciwnego stanowiska, także on idzie za wersją żydowską Pisma, bardzo prawdopodobnie za dosłownym tekstem Akwili, ponieważ nie znał on hebrajskiego[23]. Stwierdza wprost, że ten tekst „nie przeciwstawia się jego argumentacji”[24]. Należy podkreślić, że Justyn w swoich pismach nie tylko nie cytuje Księgi Mądrości, Syracydesa, Tobiasza i Judyty, ale także Księgi Barucha i greckich dodatków do Księgi Daniela, wywołując tym samym wrażenie, że ogranicza się do ksiąg należących do zbioru żydowskiego. Można by nawet założyć, że przyjmował on stanowisko żydowskie, aby na jego gruncie wzmocnić swoją argumentację w odniesieniu do Żydów. Pojawiają się jednak także pytania: Czy te księgi były już faktycznie przyjęte w ówczesnym Kościele? Czy wybór dokonany przez Justyna był podyktowany określonymi racjami? Trudno jest na nie odpowiedzieć. Jest w każdym razie pewne, że Justyn zamierzał pokazać wyjątkowość tekstu Pisma Świętego, które czytał lub którego słuchał w zgromadzeniach

[21] Tamże 71, PG 6, 641-643, tłum. Misiarczyk, s. 241.

[22] Tamże 67, PG 6, 629, tłum. Misiarczyk, s. 235.

[23] Por. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, s. 20-21.

[24] Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 131, PG 6, 780, tłum. Misiarczyk, s. 307.

chrześcijańskich. Debata – jak zostało już zaznaczone – miała za przedmiot tekst Pisma Świętego, nie uwzględniając jeszcze sprawy ksiąg i ich zestawu. Następująca wypowiedź wyraźnie to potwierdza:

> „Nie chodzi przecież o słowa, które Dawid wyśpiewał, Izajasz obwieścił, Zachariasz ogłosił a Mojżesz zapisał. Uznajesz je Tryfonie? W waszych znajdują się księgach, a raczej nie w waszych, tylko naszych, my bowiem im wierzymy, wy natomiast choć je czytacie, to jednak nie zrozumiecie ich ducha”[25].

Dialog z Żydem Tryfonem, pomijając jego wymiar polemiczny, odzwierciedla obiektywną świadomość Justyna odnośnie do problemu stawianego przez różnice zachodzące między wersją chrześcijańską Pisma Świętego a wersją żydowską. Jest bardzo prawdopodobne, że Justyn dostrzegał potrzebę jakiejś rewizji tekstu wykorzystywanego w Kościele. Zaskakujący jest fakt, że obecne w jego pismach cytaty z dwunastu proroków mniejszych zdają się pochodzić z rodziny tekstualnej poświadczonej przez egzemplarz znaleziony w grotach Nahal Hever w pobliżu Morza Martwego[26]. Zwój pochodzi z końca I w., a tekst grecki, który zwiera nie odpowiada tekstowi starego tłumaczenia greckiego, odzwierciedlając podejmowanie działań zmierzających do jego rewizji na podstawie modelu żydowskiego bliskiego przyszłemu tekstowi masoreckiemu[27]. Justyn nie pochodził z Aleksandrii i nie był filologiem, podobnie jak nie był historykiem. Był przede wszystkim filozofem i apologetą, dlatego szczególne znaczenie miała dla niego legenda o siedemdziesięciu tłumaczach. W swoich pismach odwoływał się do całości ksiąg świętych, a nie tylko do Pięcioksięgu. Jego zamiarem było pokazanie nie jakości „krytycznej” Pisma Świętego wykorzystywanego w Kościele, ale jego autorytetu. Justyn był prawdopodobnie jednym z głównych sprawców ostatecznego rozdzielnia między Septuagintą, uznaną za własność chrześcijańską, a wersją Akwili, uznaną za wersję zarezerwowaną Żydom.

Justyn w swoich wywodach idzie jeszcze dalej, wprowadzając rozróżnienie między prawdziwym i fałszywym czytelnikiem (interpretatorem) Pisma Świętego, czyli między prawdziwym i fałszywym depozytariuszem prawdy. W ten sposób niejako uprzedza pojawienie się pod adresem chrześcijan zastrzeżeń, jakoby dokonali oni zagarnięcia spisanej części dziedzictwa żydowskiego, a zarazem oddala od siebie zarzut, jakoby szedł na jakiś kompromis z tą tradycją. Takie oskarżenie postawione Marcjonowi, współczesnemu Justynowi, doprowadziło go do całkowitego odrzucenia Pism żydowskich[28]. Mniej

---

[25] Tamże 29, PG 6, 537, tłum. Misiarczyk, s. 190.

[26] Por. *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Ḥever (8ḤevXIIgr)*, Discoveries in the Judaean desert 8, The Seiyâl collection 1, ed. E. Tov – R.A. Kraft – P.J. Parsons, Oxford 2003.

[27] Por. A. Paul, *La Bible avant Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer Morte*, Paris 2005, 119-120.

[28] Por. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924². Niedawne tłumaczenie francuskie: *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire*

więcej w tej samej epoce inni autorzy zmierzali do zajęcia wyraźnie przeciwnego stanowiska. Idąc za św. Pawłem (por. Rz 5, 14), praktykowano przede wszystkim taki sposób podejścia do „starych" Pism, który zostanie potem nazwany „typologicznym". Polegał on na wskazywaniu w *typoi* („typach", „figurach") symbolicznych prefiguracji lub przynajmniej prowizorycznych zapowiedzi tego, co będzie stanowić zasadniczą treść orędzia chrześcijańskiego. W innym nurcie teologicznym, również nawiązując do św. Pawła (Ga 4, 24), proponowano sięgnięcie do alegorii. Nie były to jednak wystarczające sposoby podejścia do Pism żydowskich i do pojawiających się trudności, dlatego też posuwano się nawet do rekomendowania, aby Żydom, skoro odrzucili Jezusa Syna Bożego, odebrać wszystko, nawet przodków. Na przełomie I i II w. temat „kradzieży przodków" był obecny w takich pismach apokryficznych, jak *Wniebowstąpienie Izajasza*[29] czy *Piąta Księga Ezdrasza*[30].

Justyn zajmuje pozycję pośrednią między tymi stanowiskami, ale jego logika apologety chrześcijańskiego każe mu dokonać dalszego rozwinięcia i uzasadnienia prowadzonych wywodów. W świecie, w którym rozwija się jego myśl, systemy filozoficzne wywodzące się z tradycji greckiej pierwsze miejsce przyznawały filozofom (niekiedy władcom, chociaż w nich również upatrywały filozofów). Sytuując się w tym nurcie myślenia, Justyn nie waha się stwierdzić, że nie tylko Mojżesz, ale i prorocy są starsi od wszystkich poetów, myślicieli i filozofów, których wydała Grecja. Na jego całkowicie chrześcijańskim horyzoncie ta teza przypomina argumenty „ze starożytności" (z uprzedniości) zaproponowane i wykorzystane już wcześniej przez historiografów żydowskich z Aleksandrii, np. Artapanosa (między III i II w. prz. Chr.), ale w największym stopniu przez Józefa Flawiusza († po 94). Justyn w *Apologii pierwszej* pisze wprost, że Platon wiele zawdzięczał Mojżeszowi[31]. Ponieważ to wszystko, co dotyczy Chrystusa zostało w jakiś sposób zapisane w księgach Mojżesza i proroków, dlatego Platon i inni myśliciele greccy w gruncie rzeczy zaczerpnęli już ze źródła chrześcijańskiego. Argument ze starożytności przybrał w końcu u Justyna najbardziej radykalną postać, gdy wskazał, że Jezus z Nazaretu, człowiek, który żył w Palestynie, nie jest nikim innym niż

---

de la fondation de l'Église catholique, Paris 2003. Publikacja francuska zawiera dodatkowo zbiór artykułów, których autorami są: B. Laurent, G. Monnot, É. Poulat i M. Tardieu.

[29] Por. *Ascensio Isaiae* (fragmentum graecum), ed. A.-M. Denis, w: *Pseudoepigrapha Veteris Testamenti graece*, vol. 3, Leiden 1970, 108-113, tłum. R. Zarzeczny: *Wniebowstąpienie Izajasza*, fragment grecki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 164-168.

[30] Por. *Liber Esdrae* V, ed. J.P. Migne, w: *Dictionnaire des apocryphes, ou, Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament*, vol. 23/1, Paris 1856, 579-588, tłum. M. Starowieyski: *Piąta Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, s. 173-180.

[31] Por. Justinus, *Apologia 1 pro Christianis* 59-60, PG 6, 416-420, tłum. Misiarczyk, s. 81-82. Na temat rozwoju idei „świętych pogan" w tradycji chrześcijańskiej zob. J. Daniélou, *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2013.

wcieleniem wiecznego Logosu[32]. Każdy, bez względu na epokę, w której żył, starał się żyć zgodnie z Jezusem, a więc wprawdzie nieświadomie, ale właściwie był już chrześcijaninem. Justyn stwierdza to bardzo jednoznacznie:

> „Zostaliśmy pouczeni, jak wspomnieliśmy, że Chrystus jest pierworodnym Synem Boga i jednocześnie Logosem, w którym ma udział cały rodzaj ludzki. Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami nawet gdyby byli nazywani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni, a także wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych"[33].

Dla Justyna chrześcijaństwo nie stanowi więc jakiejś szczególnej nowości; w pewnym sensie jest ono religią pierwotną. Całkowicie odmienne było stanowisko Marcjona, który wprowadził radykalny rozdział między Bogiem żydów i Bogiem chrześcijan, czyniąc równocześnie chrześcijaństwo religią całkowicie nową. W ujęciu Justyna chrześcijaństwo jest tak starożytne, jak starożytny jest Logos, a więc – innymi słowy – jest odwieczne. Prawdziwa filozofia utożsamia się z objawieniem Logosu Mojżeszowi i prorokom, a zawiera się w Piśmie Świętym. Chrześcijaństwo nie jest więc ani jedną z wielu filozofii, ani nawet najlepszą z filozofii, ale jest w ścisłym znaczeniu „jedyną" filozofią. Przyjęcie Pism zarówno pochodzenia żydowskiego, jak i pochodzenia greckiego, nie sprawiało Justynowi większego problemu, ponieważ należały one integralnie do tej filozofii. Wieczny Logos poprzedza wszystko, bez względu na to, jakie byłoby pierwsze ogniwo jakiegokolwiek rodowodu, a zatem także rodowód narodu wybranego nie stanowi jakiegoś wyjątku. Natura więzi zachodzącej między Logosem i Jezusem – będąca więzią utożsamiającą – sprawia, że chrześcijaństwo wykracza poza ciąg Pism, który od Adama prowadzi do Izraela. Za pośrednictwem takiego ujęcia filozof Justyn stał się pierwszym obrońcą, a zarazem pierwszym teoretykiem Pism chrześcijańskich, kładąc mocny nacisk na ich uniwersalizm. W Rzymie, pierwszej ze stolic Zachodu, przy jego udziale cała filozofia stała się już filozofią chrześcijańską, a wraz z nią także wszelkie Pisma, zarówno greckie, jak i zachodnie, stały się chrześcijańskie, nabierając tym samym nowej rangi. Dokonało się w ten sposób wielkie otwarcie chrześcijaństwa na tradycję filozoficzną, która będzie potem decydować o jego relacji do świata pogańskiego[34].

---

[32] Harnack trafnie zauważył, że identyfikacja Jezusa z Nazaretu z wiecznym Słowem jest jednym z największych osiągnięć św. Justyna i myśli starochrześcijańskiej, na którym mógł być potem budowany cały gmach doktryny chrześcijańskiej. Por. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1901, 142-143.

[33] Justinus, *Apologia 1 pro Christianis* 46, PG 6, 397, tłum. Misiarczyk, s. 73.

[34] Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła* [tłum. J. Królikowski], „Religioni et Litteris" 2001, nr 1, 91-104.

3. Św. Ireneusz z Lyonu. Trzydzieści lat po św. Justynie na scenę chrześcijańską wchodzi św. Ireneusz z Lyonu, „twórca teologii chrześcijańskiej”[35], a wraz z nim zyskuje nowe oparcie tekst Septuaginty, w jego czasach będący już wyłącznie i poniekąd nieodwracalnie tekstem chrześcijańskim. Przybywszy do Galii z Azji Mniejszej, Ireneusz osiadł w Lyonie. Pobyt w Rzymie jako pierwszorzędnej stolicy biskupiej, gdzie pełnił zleconą mu misję, pozwolił mu szerzej spojrzeć na rozmaite problemy, które stawały przed ówczesnym Kościołem. Ok. 178 r. zastąpił Potyna, który zmarł śmiercią męczeńską, jako biskup Lyonu, gdzie pozostał do śmierci ok. 200 r. Jego język i jego kultura były greckie, i w jego oczach tylko wersja Septuaginty reprezentowała Pismo chrześcijańskie, którego stał się obrońcą i promotorem na Zachodzie, a także jego wyjątkowym interpretatorem. Jego zasługą jest także proklamowanie *oikoumene* chrześcijańskiej, której twórczynią jest *ekklesia*. W traktacie *Adversus haereses*, podzielonym na pięć ksiąg, być może w nawiązaniu do pięciu ksiąg Mojżesza, Ireneusz dokonał precyzyjnej rekonstrukcji ram historycznych legendarnego tłumaczenia, którego dokonano w Aleksandrii, aby potem dodać:

> „Gdy [siedemdziesięciu tłumaczy] znajdowało się razem u Ptolemeusza i zestawiali ze sobą poszczególne tłumaczenia, Bóg został uwielbiony i Pisma (γραφαί) zostały uznane za boskie, ponieważ wszyscy od początku do końca te same fragmenty oddali za pomocą takich samych słów i takich samych wyrażeń, tak że również obecni wówczas poganie uznali, że Pisma zostały przetłumaczone pod natchnieniem Bożym”[36].

Ireneusz jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który przedstawia tłumaczenie dokonane w Aleksandrii jako wydarzenie cudowne. Ta wersja zostanie potem przyjęta przez licznych autorów chrześcijańskich, z wyjątkiem św. Hieronima, który uważał Septuagintę za takie samo tłumaczenie, jak każde inne[37]. Podejmuje więc legendę, której pierwszym świadkiem był Filon z Aleksandrii, a więc wersję, według której siedemdziesięciu tłumaczy dokonało równocześnie takiego samego tłumaczenia, chociaż pracowali oddzielnie. Justyn pominął ten fakt (mógł go również nie znać), ponieważ nie był konieczny dla jego argumentacji. Inaczej było w przypadku Ireneusza jako teologa. Podporządkował go stawianym sobie celom. Starał się on wykazać, że geneza, autorytet i treść tekstu Septuaginty mają „boski” charakter na mocy „natchnionego” charakteru tłumaczenia. Przed nim tę samą ideę jasno wyraził już Filon. Siedemdziesięciu tłumaczy wytworzyło Pisma „natchnione”, jakby byli ich autorami. Według

---

[35] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 1998, 64.

[36] Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre III*, SCh 211, Paris 1974, 404, tłum. własne.

[37] Por. Hieronymus, *Prologus in Pentateucho*, ed. R. Weber, w: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994, 3-4; tenże, *Epistula* 57, ŹMT 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 57-68.

tradycji podobny przypadek miał już wcześniej miejsce. Ireneusz dokonał więc jego przypomnienia dla wzmocnienia swojej tezy:

> „Gdy Pisma zostały złośliwie zniszczone pod Nabuchodonozorem i po tym gdy potomkowie żydowscy wrócili do swojego kraju po siedemdziesięciu latach, czyż to nie później, w czasach Artakserksesa, króla Persów, sam Bóg nie natchnął Ezdrasza, kapłana z pokolenia Lewiego, aby uporządkował słowa proroków z minionych czasów i przywrócił ludowi prawodawstwo dane przez Mojżesza”[38].

Rozbrzmiewa w tej wypowiedzi legenda opisana w *Czwartej Księdze Ezdrasza*, wcześniejszej o sto lat od legendy Ireneusza. Odtworzone z pamięci przez Ezdrasza lub przetłumaczone z tekstu hebrajskiego przez siedemdziesięciu starców Pisma są rezultatem czynności „natchnionej”, której Bóg jest autentycznym źródłem. Wychodząc z tego założenia biskup Lyonu jest w stanie odrzucić stosowność i potrzebę innych rewizji lub wersji greckich Pism, z których Żydzi korzystali w tamtym czasie. Stwierdza więc tak:

> „Ponieważ więc z tak wielką prawdą i łaską Bożą zostały przetłumaczone Pisma, przez które Bóg wcześniej przygotował i uformował naszą wiarę w swego Syna […] okazują się zdecydowanie bezwstydni i bezczelni ci, którzy chcą robić inne tłumaczenia, gdy w oparciu o te właśnie Pisma my ich odrzucamy i skłaniamy do wiary w przyjście Syna Bożego”[39].

Ireneusz zdaje się sięgać do argumentu filozofa i apologety Justyna, aby zdemaskować redukcyjną, a tym samym nieadekwatną wersję proroctwa dotyczącego Emmanuela: „Oto młoda dziewczyna (νεᾶνις) pocznie i porodzi syna”. Precyzuje więc: „Tak tłumaczą Teodocjon z Efezu i Akwila z Pontu, obydwaj prozelici żydowscy”[40]. Wyprowadza z tego bardzo zasadniczy wniosek:

> „Chodzi więc o proroctwo uczynione przed wysiedleniem do Babilonii. […] Zostało ono przełożone na grecki przez samych Żydów na długo przed przyjściem naszego Pana, dlatego też nie budzi żadnego podejrzenia, że tłumaczenie dokonane przez Żydów mogło kierować się zamiarem zrobienia nam przyjemności. Jeśli wiedzieliby, że pewnego dnia my mielibyśmy przyjść i mielibyśmy posłużyć się tymi świadectwami zaczerpniętymi z Pism, na pewno nie zawahaliby się oni spalić tych Pism, które stwierdzają otwarcie, że wszystkie inne narody będą mieć udział w życiu i które pokazują, że ci sami, którzy się chlubią, że są domem Jakuba i narodem żydowskim, zostali pozbawieni dziedzictw łaski Bożej”[41].

---

[38] Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 21, 2, SCh 211, 404-406, tłum. własne.
[39] Tamże 3, 21, 3, SCh 211, 406-408, tłum. własne.
[40] Tamże 3, 21, 1, SCh 211, 398, tłum. własne.
[41] Tamże 3, 21, 1, SCh 211, 401, tłum. własne.

Z tego punktu widzenia Ireneusz idzie dalej niż Justyn. Rozróżnienie między prawdą i fałszem nie ogranicza się do tekstu Pism i ich lektury, ale odnosi się także, a nawet jeszcze bardziej, do ludu, który je przyjmuje i nimi się kieruje. Jedna tylko kategoria ludzi zasługuje na przywilej bycia „dziedzicem", a mianowicie tworzą ją ci, którzy propagują autentyczną wersję Pisma Świętego – Septuagintę – a to zakłada i oznacza, że całość orędzia, które z tej wersji wynika, zmierza do ostatecznego objawienia dotyczącego początku, życia i przeznaczenia Jezusa, Chrystusa i Syna Bożego. Taka jest zasada interpretacji skrypturystycznej zastosowana przez Ireneusza, apologetę i teologa.

4. Przejście od zagadnienia tekstu do zagadnienia ksiąg. Justyn i Ireneusz w swoich wypowiedziach pozostają związani z tekstem Pisma Świętego i z jego odczytaniem uwarunkowanym kontrowersją z Żydami. Wkrótce jednak poszerza się zakres prowadzonej refleksji o zestawie ksiąg, które tworzą Pismo Święte. W międzyczasie zbiór literacki Septuaginty osiągnął w chrześcijaństwie pełną dojrzałość, która będzie już stale uznawana, czego wyrazem jest głębokie przekonanie Ojców Kościoła o jej natchnieniu[42]. Ze swej strony uczeni należący do judaizmu rabinicznego (*soferim*) prowadzili do końca dzieło, które utrwaliło się zaraz po 200 r. jako Miszna, stanowiące potem jeden z podstawowych tekstów rabinicznych. Ostateczną postać nadał Misznie Juda ha-Nasi (135-220)[43]. Wraz z poszerzaniem się przestrzeni zajmowanych przez zbiór ksiąg chrześcijańskich i przez zbiór żydowski poszerzało się również pole wzajemnego oddziaływania, co zarazem sprawiało, że poszerzał się także zakres napięć powstających między dwoma środowiskami. Zachodzące przemiany sprawiły, że chrześcijanie zaczęli dystansować się coraz bardziej od żydowskiego zbioru ksiąg świętych. Nie odczuwano już potrzeby ograniczania debaty i stawianych jej celów jedynie do samych pism zbioru określonego przez Żydów. Włączano do Pisma Świętego także inne pisma pochodzenia żydowskiego, zredagowane po grecku lub przetłumaczone na grecki, które przynajmniej częściowo zostały przyjęte przez chrześcijan już wcześniej, to znaczy zanim jeszcze zostały definitywnie określone granice zbioru żydowskiego[44].

Afrykańczyk Tertulian († po 220), pierwszy pisarz chrześcijański języka łacińskiego, jest bardzo wymownym świadkiem tego faktu. W szczególności świadczy on o przyjęciu w środowisku chrześcijańskim Księgi Henocha[45]. Stwierdza więc:

---

[42] Por. P. Grelot, *L'ispirazione dei settanta secondo i Padri*, w: *L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966, 233-262.

[43] Por. J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981, 14-22.

[44] Por. J.C. VanderKam, *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden – Boston – Köln 2000; J.-L. Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 99-113.

[45] Posiadamy przekłady polskie różnych wersji i fragmentów Księgi Henocha, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opracowanie i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 141-258.

„Wiem, że księga Henocha […] nie jest uznawana przez niektórych, ponieważ nie zalicza się do kanonu żydowskiego. Ich zdaniem, jak sądzę, ona, wydana przed potopem, po tej katastrofie świata, powodującej ogólne zniszczenia, nie mogła się zachować. […] Mógłby je, gdyby zostało zniszczone gwałtownym potopem, w duchu znowu odtworzyć, w jaki po zniszczeniu Jerozolimy, wziętej szturmem przez Babilończyków, wszystkie dzieła żydowskiej literatury przez Ezdrasza, jak wiadomo, zostały odnowione. Lecz ponieważ Henoch w tym samym dziele mówił także o Panu, nie wolno nam niczego w ogóle odrzucać, co nas dotyczy. I czytamy, że każde pismo zdolne do zbudowania, jest natchnione przez Boga, a później przez Żydów – wiadomo dlaczego – zostało odrzucone, jak i prawie wszystkie inne, które mówią o Chrystusie”[46].

Żydzi nie przyjmowali Księgi Henocha do swojego Pisma, co sprawiało pewną trudność chrześcijanom. Tertulian, będący świadkiem tego faktu, uznaje tę księgę za dziedzictwo należące do chrześcijan, poświadczając jej boskie „natchnienie”, a tym samym wskazuje na Chrystusa jako rację, z powodu której Żydzi tę księgę odrzucają. W stosunku do Justyna i Ireneusza przedmiot kontrowersji przesunął się więc z tekstu i jego wersji „natchnionej” na księgę, która także jest „natchniona”. Jest prawdopodobne, że Księga Henocha, o której mówi Tertulian, była znana w wersji greckiej, która zachowała się tylko fragmentarycznie. Odsyła do niej bezpośrednio List Judy (w. 14), a także nawiązują do niej pisma chrześcijańskie z II w. Relikty ok. dziesięciu egzemplarzy zostały odnalezione w grotach w Qumran, co wskazuje na znaczenie tego dzieła w niektórych środowiskach przedchrześcijańskiej społeczności żydowskiej.

Pod koniec II w. przesunięcie zainteresowania z tekstu na księgę poświadczone przez Tertuliana jest dowodem, że chrześcijanie zaczęli coraz wyraźniej dystansować się od Żydów. Ten ruch wyraźnie zaznaczył się w środowisku greckim za sprawą Klemensa Aleksandryjskiego († po 212)[47]. W odróżnieniu od swoich poprzedników i następców, przede wszystkim Orygenesa, ten wybitny intelektualista aleksandryjski wydaje się pomijać sprawę Żydów i pism żydowskich. W swoich dziełach zdołał genialnie połączyć myśl biblijną i kulturę grecką w epoce, w której rozwijał się także gnostycyzm, którego wpływy są u niego obecne. Wywołuje duże wrażenie jego rozległa znajomość literatury klasycznej, którą obficie cytuje; cytatów z literatury klasycznej jest u niego zdecydowanie więcej niż cytatów z Pisma Świętego. Jeśli zaś chodzi o Pismo Święte to dwa razy więcej jest u niego cytatów z Nowego niż ze Starego

[46] Tertullianus, *De cultu feminarum* I 3, 1-3, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 346-347, tłum. D. Sutryk: Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 36-37.

[47] Por. Hadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 41-63. Na temat problematyki biblijnej u Klemensa zob. J.N.B. Carleton, *The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition*, w: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*, ed. M. Sæbo, Göttingen 1996, 484-499.

Testamentu. Te fakty dobrze określają kontekst kulturowy, w którym rozwijają się jego zainteresowania i w którym formowała się jego myśl. Podejmując myśl swoich poprzedników, ale z większym zmysłem filozoficznym, stara się wykazać wyższość kulturową Mojżesza nad poetami, mędrcami i filozofami greckimi. Później Orygenes pójdzie wyraźnie jego śladami.

Wraz z Klemensem Aleksandryjskim przyszedł moment, w którym Pisma chrześcijańskie osiągnęły ostateczną fizjonomię: „stare" Pisma już nie były tylko prorockim głoszeniem Chrystusa, ale we wszystkim były widziane jako głęboko związane z „nowymi" Pismami, tworząc wraz z nimi jedną całość. Pojawiło się mocne przekonanie o ich teologicznej jedności, stanowiące do dzisiaj kluczowe kryterium hermeneutyczne w spojrzeniu na Pismo Święte, nazywane także „zgodnością dwóch Testamentów"[48]. Klemens Aleksandryjski jest autorem, który w decydującej mierze wpłynął na postrzeganie Pisma Świętego w perspektywie dwóch Testamentów w literackim rozumieniu tego określenia, które tworzą jedną wielką księgę mądrości, w której zostały zebrane filozofia i doktryna chrześcijańska. Klemens Aleksandryjski wyjaśnia:

> „Jeśli zaś «wszystko stało się za Jego pośrednictwem, a bez Niego nic się nie stało» (J 1, 3), a więc i proroctwa, i Prawo stały się za Jego sprawą. Oprócz tego mówi Pismo: «Wszystko jest proste dla tych, którzy rozumieją» (por. Prz 8, 9) – to znaczy dla tych, którzy przyjmują interpretację Pisma Świętego, zgodną z Jego wyjaśnieniem, a także z normą Kościoła, oraz jej przestrzegają. A normą Kościoła jest zbieżność i zgodność Prawa i proroków z Nowym Przymierzem zawartym w czasie obecności Pana"[49].

Mądrościowe księgi biblijne, do tej pory pozostające w cieniu zainteresowania chrześcijańskiego, zaczynają ożywiać kulturę i praktykę chrześcijańską. Zaczyna się wykorzystywać w teologii chrześcijańskiej wszystkie sekcje tworzące Stary Testament. Korpus Pism zostaje w ten sposób poszerzony, tak że katalog skrypturystyczny Klemensa zawiera nie tylko zbiór żydowski uzupełniony o księgi, które później zostaną nazwane deuterokanonicznymi, ale także pisma, które nazywamy apokryfami: *Księgę Henocha*, *Wniebowzięcie Mojżesza*, *Apokalipsę Sofoniasza*, *Sybillę hebrajską*, *Apokalipsę Eliasza*, dzieło przypisywane Ezechielowi i inne. Nastąpiło więc wielkie otwarcie teologii chrześcijańskiej na wcześniejsze tradycje, ale równocześnie zaczęło wyłaniać się pytanie o kanon świętych Pism, czyli także pytanie o istotę Kościoła i jego przesłania.

---

[48] Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, 132-168.

[49] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 125, 2-3, PG 8, 348-349, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 187-188. Por. A. Le Boulluec, *De l'usage de titres «néotestamentaires» chez Clément d'Alexandrie*, w: *La formation des canons scripturaires*, éd. M. Tardieu, Paris 1993, 191-202.

THE BEGINNINGS OF THE CHRISTIAN TEXT OF SCRIPTURE

(Summary)

In this article we point out the initial stage of the consolidation of the Christian text of Scripture, the major problems occurring during this process and the final expression of its specific character. The first and the major witness of this process is Justin Martyr thanks to whom we learn about first relations and tensions between Greek and Jewish tradition concerning Scripture. He advocated the universalist approach based on truth, which allowed him to find the way to conciliate those tensions. Furthermore, such an approach allowed him to look favourably on extra-Biblical tradition and recognise it as a preparation for the incarnation of the Eternal Word. Saint Irenaeus in his approach to the text of the Bible appreciated the divine origin and inspiration which decides about its superiority and universalism. By the end of the 3rd century the question of the Christian text of Scripture had been determined, and the emphasis was put rather on the issue of the books, that is the canon.

Key words: Bible, Septuagint, biblical text, inspiration, Christian philosophy, canon.

Słowa kluczowe: Biblia, Septuaginta, tekst biblijny, natchnienie, filozofia chrześcijańska, kanon.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ascensio Isaiae (fragmentum graecum), ed. A.-M. Denis, w: *Pseudoepigrapha Veteris Testamenti graece*, vol. 3, Leiden 1970, 108-113, tłum. R. Zarzeczny: *Wniebowstąpienie Izajasza*, fragment grecki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 164-168.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685-1380, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Hieronymus, *Prologus in Pentateucho*, ed. R. Weber, w: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994, 3-4.

Hieronymus, *Epistula* 57, ŹMT 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 57-68.

Irenaeus, *Adversus haereses* III, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre III*, SCh 211, Paris 1974.

Justinus, *Apologia 1 pro Christianis*, PG 6, 327-439, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-89.

Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo*, PG 6, 471-801, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.

Liber Esdrae V, ed. J.P. Migne, w: *Dictionnaire des apocryphes, ou, Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament*, vol. 23/1, Paris 1856, 579-588, tłum. M. Starowieyski: *Piąta Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Nowego*

Testamentu, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 173-180.

Tertullianus, *De cultu feminarum*: ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 341-370, tłum. D. Sutryk: Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 33-56.

Opracowania

Barthélemy D., *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963.

Boulluec A. Le, *De l'usage de titres «néotestamentaires» chez Clément d'Alexandrie*, w: *La formation des canons scripturaires*, éd. M. Tardieu, Paris 1993, 191-202.

Bright J., *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994.

Carbonaro P., *Les lecturs anciens de la „Lettre d'Aristée"*, EThL 85 (2009) 449-466.

Carleton J.N.B., *The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition*, w: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*, ed. M. Sæbo, Göttingen 1996, 484-499.

Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.

Ciecieląg J., *Powstanie Bar-Kochby 132-135 po Ch.*, Zabrze 2008.

Cosgrove Ch. H., *Justin Martyr and the Emering Christian Kanon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialog with Tryphon*, VigCh 36 (1982) 211-219.

Evans C.A., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995.

Daniélou J., *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2013.

Grelot P., *L'ispirazione dei settanta secondo i Padri*, w: *L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966, 233-262.

Harnack A. von, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1901.

Harnack A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924[2], tłum. francuskie: A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris 2003.

Hengel M., *Die Septuaginta als von den Christen beanspruche Schriftsammlung bei Justin und den Vätern vor Origen*, w: *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, Tübingen 1992, 41-67.

Hengel M., *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, Edinburgh 2002.

Królikowski J., *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016.

Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.

Neusner J., *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.

Paul A., *La Bible avant Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer Morte*, Paris 2005.

Ratzinger J., *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła* [tłum. J. Królikowski], „Religioni et Litteris" 2001, nr 1, 91-104.

Rokéah D., *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002.

Ska J.-L., *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005.

Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2001[2].

Simonetti M., *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo). Significato*

e interpretazioni, w: *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, a cura di M. Naldini, Bologna 1999, 35-50.

The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Louvain 2003.

The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr), Discoveries in the Judaean desert 8, The Seiyâl collection 1, ed. by E. Tov – R.A. Kraft – P.J. Parsons, Oxford 2003.

The New Cambridge History of the Bible, vol. 1: *From the Beginnings to 600*, ed. J.C. Paget – J. Schaper, Cambridge 2012; vol. 2: *From 600 to 1450*, ed. R. Marsden – E.A. Matter, Cambridge 2012; vol. 3: *From 1450 to 1750*, ed. E. Cameron, Cambridge 2016; vol. 4: *From 1750 to the Present*, ed. J. Riches, Cambridge 2015.

Tillich P., *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970.

VanderKam J. C., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden – Boston – Köln 2000.

Wojciechowski M., *List Pseudo-Arysteasza*, STV 40 (2002) nr 1, 121-167.

Żurek A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 1998.

Alicja LESKA*

W KRĘGU PROBLEMATYKI STOSUNKÓW KOŚCIOŁA I PAŃSTWA W ŚWIECIE PÓŹNEGO ANTYKU

V wiek był epoką najazdów barbarzyńskich i wędrówek ludów, które w szczególny sposób dotknęły zachodnią część cesarstwa rzymskiego, osłabionego kryzysem trwającym już co najmniej od dwu wieków. Podczas tych zawirowań droga obu cesarstw rozchodziła się na zawsze, a zwycięskie chrześcijaństwo zmieniło bezpowrotnie historię Europy Zachodniej. Chrześcijańskie czasy stały się „działem wodnym" rzymskiej historii[1].

1. Od religii prześladowanej do religii państwowej. U swego zarania chrześcijaństwo było postrzegane jako religia antypaństwowa, a Kościół jako instytucja aspołeczna[2], pozostająca w konflikcie z administracją cesarską. Dlatego właśnie aż do początku IV w. chrześcijaństwo było nie tylko prawnie nieuznawane, ale i prześladowane. Z jednej więc strony obserwujemy brak aprobaty dla Kościoła ze strony społeczeństwa i państwa ziemskiego, z drugiej zaś realizowaną przez państwo ideologię, która kwestionuje istnienie Kościoła, a ponadto go prześladuje. Zrównanie chrześcijaństwa z kultami pogańskimi i zaniechanie prześladowań dał Kościołowi tzw. „edykt mediolański" (313)[3]. Trudno przy tym definitywnie rozstrzygnąć, czy Konstantyn I został sympatykiem chrześcijaństwa bardziej z powodów osobistych, czy politycznych[4]. Nie można bowiem całkowicie wykluczyć, że skłonił się on ku chrześcijaństwu z tej przede wszystkim przyczyny, aby zapewnić przetrwanie Rzymowi

* Dr Alicja Leska – absolwentka filologii klasycznej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego; wykładowca języka łacińskiego w Wyższej Szkole Inżynierii i Zdrowia w Warszawie; e-mail: alicjaleska@interia.pl.

[1] Por. R.A. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1978, 87.

[2] Por. K. Zakrzewski, *U schyłku świata antycznego*, Warszawa 1964, 5-21; M. Starowieyski, *Pisarze pogańscy o chrześcijaństwie*, PP 1985, nr 1, 20-21; S. Bralewski, *Wątki polityczne w oskarżeniach kierowanych przeciwko biskupom w późnym cesarstwie rzymskim*, w: *Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S.M. Zajączkowski, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica 67, Łódź 2000, 7-22.

[3] Por. K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971, 211.

[4] Por. R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Collection Historique, Paris 1953, 259.

i tradycyjnej cywilizacji, odziedziczonej po epoce hellenizmu, ocalić je przed wewnętrzną anarchią i atakiem barbarzyńców[5]. Faktem jest, że zmiana nastawienia do tej religii została dokonana w momencie, gdy cesarstwo przechodziło ogromny kryzys gospodarczy[6]. Od tej pory, poza krótką przerwą podczas panowania Juliana Apostaty (361-363), chrześcijaństwo nie doznawało już niepokojów. Jego status religii państwowej ostatecznie ustalił dopiero Teodozjusz Wielki (379-395), który niemal natychmiast po przyjęciu chrztu wydał edykt *De fide catholica*[7], wyrażający wolę cesarza, aby wszyscy jego poddani przyjęli wyznanie nicejskie. W ten sposób chrześcijaństwo stało się religią państwową, a Kościół zyskał stanowisko uprzywilejowane[8]. Kapłani i diakoni otrzymali tytuł *illustres*, a biskupi rzymscy *gloriosissimi*[9] i w konsekwencji stali się poddanymi cesarza, podzielającymi jego negatywny stosunek wobec pogan, heretyków i żydów. W wyniku dalszej ewolucji Kościół jako oficjalna instytucja, wspierana przez cesarzy i urzędników państwowych, mozolnie i nie bez konfliktów wewnętrznych, został osadzony na fundamentach dogmatyczno-prawnych[10]. W taki więc sposób państwo rzymskie pod koniec IV w. stało się państwem chrześcijańskim[11]. Rzym, miasto doczesne Romulusa, przekształcił się w miasto duchowe św. Piotra, ze względu na którego papież otrzymał prymat honorowy[12].

Katolicki Kościół związany został silnie z ówczesnym państwem, które popierał, zaś władcy cesarstwa rzymskiego stali się protektorami Kościoła[13]. Opieka ta stała się obowiązkiem cesarzy na mocy przyjętej przez nich teologii politycznej[14]. W tej sytuacji, gdy *sacrum* i *profanum* zespoliły się, działania

---

[5] Por. H.-I. Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III-VI wiek*, tłum. M. Węcowski, Warszawa 1997, 23.

[6] Por. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, s. 260.

[7] W lutym 380 r. sygnowany formalnie imionami Teodozjusza I, Gracjana i Walentyniana, por. CTh XVI 1, 2; CJ I 1, 1.

[8] S. Bralewski (*Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, 8) uważa, że właściwie już Konstantyn Wielki uczynił z chrześcijaństwa religię uprzywilejowaną. Por. J. Gaudemet, *La légalisation religieuse de Constantin*, „Revue d'histoire de l'Église de France" 33 (1947) nr 122, 25-61 = J. Gaudemet, *Église et Societé en Occident au Moyen Âge*, London 1984, 26-48.

[9] Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, I, Warszawa 1986, 137; P. Brown, *Świat późnego antyku*, tłum. A. Podzielna, Warszawa 1993, 189.

[10] Por. H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive 303-604*, Paris 1985; Bralewski, *Wątki polityczne w oskarżeniach kierowanych przeciwko biskupom*, s. 8.

[11] Por. F. Lot, *La fin du monde antique et les débuts du Moyen Âges*, 2e section: *L'effondrement de l'Empire et l'affaiblissement de l'idée monarchique*, Paris 1938, 28.

[12] Przywilej ten mający początek za papieża Damazego (366-384) wzmocnili prawnie jego następcy. Po Damazym jako 26. był papież Syrycjusz (inne kodeksy błędnie podają, że był to papież Ursyn), który rządził Kościołem przez 15 lat i był autorem pierwszych dekretaliów w tej kwestii, por. Cz. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982, 9.

[13] Por. Bralewski, *Wątki polityczne w oskarżeniach kierowanych przeciwko biskupom*, s. 8.

[14] Por. tamże.

przeciw Kościołowi stały się działaniami przeciw państwu[15]. Niewiele brakowało, by i sam Kościół uznać za nowe imperium rzymskie, czemu sprzeciwiał się św. Augustyn w *De civitate Dei*, przy czym nie potępiał on cesarstwa ziemskiego, ale uważał, że jako ludzkie i świeckie nie jest wieczne.

2. Zanikanie kultu cesarskiego. Do końca epoki rzymskiej historycy Kościoła zajmujący się ideologią i dogmatyką nie załatwili sprawy kultu cesarskiego[16]. W rezultacie cesarz jako zbawca imperium stawiany był niemal na równi ze Zbawcą świata. Poeta Klaudian wyrażał radość[17], że cesarz chrześcijański upodabniał się do bóstw pogańskich, a Jowisz zaakceptował nowego boga cesarza Teodozjusza I. Jasno widać, że brak obrzędowości chrześcijańskiej pozwalał, pomimo upadku pogaństwa i laicyzacji pewnych funkcji miejskich, ciągle trwać pozostałościom oficjalnego kapłaństwa pogańskiego. Najwyraźniej chrześcijańscy władcy, już to ze względu na tradycję, już to z przyczyn społeczno-politycznych, tolerowali istnienie kultu cesarskiego. Być może również dlatego zachowano pozbawione dawnej treści stanowiska flaminów miejskich oraz kapłanów prowincjonalnych. *Flamines perpetui* modlili się nadal za cesarza, ale nie musiał to być ryt oficjalny, którego celem było wyrażenie lojalności wobec rządzącej dynastii i troska o zachowanie jedności cesarstwa, a nie adoracja religijna cesarza. Sakralny charakter jego osoby, zarówno dla chrześcijan, jak i dla pogan, stanowił o przepaści między nim a poddanymi[18]. Dla tych pierwszych jednak największym i jedynie absolutnym cesarzem był Bóg, a cesarz był wybrańcem z woli Boga, który przekazał mu rządy nad wszelkim ziemskim stworzeniem. Cesarze byli „panami całej ziemi pod słońcem"[19] oraz „panami wszystkich spraw ludzkich"[20]. Świadomość misji pozaziemskiej miała jednakże wpływ na charakter władzy cesarskiej. Cesarz miał odtąd ponosić odpowiedzialność przed Chrystusem za dusze swych poddanych. Z powodu tej idei na Zachodzie słabi władcy stawali się jeszcze bardziej ustępliwi wobec żądań duchowieństwa[21]. Biskupi jako władcy kościelni: Ambroży w Mediolanie, Bazyli w Cezarei, Jan Chryzostom w Antiochii i w Konstantynopolu oraz Augustyn w Hipponie, będący pod silnym wpływem ruchu ascetycznego, wierzyli głęboko, że odpowiedzą przed Bogiem za grzechy ludności, żądali zatem pomocy od cesarzy w rządzeniu

[15] Np. donatyści, którzy od końca IV w. wielokrotnie wzniecali niepokoje w cesarstwie, będące wyrazem zaciekłego oporu wobec władzy cesarskiej. Por. Bralewski, *Wątki polityczne w oskarżeniach kierowanych przeciwko biskupom*, s. 9.

[16] J. Śrutwa (*Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, 149) mówi o Kościele afrykańskim, ale z pewnością dotyczy to całego Kościoła.

[17] Por. W. Dziewulski, *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym*, Wrocław 1969, 99.

[18] Por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992, 217.

[19] Por. G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Warszawa 1991, 245.

[20] Por. tamże, s. 245.

[21] Por. Brown, *Świat późnego antyku*, s. 127.

powierzoną im owczarnią[22]. Osobistości te w sprawach Kościoła miały wprost władzę absolutną, której nawet władca, jako chrześcijanin bywał podległy. Kiedy więc w 384 r. prefekt Rzymu Kwintus Aureliusz Symmach chciał przywrócić w senacie posąg bogini Zwycięstwa, Ambroży przeciwstawił się temu zagroziwszy trzynastoletniemu cesarzowi ekskomuniką[23]. Wpłynął też na niedopuszczenie do odprawienia nabożeństwa ariańskiego, mimo życzenia matki Walentyniana II, Justyny[24]. Po zniszczeniu zaś domu sekty chrześcijańskiej i synagogi, dokonanego przez wspólnotę chrześcijan z Callinicum wraz z ich biskupem oraz z mnichami, gdy cesarz kazał im odbudować je na ich koszt, Ambroży zażądał cofnięcia rozkazu, zagroziwszy przerwaniem mszy odprawianej w obecności władcy[25] i nakazał mu publicznie upokorzyć się za rzeź Tessaloniczan[26]. Uznając swoją władzę za najwyższą w sprawach kościelnych oraz dotyczących moralności chrześcijańskiej, której cesarz musiał się podporządkować[27], wyraził on swój alternatywny pogląd na stosunki Kościół – państwo[28]. Co prawda w sprawach publicznych i świeckich papież podlegał cesarzowi[29], ale z punktu widzenia religii władza jego była nadrzędna, gdyż obowiązkiem papieża było zdać relację przed Bogiem z postępowania władców[30]. I z tym trzeba było się liczyć. Istniała przy tym pewna sprzeczność pomiędzy władzą cesarską a papieską, gdyż Kościelna *civitas*, stanowiąca autonomiczną całość nie była ani substytutem, ani wytworem cesarstwa[31].

3. Organizacja kościelna a państwowa. Chociaż sobory ekumeniczne zwoływane były przez cesarza, który zatwierdzał decyzje dogmatyczne i dyscyplinarne, to jednak Kościół na Zachodzie był bardziej niezależny od cesarza, niż na Wschodzie[32]. Władza cesarska starała się mieć wpływ na wybór biskupów, ale brak było ku temu podstaw prawnych[33]. Papież Innocenty I w 415 r. orzekł, że zmiany w organizacji państwowej nie zmuszały do zmian w strukturze kościelnej, jednak stopniowo diecezjalne struktury kościelne stały się prawie identyczne z administracyjnym podziałem cesarstwa[34]. Sobór

[22] Por. tamże, s. 136.

[23] Por. Symmachus, *Relatio* 3, ed. R.H. Barrow: *Prefect and Emperor: the „Relationes" of Symmachus a.d. 384*, Oxford 1973, 32-47.

[24] Por. Dziewulski, *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym*, s. 108; R. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1996, 72.

[25] Por. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, 220.

[26] Por. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, s. 79.

[27] Por. Vogt, *Upadek Rzymu*, s. 81.

[28] Por. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, s. 109.

[29] Por. tamże, s. 321.

[30] Por. tamże, s. 259.

[31] Por. M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej V-VIII w.*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995, 71.

[32] Por. F. Lot, *La fin du monde antique et les débuts du Moyen Âges*, Paris 1927, 31.

[33] Por. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, I, s. 137; Brown, *Świat późnego antyku*, s. 191.

[34] Por. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, s. 100; Lot, *La fin du monde antique*, s. 30.

Chalcedoński (451) polecił organizacji kościelnej dostosować się do podziału administracyjnego państwa, zaś biskupom zakazał ubiegać się u władz państwowych o zmiany ich przynależności metropolitalnej. Podobnie, wydająca liczne pisma, kancelaria papieska przyjęła z czasem normy kancelarii cesarskiej[35].

4. Zmaganie dwóch światów: pogaństwa i chrześcijaństwa na płaszczyźnie społecznej. W sytuacji, gdy stosunki między państwem i Kościołem ustawione zostały na płaszczyźnie większego realizmu ustąpiły teoretyczne przeszkody dla pełnego udziału chrześcijan w funkcjonowaniu aparatu państwowego i społecznego. Chrystianizacja administracji i wojska była uwieńczeniem pozyskiwania dla Chrystusa ważniejszych dziedzin życia zawodowego i społecznego. Sytuacja na tych dwóch płaszczyznach miała istotne znaczenie dla losów politycznych całego cesarstwa. Zmiany dokonały się, mimo, że kadra kierownicza niemal do końca wytrwała przy pogaństwie lub też składała się z chwiejnych chrześcijan[36]. Mające udział w rządach rodziny arystokratyczne o silnych tradycjach pogańskich, uważając się za strażników rzymskiej konstytucji, czyli za prawnych sędziów rzymskiej religii[37], prowadziły zdecydowaną walkę z Kościołem, który był według nich zagrożeniem dla *mos maiorum*[38]. Konflikt między poganami a chrześcijanami dotyczył religijnych podwalin państwa rzymskiego, u podłoża którego leżały faktycznie polityczne i kulturalne ideały klasy senatorskiej[39].

Cesarz Honoriusz upominał urzędników za popieranie kultu pogańskiego[40], jednak nadal sympatyzowało z nim wielu wpływowych ludzi, piastujących nawet najwyższe urzędy, członkowie lokalnych władz[41], jak np. pretor Messala (399-400), czy prefekt Rzymu Florencjusz (395-397). Rzymski nacjonalizm popierał również zabiegający o poparcie arystokracji patrycjusz rzymski i *magister militum* Flawiusz Stylichon.

Z możliwością pełnienia służb publicznych na zawsze pogodziła chrześcijaństwo opinia Augustyna, że chrześcijanin nie oddziela szczęścia osobistego od pomyślności ziemskiej ojczyzny. Polecał on szczerze pracować na rzecz państwa ziemskiego, gdyż jedynie solidne wykonywanie obowiązków prowadziło do pokoju w niebie. Praca dla dobra innych ludzi prowadzić miała do Boga, a życie w społeczności ziemskiej przygotowywać miało do życia w społeczności niebiańskiej. Ponadto uzasadniając ideę i zadania chrześcijańskiej

[35] Por. Vogt, *Upadek Rzymu*, s. 214.
[36] Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 148.
[37] Por. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, s. 100; Lot, *La fin du monde antique*, s. 89.
[38] Por. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, s. 256.
[39] Por. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, s. 84-88.
[40] Por. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, I, s. 137; Brown, *Świat późnego antyku*, s. 143.
[41] Por. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, s. 253.

cywilizacji oraz państwowej społeczności głosił[42], że moralne jest prowadzenie handlu i posiadanie bogactw.

5. Bogactwo i przywileje Kościoła. Do Kościoła, dla odpuszczenia grzechów, wpłynęła rzeka pieniędzy w postaci dotacji cesarskich, zapisów testamentowych oraz darowizn[43]. Na próżno też asceci atakowali przepych kościołów cesarstwa oraz bazylik Ziemi Świętej[44]. Kościół otrzymał prawo posiadania dóbr ziemskich, a jego duchowni zostali zwolnieni od podatków państwowych i komunalnych. Ze względu na krytyczną sytuację cesarstwa w 441 r. Walentynian III uchylił ten przywilej. Sam Kościół popierał zresztą takie decyzje, ponieważ stwierdzono niedociągnięcia duchownych zajmujących się handlem[45], a zwolnionych od świadczeń, które spełniali kupcy co pięć lat. Zresztą państwo chciało mieć ubogie kadry duchowne, aby nie obciążać zbytnio skarbu państwa, nie opierając tej motywacji na ewangelii, lecz na kalkulacji czysto finansowej[46]. W interesie dworu cesarskiego i jego administracji było widzieć w duchownych jedynie sumiennych i potulnych urzędników, pełniących rolę służebną wobec państwa: zapewnienie mu błogosławieństwa niebios[47].

6. *Bellum iustum* i *iniustum*. Według historyków orientacji protestanckiej, Kościół zawarł z cesarstwem rodzaj nieformalnej umowy. Faktem jest, że uzyskał on w ten sposób gwarancje wpływów i przywilejów za cenę ustępstw dotyczących zasad wiary, a przede wszystkim w sprawie religijnego zakazu zabijania. Trzeba wszakże zwrócić uwagę na konieczność zmiany z jego strony dotychczasowej postawy wobec nasilającego się wciąż niebezpieczeństwa płynącego z najazdów[48]. Konieczność obrony ojczyzny i bliźnich stworzyła pojęcia *bellum iustum* i *bellum iniustum*[49]. Nawet Tertulianowi bliskie mogłyby być rozterki, jakie stały się udziałem Bonifacjusza, który rozpatrywał, czy zgodne z miłością chrześcijańską byłoby skazywanie Afryki na chaos i najazdy barbarzyńców[50].

---

[42] Por. Bihlmeyer – Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 777.

[43] Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 44.

[44] Por. J. Jundziłł, *Rozdawnictwa pieniędzy w późnym cesarstwie rzymskim*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 55; Brown, *Świat późnego antyku*, s. 136-138.

[45] Cesarz Walentynian III zabronił duchownym zajmować się handlem z powodu tych nadużyć. Por. Bihlmeyer – Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 306.

[46] Por. A.H.M. Johnes, *The Later Roman Empire*, II, Oxford 1964, 442; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 236.

[47] Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 236.

[48] Por. tamże, s. 124.

[49] L. Winowski (*Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947, 53-56) pisze o tym, jak można było zostać żołnierzem i służyć państwu w ówczesnej, nowej rzeczywistości. Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, 396-399.

[50] Por. A. Wypustek-Krzyszowski, *Chrześcijanie a armia rzymska – „De corona militis" Tertuliana*, w: *Pod znakami Aresa i Marsa. Materiały z konferencji naukowej „Wojna i wojskowość*

Doktrynę wojny sprawiedliwej stworzył Augustyn, argumentując, że można dla dobra *Christianitas* odejść od przykazania: „miłujcie waszych nieprzyjaciół”[51]. Dla niego żołnierz zabijający na wojnie nie tylko nie popełniał występku, ale nawet w wypadku odmowy wykonania swego rzemiosła, winien byłby zbrodni nieposłuszeństwa i zlekceważenia autorytetu władzy prawowitej[52]. Uważał on ponadto, że nawet w walce można czynić pokój *bellando pacificus* [53] i że istnieje różnica między zwykłym morderstwem, a zabijaniem na rozkaz w czasie wojny. Augustyn rozumiał, że zastąpienie służby w wojsku przez wyłączną służbę „pod sztandarami Chrystusa” było nierealne[54]. I choć „początek władzy chrześcijańskich cesarzy zdawał się być zapoczątkowaniem ery mesjańskiego pokoju, jednak chrześcijanie w V w. po Chrystusie opiewali, zupełnie jak ich pogańscy poprzednicy, moc Boga przejawiającą się w zwycięskiej przemocy”[55].

7. Kościół na straży bezpieczeństwa państwa i cywilizacji. Papiestwo zatem stało się sprzymierzeńcem państwa w walce z barbarzyńcami[56]. Dzięki swej jedności i moralnej mocy Kościół położył wielkie zasługi w utrzymaniu porządku i ratowaniu cywilizacji w czasie wędrówki ludów. Wstrząśnięty w sposób podobny jak inne instytucje dawnego porządku, lecz budzący zaufanie, przejął funkcje obrońców podczas inwazji barbarzyńskich w Galii, Italii i Afryce Północnej[57].

W czasach chaosu biskupi przejmując inicjatywę w sprawach wojskowych organizowali lokalną obronę, naprawiali mury obronne oraz opłacali wojska[58]. Czynili tak m.in. św. Augustyn w Hipponie, św. Anian w Orleanie, św. Paulin w Noli, św. Eucheriusz w Lyonie, Maksym w Turynie, Lupus w Troyes i Synezjusz w Cyrenie[59]. Św. Genowefa znalazła sposób, by statki ze zbożem dotarły do oblężonej Lutecji[60].

---

w starożytności”, Kraków, 24-26 września 1993, red. E. Dąbrowa, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 1166, Prace Historyczne, z. 117, Kraków 1995, 138.

[51] Por. W. Pałubicki – J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995, 230.

[52] Synod w Arles (314) w kanonie 3. postanowił o ekskomunikowaniu ludzi uchylających się od służby wojskowej, por. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, s.76.

[53] Por. Wypustek-Krzyszowski, *Chrześcijanie a armia rzymska*, s. 138.

[54] Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 132.

[55] Por. Wypustek- Krzyszowski, *Chrześcijanie a armia rzymska*, s. 137.

[56] Por. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, s. 136.

[57] Por. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, s. 97.

[58] Por. Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos lib.* VII 39, 2, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 545. Zob. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, s.100; Vogt, *Upadek Rzymu*, s. 191-245.

[59] Por. P. Verbraken, *Narodziny i wzrost Kościoła od czasów apostolskich do VIII w.*, tłum. K. Dembińska, Katowice 1988, 139; E. Gibbon, *Upadek cesarstwa rzymskiego na Zachodzie*, tłum. I. Szymańska, Warszawa 2000, 38.

[60] Por. Gibbon, *Upadek cesarstwa rzymskiego na Zachodzie*, s. 277.

Na porządku dziennym była praktyka prowadzenia mediacji z wrogiem przez biskupów. Wiele zdziałał w 410 r. dla utrzymania przymierza Honoriusza z Alarykiem biskup Rzymu w latach 402-417 św. Innocenty I[61]. W 449 r. biskup Rzymu Leon I odmówił opuszczenia Rzymu obleganego przez wroga, mimo zaproszenia go na synod w Efezie. W 452 r. pod Mantuą z kolei skłonił Attylę do odwrotu i odejścia za Dunaj. Senat przerażony doniesieniami o spustoszeniach w prowincjach, nie widząc innego wyjścia, przekonał cesarza, by prosić o pokój strasznego barbarzyńcę[62]. Poselstwo, w którym oprócz Leona I uczestniczył także konsul Awien i prefekt Trygecjusz zostało szczególnie godnie przyjęte przez Attylę właśnie ze względu na obecność najwyższego kapłana[63]. Leon I zachował się podobnie w 455 r., gdy Rzym był pozbawiony wszelkiej obrony. Wyszedł naprzeciw Gejzerykowi do bram miasta a jego błagania sprawiły, że barbarzyńca powstrzymał się od ognia, rzezi i tortur w wydanym sobie mieście[64]. Ponadto oddał on swoje dobra dla głodujących Rzymian[65], a w momencie, gdy pozbawiono władzy Ksystusa i Rzym więcej niż czterdzieści dni był pozbawiony zwierzchnika duchowego okazał też wielką skromność zwlekając z przyjęciem funkcji papieża ze względu na misję państwową w sprawie pojednania między Aecjuszem i Albinem, dla realizacji której przebywał w Galii[66].

Biskupi prowadzili również pertraktacje dotyczące wykupu jeńców i zdarzało się, że w tym celu sprzedawali naczynia liturgiczne[67]. Cezary, biskup Arles, płacił za wolność nie tylko swych ludzi, ale również Franków i Burgundów. W tym celu kazał przetapiać srebrne sprzęty kościelne[68].

W sytuacji, gdy w cesarstwie zachodnim władza państwowa załamała się, biskupi będąc równocześnie urzędnikami i rozdawcami dóbr dla członków wspólnoty, angażowali się w utrzymanie normalnego trybu życia[69]. Byli ostoją społeczności miejskiej, gdy władza centralna nie miała już możliwości jej

[61] Por. Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos lib.* VII 39, 2, CSEL 5, 545. Interwencje w politykę świecką: É. Demougeot, *A propos des interventions du pape Innocent Ier dans la politique séculière*, RevH 78 (1954) t. 212, 23-38; Altaner, s. 475.

[62] R. Folz (*L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, s. 240-241) pisze, że inwazja Attyli na Galię nie była tak straszna, jak na Italię, którą oddalenie jej kosztowało wiele srebra.

[63] Por. Gibbon, *Upadek cesarstwa rzymskiego na Zachodzie*, s. 285; Vogt, *Upadek Rzymu*, s. 212 i 255.

[64] Por. Bihlmeyer – Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 320; Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 140; P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1984, 57; Vogt, *Upadek Rzymu*, s. 258.

[65] Por. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 58.

[66] Por. tamże, s. 744 i 748.

[67] Por. tamże, s. 57.

[68] Por. M. Mączyńska, *Wędrówki ludów. Historia niespokojnej epoki IV i V w.*, Warszawa 1996, 38.

[69] Biskupi upoważnieni byli do kontrolowania funkcjonowania lokalnych władz świeckich, co świadczy o braku do nich zaufania ze strony władz centralnych. Por. Dziewulski, *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym*, s. 108; Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, s. 103; Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, s. 97.

obrony. Członkostwo we wspólnocie chrześcijańskiej dawało pomoc o wiele bardziej wartościową, niż świeckie obywatelstwo ze swym brzemieniem służby wojskowej i przygniatającym ciężarem finansowej odpowiedzialności. Przyzwyczajeni do cywilnej odpowiedzialności biskupi edukowali i wypełniali puste miejsce po administracji rzymskiej. Pomimo, że często ze względu na swe dyplomatyczne misje narażali się na podejrzenia o konspirację z wrogiem, prosząc o pomoc za granicą przeciw heretykom i barbarzyńcom, to w istocie okazali większy patriotyzm niż arystokracja pogańska[70].

8. Wzrost potęgi Kościoła a upadek cesarstwa zachodniorzymskiego. Kiedy cesarstwo zachodnie po raz ostatni jako mocarstwo zmagało się z Hunami, dla papiestwa nastąpił czas światowego znaczenia[71]. Podczas, gdy instytucje państwowe traciły siły popadając w chaos, hierarchia kościelna utrwalała się, co powodowało szybszy jeszcze wzrost potęgi Kościoła i kleru w całej Europie. Z tego względu tradycjonaliści upatrują przyczyn zwycięstwa chrześcijaństwa w upadku Imperium Romanum[72]. Skrajna wydaje się jednak opinia Petera Browna[73], który uważał, iż upadek cesarstwa zachodniego był ceną, jaką przyszło zapłacić za przetrwanie senatu i Kościoła katolickiego. Fałszem też byłoby utrzymywać, iż osiągnięcie wolności religii na Zachodzie stało się możliwe tylko na gruzach władzy politycznej cesarstwa zachodniego, choć to niewątpliwie otworzyło Kościołowi drogę[74]. Silne organizacje kościelne przejmując funkcje polityczne i wojskowe państwa nie zniszczyły jego struktur. W rzeczywistości Kościół był jedynym organizmem zdolnym zapanować nad dramatem Zachodu i nadać mu sens. To splot okoliczności spowodował, że Kościół przejął rolę cesarstwa[75].

Tradycjonaliści zapatrzeni w fundamentalne dzieło Edwarda Gibbona[76] upatrują przyczyny upadku cesarstwa i końca świata antycznego w zwycięstwie chrześcijaństwa. Co prawda nie można zaprzeczyć słuszności jednego z jego argumentów, że za przyjęciem chrześcijaństwa szła akceptacja innych wartości. Chrześcijaństwo niosąc za sobą ideologię pacyfistyczną spowodowało poważne przetasowania w rzymskim systemie wartości[77]. Henry Bergasse jest przy tym zdania[78], że chrześcijaństwo miało charakter nie tyle pacyfistyczny, co zdecydowanie cywilny. Nie wnikając w subtelności tego rozróżnienia, niewątpliwie zostały wtedy zachwiane dotychczasowe pojęcia męstwa, patriotyzmu

[70] Por. Vogt, *Upadek Rzymu,* s. 235; Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, s. 382.

[71] Por. tamże, s. 256.

[72] Por. M. Mazzarino, *The end of the ancient world*, London 1966, 61.

[73] Por. Brown, *Świat późnego antyku*, s. 151.

[74] Por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1986, 131.

[75] Por. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 55-56.

[76] *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1-12, London 1791-1792.

[77] Por. Vogt, *Upadek Rzymu*, s. 156.

[78] Por. H. Bergasse, *Podzwonne dla Rzymu*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1981, 152.

i lojalności. Słusznie jednak Roger Collins podważa[79] argumenty Gibbona, przypominając o dalszym istnieniu chrześcijańskiego cesarstwa wschodniego.

Pozostawiając otwartą kwestię, czy i w jakiej mierze chrześcijaństwo przyczyniło się do upadku Rzymu, bezsprzecznym wydaje się fakt, iż religia ta odmieniła całkowicie i bezpowrotnie stosunki społeczne, polityczne i kulturalne dotąd w nim istniejące. Te trzy aspekty życia natomiast należy badać razem.

ON THE RANGE OF PROBLEMS CONCERNING THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND THE STATE IN THE LATE ANTIQUITY

(Summary)

Alicja Leska in her article entitled *On the range of problems concerning the relationship between the Church and the state in the late Antiquity* outlines the way Christianity went from a persecuted religion to a state religion and demonstrates how Christianity changed the political and social relations in the Roman Empire completely and irretrievably. The Author indicates struggle and permeation of two worlds, pagan and Christian, during the economic crisis which started already in the 3rd century AD, barbarian invasions and migration of nations which intensified in the 5th century as well as the division of the Roman Empire. She presents arguments refuting the accusations of those historians who see the cause of Christianity's victory in the ruin of the Roman Empire. Leska emphasizes it was a coincidence that the Church gained world importance at the time of the empire's decline and fall into disorder. The Author points out that the Church, taking over the functions of the empire, was the only body able to manage the crisis of the West and assign meaning toit. Due to the unity and moral power and despite being shaken the same way like other institutions, the Church brought credit maintaining order and saving civilization.

Key words: late Roman Empire, Church, political and social relations.

Słowa kluczowe: późne cesarstwo rzymskie, Kościół, stosunki polityczno-społeczne.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos lib.*, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 1-564.

Symmachus, *Relationes*, ed. R.H. Barrow, *Prefect and Emperor: the „Relationes" of Symmachus a.d. 384*, Oxford 1973.

[79] Por. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, s. 109.

Opracowania

Alföldy G., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Warszawa 1991.
Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia,* tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, I, Warszawa 1986.
Banniard M., *Geneza kultury europejskiej V-VIII w.*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995.
Bartnik Cz., *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982.
Bergasse H., *Podzwonne dla Rzymu*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1981.
Bihlmeyer K. – Tüchle H., *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971.
Bralewski S., *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997.
Bralewski S., *Wątki polityczne w oskarżeniach kierowanych przeciwko biskupom w późnym cesarstwie rzymskim*, w: *Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S.M. Zajączkowski, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica 67, Łódź 2000, 7-22.
Brown P., *Świat późnego antyku*, tłum. A. Podzielna, Warszawa 1993.
Collins R., *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1996.
Demougeot É., *A propos des interventions du pape Innocent Ier dans la politique séculière*, RevH 78 (1954) t. 212, 23-38.
Dziewulski W., *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym*, Wrocław 1969.
Folz R., *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Collection Historique, Paris 1953.
Gaudemet J., *La légalisation religieuse de Constantin*, „Revue d'histoire de l'Église de France" 33 (1947) nr 122, 25-61 = J. Gaudemet, *Église et Societé en Occident au Moyen Âge*, London 1984, 26-48.
Gibbon E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1-12, London 1791-1792.
Gibbon E., *Upadek cesarstwa rzymskiego na Zachodzie*, tłum. I. Szymańska, Warszawa 2000.
Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
Johnes A.H.M., *The Later Roman Empire*, II, Oxford 1964.
Jundziłł J., *Rozdawnictwa pieniędzy w późnym cesarstwie rzymskim*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 49-56.
Lot F., *La fin du monde antique et les débuts du Moyen Âges*, Paris 1927.
Lot F., *La fin du monde antique et les débuts du Moyen Âges*, 2e section: *L'effondrement de l'Empire et l'affaiblissement de l'idée monarchique*, Paris 1938.
Markus R.A., *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1978.
Marrou H.-I., *L'Église de l'Antiquité tardive 303-604*, Paris 1985.
Marrou H.-I., *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III-VI wiek*, tłum. M. Węcowski, Warszawa 1997.
Mazzarino M., *The end of the ancient world*, London 1966.
Mączyńska M., *Wędrówki ludów. Historia niespokojnej epoki IV i V w.*, Warszawa 1996.
Pałubicki W. – Iluk J., *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995.
Pierrard P., *Historia Kościoła katolickiego*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1984.
Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1986.

Starowieyski M., *Pisarze pogańscy o chrześcijaństwie*, PP 102 (1985) nr 1, 18-30; 102 (1985) nr 2, 181-194; 102 (1985) nr 3, 343-357.
Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.
Śrutwa J., *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983.
Verbraken P., *Narodziny i wzrost Kościoła od czasów apostolskich do VIII w.*, tłum. K. Dembińska, Katowice 1988.
Vogt J., *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993.
Winowski L. *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947.
Wypustek-Krzyszowski A., *Chrześcijanie a armia rzymska – „De corona militis" Tertuliana*, w: *Pod znakami Aresa i Marsa. Materiały z konferencji naukowej „Wojna i wojskowość w starożytności", Kraków, 24-26 września 1993*, red. E. Dąbrowa, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 1166, Prace Historyczne, z. 117, Kraków 1995, 125-142.
Zakrzewski K., *U schyłku świata antycznego*, Warszawa 1964.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Krzysztof LEŚNIEWSKI*

GENEZA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ POSŁUGI HOSPICYJNEJ

Troska o cierpiącego człowieka to najszczególniejszy przejaw miłości bliźniego. Na pytanie, kim jest mój bliźni, Jezus nie odpowiedział wprost, lecz odwołał się do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, który zaopiekował się człowiekiem poranionym przez zbójców (por. Łk 10, 25-37). Ów Samarytanin, gdy zauważył cierpiącego wskutek ran człowieka, to „opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem" (Łk 10, 34). Leżącym półumarłym człowiekiem nie zainteresowali się przedstawiciele władz świątyni, a więc kapłan i lewita, a jeśli tak było, to ich postawa prawdopodobnie wynikała z tego, że ów leżący przy drodze człowiek nie przynależał do ich wspólnoty religijnej. Nie czuli się zatem za niego odpowiedzialni, a ponadto nie chcieli, poprzez pomoc poranionemu obcemu, stać się rytualnie nieczystymi. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie była więc prowokacją ze strony Jezusa skierowaną przeciwko ekskluzywistycznej religijności narodu wybranego, który był przekonany, że jedynie on godzien jest doświadczać troski Boga. Wszyscy zaś nie przynależący do judaistycznej wspólnoty religijnej nie mają i nie powinni mieć udziału w miłosierdziu Boga. Jezus opowiadając przypowieść o miłosiernym Samarytaninie zwiastował nowość (gr. καινότης) Królestwa Bożego, w ramach którego kapłan i lewita nie czyniący miłosierdzia wobec obcych zostaną wykluczeni, natomiast wygnańcy i banici zostaną przygarnięci przez miłosiernego Boga. Właśnie z tego powodu obraz miłosiernego Samarytanina musiał być szokujący dla społeczności żydowskiej. W Ewangelii według św. Łukasza przypowieść ta miała na celu uwrażliwienie umysłów Żydów na Boga otwartego na los każdego człowieka[1]. Miłość bliźniego ma swoje źródło w umiłowaniu Boga. Tajemnica miłości Boga i bliźniego łączy Stare Przymierze z głoszeniem Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym. Na pytanie uczonego w Piśmie: „Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań?" (Mk 12, 28), Jezusa udzielił odpowiedzi, która ma być światłem rozświetlającym cel i sens chrześcijańskiego życia:

* Dr hab. Krzysztof Leśniewski, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: lesni@kul.lublin.pl.

[1] Por. K.A. Reich, *Figuring Jesus. The Power of Rhetorical Figures of Speech in the Gospel of Luke*, Leiden – Boston (Mass.) 2011, 105; S.H. Ringe, *Luke*, Luisville (Ky) 1995, 158; B. Malina – R.L. Rohrbaugh, *Social Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis (Minn.) 1992, 347.

„Będziesz miłował Pan, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. […] Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego" (Mk 12, 30-31).

Nie jest możliwe zrozumienie istoty chrześcijańskiej posługi hospicyjnej[2] bez odniesienia się do Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla zbawienia ludzi. To była największa cena miłości Boga do człowieka. Pragnienie naśladowania Jezusa, wynikające z doświadczenia Boga jako osobowej Miłości, już od samego początku istnienia chrześcijaństwa było czymś wyjątkowym zarówno dla świata semickiego, jak i dla ówczesnej cywilizacji grecko-rzymskiej. Zaangażowanie chrześcijan w pomoc cierpiących, niezależnie od tego, czy przynależeli do wspólnoty wierzących czy też byli niewierzącymi, wynikało z ich codziennego doświadczenia, że „Bóg jest miłością" (1J 4, 8). Św. Jan Apostoł w Pierwszym Liście zachęcał: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. […] W tym objawia się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. […] Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować" (1J 4, 7. 9. 11). Zachęta do miłowania braci (por. J 4, 21) nie ograniczała się jedynie do wspólnoty wierzących w Zmartwychwstałego Pana, lecz zobowiązywała do otwarcia na potrzeby wszystkich, którzy potrzebowali pomocy[3]. Jezus Chrystus „umarł za wszystkich" (2Kor 5, 14) i pragnie „aby wszyscy byli zbawieni i doszli do poznania prawdy" (2Tm 2, 4)[4]. Od początku istnienia Kościoła świadczenie miłości cierpiącym było praktycznym wyrazem świadectwa wiary w Boga, który jest Miłością. Począwszy od troski o potrzebujących w czasach wspólnoty apostolskiej i posługi diakonów (por. Dz 6, 1-6), w ramach chrześcijaństwa podejmowane były różnego rodzaju działania, których celem była również opieka nad cierpiącymi i chorymi. W ciągu pierwszych kilku wieków wspólnoty chrześcijańskie zorganizowały różnego rodzaju pomoc dla chorych i będących w potrzebie, która była zjawiskiem wyjątkowym w całym ówczesnym świecie pogańskim[5]. Już w III w. w wielkich miastach Cesarstwa Rzymskiego, chrześcijańska działalność dobroczynna oraz opiekuńcza była dobrze zorganizowana[6]. W Kościołach

[2] Na temat nazwy, genezy, rozwoju, struktury i organizacji hospicjum por. S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 275-336.

[3] Por. D.W. Riddle, *Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission*, JBL 57 (1938) nr 2, 141-154.

[4] Por. H. Ordon, *Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 75-83.

[5] Por. G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore (Md) 2009, 114; D. Porter, *Health, Civilization and the State. A History of Public Health from Ancient to Modern Times*, London – New York (NY) 1999, 20-23.

[6] W Cesarstwie rzymskim do powstania szpitali przyczyniła się dobroczyno-opiekuńcza działalność chrześcijan oraz potrzeba interwencji lekarskich dla żołnierzy walczących w legionach. Por. G. Rosen, *A History of Public Health*, Baltimore – London 1958, 24.

lokalnych zbierano znaczne sumy pieniędzy, które przeznaczano na szeroko rozumianą działalność charytatywną, a zwłaszcza na opiekę nad ludźmi chorymi. Chrześcijańscy diakoni, wspierani przez zastępy subdiakonów, akolitów, egzorcystów, lektorów i odźwiernych skupiali się na potrzebach cierpiących, a zwłaszcza na osobach ciężko i nieuleczalnie chorych. Trzeba podkreślić, że w ramach troski o chorych i cierpiących nie było dokonywane rozróżnienie pomiędzy braćmi i siostrami w wierze a poganami. Tak, jak Chrystus przyszedł do wszystkich, tak też chrześcijanie dostrzegali Jego Oblicze we wszystkich cierpiących i chorych oraz wszystkim świadczyli dobro.

W IV w., po ustaniu prześladowań chrześcijan, następuje okres rozwoju życia monastycznego. Na terenach Cesarstwa Bizantyńskiego monastery cenobityczne stały się nie tylko miejscami, w których mnisi zmagali się duchowo na drodze zbawienia, ale również miejscami, w których zostały powołane do istnienia pierwsze szpitale, stanowiące całkowitą nowość w świecie starożytnym[7]. Jeśli poszukujemy genezy chrześcijańskiej posługi hospicyjnej, to jest bezspornym faktem, iż miejscem właściwym jej zaistnienia były właśnie monastery. Mnisi w bardzo dużym stopniu przejęli prace związane z pielęgnowaniem chorych i to zarówno tych, którzy mieli szansę na wyzdrowienie, jak i chorych terminalnie, a zwłaszcza trędowatych. Zakres opieki dobroczynnej, jaka była świadczona przez mnichów, był szeroki i dostosowany do specyficznych potrzeb tych, którzy jej potrzebowali. Oprócz specjalistycznej opieki nad terminalnie chorymi, czyli posługi hospicyjnej, w polu zainteresowania mnichów były również: sieroty, podrzutki, chorzy biedni wędrowcy oraz ludzie niedołężni i w podeszłym wieku. Chrześcijanie poprzez opiekę nad chorymi i umierającymi spowodowali rewolucyjną zmianę w społeczeństwie starożytnym, które nie miało żadnej wrażliwości na ludzi cierpiących. Chrześcijaństwo pojawiło się w świecie jako religia uzdrowienia, a zarazem jako radosna Dobra Nowina o Bogu zbawiającym człowieka. Chrześcijaństwo było religią nadziei dla chorych i dotkniętych cierpieniem, gdyż zwiastowało przywrócenie zdrowia zarówno duchowego, jak i fizycznego. Troska o wszystkich będących w pobliżu chorych stała się obowiązkiem chrześcijan. W wyniku tego radykalnie zmieniła się społeczna pozycja chorych, w tym również chorych terminalnie, w ówczesnym świecie. Chorzy, którzy uprzednio byli wyrzucani poza społeczeństwo, zajęli uprzywilejowaną pozycję, jaka nigdy wcześniej nie była dla nich możliwa do osiągnięcia[8]. Do czasu bowiem opieki nad chorymi jaką zapewniło chrześcijaństwo, chorzy, którzy padli ofiarą zarazy czy trądu, byli porzucani przez swych krewnych i skazywani na cierpienie bez

[7] Por. T.S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore (Md) 1985, 30-49; P. Horden, *The Christian Hospital in Late Antiquity: Break or Bridge?*, w: *Gesundheit-Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, ed. F. Steger – K.P. Jankrift, Cologne 2004, 88-92; G.B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, New York 1999, 69-116.

[8] Por. H.E. Sigerist, *Civilization and Disease*, Ann Arbor (MI) 1915, 69-70.

jakiejkolwiek opieki aż do śmierci. Chrześcijanie spieszyli by opiekować się chorymi, gdyż byli motywowani przez bezinteresowną miłość (ἀγάπη). Spoglądali z miłością na wszystkich cierpiących, gdyż dostrzegali w nich ludzi stworzonych na obraz Boży (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ)[9]. Zachowały się świadectwa dotyczące hierarchów oraz środowisk monastycznych, które oddziaływały na zmianę sposobu traktowania chorych, którzy nie mieli środków na skorzystanie z pomocy lekarzy oraz cierpiących na choroby nieuleczalne. Początek największych zmian przypada na 2. poł. IV w., a więc czas, gdy chrześcijaństwo zaczęło zyskiwać uprzywilejowaną pozycję w basenie Morza Śródziemnego. Warto wskazać na kilka przykładów, dzięki którym stanie się bardziej oczywiste, jaki był i na czym polegał wkład chrześcijaństwa w przemiany społeczne dotyczące sposobu traktowania chorych.

Klęska głodu w 369 r. na terenie Kapadocji skłoniła św. Bazylego Wielkiego, gdy został biskupem Cezarei w roku 370, do podjęcia szeregu działań, aby zapewnić ubogim i chorym dobrze zorganizowaną pomoc o charakterze instytucjonalnym. Ich owocem było powstanie pierwszego szpitala w 372 lub 373 roku[10]. Była to instytucja, którą zwano przytułkiem – domem dla biednych (πτωχοτροφεῖον), schroniskiem (ξενοδοχεῖον) lub też domem odpoczynku (καταγώγιον). Szpital założony przez św. Bazylego Wielkiego posiadał sale dla chorych, przytułek dla ludzi biednych i starych, schronisko dla podróżujących i bezdomnych oraz hospicjum dla trędowatych. W kompleksie budynków było również schronisko dla odwiedzających oraz zabudowania monasterskie dla mnichów, jak również kuchnie, refektarze, łaźnie, magazyny oraz budynki mieszkalne dla pracujących, którzy nie byli mnichami. Całość była tak wielka, że nazywano ją „nowym miastem". W centrum zabudowań był καθολικόν – świątynia, w której celebrowane były Eucharystie oraz odprawiane były wspólne modlitwy. W tym pierwszym szpitalu chorzy mieli zapewnioną zarówno opiekę duchową, jak i opiekę lekarską. Św. Bazyli Wielki w zbudowanym centrum, zwanym od V w. Basileias[11], zatrudniał lekarzy, którzy leczyli korzystając z wiedzy medycznej, jaka dostępna była w świecie grecko-rzymskim. Prawdopodobnie ze względu na to, że w szpitalu był również oddział dla trędowatych (leprozorium) został on zbudowany poza miastem. Oprócz opieki nad trędowatymi, w szpitalu troszczono się również o biednych, przybyszów i bezdomnych, sieroty, starców i ludzi niedołężnych, jak również chorych[12].

---

[9] Por. H. Flemming, *Post-Hippocratic Medicine: The Problem and the Solution. How the Christian Ethic has Influenced Health Care*, Taunton 2010, 30-31.

[10] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 63, PG 36, 577C - 580B; I. Karagiannopoulos, *Ο Μέγας Βασίλειος και τα κοινωνικά προβλήματα του καιρού του*, „Byzantina" 11 (1982) 113-132.

[11] Por. J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada"*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 125-139.

[12] Por. A.T. Crislip, *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor (MI) 2005, 103-106.

W refleksji nad genezą chrześcijańskiej posługi hospicyjnej na szczególną uwagę zasługuje opieka nad trędowatymi. Trzeba pamiętać, że w starożytności trędowaci nie mieli prawa do życia w społeczeństwie. Byli pogardzani i wyrzucani z terenów zamieszkałych. Z trudem udawało im się wyżebrać jakieś resztki jedzenia na rynkach czy przy świątyniach[13]. Jak już zostało to wspomniane, św. Bazyli Wielki jedną z części szpitala przeznaczył dla trędowatych. Zyskało ono nazwę κελεφοκομεῖον, czyli „miejsce do opieki nad trędowatymi". Ów dom dla trędowatych był właściwie tym, czym obecnie jest hospicjum, czyli miejscem troski o terminalnie chorych, dla których nie ma nadziei na odzyskanie zdrowia. Trędowatym nie tylko dano miejsce do mieszkania oraz żywiono ich, ale również troszczono się o ich ciała. Starożytni lekarze nie leczyli chorych, którym nie dawali szans na wyzdrowienie, gdyż w ten sposób mogli by pomniejszyć lub nawet stracić swą medyczną reputację. Zachowało się świadectwo św. Grzegorza z Nazjanzu opisujące wyjątkowość miejsca, w którym znaleźli schronienie i opiekę trędowaci:

> „Już dłużej nie ma przed naszymi oczami okropnego i żałosnego widowiska ludzi, którzy są żyjącymi zwłokami. Jakże trudno patrzeć na tych, których ciała w większej części są już obumarłe. Nie oglądamy już jak są wyrzucane ze swych miast i domów oraz miejsc publicznych i fontann, jak również odłączani są od swych najbliższych. Ich ciała są tak zmienione przez trąd, że nie można ich rozpoznać z wyglądu, lecz jedynie z imion. Nie przychodzą już na nasze zebrania i spotkania. Nie są już przedmiotem nienawiści. Ich choroba skłania do współczucia i litości"[14].

Chrześcijańska troska o trędowatych zdumiewała pogan. Św. Bazyli Wielki zapewnił trędowatym dobre warunki do powolnego umierania z zachowaniem godności oraz uczył wiernych traktowania ich jak braci. Leprozorium św. Bazylego Wielkiego stanowiło przykład do naśladowania dla innych[15]. Ze względu na to, że założony przez niego szpital stanowił integralną część monasteru, istotna była również troska o życie duchowe pacjentów. Mieli oni zapewnioną opiekę pastoralną i możliwość wsłuchania się w modlitwy mnichów. Od trędowatych oczekiwano, aby zachowywali się w sposób zgodny z chrześcijańską moralnością. Godnym podkreślenia jest fakt, iż Biskup Cezarei Kapadockiej skłaniał możnowładców i ludzi bogatych, aby wspierali nowy program chrześcijańskiej instytucjonalnej dobroczynności[16].

Greccy lekarze na określenie trądu używali czterech nazw: κακοχυμία, λεοντιάσις, σατυριάσις oraz ἐλεφαντιάσις. Ta ostatnia nazwa stała się najbardziej powszechna. Trąd zatem w tradycji bizantyńskiej określany był

---

[13] Por. H. Avalos, *Health Care and Rise of Christianity*, Grand Rapids (MI) 1999, 67-68.

[14] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 63, PG 36, 577C - 580B, tłum. własne.

[15] Por. M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, transl. A.M.S. Smith, New York 1973, 102.

[16] Por. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, s. 129.

słowem „słoniowatość”[17]. Choroba ta znana była w świecie starożytnym. Wzmianki o niej pojawiają się w Starym Testamencie. W Ewangelii według św. Mateusza znalazł się opis uzdrowienia trędowatego przez Jezusa, zaraz jak skończył kazanie na górze. Jezus wyciągnął rękę, dotknął trędowatego i powiedział: „Bądź oczyszczony”. Człowiek ów został natychmiast uzdrowiony (por. Mt 8, 1-4). Pierwsi chrześcijanie rozumieli znaczenie dobra, jakie czynił Jezus, ale potrzebowali co najmniej kilkadziesiąt lat, aby w swoim działaniu dobroczynnym (φιλανθρωπία) przekraczać granice nakreślone przez Prawo żydowskie. Na podstawie zachowanych dzieł z II w. można wnioskować, że już wtedy chrześcijanie praktykowali cały szereg działań dobroczynnych ukierunkowanych na wdowy, sieroty, biednych czy chorych.

Na postawie zachowanych źródeł historycznych można wnosić, iż nie wcześniej niż w IV w. nastąpiło rozprzestrzenienie się trądu w Kapadocji i Italii[18]. Starożytnym greckim lekarzom nie udało się znaleźć skutecznego sposobu leczenia trądu. Stąd też w pogańskim świecie hellenistycznym, tak samo jak i w środowisku żydowskim, trędowatych wyrzucano z życia społecznego, traktując ich jako ludzi niebezpiecznych, zagrażających zdrowiu i nieczystych. Zmiana sposobu ich traktowania dokonała się dopiero w chrześcijańskim Bizancjum. Tam bowiem w środowiskach kościelnych i przy wsparciu władz państwowych udało się stworzyć środowisko, w którym ofiary trądu otrzymały opiekę paliatywną. I co istotne, trędowaci nie zostali skazani na banicję społeczną, jak to okazjonalnie zdarzało się na średniowiecznym Zachodzie, lecz stali się podmiotem szczególnej troski ze strony środowisk monastycznych. Ponadto, autorytety kościelne wpłynęły na zmianę nastawienia społeczeństwa wobec chorych na trąd oraz samej choroby, która zyskała nazwę „świętej choroby”. Zmiana nazwy trądu na „świętą chorobę” miała na celu przekonanie ludzi, że Bóg nie zesłał tej choroby, aby w ten sposób ukarać za popełnione grzechy, lecz aby oczyścić ich dla nieba i uczynić ich świętymi[19]. Do takiej zmiany świadomości szczególnie przyczynili się wielcy święci: wspomniany już Bazyli Wielki, jak również Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu i Jan Chryzostom, którzy wygłosili wiele kazań odnoszących się do ówczesnego kryzysu zdrowia publicznego oraz sytuacji trędowatych. Św. Grzegorz z Nyssy przedstawiał trędowatych jako ofiary pozbawione możliwości funkcjonowania w społeczeństwie. W dramatyczny sposób opisywał ich cierpienie, związane z utratą poszczególnych części ciała oraz problemy z oddychaniem i brakiem czucia[20]. Św. Jan Chryzostom, wkrótce po wybraniu na biskupa Konstantynopola w 398 r., wybudował szpital dla trędowatych blisko stolicy

[17] T.S. Miller – J.W. Nesbitt, *Walking Corpses. Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, Ithaca – London 2014, 8.

[18] Por. tamże, s. 26.

[19] Por. tamże, s. 27-28.

[20] Por. Gregorius Nyssenus, *De pauperibus amandis orationes duo*, ed. A. van Hecks, Leiden 1964, passim.

Cesarstwa Bizantyńskiego. Z anonimowej oracji pogrzebowej ku jego czci dowiedzieć się można, iż na wybudowanie azylu dla trędowatych wpłynęło jego osobiste spotkanie z niezliczonymi ofiarami trądu, które były porzucone wzdłuż głównych dróg w prowincji Bitynia, która znajdowała się po azjatyckiej stronie Bosforu[21]. Według starej tradycji ok. 360 r. cesarz Konstancjusz II rozbudował maleńki szpital dla trędowatych, który wcześniej został założony przez kapłana imieniem Zotikos na północnym wybrzeżu Złotego Rogu. Kolejni imperatorzy, a zwłaszcza Justyn II (565-572) oraz Maurycy (582-602) przebudowywali to leprozorium po atakach plemion barbarzyńskich z północy. Zostało ono częściowo zburzone, gdyż nie miało murów obronnych, które chroniły pobliski Konstantynopol. Leprozorium Zotikos rozbudowano w X w. Cesarze Konstantyn VII i Jan Tzimiskes wybudowali nowe dormitoria, dzięki czemu w Zotikosie przebywało dwukrotnie więcej trędowatych niż uprzednio. Po trzęsieniu ziemi w XI w., cesarz Romanos III (1028-1034) na miejscu zawalonych budynków szpitalnych wybudował nowe. Wiadomo też, że cesarz Jan II Komnenos również przeznaczył znaczne środki finansowe na wybudowanie kolejnych dormitoriów i opiekę nad trędowatymi[22].

W końcu IV w. szpital dla trędowatych został wybudowany w Antiochii, a w wiekach V i VI wybudowano też kilka szpitali w Palestynie. Podobnie w Eddesie w 411 r., gdy Rabbula został wybrany na biskupa, wybudował dla trędowatych szpital[23] oraz wyznaczył diakona, by nim zarządzał, jak również zatrudnił personel pomocniczy do opieki oraz przygotowywania posiłków i opieki paliatywnej. Z funduszy kościelnych opłacane były wszelkie koszty związane z pobytem trędowatych w przeznaczonym dla nich szpitalu[24].

W Cesarstwie Bizantyńskim darowizny na szpitale były zwolnione od podatków. Oprócz darowizn od ludzi bogatych istotną część funduszy na funkcjonowanie szpitali stanowiły składki pochodzące bezpośrednio od wiernych[25]. W kolejnych dziesięcioleciach IV w. dobroczynność chrześcijańska ukierunkowana na chorych, a zwłaszcza na chorych terminalnie, stawała się powszechną praktyką. W szpitalach chorymi opiekowali się nie tylko posiadający profesjonalną wiedzę medyczną lekarze, ale również pomocnicy (ὑπουργοί), którymi byli zarówno mnisi, jak i ludzie świeccy, którzy nie mieli

[21] Por. T.S. Miller – J. Nesbitt, *Saint John Chrysostom and the „Holy Disease": an excerpt from an unpublished, anonymous eulogy (BHG 871; CPG 6517)*, „Rivista di studi bizantini e neoellenici" 42 (2006) 33-34; G. Sidéris, *Lèpre et lépreux à Constantinople. Maladie, épidémie et idéologie imperial à Byzance*, w: *La Paléodémographie. Mémoire d'os, memoire d'hommes. Actes des 8e journées antropologiques de Valbonne 5 au 7 Juin 2003*, ed. L. Buchet – C. Dauphin – I. Séguy, Antibes 2006, 187-207.

[22] Por. Miller – Nesbitt, *Walking Corpses*, s. 34-36.

[23] Por. P. Szczur, *Rabula*, EK XVI 1023.

[24] Por. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, I: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Leuven 1958, 386.

[25] Por. J. Fijałek, *Rozwój szpitalnictwa*, w: *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1995, 398-399.

przeszkolenia medycznego. Szpitale stanowiące integralną część monasterów budowane były zazwyczaj tuż przy głównej świątyni (καθολικόν), aby chorzy mieli możliwość wsłuchania się we wspólne modlitwy mnichów oraz uczestnictwa, w miarę możliwości, w sprawowanych tam nabożeństwach i Boskiej Liturgii. Ze źródeł historycznych wiadomo, że szpitale budowano nie tylko w wielkich miastach, jak Konstantynopol, Antiochia czy Aleksandria, ale również w miastach na prowincji, np. w Salonice, Nicei, Kastorii, Efezie czy Koryncie. Zachowały się imiona nie tylko biskupów, ale również i mnichów oraz kapłanów, którzy szczególnie zaangażowani byli w organizację opieki zdrowotnej dla terminalnie chorych. W VI w. w Konstantynopolu aktywnością tego rodzaju zajmowali się Marathonius i Sampson[26].

Od V w. coraz bardziej popularne stawało się pojmowanie Kościoła jako „duchowego szpitala", w którym Lekarzem jest sam Chrystus. Miało ono podstawę w samej Dobrej Nowinie, z której można było wnioskować, że Chrystus jest dla ludzi nie tylko Zbawicielem, ale również i Lekarzem (por. Mt 9, 12). Już w *Liście do Efezjan* autorstwa św. Ignacego Antiocheńskiego Chrystus jest ukazany jako lekarz:

> „Jeden tylko jest lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i nienarodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz już mu nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan"[27].

Również św. Augustyn z Hippony nauczał, iż Chrystus jest Lekarzem (*Medicus*)[28] i „Lekarstwem" (*medicamentum*)[29] czy też „Lekarstwem pochodzącym z nieba" (*medicina de coelo veniens*)[30]. Jezus Chrystus jest źródłem pełni zdrowia, z której może czerpać człowiek poprzez przyjmowane z wiarą sakramenty. Choć uzdrowienie człowieka rozpoczyna się w ziemskim życiu, to pełnia uzdrowienia, odnosząca się zarówno do jego duszy, jak i ciała, przynależy do czasów ostatecznych, a więc po zmartwychwstaniu ciała, na końcu czasów[31].

[26] Por. D.J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy – Part I*, http://pemptousia.com/2016/08/byzantine-philanthropy-part-i/ [dostęp: 25.08.2016].

[27] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 7, 2, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, 74-76, tłum. A. Świderkówna: Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Ojcowie apostolscy*, PSP 45, Warszawa 1990, 68-69.

[28] Por. H. Schipperges, *Zum Tradition des „Christus medicus" im frühen Christentum und der älteren Heilkunde*, „Arzt und Christ" 11 (1965) 12-22; G. Fichtner, *Christus Medicus. Die Bezeichnung Christi als Arzt bei den lateinischen Kirchenvätern*, Heildenberg 1965, passim.

[29] Por. Augustinus, *In Epistulam Joannis ad Parthos tractatus decem* 8, 14.

[30] Por. tenże, *In Evangelium Joannis tractatus centum viginti quatuor* 7, 2. Zob. P. Szczur, *Chrystus: Bóg – Człowiek. Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna (Psalmy I-CL)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa. Seminarium Patrystyczne KUL 1983-1993*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 94, 100 i 109-110.

[31] Por. G.M. Baran, *Chrystus Lekarzem i Lekarstwem z nieba w świetle Homilii św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego Listu Jana Apostoła*, VoxP 30 (2010) t. 55, 43-62; zob. też A. Eckmann, *Troska o ubogich w nauczaniu i działalności świętego Augustyna*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 161-182.

W komentarzu do przywołanej już przypowieści o Dobrym Samarytaninie św. Jan Chryzostom wyjaśnia duchowe źródła choroby oraz opisuje, w jaki sposób może dokonać się uzdrowienie. Człowiek zwiedziony przez demona dokonuje złego wyboru, wybiera własną drogę, po której idzie i na tej drodze ostatecznie napadają go zbójcy. Zostaje poraniony przez złe duchy i na wpół żywy porzucony. Chrystus znajduje oszukanego i poranionego człowieka, podnosi go mocą Ducha Świętego i namaszcza świętymi sakramentami, a następnie przenosi do gospody, czyli Kościoła, aby w pełni odzyskał zdrowie poprzez opiekę właściciela gospody, czyli kapłana[32]. Św. Jan Chryzostom, biskup Konstantynopola w latach 398-404, nie tylko nauczał o tym, że Kościół jest „duchowym szpitalem", ale sam stworzył instytucję, którą nazwał νοσοκομεῖον, czyli miejscem do opieki nad chorymi. Powołanym do istnienia przez niego szpitalem kierowali kapłani, a zatrudnieni w nim byli lekarze, pomocnicy (ὑπουργοί) i kucharze[33].

Należy pamiętać, iż rozwój chrześcijaństwa, zwłaszcza w Cesarstwie Bizantyńskim, nierozerwalnie związany był z tworzeniem instytucjonalnych form opieki nad umierającymi, jak to było w przypadku trędowatych, oraz z rozwojem holistycznego leczenia człowieka, w ramach którego troszczono się o ducha i ciało[34]. Chrześcijanie nie tylko dzielili się z potrzebującymi swymi dobrami, ale opiekowali się chorymi, bezdomnymi czy porzuconymi dziećmi. Z wiary w Boga miłującego człowieka (Θεὸς Φιλάνθρωπος) rodziła się w nich głęboka wrażliwość na innych. Troska o cierpiących, obecna od samego początku chrześcijaństwa, po okresie prześladowań, zaczęła przybierać coraz to bardziej instytucjonalne formy. Chrześcijanie zaradzając potrzebom ludzi biednych i chorych praktycznie urzeczywistniali przykazanie miłości poprzez służbę (διακονία, *diakonia*)[35] oraz działania dobroczynne (φιλανθρωπία)[36].

Na wzór szpitali i innych instytucji dobroczynnych funkcjonujących w Cesarstwie Bizantyńskim, od końca IV w. zaczęły powstawać podobne instytucje w Rzymie, a następnie w innych miastach Italii, a także w Galii, Hiszpanii i Afryce Północnej[37]. W tradycji chrześcijaństwa zachodniego wielki wkład w opiekę nad chorymi wniósł św. Benedykt z Nursji. W 529 r. założył on

---

[32] Por. Johannes Chrysostomus (?), *In parabolam Samaritani*, PG 62, 755-758.

[33] Por. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, s. 55.

[34] Por. S. Stoddard, *The Hospice Movement. A Better Way of Caring for the Dying*, Brirarcliff Manor 1978, 100; *Holistic Healing in Byzantium*, ed. J.T. Chirban, Brookline (MA) 2010, passim.

[35] Por. D. Caner, *Charitable Ministrations (Diakoniai), Monasticism, and the Social Aesthetic of Sixth-Century Byzantium*, w: *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, ed. M. Frenkel – Y. Lev, Berlin – New York 2009, 45-73.

[36] Por. D.J. Constantelos, *Origins of Christian Orthodox Diakonia: Christian Orthodox Philanthropy in Church History*, GOTR 52 (2007) 1-36; M. Wójcik, *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w Kościele starożytnym*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 327-337.

[37] Por. A. Żurek, *Działalność charytatywna Kościoła w Galii V-VI wieku*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 189-196; I. Milewski, *Rozwój chrześcijańskich instytucji dobroczynnych w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego w IV i V wieku*, PrzRel 40 (1996) nr 4 (182) 3-15.

klasztor na Monte Cassino w Italii. Był to nie tylko ważny ośrodek dla rozwoju nauki i kultury, ale również istotne miejsce dla działalności medycznej i opiekuńczej. Reguła benedyktyńska nakazywała opiekę nad chorymi, co przede wszystkim odnosiło się do chorych braci, ale też do nich się nie ograniczała:

> „O chorych należy troszczyć się przede wszystkim i ponad wszystko i służyć im rzeczywiście tak, jak Chrystusowi, bo On sam powiedział: «Byłem chory, a odwiedziliście Mnie» (Mt 25, 36) oraz: «Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25, 40)”[38].

Erygowanie oraz uposażenie szpitali przez biskupów i opatów narzucało postanowienie synodu w Akwizgranie (817)[39]. Szpitale i przytułki zakładały również inne zakony, jak np. cystersi, augustianie, joannici, duchacze[40]. W Średniowieczu przy klasztorach na Zachodzie Europy powstawały szpitale i przytułki, w których leczono z chorób cielesnych i chorób duchowych[41]. Porad medycznych zazwyczaj udzielali zakonnicy, a leki pochodziły z klasztornych aptek. Tak, jak i w chrześcijaństwie wschodnim, zarówno opieka medyczna, jak i lekarstwa były bezpłatne[42].

***

Z przedstawionych faktów jednoznacznie wynika, że posługa hospicyjna to dzieło, które ma korzenie chrześcijańskie, sięgające 2. poł. IV wieku. Wówczas to na terenie Cesarstwa Bizantyńskiego pojawiły się szpitale i ośrodki dla ludzi terminalnie chorych. Pierwsze hospicja powstały w celu ulżenia w cierpieniu ludziom chorym na trąd. Tego rodzaju opieka paliatywna nad ludźmi nieuleczalnie chorymi, a także nad będącymi w stanie terminalnym, była rewolucyjną nowością w świecie starożytnym. W czasach przedchrześcijańskich lekarze nie zajmowali się ludźmi śmiertelnie chorymi, gdyż wtedy powszechne było przekonanie, że jest to niezgodne z prawami natury i wolą bogów.

Chrześcijanie – wierząc w Boga, który jest Miłością i Który dla zbawienia człowieka stał się człowiekiem, umarł za grzechy świata i zmartwychwstał – objawiali tę Miłość Bożą, nie tylko we wspólnocie wierzących, ale wobec wszystkich potrzebujących pomocy. Opieka nad trędowatymi to pierwszy

---

[38] *Benedicti Regula* 36, ed. i tłum. A. Świderkówna: Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, w: Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*. Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga druga*, Tyniec – Kraków 1994, 152-155; więcej na temat działalności charytatywnej w *Regule* św. Benedykta i inych starożytnych regułach mniszych zob. B. Degórski, *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 259-274.

[39] Por. L. Szot, *Powstanie i rozwój ruchu hospicyjnego*, SW 46 (2009) 225.

[40] Por. J. Fijałek, *Społeczne tradycje organizacyjne i naukowe w opiece zdrowotnej do końca XVIII wieku*, w: *Historia medycyny*, s. 213.

[41] Por. W. Szumowski, *Historia medycyny*, Warszawa 1961, 114.

[42] Por. J.S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim*, Kraków 1916, 54.

znany w historii świata przykład instytucjonalnej posługi hospicyjnej, w ramach której podmiotem troski był cały człowiek. Miłość okazywana trędowatym jest ponadczasowym przykładem, czym w swej istocie jest miłość chrześcijańska.

THE GENESIS OF CHRISTIAN HOSPICE CARE

(Summary)

Hospice care to terminally ill people was originated due to a sensitivity to the personal dignity of man. Christianity brought a special contribution to the care of terminally ill people in the history of the world. Institutionalized Christian hospice care was started in the second half of the fourth century. The first hospices were founded in the Byzantine Empire and were destined for people suffering from leprosy. In the article there are stated the facts relating to the biblical foundations of the theology of diakonia and examples of the involvement of the hierarchy in the creation of hospitals according to the principles of Christian ethics. The Author underlines that the first Christian hospices have been an integral part of monasteries.

Key words: History of Medicine, the Genesis of Hospice Care, Christianity, the Byzantine Empire, Leprosy, theology of diakonia.

Słowa kluczowe: historia medycyny, geneza opieki hospicyjnej, chrześcijaństwo, Cesarstwo Bizantyńskie, trąd, teologia diakonii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Augustinus, *In Epistulam Joannis ad Parthos tractatus decem*, PL 35, 1977-2062.

Augustinus, *In Evangelium Joannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35, 1379-1976.

Benedicti Regula 36, ed. i tłum. A. Świderkówna: Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, w: Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*. Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga druga*, Tyniec – Kraków 1994, 24-263.

Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, PG 36, 493-605.

Gregorius Nyssenus, *De pauperibus amandis orationes duo*, ed. A. van Hecks, Leiden 1964.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, 66-92, tłum. A. Świderkówna: Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Ojcowie apostolscy*, PSP 45, Warszawa 1990, 66-73.

Johannes Chrysostomus (?), *In parabolam Samaritani*, PG 62, 755-758.

Opracowania

Avalos H., *Health Care and Rise of Christianity*, Grand Rapids (MI) 1999.

Baran G.M., *Chrystus Lekarzem i Lekarstwem z nieba w świetle Homilii św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego Listu Jana Apostoła*, VoxP 30 (2010) t. 55, 43-62.

Caner D., *Charitable Ministrations (Diakoniai), Monasticism, and the Social Aesthetic of Sixth-Century Byzantium*, w: *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, ed. M. Frenkel – Y. Lev, Berlin – New York 2009.

Constantelos D.J., *Byzantine Philanthropy – Part I*, http://pemptousia.com/2016/08/byzantine-philanthropy-part-i/ [dostęp: 25.08.2016].

Constantelos D.J., *Origins of Christian Orthodox Diakonia: Christian Orthodox Philanthropy in Church History*, GOTR 52 (2007) 1-36.

Crislip A.T., *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor (MI) 2005.

Degórski B., *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 259-274.

Eckmann A., *Troska o ubogich w nauczaniu i działalności świętego Augustyna*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 161-182.

Ferngren G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore (Md) 2009.

Fichtner G., *Christus Medicus. Die Bezeichnung Christi als Arzt bei den lateinischen Kirchenvätern*, Heildenberg 1965.

Fijałek J., *Rozwój szpitalnictwa*, w: *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1995, 398-399.

Fijałek J., *Społeczne tradycje organizacyjne i naukowe w opiece zdrowotnej do końca XVIII wieku*, w: *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1995, 211-227.

Flemming H., *Post-Hippocratic Medicine: The Problem and the Solution. How the Christian Ethic has Influenced Health Care*, Taunton 2010.

Foucault M., *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, transl. A.M.S. Smith, New York 1973.

Holistic Healing in Byzantium, ed. J.T. Chirban, Brookline (MA) 2010.

Horden P., *The Christian Hospital in Late Antiquity: Break or Bridge?*, w: *Gesundheit-Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, ed. F. Steger – K.P. Jankrift, Cologne 2004, 88-92.

Karagiannopoulos I., *Ο Μέγας Βασίλειος και τα κοινωνικά προβλήματα του καιρού του*, „Byzantina" 11 (1982) 113-132.

Longosz S., *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 275-336.

Malina B. – Rohrbaugh R.L., *Social Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis (Minn.) 1992.

Milewski I., *Rozwój chrześcijańskich instytucji dobroczynnych w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego w IV i V wieku*, PrzRel 40 (1996) nr 4, 3-15.

Miller T.S. – Nesbitt J., *Saint John Chrysostom and the „Holy Disease": an excerpt from an unpublished, anonymous eulogy (BHG 871; CPG 6517)*, „Rivista di studi bizantini e neoellenici" 42 (2006) 33-34.

Miller T.S. – Nesbitt J.W., *Walking Corpses. Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, Ithaca – London 2014.

Miller T.S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore (Md) 1985.

Naumowicz J., *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada"*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 125-139.

Ordon H., *Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 75-83.

Pelczar J.S., *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim*, Kraków 1916.

Porter D., *Health, Civilization and the State. A History of Public Health from Ancient to Modern Times*, London – New York (NY) 1999.
Reich K.A., *Figuring Jesus. The Power of Rhetorical Figures of Speech in the Gospel of Luke*, Leiden – Boston (Mass.) 2011.
Riddle D.W., *Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission*, JBL 57 (1938) nr 2, 141-154.
Ringe S.H., *Luke*, Luisville (Ky) 1995.
Risse G.B., *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, New York 1999.
Rosen G., *A History of Public Health*, Baltimore – London 1958.
Schipperges H., *Zum Tradition des „Christus medicus" im frühen Christentum und der älteren Heilkunde*, „Arzt und Christ" 11 (1965) 12-22.
Sidéris G., *Lèpre et lépreux à Constantinople. Maladie, épidémie et idéologie imperial à Byzance*, w: *La Paléodémograpie. Mémoire d'os, memoire d'hommes. Actes des 8e journées antropologiques de Valbonne 5 au 7 Juin 2003*, ed. L. Buchet – C. Dauphin – I. Séguy, Antibes 2006, 187-207.
Sigerist H.E., *Civilization and Disease*, Ann Arbor (MI) 1915.
Stoddard S., *The Hospice Movement. A Better Way of Caring for the Dying*, Brirarcliff Manor 1978.
Szczur P., *Chrystus: Bóg – Człowiek. Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna (Psalmy I-CL)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa. Seminarium Patrystyczne KUL 1983-1993*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 93-115.
Szczur P., *Rabula*, EK XVI 1023-1024.
Szot L., *Powstanie i rozwój ruchu hospicyjnego*, SW 46 (2009) 221-236.
Szumowski W., *Historia medycyny*, Warszawa 1961.
Vööbus A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, I: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Leuven 1958.
Wójcik M., *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w Kościele starożytnym*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 327-337.
Żurek A., *Działalność charytatywna Kościoła w Galii V-VI wieku*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 189-196.

Ks. Stanisław LONGOSZ*

CHRZEŚCIJAŃSKIE WIDOWISKA ZASTĘPCZE W PROPOZYCJI OJCÓW KOŚCIOŁA

Znany jest powszechnie negatywny stosunek Ojców Kościoła do widowisk publicznych, ponieważ, ich zdaniem, miały one zawsze charakter niemoralny i idololatryczny[1]. Należały zaś do nich: widowiska teatralne (*ludi scaenici*, *theatrales*), a w nich przede wszystkim różnego rodzaju mimy i pantomima; widowiska amfiteatralne (*munera*), a w nich walki gladiatorskie (*ludi gladiatorii*), różnego rodzaju polowania (*venationes*) oraz naumachie

* Ks. dr hab. Stanisław Longosz – emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; były dyrektor Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL oraz redaktor naczelny „Vox Patrum"; e-mail: longosz1@interia.pl.

[1] Por. m.in. P. Wolf, *Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift „De spectaculis"*, Leipzig 1897; J.B. Eriau, *Pourquoi les Pères de l'Église ont condamné le théatre de leur temps*, Paris – Angers 1914; B.H. Vandenberhe, *Saint Jean Chrysostome et les spectacles*, ZRGG 7 (1955) 34-46; V. Power, *Tertullian: father of clerical animosity toward the theatre*, „Educational Theatre Journal" 23 (1971) 36-50; H. Jürgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972; W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter, unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972; O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976; J. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II-V wieku*, RTK 27 (1980) z. 4, 43-56; Ch. Schnusenberg, *Das Verhältnis von Kirche und Theater. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten*, Bern – Frankfurt 1981; T. Baumeister, *Das Theater in der Sicht der alten Kirche*, w: *Theaterwesen und dramatische Literatur*, hrsg. G. Holtus, Tübingen 1987, 109-124; W. Myszor, *Teatr i widowiska w ocenie greckich pisarzy kościelnych*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie RzymskimNovatianus III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 123-134; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie i wybór tekstów*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne*, s. 135-198; tenże, *Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich w opinii autorów wczesnochrześcijańskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia" 27 (1992) t. 254, 135-149; E. Stanula, *Widowiska w ocenie Ojców Kościoła*, SaeCh 1 (1995) 7-16; R. Klein, *„Spectaculorum voluptates adimere". Zum Kampf der Kirchenväter gegen Circus und Theater*, w: *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im Kaiserzeitlichen Rom*, hrsg. J. Fugmann, München – Leipzig 2004, 155-174; M. Zawadzka, *Kilka uwag o wschodniochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie „De spectaculis" Tertuliana, „De spectaculis" Nowacjana, „De gubernatione Dei VI" Salwiana z Marsylii*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 433-439; *Jeux et spectacles dans l'antiquité tardive*, ed. J.-M. Carrié, Turnhout 2007 = „Antiquité Tardive" 15 (2007); L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008; *Spectacula*, ed. M. Vinzent – K. Schlapbach, Leuven – Paris 2013 = StPatr 60 (2013).

(*naumachiae*); i widowiska cyrkowe (*ludi circenses*), a w nich wyścigi konne (*keletes*) i wyścigi rydwanów (*aurigae*). Przed niebezpieczeństwami płynącymi z ich oglądania ostrzegali Ojcowie w specjalnych pisanych przez siebie traktatach[2] lub ich częściach[3] oraz w wygłaszanych kazaniach i homiliach[4]. Czynnych aktorów tych widowisk Kościół długo nie przyjmował w poczet swych członków lub decyzjami synodów wyłączał ze swej wspólnoty, dopóki nie zmienią swego zawodu[5]. Ojcowie Kościoła, w większości duszpasterze, zdawali sobie jednak sprawę, że same zakazy, nawet synodalne, nie wykorzenią pragnienia oglądania widowisk, jedynych publicznych i tak ważnych dla człowieka starożytnego gwarantowanych przyjemności (*voluptates*), nie wystarczą lub niewiele pomogą, ale w ich miejsce trzeba proponować wiernym pewne substraty, jakieś zastępcze zjawiska, historie, fakty lub elementy, które by wypełniały pustkę po pierwszych albo były podobne do nich, czyli jakieś zastępcze widowiska duchowe (*spectacula spiritualia*) lub typowo chrześcijańskie (*spectacula christiana*, *spectacula a Deo contributa*). Takie substraty, zamiast krwawych i często rozwiązłych widowisk, proponowali już wcześniej niektórzy rzymscy myśliciele pogańscy, zachęcając do podziwiania piękna natury i gwiaździstego nieba, lub do lektury pięknej poezji i literatury. Tak czynili przede wszystkim trzeźwo myślący filozofowie stoiccy, a wśród nich m. in. Cyceron, dla którego już sam wschód i zachód słońca i księżyca dostarczają ludziom tak cudownego widowiska, z jakim nie da się nic porównać[6], a od widowiska ruchu planet nie ma nic piękniejszego[7]; podobnie wyrażał się Seneka, dla którego piękniejszym był prosty sposób życia pierwotnych ludzi

---

[2] Por. Tertullianus, *De spectaculis*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 227-253 lub ed. M. Turcan, SCh 332, Paris 1986, tłum. W. Myszor, PSP 5, Warszawa 1970, 79-113; Novatianus, *De spectaculis*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnhout 1972, 167-179 lub ed. A. Saggioro: Novaziano, *Gli spettacoli*, Introduzione, testo, traduzione e commento, BPatr 37, Bologna 2001, tłum. zbiorowe ze wstępem M. Eder, „Meander" 56 (2002) nr 2, 69-75.

[3] Por. m.in. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* VI, éd. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975, 360-429, tłum. T. Kołosowski, PSP 66, Warszawa 2010, 197-219.

[4] Por. m.in. Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, tłum W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 175-181; Jacobus Sarugensis, *De ludis theatralibus*, ed. C. Moss: Jacob of Serugh, *Homilies on the spectacles of the theatre*, „Le Muséon" 48 (1935) 87-112; Joannes Mandacunius, *Homilia* 17: *Contra ludos theatrales*, übers S. Weber, BKV 58,1. Reihe, Kempten – München 1927, 184-192.

[5] Por. m.in. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 62; *Concilium Arelatense I* (314) can. 5; *Concilium Arelatense II* (442-506) can. 20; *Concilium Laodicense* (380) can. 53-54; *Concilium Carthaginense III* (397) can. 11 i 35; *Traditio Apostolica* 16; *Constitutiones Apostolorum* VIII 32, 9; *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* II 2; *Canones Hippolyti (versio Arabica)* can. 12; *Canones Apostolorum (versio Arabica)* can. 127; zob. A. Sarkissian, *Skenikoi, mimoi and other defectors. Theatre in testimonies of early Christian legal decrees of Eastern Rome*, „Eirene" 43 (2007) 194-202.

[6] Por. Cicero, *De natura deorum* II 155, ed. J.B. Mayor, vol. 2, Cambridge 1883, 60: „Iam vero circumitus solis et lunae […] spectaculum hominibus praebent: nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior".

[7] Por. tamże II 104, ed. Mayor, vol. 2, s. 38: „Quo spectaculo nihil potest admirabilius esse nihil

pod gwieździstym niebem od przepychu widowisk i luksusu współczesnych domów mieszkalnych[8], czy też satyryk Juwenal, który proponował, by bezwstydne widowiska w teatrze zastąpić na towarzyskich spotkaniach i ucztach śpiewem lub recytacją *Iliady* Homera czy *Eneidy* Wergiliusza, zapewniając, że tego rodzaju „nasze spotkania dadzą dziś także i inne widowiska”[9].To zachowanie myślicieli pogańskich, którzy proponowali oglądanie raczej gwieździstego nieba i piękna przyrody jako widoków godniejszych człowieka, niż podziwianie przepychu publicznych widowisk oraz luksusu pałaców i wspaniałych strojów, zauważy później również chrześcijański retor Laktancjusz[10].

Aby zatem po chrześcijańsku zaspokoić pragnienie oglądania widowisk publicznych przez wiernych, Kościół starożytny zaczął duszpastersko działać głównie na dwóch polach: praktycznie na polu liturgicznym oraz teoretycznie i duszpastersko na polu homiletyczno-literackim.

Najpierw do tworzącej się **liturgii chrześcijańskiej** Kościół wprowadził szereg teatralnych i procesjonalnych elementów, zaczerpniętych w jakiejś mierze z uroczystej pompy, od której zazwyczaj rozpoczynano widowiska: zamiast podziwianej przez wszystkich widzów procesji z posągami bóstw patronalnych i mającymi wystąpić aktorami oraz hałaśliwą muzyką i chóralnymi aklamacjami, przemierzającej przez teren cyrku, teatru i amfiteatru przed rozpoczęciem przedstawienia[11], wprowadzono uroczyste wejścia do kościoła

pulchrius”; zob. tamże II 140; *Tusculanae disputationes* I 45; K. Schlapbach, *Spectaculum naturae as „theatrical” experience: new uses of an „old comparison”*, StPatr 44 (2011) 421-426.

[8] Por. Seneca, *Epistula* 90, 41-43, ed. R.M. Gummere, t. 2, London – New York 1920, 426, tłum. W. Kornatowski: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 2010, 387: „Jakże rozkoszny sen zapewniała tamtym twarda ziemia! Nie wisiały nad nimi ozdobione rzeźbami stropy, lecz nad spoczywającymi na otwartej przestrzeni przesuwały się gwiazdy, a niebo, które przedstawia w nocy tak wspaniały widok, uciekało gdzieś w przepastny głąb, wykonując ten wielki ruch zupełnej ciszy. Widok tej najpiękniejszej budowli był dostępny dla nich tak za dnia, jak i w nocy. Miło im było przyglądać się gwiazdom chylącym się ze środkowej części nieba ku zachodowi, a innym znów wyłaniającym się dopiero ze swego ukrycia. I dlaczegóż by nie miała ich cieszyć wędrówka pośród tak szeroko rozsianych cudów? […] Tamci nie mieli domów wzniesionych na kształt miast. Mieli natomiast powietrze i swobodne przewiewy na otwartych przestrzeniach; mieli przyjemny cień od skały lub od drzewa; mieli przejrzyste zdroje i potoki nie zeszpecone ani budowlami, ani urządzeniami wodociągowymi, ani przymusowym skierowaniem do sztucznych koryt, potoki biegnące całkiem nieskrępowanie; mieli piękne bez żadnych sztucznych przydatków łąki, a wśród tego wszystkiego proste, dokładnie sklecone ręką wieśniaczą mieszkania. To był dom odpowiadający wymaganiom natury, dom, w którym przyjemnie było mieszkać nie znając obaw ani z jego strony, ani o niego”; zob. też Seneca, *De consolatione Helviae* 20, 1-2.

[9] Por. Juvenalis, *Satura* XI 179, ed. J.D. Duff, Cambridge 1966, 81: „Nostra dabunt alios hodie convivia ludos”.

[10] Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20, 6-8, S. Brandt – G. Laubmann, CSEL 19, 557: „Aiunt enim multo esse praeclarius et homine dignius coelum potius quam caelata intueri et hoc pulcherrimum opus intermicantibus astrorum luminibus tamquam floribus adornatum quam picta et ficta et gemmis distincta mirari”.

[11] Opis procesji cyrkowej (*pompa circensis*) zob. np. Dionysius Halicarnensis, *Antiquitates Romanae* VII 72; II 71; por. także: R.L. Taylor, *The „sellisternium” and the theatrical „pompa”*, CPh

na rozpoczęcie nabożeństwa, z antyfonicznym lub responsorialnym śpiewem psalmów, wersetów i hymnów, przez celebransa, wiernych i służbę liturgiczną, z dialogowaniem homilii lub innych części liturgii, które dawały początek przyszłym dramatom liturgicznym[12],czy też uroczystym składaniem darów ofiarnych. W miejsce tradycyjnych świąt pogańskich z procesjami, ofiarami i zwyczajami Kościół wprowadzał uroczyste liturgie świąt Wielkanocy, Bożego Narodzenia, Epifanii czy niedzieli, z odpowiednimi wigiliami, nocnymi czuwaniami czy procesjami, zwłaszcza do grobów męczenników, z uroczystymi translacjami ich relikwii, z uroczystą długo przygotowywaną liturgią chrztu czy sakramentu pojednania. Dramaturgię i przeżywanie mitologicznych wydarzeń klasycznych tragedii zastępowano przypominanymi podczas liturgii relacjami męczeństw zamordowanych podczas prześladowań chrześcijan, których czczono na wzór starożytnych herosów oraz uwielbiano tworzonymi hymnami, panegirykami lub specjalną liturgią; chrześcijanie bowiem starożytni nie stworzyli nigdy własnych tragedii, nie urządzali własnych chrześcijańskich przedstawień, ani nie posiadali swoich teatrów. Wszystkie te uroczyste liturgiczne imprezy miały zastąpić niemoralne i idololatryczne widowiska pogańskie, wypełnić po nich pustkę oraz zaspokoić pragnienia starożytnych chrześcijan.

Oprócz widowiskowych elementów wprowadzanych do liturgii, która swym blaskiem i solennością miała w jakiś sposób zastąpić przepych publicznych widowisk oraz zaspokoić pragnienie i przyjemność ich oglądania, Ojcowie Kościoła w swoich pismach, kazaniach i homiliach wskazywali często wiele innych zastępczych, równie pięknych widoków, faktów i historii oraz zachęcali do ich podziwiania. Zdawali sobie sprawę, że nie jest łatwo, a nawet niemożliwe, wyrwać i usunąć głęboko zakorzenione u starożytnego człowieka pragnienie i chęć oglądania i pasjonowania się widowiskami, stanowiącymi jedną z zagwarantowanych mu publicznych przyjemności; tę więc niegodną chrześcijanina przyjemność starali się zastępować innymi, równie ciekawymi, ale moralnymi atrakcjami. Zaczęli więc w swych pismach, zwłaszcza w mowach i homiliach, wynajdywać, przypominać i proponować różnego rodzaju obrazy i cuda natury, szczególnie bardziej udramatyzowane wydarzenia i sceny biblijne, które w wyobraźni słuchaczy miały zastąpić często niemoralne

30 (1935) 122-130; A. Piganiol, *Recherches sur les jeux Romains*, Strasbourg 1923, 15-31; D. Ales, *Pompa diaboli*, RSR 1 (1910) 571-590; H. Rahner, *Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes pompe-pompa in der urchristlichen Taufliturgie*, ZKTh 55 (1931) 239-273; J.H. Waszink, *Pompa diaboli*, VigCh 1 (1947) 13-41; M. Turcan, *Aedes solis au grand cirque*, REL 36 (1958) 255-262; J.A. Hanson, *Roman theater-temples*, Princeton 1959, 82-86; F. Boemer, *Pompa*, RE XXI 2, 1878-1994, 2548-2549; Longosz, *Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich*, s. 139.

[12] Por. S. Longosz, *Zalążki dramatu chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, RH 44 (1996) z. 3, 263-273; tenże, *I Germi del dramma cristiano nella letteratura patristica*, StPatr 31 (1997) 59-69; J. Oroz Reta, *Du théâtre classique au théâtre religieux*, w: Association G. Budé, *Actes IXe Congres (13-18 IV 1973)*, Paris 1975, 493-499; S. Longosz, *Dramatyzowane homilie patrystyczne zalążkiem dramatu chrześcijańskiego*, VoxP 36 (2016) t. 65, 389-431.

widowiska publiczne; należeli zaś do nich przede wszystkim: Tertulian, Nowacjan, Cyprian, Jan Chryzostom, Augustyn oraz Quodvultdeus.

I. TERTULIAN

Pierwszym chrześcijańskim autorem, który na szerszą skalę zaczął to czynić, był kartagiński świecki retor Quintus Septymiusz Tertulian († 220), który w specjalnym napisanym ok. 200 roku traktacie *De spectaculis* nie tylko zdecydowanie potępił wszelkie ówczesne widowiska publiczne (które bardzo często nazywa „przyjemnościami" – *voluptates*)[13] jako imprezy o charakterze idololatrycznym i niemoralnym[14], ale również pod jego koniec[15] przedstawił listę różnego rodzaju historii, prawd, faktów i widoków, jako chrześcijańskich świętych, wieczystych i darmowych widowisk, imprez i przyjemności, darowanych przez Boga (*tales voluptates a Deo contributas […] hae voluptates, haec spectacula christianorum, sancta, perpetua, gratuita*)[16]. Że chrześcijanie unikają publicznych widowisk, a wybierają sobie inne przyjemności, przekonywał Tertulian pogańskich adresatów już wcześniej, w 197 r. w swoim *Apologetyku*, gdzie czytamy:

> „Wstrzymujemy się od waszych widowisk, jak i od ich początków, wiedząc, że powstały z zabobonów, a od rzeczy, które są ich treścią, trzymamy się całkiem z daleka. Ani w mowie, ani w patrzeniu, ani w słuchaniu nie mamy nic wspólnego z szaleństwem cyrku, z bezwstydem teatru, z okropnościami areny, z różnościami atletycznych popisów na palestrze. W czym was obrażamy? Jeśli wybieramy sobie inne przyjemności (*Si alias praesumimus voluptates*), jeśli nawet nie chcemy się zabawić, nasza to krzywda, nie wasza. My gardzimy tym, co wam się podoba, wy zaś także tym, co nasze, nie znajdujecie przyjemności"[17].

Tertulian dobrze znał pasje i upodobania swoich kartagińskich rodaków, w tym także szaleńczą namiętność oglądania widowisk publicznych[18]. Znał również kuszącą moc i siłę przyjemności wynikającą z oglądania widowisk, zagrażającą nie tylko niedoświadczonym katechumenom, ale i dojrzałym chrześcija-

---

[13] W tym traktacie terminu tego użył aż 34 razy, zaznaczając też: „species autem voluptatis etiam spectacula" (*De spectaculis* 14, 2, CCL 1, 240); por. G. Claesson, *Index Tertullianeus*, III, Paris 1975, 1756; o moralnym jego znaczeniu u Tertuliana zob. C. Rambeaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, 170-179, 344-347; A. Kessler, *Tertullian und das Vergnügen in „De spectaculis"*, „Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 41 (1994) 313-353, spec. s. 314-316 (Ort, Häufigkeit, Bedeutungen und Synonyme von „voluptas").

[14] Por. Tertullianus, *De spectaculis* 4-13 i 15-19.

[15] Por. tamże 29-30.

[16] Por. tamże 29, 1 i 3, SCh 332, 306 i 310.

[17] Tenże, *Apologeticum* 38, 4-5, CCL 1, 150, tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947, 154-155.

[18] Por. G. Schöllgen, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago*, RQ 77 (1982) 1-29; B. Burliga, *Tertullian on the paradox of the Roman amphitheatre games (De spectaculis 22)*, VoxP 36 (2016) t. 65, 119-127.

nom, dlatego pragnie ich ostrzec i pouczyć, by przez niewiedzę im nie ulegali, przypominając, że nie dadzą się one pogodzić ze złożonymi przyrzeczeniami i wiernością chrześcijańskiej wierze:

> „Poznajcie, słudzy Boży, zwłaszcza wy, którzy dopiero teraz przystępujecie do Boga, jakie jest stanowisko wiary, jaka przesłanka prawdy, jaki nakaz karności zabrania wam, oprócz innych błędów światowych, również przyjemności widowisk (*etiam spectaculorum voluptates*). Przypomnijcie sobie to także i wy, którzy już wyznaliście i zaświadczyliście swą wiarę, aby nikt w przyszłości nie zgrzeszył niewiedzą, albo nieszczerym udawaniem niewiedzy. Siła bowiem przyjemności jest tak silna (*Tanta est enim vis voluptatum*), że z niewiedzy czyni sobie okazję, a świadomość tłumaczy obłudnie […]. Dlatego właśnie pragniemy przede wszystkim wykazać, że nie da się pogodzić takich przyjemności z prawdziwą religijnością ani z rzetelnym posłuszeństwem wobec prawdziwego Boga (*hoc cum maxime paramus demonstrare, quemadmodum istaec non competant verae religioni et vero obsequio erga verum Deum*)”[19].

Nasuwa się pytanie, co Tertulian rozumiał przez ową „przyjemność” (*voluptas*), zwłaszcza widowisk, którego siła i czar były tak niebezpieczne dla chrześcijan? Co według niego kryło się w tym pojęciu? Otóż wydaje się, że chociaż nasz kartagiński Retor znajdował się w tym względzie pod niemałym wpływie stoików, którzy przez przyjemność rozumieli najogólniej wolność od wszelkich emocji (*spiritus sine passione*, *animus immobilis*, *tranquillitas*, *lenitas*, *quies*, *pax*)[20], to sam nigdy nie sprecyzował tego pojęcia i nazwę tę odnosił do różnych stanów[21], które nazywał przyjemnościami; oprócz widowisk najczęściej do seksu oraz jedzenia i picia [22], a nawet cierpliwości[23], kłamania[24],

---

[19] Tertullianus, *De spectaculis* 1, 1-4, SCh 332, 74-78, tłum. W. Myszor, PSP 5, 79; por. Kessler, *Tertullian und das Vergnügen*, s. 326.

[20] Por. Tertullianus, *De spectaculis* 28, 4, SCh 332, 304: „Philosophi quidem hoc nomen [voluptas] quieti et tranquillitati dederunt”; *Apologeticum* 38, 5; *De pallio* 5, 4; G. Rauch, *Der Einfluss der stoischen Philosophie der Stoa auf die Lehrbildung Tertulliens*, Halle 1890; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933; K. Deissner, *Das Idealbild des stoischen Weisen*, Greifswald 1930; R. Bultmann, *The stoic ideal oft the wise man*, w: *Primitive Christianity*, trad. R.H. Fuller, New York 1956, 135-145; A. Jagu, *Saint Paul et le stoïcisme*, RSR 32 (1958) 225-250; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l’Église*, Paris 1957, 233; J. Whittaker, *Christianity et morality in the Roman Empire*, VigCh 33 (1979) 209-225; C. Moreschini, *Tertulliano tra stoicismo e platonismo*, w: *Kerygma und Logos. Festschrift C. Andresen*, Göttingen 1979, 167-179; M. Spanneut, *Les normes morales du stoïcism chez les Pères de l’Église*, „Studia Moralia” 19 (1981) 153-175; M.L. Colish, *The stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, vol. 2: *Stoicism in Christian Latin thought*, Leiden 1985, 9-29; Kessler, *Tertullian und das Vergnügen*, s. 324.

[21] Por. Kessler, *Tertullian und das Vergnügen*, s. 324-325.

[22] Por. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, 170-171.

[23] Por. tamże, s. 344-347 (La «voluptas patientiae»).

[24] Por. Tertullianus, *Ad nationes* I 7, 5; *Apologeticum* 7, 12.

czy posiadania dzieci[25]. Pojmował ją dość szeroko i tradycjonalnie jako satysfakcję i radość ze zrealizowania swoich pragnień i zamierzeń[26]. Zamiast je teoretycznie definiować, wolał konkretnie wymieniać pewne fakty, historie, zjawiska i stany, które nazywał „przyjemnościami", przyjmując przyjemności grzeszne i niezgodne z chrześcijańską wiarą oraz przyjemności godne chrześcijanina (*voluptates christianorum*) lub „przyjemności zesłane przez Boga" (*voluptates a Domino contributae*), które prowadzą go do zbawienia, mające m.in. zastąpić grzeszne widowiska publiczne, bo „każde z nich jest jednocześnie zgromadzeniem bezbożnych" (*omne spectaculum concilium impiorum*)[27]; takie właśnie dopuszczał i zalecał św. Paweł Apostoł[28]. Chrześcijanin ma więc według Tertuliana prawo do przyjemności, ale tylko duchowej i takiej, która nie przeszkadza, lecz gwarantuje lub ułatwia mu zbawienie[29]. Kartagiński Retor jest również pierwszym, jak zaznaczaliśmy, chrześcijańskim autorem, który proponuje obszerną listę takich dozwolonych wyznawcom Chrystusa duchowych i zbawiennych przyjemności, w naszym wypadku zastępczych widowisk, odpowiednio do poszczególnych typów widowisk publicznych, a mianowicie:

> „Ty wzdychasz za torem wyścigowym, za sceną, za kurzawą i piaskiem. Powiedz mi lepiej: nie możemy żyć bez przyjemności (*non possumus vivere sine voluptate*)? […] Skoro zatem sądzisz, że czas obecny masz spędzić na przyjemnościach (*delectamentis*), to dlaczego jesteś tak niewdzięczny i nie poprzestaniesz na tylu i tak wielkich przyjemnościach, które otrzymałeś od Pana (*tales voluptates a Domino contributas*)? Ty ich nawet nie dostrzegasz! Bo cóż jest przyjemniejsze od pojednania z Bogiem Ojcem, od objawienia prawdy, od poznania błędów, od łaski odpuszczającej tyle dawnych zbrodni? Czy może być większa przyjemność (*maior voluptas*) niż obrzydzenie samej przyjemności (*voluptatis*), niż pogarda całego świata, niż prawdziwa wolność, niż sumienie czyste, pogodne życie i zupełny brak strachu przed śmiercią? 3. A to, że depczesz bogów pogańskich, wypędzasz demony, przyjmujesz pomocne lekarstwa, prosisz o oświecenie, żyjesz dla Boga? Oto są przyjemności, oto są widowiska dla chrześcijan – widowiska święte, wieczne bez opłat (*hae voluptates, haec spectacula Christianorum, sancta, perpetua, gratuita*) […]. A jakie zbliża się zaniedługo widowisko (*spectaculum in pro-*

[25] Por. tenże, *Ad uxorem* I 5, 1.

[26] Por. tenże, *De spectaculis* 28, 5, SCh 332, 306: „Hic voluptas ubi et votum".

[27] Tamże 3, 8, SCh 332, 114, PSP 5, 84.

[28] Por. tamże 28, 5, SCh, 332, 304-306: „Non possumus vivere sine voluptate qui mori cum voluptate debebimus? Nam quod est aliud votum nostrum quam quod et apostoli, exire de saeculo et recipi apud Dominum? Hic voluptas ubi et votum"; zob. Flm 1, 23; Hbr 4, 11.

[29] Por. F. Wagner, *Geschichte der Sittlichkeitsbegriffes*, Bd. 2: *Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik*, Münster 1931, 194: „Die Lust ist also auch dem Christen erlaubt, aber nur die geistige Lust, die aus dem Besitz des wahren Glaubens quillt und auf Verachtung aller sinnlichen Lust beruht; wenigstens darf er freiwillig nur solche begehren"; Rambaux, *Tertullien face aux morales*, s. 172.

ximo) – przyjście Pana, w którego już nikt nie będzie wątpił, dumnego, tryumfującego, oto radość aniołów, oto chwila zmartwychwstających świętych, a potem królestwo sprawiedliwych, oto nowe miasto Jeruzalem! A do tego dochodzą inne widowiska (*alia spectacula*) – ów dzień ostatniego powszechnego sądu, którego nie spodziewają się poganie, z którego się śmieją, dzień, w którym stary świat i narody jego zostaną spalone przez trawiący wszystko ogień. To będzie wspaniałe widowisko (*spectaculi latitudo*)! Cóż mam wtedy podziwiać? Z czego mam się śmiać? W jakim widoku mam znaleźć pełnię radości i zadowolenia? Może widząc tylu tak potężnych królów, o których słyszało się, że wzięci zostali do nieba, jęczących razem z samym Jowiszem i jego wielbicielami w okropnych ciemnościach? A może patrząc na namiestników, prześladowców imienia Pańskiego smażących się w gorszych płomieniach, niż sami wymyślili we wściekłości przeciw chrześcijanom? I cóż jeszcze? Oto owi przemądrzali filozofowie razem ze swoimi uczniami, którym wmawiali, że nic nie należy do Boga, że nie ma duszy, że dusze do ciał nie powrócą, palą się teraz piekącym wstydem! Oto poeci trzęsą się nie przed Radamantusem czy Minosem, ale wbrew oczekiwaniom przed trybunałem Chrystusa. Wtedy trzeba raczej słuchać tragików, rzecz zrozumiała, głośniej wykrzykujących własną niedolę, wtedy raczej należy zwrócić uwagę na komediantów z powodu ognia bardziej skocznych, wtedy trzeba popatrzeć na woźnicę w pełni czerwieni na ognistym wozie. Tam dopiero będą podziwiani atleci, nie w gimnazjonach, ale wysmarowani płomieniami. Ale nawet wtedy nie na nich miałbym ochotę popatrzeć, wtedy chciałbym skierować swój nienasycony wzrok na tych, co szaleli przeciw Panu […]. Jakiż to pretor, albo konsul, kwestor, albo kapłan urządzi dla ciebie, nawet przy całej swej hojności, takie widowiska, abyś mógł podziwiać taką okazałość, abyś mógł zachwycać się takimi wspaniałościami? […] Wierzę, że będzie to przyjemniejsze niż cyrk, niż oboje rodzaje sztuk, niż wszelkie wyścigi stadionu”[30].

Oto katalog proponowanych przez Tertuliana zastępczych widowisk – przyjemności (*voluptates christianorum*), które miały zaspokajać pragnienia i cieszyć starożytnych chrześcijan, a mianowicie najpierw: fakt usynowienia i pojednania człowieka z Bogiem przez śmierć Chrystusa, poznanie autentycznej prawdy, poznanie swych błędów, obrzydzenie sobie wszelkich rozkoszy i przyjemności, pogarda dla całego świata, poczucie prawdziwej wolności, posiadanie czystego sumienia, pogoda codziennego życia, brak lęku przed śmiercią, deptanie i obalanie bożków pogańskich, władza wypędzania demonów, władza uzdrawiania, życie dla Boga. Są to, zdaniem naszego Retora, prawdziwe *voluptates christianorum* – „widowiska święte, wieczne, bez opłat”. Stanowią one, jak widać, pewną sumę dowolnie wybranych abstrakcyjnych prawd i stanów z historii zbawienia chrześcijańskiego, do których można by dołączyć jeszcze

[30] Tertullianus, *De spectaculis* 28, 5 - 29, 3; 30, 1-5 i 7, SCh 332, 304-312 i 316-328, PSP 5, 111-113.

wiele innych, (jak np. pełnienie uczynków miłości charytatywnej, które również dostarczają wiele szczęścia i przyjemności), wymagających zastanowienia się i refleksji, które zapewne z trudem mogły zastąpić atrakcyjne nawet dla starożytnych chrześcijan widowiska publiczne. Nic też dziwnego, że tego rodzaju zaproponowane po raz pierwszy przez Tertuliana *voluptates christianorum* nie wzbudziły u jego czytelników i komentatorów szerszego zainteresowania[31]. Dla jednych jest to tylko retoryczne podsumowanie całego traktatu, w którym autor proponuje pewną sumę wymyślonych w oparciu o życie chrześcijańskie dozwolonych przyjemności, odpowiadających zwalczanym niedozwolonym przyjemnościom poszczególnych widowisk publicznych (*voluptates spectaculorum*)[32], dla innych są to sztuczne i obce życiu w porównaniu z pogańskimi wymyślone przez Tertuliana alternatywne przyjemności[33]. Mimo abstrakcyjności i niewielkiej atrakcyjności zaproponowanych powyżej zastępczych przyjemności widowiskowych kartagiński Retor zachęca swoich chrześcijańskich rodaków do ich oglądania i przeżywania:

> „W tych widowiskach masz szukać zabaw cyrkowych (*in his tibi ludos circenses*), tutaj obserwuj drogi świata, licz czasy mknące, patrz na osiągnięte granice, broń gmin kościelnych, budź się na znak boży, powstań na głos trąby anioła, a chwałę swoją wypatruj w palmie męczeńskiej. Jeśli lubicie treść przedstawień scenicznych (*Si scaenicae doctrinae delectant*), to mamy dosyć literatury, dosyć wierszy, myśli, a nawet dosyć muzyki i pieśni. To nie bajki, ale prawda, nie powikłane wierszydła, ale pełne prawdziwej prostoty. Pragniesz walk na pięści i zapasów (*vis et pugillatus et luctatus*), oto są, nawet nie mało, ale bardzo wiele. Patrz na bezwstyd odrzucony przez czystość, na zdradę odciętą od wiary, na okrucieństwa pobite przez miłosierdzie, na rozpustę zwyciężoną przez skromność. Takie to są u nas zapasy (*tales sunt*

[31] Komentują je nieliczni, m.in. Weisman, *Kirche und Schauspiele*, s. 107-108; Rambeaux, *Tertullien face aux morales*, s. 171-172, n. 444; K.W. Weeber, w: Tertullianus, *De spectaculis – Über die Schauspiele*, Stuttgart 1988, 118, nota 1; obszernie Kessler, *Tertullian und das Vergnügen in De spectaculis*, s. 330-351; P. Kitzler, w: Tertullianus, *De spectaculis – O hrach*, Praha 2004, 188-198; zob. też C. Lo Cicero, *L'epilogo del De spectaculis di Tertulliano*, „Pan" 6 (1978) 65-84; Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 417-427 (Spectacula christianorum: le alternative cristiane agli spettacoli).

[32] Por. J. Büchner, w: Q.S.F. Tertullian, *De spectaculis*, Würzburg 1935, 153; B. Nisters, *Tertullian. Persönlichkeit und Schicksal*, Münster 1950, 38, nota 4: „Tertullian beschreibt […] in rhetorischer Weise die Ergötzlichkeiten des Christen"; T.D. Barnes, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1971, 96: „A long passage of fiery eloquence argues that renunciation now will bring far greater pleasure in the future"; Kessler, *Tertullian und das Vergnügen*, s. 331.

[33] Por. E. Castorina, w: *Tertulliani De spectaculis*, Firenze 1961, 373, nota 4: „Questa retorica trasposizione dei ludi circenses non era certo la piu adatta a persuadere dei fedeli piu tiepidi"; Schöllgen, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben*, s. 29, nota 16: „So sehr sich Tertullian in seiner Schauspielschrift auch bemüht, für die einzelnen Gattungen christliche Pendants aufzuweisen, das große rhetorische Feuerwerk kann über die Künstlichkeit seiner Analogien nicht hinwegtäuschen"; Kessler, *Tertulian und das Vergnügen*, s. 331.

apud nos agones), w których my sami zdobywamy zwycięskie wieńce. A jeśli chcesz i krwi trochę – masz krew Chrystusową”[34].

O wiele barwniejsze i bardziej działające na wyobraźnię zastępcze widowisko zaproponował Tertulian, jak widać z przytoczonej również wyżej jego wypowiedzi, w wizji powtórnego przyjścia Chrystusa, połączonego ze zmartwychwstaniem sprawiedliwych, sądem ostatecznym i ukaraniem wszystkich niesprawiedliwych, zwłaszcza ze świata pogańskiego. Autor nasz wprost z sadystyczną radością, jak zauważają komentatorowie[35], umieszcza w piekle smażących się w ogniu pogańskich namiestników i królów, filozofów, poetów, stadionowych woźniców i atletów oraz wszystkich prześladowców chrześcijan. Tu też jako do odpowiedniego miejsca każe przenieść lamenty i dramaturgię wystawianych w teatrach tragedii i komedii[36]. Tego rodzaju widowisko musiało zapewne oddziałać i na wyobraźnię starożytnych chrześcijan oraz pozostawać długo w ich pamięci, a może nawet i zniechęcić z korzystania z publicznych widowiskowych przyjemności. Trudno dziś powiedzieć, czy i jakim stopniu powyższe propozycje Tertuliana wpłynęły na zaspokojenie pragnień żądnych przyjemności widowiskowych starożytnych kartagińskich chrześcijan. Czy one ich przekonały i sprawiły, że zaprzestali, lub przynajmniej ograniczyli, uczęszczać na grzeszne widowiska publiczne? Była to jednak pierwsza próba wskazania przez chrześcijańskiego autora oferowanych przez Boga w dostatecznej ilości zdrowych i zbawiennych przyjemności zastępczych, które tylko należy indywidualnie dostrzegać i kontemplować – *cur tam ingratus es ut tot et tales voluptates a Deo contributas tibi satis non habeas neque recognoscas?*[37].

II. NOWACJAN I CYPRIAN

Nieco barwniejsze i bardziej oddziałujące na wyobraźnię chrześcijańskie widowiska zastępcze proponował pół wieku później (ok. 247 r.)[38] rzymski du-

---

[34] Tertullianus, *De spectaculis* 29, 3-5, SCh 332, 312-316, PSP 5, 111-112.

[35] Por. H.F. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, 203: „Tak może pisać tylko Tertulian. Żaden Grek, ale też i żaden chrześcijanin w średniowieczu nie przelał nigdy na papier czegoś tak okrutnie sadystycznego i straszliwie majestatycznego. Nie daje się niczym zachwiać”; J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 152, mówi tu o „un frisson inquiétant de sadisme”; Rambeaux, *Tertullien face aux morales*, s. 183: „Il état difficile, même pour un homme Tertullien, de se libérer du sadisme qu'il reprochait aux spectateurs de l'amphithéatre”; Kessler, *Tertullian und das Vergnügen*, s. 333.

[36] Por. M.G. Mosci Sassi, *Una proposta di lettura a Tert. Spect. 29, 5*, „Res Publica Litterarum” 12 (1989) 139-143; E. Peruzzi, *Tertulliano, Spect.* 29, 5, „La Parola del Passato” 44 (1989) 186-187.

[37] Tertullianus, *De spectaculis* 29, 1, SCh 332, 306.

[38] Tę konkretną datę powstania traktatu sugerują m.in. H.J. Vogt (*Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968, 34) i S. Prete (*L'Antico Testamento in Novaziano: De spectaculis 10*, „Augustinianum” 22:1982, 231), uzasadniając ją obchodami 1000-lecia założenia Rzymu, organizowanymi przez cesarza Filipa Araba, który urzą-

chowny **Nowacjan**, który w specjalnym traktacie *De spectaculis*[39] w formie listu pasterskiego ostrzega pozostających w oddaleniu wiernych przed niebezpieczeństwami wynikającymi z oglądania widowisk publicznych, zwłaszcza przed propagowaną przez nie idololatrią i niemoralnością; karci ich przy tym, że niektórzy z nich usprawiedliwiają ich oglądanie powagą Pisma Świętego:

> „Nie brakuje kuszących zwolenników i pobłażliwych patronów tego występku, którzy udzielają tym grzechom usprawiedliwienia, i co gorsze – powołują się na świadectwo Pism Bożych w obronie tego przestępstwa, jakoby to była niewinna i bezgrzeszna przyjemność z oglądania widowisk, jedynie rozrywka dla umysłu […] nie szuka się potępienia błędów, lecz w ich obronie powołuje się na autorytet Pisma Świętego […]. A przecież, kiedy tłumy chrześcijan oglądają w teatrze pogańskie przedstawienie na cześć jakiegoś bóstwa, to tym samym bronią bałwochwalstwa i znieważają prawdziwą Bożą religię"[40].

Autor nasz zbija po kolei wszystkie argumenty biblijne, uzasadniające rzekomo dopuszczalność poszczególnych rodzajów widowisk publicznych oraz stwierdza, że chrześcijanie, których w tym traktacie często nazywa „wiernymi" (c*hristiani fideles*) dla podkreślenia obowiązującej ich bezkompromisowości wobec zwyczajów pogańskich[41], warci są lepszych widowisk – godnych swej wiary (*spectacula meliora – condigna fidei spectacula*), a winni ich szukać nie tylko w pięknie i porządku otaczającego ich świata, ale przede wszystkim w Piśmie Świętym:

> „Chrześcijanin, jeśli zechce, ma lepsze widowiska, jeśliby się skupił, ma prawdziwe i pożyteczne przyjemności (*Habet christianus spectacula meliora, si velit, habet veras et profuturas voluptates, si se recollegerit*). Aby pominąć to, czego jeszcze nie można kontemplować , ma do dyspozycji piękno tego świata, niech go ogląda i podziwia: niech patrzy na wschód słońca, i znowu – na jego zachód, które w kolejnych odstępach wydzielają dnie i noce; na tarczę księżyca wyznaczającą swoim powiększaniem i pomniejszaniem się bieg czasu; na gromady błyskających gwiazd świecących z wysoka w swoim ciągłym ruchu; na cały rok podzielony na następujące po sobie pory i na poszczególne dni z nocami podzielone odstępami godzin; na ogrom ziemi pooranej górami i płynącymi rzekami z niewyczerpanych źródeł; na rozległe morza ze swoimi falami i wybrzeżami z umieszczonym równocześnie w pośrodku powietrzem, pozostającym w swoich granicach i harmonii, ożywiającym wszystko swoją lekkością, już to spuszczając deszcz ze ściśniętych

---

dził z tej okazji wiele różnego rodzaju bogatych widowisk, uczęszczanych tłumnie również przez chrześcijan, na co zareagował właśnie swoim pismem rzymski duszpasterz Nowacjan.

[39] Por. przypis nr 2.

[40] Novatianus, *De spectaculis* 1, 3 i 2, 2, CCL 4, 167-168. Jeśli przy cytowanym źródle nie podano nazwiska tłumacza, jego przekład pochodzi od autora artykułu..

[41] Na temat semantycznego znaczenia wyrażenia *christianus fidelis* u Nowacjana zob. Vogt, *Coetus sanctorum*, s. 34-35; por. też Prete, *L'Antico Testamento in Novaziano*, s. 232.

chmur, już to przywracając pogodę; w tych zaś wszystkich na odpowiednich mieszkańców – w powietrzu na ptaki, w morzu na ryby, a na ziemi na człowieka; Niech te i inne dzieła Boże, mówię, będą widowiskami dla wiernych chrześcijan (*Haec, inquam, et alia item opera divina sint christianis fidelibus spectacula*). Jaki teatr zbudowany ludzkimi rękami można porównać z tymi dziełami? Choćby był zbudowany z ogromnej ilości kamieni, to i tak szczyty gór są wyższe, i choćby kasetonowe sufity błyszczały złotem, to i tak nie przewyższą blasku gwiazd. Nie będzie nigdy wyrażał podziwu dla dzieł ludzkich ten, kto ma świadomość, że jest dzieckiem Bożym. Kto bowiem wyraża podziw dla czegoś, co nie jest Bogiem, traci zawsze coś ze swej szlachetności. Wierny chrześcijanin, mówię, niech opiera się na Pismach Świętych: w nich będzie szukał odpowiednich dla swej wiary widowisk (*Scripturis, inquam, sacris incumbat christianus fidelis: ibi inveniet condigna fidei spectacula*). Zobaczy Boga, który stwarza swój świat i ludzi z pozostałymi istotami, oraz udoskonala owe cudowne stworzenia, będzie patrzył na świat ze swoimi grzechami, na sprawiedliwie zsyłane nieszczęścia, na nagradzanie uczciwych i karanie bezbożników, na osuszane morza dla ludu Bożego i ponownie ze skały wyprowadzane wody dla tegoż ludu. Będzie oglądał zsyłane z nieba urodzajne zbiory bez używania pługa i klepisk. Będzie patrzył na rzeki użyczające suchych przejść wstrzymawszy wcześniej nawał wód. Będzie patrzył na wiarę pewnych ludzi walczącą z ogniem oraz na dzikie zwierzęta pokonane i oswojone wiarą. Będzie oglądał nawet dusze ze samej śmierci odwoływane, a także jak ciała już w rozkładzie powstają z grobów i przedziwnie wracają do nowego życia. A oprócz tych wszystkich zobaczy jeszcze jedno większe widowisko (*maius videbit spectaculum*): samego diabła, który choć zatryumfował nad całym światem, leży teraz powalony pod stopami Chrystusa. Bracia, co to za wspaniałe widowisko (*quam hoc decorum spectaculum*), jakże radosne, a jakże konieczne: mieć zawsze nadzieję i otwarte oczy na własne zbawienie. Jest to widowisko, które można oglądać nawet po utracie wzroku, jest to widowisko, którego nie organizuje ani pretor (*Hoc est spectaculum quod videtur etiam luminibus amissis, hoc est spectaculum quod non exhibet praetor*) ani konsul, lecz tylko Ten, który jest jedyny, przed wszystkim i ponad wszystko i z którego wszystko – Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa, któremu cześć i chwała na wieki wieków”[42].

Nowacjan, jak widać, podobnie jak Tertulian, nazywał niekiedy widowiska „przyjemnościami” (*voluptates*)[43] oraz tak jak i on w ostatnich rozdziałach swego traktatu *De spectaculis* (9-10) zaproponował gamę alternatywnych widowisk chrześcijańskich niejako w dwóch odsłonach teatralnych: najpierw idąc za tradycją stoicką[44] zachęca do podziwiania piękna i porządku świata widzialnego

[42] Novatianus, *De spectaculis* 9-10, CCL 4, 177-179, por. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 437.

[43] Por. Novatianus, *De spectaculis* 1, 3; 4, 2; 4, 3; 4, 4; 4, 5; 5, 1; 5, 5; 9, 1.

[44] Por. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l’Église*, s. 375-376, 384 i 411-412; o jego podziwie

oraz jego zjawisk naturalnych: wschodu i zachodu słońca oddzielającego regularnie dnie i noce, ruchu i zmian księżyca wyznaczającego bieg czasu, ciągłego ruchu błyskających gwiazd, roku dzielącego się regularnie na pory oraz na dnie i godziny, ziemi pooranej górami i rzekami zasilanymi nieustannie wodą z niewyczerpanych źródeł, przestrzeni morskich oddzielonych od nieba stałą ilością powietrza ożywiającego wszystko oraz spuszczającego deszcze i regulującego pogodę, a wreszcie samych mieszkańców ziemi: na lądzie – ludzi, w morzu – ryb, a w powietrzu ptaków. Wszystkim tym spektakularnym i godnym podziwu zjawiskom naturalnym Autor nasz nadaje jednak charakter chrześcijański[45], podkreślając, że są to dzieła Boże (*opera divina*), będące odpowiednimi widowiskami dla chrześcijan. One to razem wzięte stanowią dla nich odpowiedni teatr, z którym nie może się równać żadna inna, zbudowana nawet z największym przepychem przez pretora czy konsula kamienna budowla teatralna, prawdziwy zaś wyznawca Chrystusa, będący dzieckiem Bożym nie może podziwiać czegoś, co nie pochodzi od Boga. Przejawia się tu jednak stoickie spojrzenie na wszechświat, które oddziaływało mocno nie tylko na wczesnochrześcijańskich autorów afrykańskich (Tertuliana, Minucjusza Feliksa[46], św. Cypriana), ale również na rzymskich, podkreślające piękno, różnorodność, porządek i harmonię wszechświata, Nowacjan zaś, choć niezupełnie go podzielał (ulegał jednak wpływowi Pliniusza Młodszego, nawet językowo)[47], to jednak go po chrześcijańsku podzielał, przyjmując chrześcijańskie pojęcie Boga, który stwarza, rządzi, modyfikuje i udoskonala wychodzące z Jego rąk stworzenia przez historię zbawienia (*admirabilem Dei fabricam melioremque facientem*, 10, 1).

W drugiej odsłonie (10, 1-3) Nowacjan, podobnie jak Tertulian (29, 4), przypomina, że wierny chrześcijanin powinien się trzymać Pisma Świętego i w nim przede wszystkim szukać odpowiednich dla swej wiary widowisk, opartych na prawdzie, a nie jak w teatrze na bajkach i mitach (*nec fabulae sed veritates*); wymienia przy tym szczegółowo całą gamę scen i wydarzeń biblijnych, głównie ze Starego Testamentu (począwszy od pierwszych jego stron),

---

dla piękna świata stworzonego zob. J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna 1991, 223-233; Novatianus, *De Trinitate* 1, 1-8; 8, 1.

[45] Por. Saggioro, *Introduzione, traduzione e commento*, w: Novaziano, *Gli spettacoli*, s. 103-104.

[46] Por. Minucius Felix, *Octavius* 17-18, spec. 17, 5-6 i 9, ed. C. Halm, CSEL 2, Vindobonae 1867, 101-102, tłum. M. Szarmach, PSP 44, Warszawa 1988, 39-40: „Spójrz tylko na niebo! Jak szeroko się ono rozciąga, jak szybko zmienia się jego obraz, bo w nocy jest wyiskrzone gwiazdami, za dnia zaś zalane słońcem […]. Spójrz na rok, jak bieg słońca czas jego wyznacza, spójrz na miesiąc, jak księżyc pełnią i nowiem go odmierza. Czyż mam wspominać o stałej przemienności dnia i nocy, abyśmy mieli czas i na pracę i na odpoczynek? […]. Przypatrz się morzu, jak granice jego wyznacza wybrzeże. Patrz na drzewa, jak żywią się sokami ziemi. Spójrz na ocean, jak przypływa i odpływa. Patrz na źródła, jak wytryskują z odwiecznych żył wodnych. Przypatrz się rzekom, jak płyną stale tym samym wyżłobionym przez siebie korytem. Cóż będę mówił o wzniosłych szczytach gór, o zboczach pagórków i o rozciągających się równinach?"

[47] Por. H. Koch, *Novaziano, Cipriano e Plinio il Giovane*, „Religio" 11 (1935) 321-325; Prete, *L'Antico Testamento in Novaziano*, s. 235, n. 19 (przykłady).

które za takowe mogą uchodzić, a mianowicie: stwarzanie przez Boga świata oraz zwierząt i ludzi (Rdz 1, 1 - 2, 7), udoskonalanie stworzonego świata (Rdz 1, 31), nagradzanie sprawiedliwych i karanie bezbożnych przez potop (Rdz 6, 5-8; 7, 21-23), osuszenie Morza Czerwonego dla przejścia wędrującego ludu wybranego (Wj 14, 21-22), cudowne wyprowadzenie wody ze skały przez Mojżesza dla wędrujących przez pustynię Izraelitów (Wj 17, 6), zsyłanie chleba (manny) z nieba bez konieczności uprawiania roli i młócenia zboża (Wj 16, 4, 14-15), przejście Izraelitów z arką przez Jordan po zatrzymaniu się jego wód (Joz 3, 15-17), uratowanie wierzących w ocalenie trzech młodzieńców wrzuconych do rozpalonego pieca przez Nabuchodonozora (Dn 3, 20-24), ocalenie ufającego Bogu Daniela wrzuconego do jaskini lwów przez króla Dariusza (Dn 6, 17-23; 1Mch 2, 60), wskrzeszenie zmarłego syna wdowy przez proroka Elizeusza (2Krl 4, 34-35), ożywienie wysuszonych kości przez proroka Ezechiela (Ez 37, 1-14) i wychodzenie umarłych z grobów po śmierci Chrystusa na Golgocie (Mt 27, 52-53), a przede wszystkim powalenie diabła pod stopy tryumfującego Chrystusa. Nie trudno zauważyć, że jest to wybór mniej lub więcej malowniczych i dramatycznych scen i wydarzeń, zaczerpniętych głównie z Biblii Starego Testamentu, pochodzących m.in. z przedchrzcielnej katechezy chrześcijańskiej, często prezentowanych w ikonografii katakumbowej[48], stanowiących swego rodzaju, jak to nazwał S. Prete, „breve filmato biblico", złożony z kilkunastu barwnych i dramatycznych obrazów[49]. Przez tego rodzaju wybrane obrazy Nowacjan chciał zapewne obudzić wiarę chrześcijan we wszechmogącego Boga, jako prawdziwego aktora i sprawcę tych wielkich wydarzeń, Pana życia , śmierci i całej historii ludzkiej od upadku do zbawienia. To one, zdaniem Nowacjana, mają stanowić odpowiednie dla chrześcijan, oparte na prawdzie, widowiska – *spectacula Christiana*.

Porównując teraz treści ostatnich rozdziałów traktatów *De spectaculis* Tertuliana i Nowacjana, proponujących alternatywne widowiska dla chrześcijan zamiast publicznych pogańskich, zauważamy niemałe w nich różnice. Najpierw Tertulian, w przeciwieństwie do Nowacjana, mimo iż znajdował się, jak zaznaczaliśmy, pod dużym wpływem stoików, to nie proponował wprost, jak oni i ten drugi, podziwiania piękna i zjawisk otaczającej natury, wśród alternatywnych widowisk dla chrześcijan. Nowacjan natomiast, w przeciwieństwie do Tertuliana, wśród tych alternatywnych widowisk ogranicza się tylko do przedstawień teatralnych, pomijając zupełnie widowiska amfiteatralne i cyrkowe, mimo iż jako Rzymianin zapewne dobrze je znał, a w swoim traktacie potępiał ich oglądanie. Autorzy ci różnią się także w samym sposobie prezen-

[48] Zob. np. malowidła w Capella Greca w katakumbach św. Pryscylli: cud wyprowadzenia wody ze skały, trzej młodzieńcy w piecu ognistym, Daniel w jaskini lwów, por. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, 256; *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Freiburg 1968-1972, Bd. I 469-473 (Daniel), II 464-466 (potop).

[49] Por. Prete, *L'Antico Testamento in Novaziano*, s. 232-233; Saggioro, *Introduzione, traduzione e commento*, w: Novaziano, *Gli spettacoli*, s. 105.

towania alternatywnych widowisk teatralnych, głównie prawd religijnych i zastępczych obrazów biblijnych. Chodzi tu głównie o interpretację ich przedstawienia sądu ostatecznego: Tertulian ukazuje ten sąd jako chwilę tryumfalnego, ale z chęcią pomszczenia i sarkastycznego zadowolenia, ukarania wszystkich prześladowców, wrogów i przeciwników chrześcijaństwa (pogańskich królów, filozofów i poetów, aktorów teatralnych i tancerzy, woźniców i atletów oraz Żydów), Nowacjan natomiast przedstawia sąd ostateczny w spokojnej wizji pozytywnej, niemal bukolicznej, utrzymanej w optyce chrześcijańskiego darowania i odpuszczenia grzechów, ukazując tryumf Chrystusa nad szatanem w widowisku światła, piękna i radości (*quam hoc decorum spectaculum, quam iocundum*, 10, 3), to zaś przezwyciężenie pragnienia zemsty stanowi jeden z istotnych elementów oryginalności tego drugiego[50]. Ponadto Kartagińczyk kieruje przy tym myśl swoich adresatów do osób trzecich – winnych ukarania, Rzymianin zaś jako duszpasterz zawsze do nadziei własnego zbawienia (*Intueri semper spem suam et oculos aperire ad salutem suam*, 10, 3).

Podobnie 50 lat później do oglądania darmowych Bożych widowisk, zamiast kosztownych, urządzanych przez prokonsulów i cesarzy, zachęcał w afrykańskiej Kartaginie biskup **św. Cyprian** († 258). Czynił to w swoim piśmie *De opere et eleemosynis* z 252 r., zachęcając swych zdziesiątkowanych przez zarazę, ale nadal żądnych wszelkich widowisk wiernych, do wspomagania się wzajemnie, oszczędzania i świadczenia jałmużny:

> „Jakież to igrzyska (*Quale munus est*), najdrożsi Bracia, które się odbywają na oczach Boga! Jeżeli w publicznych igrzyskach pogan (s*i in gentilium munere*) wielką i chwalebną wydaje się rzeczą, że są na nich obecni prokonsulowie i imperatorowie, a przygotowania i wydatki urządzających są większe, by mogli przypodobać się przełożonym, to o ileż nad to piękniejszą i większą jest chwała Boga i Chrystusa mieć jako widzów, o ileż tu i przygotowania gruntowniejszego i hojniejszych trzeba wydatków, gdzie na widowisko (*ad spectaculum*) schodzą się moce aniołów, schodzą się wszyscy aniołowie, gdzie urządzający nie o kwadrygę lub o konsulat się ubiega, lecz otrzymuje żywot wieczny, gdzie nie chodzi o zjednanie czczych i przemijających względów tłumu, lecz o otrzymanie wiekuistej nagrody królestwa niebieskiego”[51].

Chwała Boża zatem, której jednak św. Cyprian bliżej nie charakteryzuje, jest owym zastępującym pogańskie, publiczne i kosztowne igrzyska, odpowiednim dla chrześcijan widowiskiem, jego zaś widzami obok nich są wszystkie zastępy aniołów, a nagrodą za jego oglądanie nie jest pozyskiwanie doczesnych zaszczytów i względów ludzkich, ale zbawienie i szczęście wieczne.

---

[50] Por. Prete, *L'Antico Testamento in Novaziano*, s. 231; Saggioro, *Introduzione, traduzione e commento*, w: Novaziano, *Gli spettacoli*, s. 106-107.

[51] Cyprianus, *De opere et eleemosynis* 21, ed. M. Simonetti, CCL 3A, Turnhout 1976, 68, tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, 342 (przekład poprawiony przez autora artykułu).

III. JAN CHRYZOSTOM

Największym jednak chyba wczesnochrześcijańskim protagonistą i przeciwnikiem wszelkich publicznych widowisk był św. Jan Chryzostom († 407). Będąc biskupem stolicy cesarstwa Konstantynopola, a wcześniej rodakiem i wybitnym mówcą Antiochii, znał dobrze ich negatywne przejawy i skutki. Jako doświadczony duszpasterz zdawał sobie jednak i on sprawę, że samo ich zakazywanie pasjonującym się nimi wiernym nie wystarczy, ale należy je zastąpić czymś pozytywnym i chrześcijańskim, stąd też w jego pismach wiele różnorodnych propozycji mających zastąpić widowiska publiczne. Oryginalną ich cechą były m.in. częste zachęty, by od małego odzwyczajać dzieci od oglądania wszelkich widowisk publicznych, ukazując ich niemoralny charakter i szkodliwość[52] oraz proponując podziwianie innych pięknych rzeczy:

> „Baczmy na to, aby syn nie patrzył i nie przysłuchiwał się niczemu nieprzyzwoitemu, nie powinien też syn wolny uczęszczać do teatru. Jeśli bowiem okazuje zamiłowanie do widowisk, wskaż mu na innych towarzyszy wieku, którzy do teatru nie chodzą. Ich przykład zachęci go do gorliwości […]. W zamian za widowiska teatralne opowiedz mu wesołą historię, pokaż mu miłe krajobrazy lub piękne budowle miasta. Potem powiedz do niego: «Mój synu, wolnym nie wypada chodzić do teatru – te widowiska są dobre dla niewolników, gdzie występują obnażone kobiety i gdzie się prowadzi bezwstydne rozmowy. Wiedz, że gdyby tam nic się nie słyszało i nie widziało nic nieprzyzwoitego, można by tam pójść. Ale tam słyszy się tylko nieprzyzwoite mowy, a to, co się tam dzieje, niegodne jest twych oczu». Po tych słowach uściskaj go, by odczuł twą miłość […]. Wieczorem ojciec niech weźmie syna i pokaże mu wracających z teatru, niech wykpi starych, że są głupsi od młodych, niech wyśmieje młodych rozpalonych w nieskromnej rozkoszy. Niech zapyta syna: «Co zyskali ci ludzie? – nic innego, tylko wstyd pośmiewisko i wzgardę»”[53].

Wszelkie widowiska publiczne w takich metropoliach, jak Rzym, Konstantynopol czy Antiochia były zwyczajnymi i świadomie wybieranymi przyjemnościami i rozrywkami obywateli. Nasz Duszpasterz apeluje do sumienia i woli swoich wiernych, by wybierali takie, które nie przynoszą szkody ich duszy i zgodne są z zasadami chrześcijańskimi, proponując przy tym konkretnie między innymi, podobnie jak to czynili stoicy, dostrzeganie i podziwianie

---

[52] Por. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego*, s. 135-198 (tekst + obszerna antologia tekstów).

[53] Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* 77-79, éd. A.-M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, 178-184, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 99-100; tamże 59, SCh 188, 156-158, BOK 19, 94: „W tym względzie wychowawca i służący powinni szczególnie pilnie uważać. Wskazywać mu piękne przedmioty, aby jego oczy odwrócić od złych rzeczy, wskazać na niebo i gwiazdy, na ziemię i jej kwiaty, na łąki i obrazki – niech tymi rzeczami zachwycają się jego oczy; tyle bowiem jest piękna, które nie przynosi żadnej szkody”.

piękna natury, czy własnej rodziny; to oni sami jako obywatele niebios powinni je odpowiednio dobierać:

> „Powie ktoś, usuńmy więc sceny! Oby je można było usunąć, ale jeśli zechcecie, to z waszej woli już dawno byłyby usunięte i zburzone. Jednakże ja niczego takiego nie wymagam, stojące zostawcie puste, co zasługuje na większą pochwałę niż zburzenie. Naśladujcie przynajmniej barbarzyńców, jeśli już nie kogoś innego: oni nie mają żadnego sprośnego widowiska. Czyż więc będziemy mieli w przyszłości jakieś usprawiedliwienie, jeśli my, obywatele niebios, należący do jednego chóru z cherubinami, jesteśmy pod tym względem gorsi od barbarzyńców, i to wtedy, gdy wolno nam wymyślać sobie tysiące innych rozrywek lepszych niż te? Jeśli chcesz rozerwać umysł, chodź do ogrodów, nad rzekę, nad stawy; przypatruj się sadom, przysłuchuj się cykającym świerszczom, odwiedzaj groby męczenników, gdzie jest uzdrowienie dla ciała i pożytek dla duszy, gdzie nie ma po radości żadnego żalu ani szkody, tak jak tutaj. Masz żonę, masz dzieci; cóż równego tej przyjemności? Masz dom, masz przyjaciół: to są przyjemności, które oprócz skromności mają w sobie wielki zysk. Powiedz mi, cóż milszego niż dzieci? Cóż milszego niż żona dla człowieka chcącego żyć w czystości? Powiadają, że pewnego razu barbarzyńcy wypowiedzieli zdanie pełne głębokich myśli: słysząc o tych niegodziwych teatrach i o tej nieprzyzwoitej rozrywce, powiedzieli: «Rzymianie wymyślili sobie takie rozrywki, jakby nie mieli żon ani dzieci», wskazując tym samym, że nie ma nic milszego nad żonę i dzieci, jeśli chcesz żyć uczciwie”[54].

Złotousty Kaznodzieja, jak widać, nie tylko proponuje zastępcze pozytywne widowiska i rozrywki, ale dla przekonania do nich swych słuchaczy ukazuje również konkretne wynikające z nich korzyści oraz szkody z niemoralnych, zwłaszcza teatralnych przedstawień; czyni to zaś porównując owoce śpiewów w teatrze i u mnichów na pustyni, do których odwiedzenia i posłuchania zachęca swych wiernych:

> „Gdzie są teraz ci, którzy udają się na diabelskie chóry i nierządne śpiewy, którzy przesiadują w teatrach? Wstydzę się o nich wspominać, lecz muszę to uczynić z powodu waszej słabości […]. Porównajmy i my pod względem przyjemności – z powodu której tak wielu spośród lekkomyślnych młodzieńców wpada w nierządne sidła – chór na scenie złożony z nierządnych kobiet i nieprzyzwoitych młodzieńców z chórem owych błogosławionych mnichów. Znajdziemy tak wielką różnicę, jakby ktoś słuchał aniołów śpiewających w niebie owe wdzięczne pienia oraz wycia i kwiczenia psów lub świń na kupie gnoju. Przez usta jednych przemawia Chrystus, natomiast język drugich należy do diabła. Tym ostatnim towarzyszą piszczałki z nieprzyjemnym głosem i przykrym widokiem, gdyż ich policzki są nadęte a żyły nabrzmiałe. Pośród zaś tych

[54] Tenże, *In Matthaeum hom.* 37, 7, PG 57, 428, tłum. J. Krystyniacki, ŹMT 18, Kraków 2000, 439-440.

poprzednich rozbrzmiewa łaska Ducha Świętego, która zamiast fletni, cytry i piszczałki posługuje się ustami świętych. Cokolwiek byśmy powiedzieli, nie da się opisać owej rozkoszy ludziom przykutym do gliny i wyrabiania cegieł. Dlatego chciałbym wziąć któregoś z tych, którzy popadli w to szaleństwo, i zaprowadzić tam, aby zobaczył chór tych świętych, a nie potrzebowałbym mówić więcej […]. Nic natomiast podobnego nie zdarza się u mnichów, a raczej wszystko jest na odwrót […]. Gdy w teatrze widzowie zobaczą nierządnicę przybraną w złociste szaty, człowiek ubogi westchnie i poczuje żal, widząc, że jego żona nie ma nic podobnego. Bogacze natomiast po tym widowisku będą pogardzać swoimi żonami i je lekceważyć. Gdy tamta przedstawia widzom suknie, spojrzenie, głos, chód, zgoła wszystko jako pełne wystawności, wracają roznamiętnieni i wchodzą do własnych domów już jako ludzie zniewoleni. Stąd zniewagi i niesława, stąd nieprzyjaźń, kłótnie i codzienne śmiertelne wypadki. Dlatego życie staje się dla tych, którzy popadli w tę niewolę, nieznośne, żona niemiła, dzieci nie tak kochane, jak dawniej; w domu wszelki porządek zostaje wywrócony do góry nogami, tak że wydaje się, iż nawet światło słoneczne takiego gniewa. Z owych natomiast anielskich chórów nie wynosi się takiego niezadowolenia, ale żona powita męża spokojnego i łagodnego, wolnego od wszelkiej bezecnej namiętności, i stwierdzi, że jest łatwiejszy w obejściu, niż przedtem. Takie właśnie nieszczęścia sprowadza tamten chór, a takie dobrodziejstwa ten. Tamten z owiec czyni wilki, a ten przemienia wilki w jagnięta. Nie powiedzieliśmy jeszcze dotąd nic o samej przyjemności. Bo cóż może być bardziej przyjemnego niż to, że duszy nie gryzie niepokój ani boleść, że się nie smuci ani nie boleje? Rozważmy więc dalej przyjemność obydwóch śpiewów i widowisk. Zobaczmy, że jedna trwa aż do wieczora, dopóki widz siedzi w teatrze, a potem bodzie go gorzej, niż jakikolwiek oścień. Druga zaś utrzymuje się stale w duszy widzów w swej sile. Bo również widok mężów, piękno okolicy, czystość obyczajów, miłe obejście, wdzięk najpiękniejszego uduchowionego śpiewu pozostają zawsze w ich pamięci”[55].

Nie trudno zauważyć, że Jan Chryzostom potępiał również zdecydowanie, podobnie jak ogół Ojców Kościoła, wszelkie tańce i muzykę instrumentalną[56], które jako pochodne teatralne nazywa często szatańskimi lub rozpustnymi, bo miały rozbudzać namiętności i prowadzić do rozpusty. Przypomina przy tym swoim wiernym, że Bóg dał człowiekowi poszczególne części ciała nie po to, by nimi grzeszył, ale by ich używał dla pożytku w życiu:

„Gdzie jest taniec, tam i diabeł. Bo nie po to Bóg dał nam nogi, byśmy tańczyli, lecz byśmy chodzili prosto. Nie po to, byśmy zachowywali się nieprzyzwoicie, nie po to, byśmy podskakiwali, jak wielbłądy (bo nawet one tańcząc), przed-

[55] Tamże 68, 4, PG 58, 644-646, ŹMT 23, 318-320.

[56] Por. C. Andersen, *Altchristliche Kritik am Tanz. Ein Ausschnitt aus dem Kampf der Alten Kirche gegen heidnische Sitte*, ZKG 72 (1961) 217-262; S. Longosz, *Muzyka instrumentalna w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*, w: *Musica Antiqua*, VI, Bydgoszcz 1982, 355-388.

stawiają niemiły widok, a cóż dopiero kobiety, lecz abyśmy brali udział w chórach aniołów. Jeśli taki nieprzyzwoity taniec szpeci ciało, to tym bardziej duszę. Takie tańce wyprawiają demony, w taki sposób podskakują tylko ich słudzy"[57].

Z czasem jednak i Chryzostom, podobnie jak wielu późniejszych Ojców Kościoła, zaczął w swoich pismach i mowach wprowadzać słownictwo, wyrażenia i porównania również ze świata widowisk, teatru i muzyki, nadając im treść biblijną lub chrześcijańską. Naśladował w tym względzie zapewne św. Pawła, który swoje życie porównywał do zapasów lub do biegu w zawodach na stadionie, gdzie za zwycięstwo otrzymuje się wieniec wręczany przez sędziego (2Tm 4, 7-8; 1Kor 9, 24-26; Dz 20, 24). Potem przed Janem czynił to także m.in. św. Bazyli Wielki[58]. Cały świat Złotousty nazywał niekiedy wielkim „Bożym teatrem" oraz mówił o przedstawieniach „teatru duchowego" lub „stadionu duchowego", które przeciwstawiał widowiskom teatrów i stadionów ziemskich, a do oglądania pierwszych zachęcał swoich wiernych[59]. W swoich biblijnych homiliach, które również nierzadko nazywał duchowymi przedstawieniami, wprowadzał często, zapewne pod wpływem stoickiej diatryby, dramatyczne dialogi czy teatralne lub stadionowe metafory i porównania[60]. Teatrem duchowym nazywał nasz Złotousty zarówno różnego rodzaju chrześcijańskie imprezy religijne, jak np. publiczne komentowanie Pisma Świętego[61], do odwiedzenia, słuchania i oglądania którego zachęcał swych adresatów, jak i niebo i jego mieszkańców:

„Jeśli chcesz oglądać widowisko (εἰ βούλει θέατρον ἰδεῖν*)* przyjdź na to duchowe (ἐλθὲ ἐπὶ τοῦτο τὸ πνευματικόν) porzuciwszy tamto szatańskie: jeśli chcesz posłuchać liry, porzuć tamtą muzykę podniecającą ducha, a przyjdź na tą, która uwzniośla twą duszę i umacnia twój umysł. Zobacz, jak różne tony i różne chordy oddają Bogu Najwyższemu Stwórcy jedną i bardzo przyjemną muzykę"[62].

---

[57] Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 48, 3, PG 58, 491, ŹMT 23, 82.

[58] Por. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 15, 35, éd. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968, 366, tłum. LG II 340-341: „Jeśli bowiem ci, co osiągają w zawodach graniczną linię stadionu i zawracają z powrotem, muszą na chwilę przystanąć, aby rozpocząć bieg w odwrotnym kierunku, tak wydaje się rzeczą konieczna, by i przy zmianie życia między starym a nowym istnieniem pośredniczyła śmierć, która kładzie kres temu, co ustępuje i daje początek temu, co następuje"; por. tłum. A. Brzóstkowska: Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 130.

[59] Por. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, s. 325-334; Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 799-807 (Spectacula christianorum), spec. s. 805-807 (Alternative dei cristiani agli spettacoli).

[60] Por. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, s. 359-362; J.A. Sawhill, *The use of atletic metaphors in the biblical homilies of St. J. Chrysostom*, Princeton 1928.

[61] Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidi Dominum" hom.* 5, 1, PG 56, 130: „Aby dla was jaśniejsze było to, o czym będzie teraz mowa, trzeba powtórzyć parę rzeczy z tego, co niedawno zostało powiedziane, aby mowa nasza nie trafiła bez głowy do teatru duchowego (ὁ λόγος εἰς τὸ θέατρον εἰσέλθῃ τὸ πνευματικὸν), lecz odzyskawszy swą zwyczajną twarz łatwo przez widzów (τοῖς θεαταῖς) mogła być zrozumiała".

[62] Tenże, *In illud Isaiae dictum: „Ego Dominus Deus feci lumen"* 1, PG 56, 143.

„Także ty masz swój teatr […] a co jest twoim teatrem? – niebo i chóry aniołów: nie mówię tylko o chórach dziewic w niebie, ale i o tych w świecie. Każdy, kto wierzy w Chrystusa, ma ów teatr”[63].

Jan Chryzostom wielokrotnie w swoich homiliach starał się odwieść swoich słuchaczy od widowisk ziemskich, a kierować ich myśli i pragnienia ku widowiskom boskim i duchowym. Rozpoczynając komentowanie Ewangelii św. Jana, które również traktował jako duchowe widowisko, stara się najpierw w obrazowy i detaliczny sposób wytworzyć atmosferę wielkiego i tłumnego widowiska cyrkowego, stadionowego lub teatralnego, w którym ma wystąpić znany woźnica, słynny muzyk lub wybitny retor. Głównym aktorem tego zapowiadanego widowiska jest sam apostoł Jan Ewangelista, syn grzmotu, umiłowany uczeń Chrystusa, kolumna wszystkich Kościołów, który nie będzie recytował w teatralnym stroju jakiegoś mitycznego dramatu, ale w imieniu Mistrza będzie głosił jedynie prawdę. Ukazuje przy tym konkretne przeciwstawne owoce i skutki działalności aktorów tamtych widowisk i tego duchowego, zachęcając wszystkich do uważnego uczestniczenia w tym drugim:

„Jeżeli widzowie lub słuchacze z tak wielką uwagą siedzą, słuchają i oglądają retorów, flecistów i atletów, to ileż wysiłku i jakiej staranności wy powinniście dołożyć, gdy już nie jakiś flecista czy sofista, ale mąż [Jan] wydający głos potężniejszy od grzmotu niebios zaprasza was na agon (εἰς ἀγῶνα). Cały bowiem świat tym wołaniem napełnił i ogarnął; napełnił zaś nie wielkością wołania, ale językiem mówiącym z poruszenia Bożej łaski. I to co dziwniejsze, owo wielkie wołanie nie jest ostre ani cierpkie, lecz przyjemniejsze od każdej harmonii muzycznej i bardziej pożądane, posiadając wielką siłę przekonywania; jest ponadto bardzo święte, budzące trwogę, pełne tajemnic i tak dobroczynne, że którzy uważnie je akceptują i realizują, nie są już ludźmi i nie pozostają już na ziemi, ale wznoszą się ponad wszystkie sprawy światowe i jakby aniołowie zamieszkują ziemię podobnie jak niebo. Ów bowiem syn gromu (Mk 3, 17), umiłowany Chrystusa, kolumna wszystkich Kościołów na świecie, który ma klucze do nieba, który pił z kielicha Chrystusa, który był ochrzczony Jego chrztem, który z wielką ufnością spoczywał na piersi Pana, tu do nas przybywa; i nie będzie odgrywał jakiegoś dramatu (οὐ δρᾶμα ὑποκρινόμενος), nie występuje z głową ubraną w maskę (οὐδὲ προσωπείῳ κρύπτον τὴν κεφαλὴν*),* nie będzie przez nią mówił, nie występuje na scenie, nie tupie stopami o orchestrę (οὐδὲ ὀρχήστραν τῷ ποδῖ κατακρούων), nie jest ubrany w złote szaty, lecz wkracza w stroju szczególnej piękności: ukazuje się nam ubrany w samego Chrystusa (Ga 3, 27), mając na nogach obuwie dostosowane do przepowiadania Ewangelii pokoju (Rz 10, 15); pas okrywający nie pierś, lecz lędźwie, nie z czerwonej skóry i nie zdobiony w górnej części złotem, lecz utkany i nasączony samą prawdą. Taki to [aktor] prezentuje się nam teraz bez maski: nie ma u niego żadnego

[63] Tenże, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 28, 5, PG 63, 199.

udawania (οὐχ ὑπόκρισιν ἔχων), żadnego zmyślania i opowiadania mitów (πλάσμα καὶ μῦθος), lecz z odkrytą głową głosi czystą prawdę: nie jest inny w rzeczywistości a inny w przebraniu, by gestem, wzrokiem czy głosem (τῷ σχήματι, τῷ βλέμματι, τῇ φωνῇ) przypodobać się słuchaczom. Do jej przepowiadania nie potrzebuje żadnych instrumentów, ani cytry ani liry, ani innego z nich, ale czyni to językiem, wydając głos przyjemniejszy i użyteczniejszy od jakiejkolwiek cytry lub muzyki. Sceną dla niego jest całe niebo, teatrem – świat, widzami i słuchaczami – wszyscy aniołowie, a spośród ludzi ci, którzy są aniołami lub pragną się nimi stać: ci bowiem tylko mogą dokładnie uchwycić uszami tę harmonię, poświadczyć ją czynami oraz stać się odpowiednimi słuchaczami […]. Przy tym Apostole stoją najwyższe Moce, podziwiając piękno jego duszy, roztropność i ten rodzaj cnoty, którą ujął samego Chrystusa i otrzymał duchową łaskę”[64].

Tym barwnie zaprezentowanym na wstępie duchowym przedstawieniem, opisanym detalicznym, widowiskowym i teatralnym językiem, stara się nasz Duszpasterz zachwycić i zainteresować swoich słuchaczy i odwieść ich uwagę od szkodliwych widowisk publicznych.

Złotousty Kaznodzieja nie tylko barwnie charakteryzuje aktorów i korzyści płynące z duchowego przedstawienia, ale stara się również dowartościować jego widzów i słuchaczy, podkreślając, że uczestniczą oni w nim i śpiewają razem z chórami aniołów w obecności samego Chrystusa, co ich powinno zobowiązywać do godnego zachowania:

„Nie przychodzisz tu dla zabawy ani dla tańca, choć niestety jesteś tak niedbały. Czy nie wiesz, że stoisz z aniołami? Że z nimi śpiewasz?”[65].

„Nie usłyszysz tu tonów szatańskich, ale duchowe. Chcesz zobaczyć tancerzy? – patrz na chóry aniołów. A w jaki sposób możesz ich zobaczyć? – jeśli porzucisz tamte, zobaczysz nawet Chrystusa na godach; a jeśli będzie Chrystus, to będzie także i chór aniołów”[66].

Jan Chryzostom ma jednak na myśli nie tylko widowiska teatralne, dostarczające przyjemności głównie oczom, ale również stadionowe, w których dominuje walka, wyścigi i biegi, za zwycięstwo w których uzyskuje się zaszczytne wieńce, sławę i nagrody. I on podobnie jak św. Paweł (2Tm 2, 5; 4, 7-8) mówił o duchowym biegu i o duchowej walce z grzechem, nałogami czy szatanem posługując się stadionową terminologią, za zwycięstwo w których osiągało się zwycięski wieniec lub nagrodę wręczaną przez samego Chrystusa jako agonatetę. Przeciwstawiał często stadionową walkę fizyczną duchowej, wskazywał na ich korzyści i szkody, a niekiedy ubolewał, że chrześcijanie w podejmowaniu tej drugiej są często leniwi, gnuśni i niedbali. Jest to tymczasem godna

[64] Tenże, *In Joannem hom.* 1, 1, PG 59, 25-26.

[65] Tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 24, 4, PG 60, 190.

[66] Tenże, *In epistulam ad Colossenses hom.* 12, 7, PG 62, 389.

podziwu walka nie o jakieś sprawy błahe lub zwyczajny wieniec zwycięski, ale o własne zbawienie i dobra wieczne; jeśli nawet podczas niej niekiedy się upada i przegrywa, to należy się podnosić, bo chodzi tu o rzeczy bardzo ważne:

> „Cóż bowiem, pytam, jest przyjemniejszego, cóż bardziej godnego podziwu: czy oglądanie człowieka walczącego z człowiekiem, czy człowieka walczącego z diabłem lub pokonującego i zwyciężającego duchową mocą własne ciało? Te właśnie walki kontemplujmy, te, których naśladowanie jest rzeczą szlachetną i pożyteczną, bo ci, którzy je naśladują, zdobywają zwycięski wieniec"[67].

> „Czy nie widzisz, jak siedzący na widowni się pocą, jak ich odkryte głowy są bombardowane promieniami słońca, czyniąc ich przez to więźniami śmierci […]. Oni tam pracują na swą zgubę, a ty wobec swego zbawienia jesteś tak leniwy i niedbały? Jesteś przecież atletą, jesteś wojownikiem"[68]

> „Nasza walka nie toczy się o przypadkowe sprawy doczesne. W czasie igrzysk olimpijskich cierpliwie czekacie od północy aż do południa, aby się dowiedzieć, kto otrzyma wieniec zwycięstwa. Wasze odkryte głowy cierpliwie znoszą promienie słoneczne, a żaden z was nie waży się nawet wstać, dopóki nie rozstrzygną się losy zawodów. My zaś teraz, gdy trzeba nam walczyć nie o taki wieniec, ale o wieniec nieśmiertelności, czujemy się śpiący i zmęczeni"[69].

> „Upadłeś, zostałeś powalony na ziemię? Poniosłeś wielką szkodę? Powstań, nabierz sił: pozostań jeszcze na stadionie, widowisko jeszcze trwa. Nie widzisz, ilu mimo iż upadło w bitwie, podjęło na nowo walkę"[70].

Nasz kaznodzieja wskazuje ponadto na korzyści i przywileje walki duchowej: zmagający się w niej mogą być wspomagani przez współtowarzyszy modlitwami, zachętami i podtrzymywaniem na duchu, walczących natomiast na arenie czy bieżni atletów, biegaczy lub woźniców, widzowie mogą jedynie podziwiać i oklaskiwać, nie wolno im w żaden sposób pomagać, bo gdyby to chcieli czynić, spotkało by się to z dezaprobatą i zdecydowanym potępieniem[71]. Zachęca więc swoich słuchaczy do podejmowania osobistych walk duchowych oraz podziwiania ich, gdy inni je dzielnie i skutecznie prowadzą, tym bardziej, że są to walki bardzo zaszczytne, bo odbywają się zawsze w obliczu Boga – Króla aniołów:

---

[67] Tenże, *In Joannem hom.* 33, 3, PG 59, 188A.

[68] Tenże, *In illud: „Vidi Dominum" hom* 4, 3, PG 56, 124D.

[69] Tenże, *Adversus Judaeos* 5, 9, PG 48, 897B, por. tłum. J. Iluk w tegoż: *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1, Gdańsk 2006, 181.

[70] Tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 24, 3, PG 60, 187; por. tenże, *In S. Barlaam martyrem*, PG 50, 682: „Jesteś, Kochany, żołnierzem Chrystusa; walcz, nie ociągaj się; jesteś szlachetnym atletą, zachowuj się po męsku, nie dbaj o swe piękno. Tak naśladujmy tych świętych, w ten sposób czcijmy tych dzielnych wojowników, uwieńczonych atletów i przyjaciół Boga".

[71] Por. tenże, *In Genesin ser.* 2, 1, PG 54, 587; *Homilia de resurrectione mortuorum* 3, PG 50, 422.

„Powiedz mi, czy gdyby ci pozwolono uczestniczyć w widowiskach siedząc między książętami i królami, nie uważałbyś tego za coś bardzo zaszczytnego? Tu zaś oglądając z Królem aniołów od tyłu diabła, walczącego i usiłującego bezskutecznie zwyciężyć, nie pobiegniesz na takie widowisko (εἰς τοιαύτην θεωρίαν)? A w jaki sposób, powiesz, takie rzeczy mogą się dziać? – jeżeli trzymasz książkę w rękach; w niej bowiem zobaczysz rowy, tory wyścigowe i ich pułapki oraz artyzm człowieka sprawiedliwego. Jeżeli takie widowiska (Ταῦτα δὲ θεωρῶν) będziesz oglądał, nauczysz się sposobu walki i zwyciężania demonów. Tamte bowiem widowiska są uroczystościami demonów, a nie teatrami dla ludzi (οὐκ ἀνθρώπων θέατρα). Jeśli bowiem nie wolno wchodzić do świątyń bożków, to tym mniej wchodzić na uroczystości szatańskie. Nie przestanę tego mówić i powtarzać, dopóki się nie zmienicie […]. Niech Bóg sprawi, abyśmy uwolnieni od tej brzydoty, stali się godni widowiska duchowego (τῆς πνευματικῆς θεωρίας) i cieszyli się przyszłą chwałą”[72].

Takiego widowiska duchowego, jak widać, według naszego autora może dostarczyć również uważna lektura książki (zapewne Pisma Świętego) oraz kontemplacja jej treści; to ona nauczy nas sposobu walki oraz zwyciężania grzechu i demonów, których uroczystościami są właśnie zakazywane chrześcijanom niemoralne widowiska publiczne.

Zwycięzcy walk stadionowych byli zazwyczaj przyjmowani i honorowani różnymi nagrodami, darami i przywilejami, a zwłaszcza zaszczytnym zwycięskim wieńcem, przez obecnych przeważnie na widowni organizatorów igrzysk – królów, namiestników, cesarzy, czyli agonatetów, to jest „osoby, które sponsorowały, kontrolowały i nadzorowały z własnej inicjatywy lub z racji kompetencji przypisanych pełnionemu przez nie urzędowi”[73]. Jan Chryzostom mówiąc o nagradzaniu zwycięzców walk duchowych przyjmuje również terminologię stadionową, nazywając Chrystusa agonotetą, który ich przyjmuje i wręcza o wiele wartościowsze niezniszczalne wieńce. Przypomina jednak, że prowadząc walkę ze złem i swoimi grzechami nie trzeba się tego wstydzić ani baczyć na względy czy spojrzenia innych, ale pamiętać, że walczy się w obliczu samego Boga, który ją ocenia: w przeciwnym razie walka taka mimo poniesionych trudów pozostanie bezowocna:

„Jezus jak agonoteta przyjmuje uwieńczonego atletę, po wielu jego trudach”[74].

„Jak królowie w hipodromach kładą przed stającymi do wyścigów wieńce, nagrody i szaty, tak samo Chrystus kładzie swoje nagrody na środku stadionu i słowami proroka (Iz 48, 6-9) rozdziela je zwycięzcom, jakby wieloma rękami”[75].

---

[72] Tenże, *In Joannem hom.* 32, 3, PG 59, 188B.

[73] Por. D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Kraków – Warszawa 2010, 150-151.

[74] Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 59, 1, PG 59, 322.

[75] Tenże, *In Matthaeum hom.* 54, 6, PG 58, 539, por. tłum. A. Baron, ŹMT 23, 155.

„Czy nie widzisz, jak woźnice podczas wyścigów konnych, gdy całe miasto siedzi wysoko [na widowni], przejeżdżając przez cały stadion starają się wyprzedzić wozy konkurentów, gdy zobaczą siedzącego tam cesarza, to spośród tylu patrzących jedne tylko oczy uważają za najgodniejsze uwagi? Ty zaś widząc samego Króla aniołów, który jako agonoteta (ἀγωνοθετοῦντα) ocenia twój bieg, nie troszczysz się o Niego, ale baczysz na spojrzenia towarzyszy? Dlatego to po nieliczonych twych walkach odchodzisz nieuwieńczony (ἀστεφάνωτος), po bardzo wielu trudach przychodzisz do agonotety (πρὸς τὸν ἀγωνοθέτην) bez nagród”[76].

„Nie ma nic lepszego od tej walki; ten wieniec nie ma końca; ten wieniec nie jest upleciony z gałązek dzikiej oliwki, nie ma za sędziego igrzysk człowieka, ani ludzi za widzów; widownia składa się z aniołów. Tam przez wiele dni trudzą się i męczą i w jednej godzinie otrzymują wieniec, a ich radość natychmiast przemija; tu zaś nie tak, lecz zwycięzca jest na zawsze w blasku, w chwale i we czci”[77].

Złotousty Kaznodzieja nie tylko opisuje pewne widowiska duchowe językiem stadionowym, ale również jako takie prezentuje niektóre wydarzenia biblijne dramatyzując je jego terminologią; mają one w ten sposób zastąpić stadionowe widowiska publiczne. Tak na przykład zaprezentował w jednej z homilii jako widowisko duchowe scenę składania na ofiarę Izaaka przez Abrahama (Rdz 22, 1-11), ukazując wielką rozterkę i walkę wewnętrzną ojca składającego z polecenia Boga własnego syna na ofiarę:

„Dlatego Bóg zaproponował mu wyższe trybuny i większy stadion (μακρότερα σκάμματα […] καὶ τὸ στάδιον ἐξέτεινεν), abyś mógł lepiej zobaczyć atletę (τὸν ἀθλητήν). Był on bowiem naprawdę atletą (ἦν ἀθλητὴς), walcząc nie tylko z człowiekiem, ale z samą naturą tyrańskiego. Jakaż bowiem mowa potrafi wyrazić jego męstwo? Przyprowadził własnego syna, związał, położył na drewnach, chwycił za miecz i już chciał wymierzyć uderzenie”[78].

Tak dramatycznie opisane wydarzenie biblijne przykuło zapewne uwagę i wyobraźnię słuchaczy oraz mogło w jakiś sposób zastąpić niejedno tragediowe widowisko publiczne. Nie mniej dramatycznie przedstawił nasz Autor śmierć bogacza i ubogiego Łazarza z ewangelicznej przypowieści według św. Łukasza (16, 19-31), prezentując życie ludzkie jako stadionowy bieg po zwycięski wieniec:

„Zmarł bogacz i został pogrzebany; odszedł i Łazarz, ale nie powiedziałem, że zmarł. Śmierć bowiem bogacza jest rzeczywiście śmiercią i pogrzebaniem, śmierć zaś ubogiego jest wędrówką i przeniesieniem do lepszego stanu, jest

[76] Tenże, *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 3, 2, PG 56, 113-114.

[77] Tenże, *In epistulam II ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 652, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949, 287.

[78] Tenże, *De Lazaro con.*5, 4, PG 48, 1025.

biegiem przez plac od trybun po nagrodę (ἀπὸ τοῦ σκάμματος ἐπὶ τᾶ βραβεῖα ὁ δρόμος), z morza do portu, z bojowego szyku po trofeum (ἐπὶ τὸ τρόπαιον), z trudów po wieniec (ἐπὶ τὸν στέφανον). Obaj tam odeszli, gdzie są rzeczy prawdziwe: rozwiązany teatr, zdjęte maski (ἐλύθε τὸ θέατρον, καὶ ἀπεκαλύφθε τὰ προσωπεῖα)"[79].

Wiele duchowych widowisk kryło się również, zdaniem naszego złotoustego Biskupa, w uroczyście obchodzonych wspomnieniach męczenników, traktowanych jako herosów chrześcijańskich, którzy zwyciężyli moce demonów, kiedy to urządzano procesjonalne przenoszenie ich relikwii, umieszczanie ich pod ołtarzem, publiczne odczytywanie akt i opisów ich męczeństwa, organizowanie nocnych czuwań i procesji, wygłaszanie ku ich czci specjalnych hymnów, kazań i panegiryków czy publicznych modłów wstawienniczych, a niekiedy także oglądanie rekwizytów i narzędzi ich tortur, czyli odtwarzanie dramaturgii ich męczeństwa[80]. Choć sam pozostawił po sobie wiele różnych homilii i kazań ku czci męczenników, wygłoszonych głównie z okazji przenoszenia ich relikwii, to stosunkowo rzadko przedstawiał ich męczeństwo jako duchowe widowisko. Przykładem takiego duchowego widowiska jest jednak między innymi choćby jego opis męczeństwa najmłodszego z braci Machabejskich w obecności matki, której ból i cierpienie przedstawił barwnie wcześniej[81]:

„Nie miał on za widza swego męczeństwa żadnego z braci, bo wszyscy byli już zamordowani, ale miał za widza kogoś ważniejszego od braci, miał patrzenie matki […]. Ta publiczność była wyjątkowo ważna i wielka, bo za widzów miał cały zastęp aniołów oraz braci, już nie z ziemi, ale z nieba […]. Uwieńczeni zaś jakby sędziowie zawodów olimpijskich siedzieli, nie aby przewodniczyć jurze zawodów, ale aby zachęcać zwycięzcę do walki o wieniec"[82].

Podobnie jako widowiska męczeństwa wyglądają jego opisy męczeńskiej śmierci św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Barlaama:

„Poniósł męczeństwo w środku amfiteatru, gdy całe miasto siedziało wokół i patrzyło, a dzikie zwierzęta zostały nań wypuszczone i poszczute. Poniósł męczeństwo, by na oczach wszystkich widzów wznieść przeciwko diabłu znak zwycięstwa i wielu spośród tych, którzy patrzyli, uczynić naśladowcami swoich zmagań. Na spotkanie śmierci szedł bowiem nie tylko mężnie, ale i z radością, oczekując dzikich zwierząt z rozkoszą, nie jakby miał być wy-

[79] Tamże.5, 5, PG 48, 1034.

[80] Por. Pasquato, *Gli spettacoli in S.Giovanni Crisostomo*, s. 334-358; S. Poque, *Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes des martyrs*, „Pallas" 15 (1968) 103-125; D.S. Potter, *Martyrdom as spectacle*, w: *Theater and society in classical world*, ed. R. Scodel, Ann Arbor 1992, 53-88; tenże, *Death as spectacle and subsequent disposal*, „Journal of Roman Archeology" 14 (2001) 475-484.

[81] Por. Joannes Chrysostomus, *De Maccabaeis hom.* 1, PG 50, 617-621, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 150-155.

[82] Tamże 2, 1, PG 50, 624.

rwany z tego życia, ale raczej jakby go wzywano do życia lepszego i znakomitszego… Gdy bowiem zrozumiał, że ma ponieść ten rodzaj śmierci, rzekł: «Obym się uradował tymi zwierzętami» Tak bowiem postępują ci, którzy kochają […]. Ignacy starał się naśladować Apostołów nie tylko w śmierci, ale i w gorliwości. Słysząc, że oni ubiczowani odchodzili sprzed oblicza rady z wielką radością, chciał także upodobnić się do swych mistrzów nie tylko przez śmierć, lecz także przez radość. Dlatego wołał: «Obym się uradował tymi zwierzętami». I zapewne uznawał za wiele łagodniejsze paszcze dzikich zwierząt niż język tyrana – i nie bez powodu. Ten [bowiem tyran] wzywał do otchłani, a paszcze odsyłały go do Królestwa. Skoro więc tam złożył swe życie, podążył do nieba, a następnie powrócił stamtąd ukoronowany chwałą”[83].

Przeciwstawia przy tym treści widowisk publicznych z ich zwykłymi aktorami i zwierzętami widowiskom duchowym z aniołami i świętymi męczennikami, wskazując na większą korzyść z oglądania tych drugich:

„Tam jest pompa diabelska, tu święto chrześcijańskie; tam skaczą z radości demony, tu tańczą aniołowie; tam zguba dusz, tu zbawienie tych wszystkich, którzy się gromadzą […]. Ale czy tamte widowiska dają jakąś przyjemność? Z pewnością nie taką, jak te: bo jaką przyjemnością jest patrzenie na biegnące konie? Tu zaś nie oglądasz nierozumnych zwierząt, ale tysiące hufców aniołów i Boga, który im przewodzi i prowadzi do nieba”[84].

Wskazuje również na konkretne korzyści i różny stan ducha, w jakim wraca się z tych odmiennych widowisk:

„Wracasz potem do domu ubogacony w korzyści duchowe i sam twój wygląd dowodzi wszystkim, że wracasz z widowiska męczenników. Ci zaś, którzy wracają z teatru, łatwo to sobą zdradzają: są niespokojni i podnieceni, zmęczeni i wyczerpani, są prawdziwymi obrazami tego, co tam się działo. Ten natomiast, który wraca z widowiska męczenników, z konieczności łatwo jest rozpoznawany z wyglądu, ze swej postawy, chodu, ze wzruszenia, ze skupienia umysłu, jest pełen zapału, skromny, skruszony, powściągliwy i czujny […]. Tak wracamy do domu, skromnym i umiarkowanym krokiem, z roztropnością i opanowaniem, z pogodnym i spokojnym obliczem […]. Tak zawsze wracamy od grobów męczenników, od duchowych namaszczeń, z niebiańskich łąk, z nowych i cudownych widowisk”[85].

W nazywaniu publicznej egzekucji i męczeństwa chrześcijanina za wiarę widowiskiem lub przedstawieniem Chryzostom nie był oryginalny, bo już przed nim, a zwłaszcza po nim, czynili to już niektórzy z Ojców Kościoła. Być może inspiracją tego i w tym wypadku był św. Paweł, który pisał do Koryntian: „Sta-

[83] Tenże, *In S. Ignatium martyrem* 8, PG 50, 593-594, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 190; por. tenże: *In S. Barlaam martyrem* 3, PG 50, 679.

[84] Tenże, *De SS. martyribus sermo*, PG 50, 645.

[85] Tenże, *In martyres homilia*, PG 50, 665-666.

liśmy się widowiskiem dla świata" (1Kor 4, 2). Wcześniej czynił to często m.in. Euzebiusz z Cezarei († 339)[86], a po nim, jak zobaczymy niżej, św. Augustyn.

Złotousty Kaznodzieja oprócz wskazywanych lub tworzonych w swoich homiliach i kazaniach większych lub mniejszych widowiskowych obrazków, które jako duchowe przedstawienia miały odciągać uwagę słuchaczy od wszelkich szkodliwych widowisk publicznych, wybierał w swoich komentarzach biblijnych, jak to zauważa L. Lugaresi[87], pewne epizody lub wydarzenia z Pisma Świętego i przy pomocy języka teatralnego wysoce je retorycznie opisywał i dramatyzował, tworząc swego rodzaju barwne spektakularne scenki (*theatron*), którymi nie tylko przykuwał uwagę swych wiernych, ale ich również ściągał i zachęcał do oglądania tych ciekawych kościelnych spektakli. Do tego rodzaju udramatyzowanych spektakularnie epizodów biblijnych należały miedzy innymi komentowane miejsca o ofierze z Izaaka, o trzech młodzieńcach w piecu, o męczeństwie siedmiu braci Machabejskich, relacja o Hiobie, o obmyciu stóp Jezusowi przez Magdalenę, o uzdrowieniu paralityka przy sadzawce Betesda, o cierpieniu ewangelicznego Łazarza, co nazywa „widowiskiem przykrej tragedii" (θέατρον χαλεπὸν τραγῳδίας), czy o kobiecie kananejskiej błagającej Chrystusa w obecności wielu widzów (θέατρον) o uzdrowienie opętanej córki (Mt 15, 21-22), co nazwał „godnym politowania widowiskiem" (θέαμα ἐλεεινὸν), które ona odegrała (ἐξετραγῴδει)[88]; mówił też wielokrotnie o „widowisku Pawła", ukazując go, jak przemawia bez strachu i zmieszania wobec wrogiego sobie tłumu i podkreślając, że Bóg dał

---

[86] Por. Eusebius Caesariensis, *De martyribus Palaestinae* 1, 3, ed. G. Bardy, SCh 55, Paris 1967, 123, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, 464: W 303 r. wielu chrześcijańskich zwierzchników w Cezarei Palestyńskiej „wśród okropnych męczarni walczyło z wielkim męstwem, dając tym, co na to patrzyli, wspaniałych zapasów widowisko (μεγάλων ἀγώνων ἱστορίαν)"; 4, 4, 7, 12-15, SCh 55, 129-136, POK 3, 469-472, 499-500: „męczennik Afianos przed bramami Cezarei jako «bohaterski bogobojności szermierz» (γενναίου τῆς θεοσεβείας ἀθλητοῦ) […] dał wspaniałe śmierci swej widowisko (ταύτης ἀπελείφθη θέας) […]. Świadkami tego wydarzenia byli wszyscy mieszkańcy Cezarei, jako że żaden wiek nie był pozbawiony tego widowiska (ταύτης θέας) […], straszne to było widowisko dla tych, którzy na nie spoglądali (φοβερὸν θέαμα τοῖς ὁρῶσιν), tak okropnie jego boki były porozdzierane […], przedziwne widowisko, jak w teatrze olbrzymim (ταύτας θέας ὡς ἐν μεγίστῳ θεάτρῳ δεικνμένες) […], złowrogie to było widowisko (θέαμα πονηρὸν), trup leżący przed samymi bramami miasta"; 9, 11, SCh 55, 151, POK 3, 483: „U samych bram miasta można było oglądać widowisko, przewyższające wszelki opis i wszelkie tragiczne przedstawienie (θέαμα παντὸς λόγου καὶ τραγικῆς ἀκοῆς μεῖζον)"; 11, 1, SCh 154 55, POK 3, 484: autor chce „przekazać potomności wielkie i przesławne widowisko", jakie przez swe męczeństwo dało w 310 r. 12 cezarejskich prezbiterów z Pamfilosem na czele.

[87] Por. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 799-805 (Episodi «spettacolari» della Scrittura).

[88] Por. Joannes Chrysostomus, *Quod nemo laeditur nisi a seipso* 10, PG 52, 471; *In epistulam II ad Corinthios hom.* 3, 5, PG 61, 412-413; *Ad populum Antiochenum hom.* 4, 4, PG 49, 64; *De Meletio Antiocheno* 3, PG 50, 518; *In Matthaeum hom.* 4, 10, PG 57, 52; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 18, 3, PG 61, 149; *Adversus Judaeos hom.* 8, 6, PG 48, 936; *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 8, PG 49, 26-27; *De Maccabaeis hom.* 2, 1, PG 50, 624; *Adversus Judaeos hom.* 5, 2, PG 48, 885; *In Matthaeum hom.* 80, 1, PG 58, 725 oraz *hom.* 52, 1, PG 58, 519.

mu „wspaniałą widownię" (λαμπρὸν θέατρον), przed którą mógł przedstawić swoją obronę[89]. Szczególnie mocno dramatyzował w ten sposób, gdy komentował główne epizody z życia Chrystusa, zwłaszcza te o charakterze publicznym, kiedy to tłum zebranych ludzi lub publiczność często nazywał wprost „teatrem" (θέατρον)[90], widownią lub widowiskiem, jak na przykład, gdy opisywał chrzest Jezusa w Jordanie, będący publiczną manifestacją Jego bóstwa, nazywając to „wielkim widowiskiem"[91], albo też biblijną scenę ukrzyżowania Chrystusa, którą znów nazywa „zbrodniczą tragedią" i skandalicznym widowiskiem „w powszechnym teatrze świata", podkreślając jej spektakularność:

> „[Bóg] dokonał zmartwychwstania w skrytości i w miejscu odosobnionym, powierzając całemu biegowi historii jego udowodnienie, ale krzyż postawił w środku miasta, w pełni święta (ἐν μέσῃ τῇ ἑορτῇ), w środku narodu żydowskiego, w obecności dwóch trybunałów – rzymskiego i żydowskiego, w pełni dnia, w powszechnym teatrze świata (ἐν ἡμέρᾳ μέσῃ, ἐν κοινῷ τῆς οἰκουμένης θεάτρῳ)"[92].

> „A iluż to uczniów zgorszyło się z powodu krzyża. Jeden zdradził Pana, inni pouciekali, jeden się Go zaparł i gdy wszyscy szli z daleka, Pana osamotnionego prowadzono w więzach […]. Było przy tym wielu ludzi, obchodzono bowiem wielkie święto i miasto, w którym wystawiono – a było to w południe – tę zbrodniczą tragedię, było metropolią. Iluż wtedy obecnych zgorszyło się na widok Pana związanego, ubiczowanego, zbroczonego krwią, przesłuchiwanego przed trybunałem prefekta, gdzie nie było żadnego ucznia. Potem komediowano Go (κατ᾽ αὐτοῦ κωμῳδίαι) w przeróżny sposób: włożono Mu koronę cierniową i płaszcz, podano do ręki trzcinę i oddawano pokłon nie pomijając żadnego rodzaju szyderstwa (πᾶν εἶδος χλευασίας κινοῦντες καὶ γέλωτος). Iluż wtedy mogło się zgorszyć, popaść w małoduszność i dać się uwieść, gdy Go bito po twarzy i wołano: «Prorokuj nam, Chryste, kto cię uderzył». A potem, gdy prowadzono Go tu i tam, cały dzień szydzono i naigrawano się – i to na oczach widowni żydowskiej (ἐν μέσῳ θεάτρῳ Ἰουδαϊκῷ). A co powiedzieć, gdy Go sługa arcykapłana uderzył w policzek, żołnierze rozdzielili Jego szaty między siebie, obnażonego przybito do krzyża i na krzyżu powieszono, a na Jego plecach widać było krwawe ślady biczowania. Nawet bowiem wtedy nie miękły te dzikie zwierzęta, lecz wście-

[89] Por. np. tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 47, 1, PG 60, 327; *In epistulam ad Colossenses hom.* 10, 4, PG 62, 371; *In Acta Apostolorum hom.* 52, 2, PG 60, 362.

[90] Por. np. dwa razy w *In paralyticum demissum per tectum* 5, PG 51, 56-57; *In Genesin ser.* 4, 3, SCh 433, 240; *In principium Actorum hom.* 4, 8, PG 51, 109.

[91] Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 10, 2, PG 57, 186, ŹMT 18, 124-125: „Dlatego Jezus sam przyszedł, aby przyjąć chrzest. Sława bowiem Chrzciciela oraz istota samej rzeczy przyciągały i sprowadzały nad Jordan całe miasto, tak że widowisko było wielkie […]. Potrzebne więc było świetne wystąpienie i mocny początek. Dlatego właśnie wtedy ogłasza po raz pierwszy donośnym głosem to, o czym Żydzi jeszcze nie słyszeli ani od proroków, ani od nikogo innego".

[92] Tenże, *Ad eos qui scandalizati sunt* 17, 9, éd. A.-M. Malingrey, SCh 79, Paris 1961, 228.

kłość ich jeszcze się wzmogła – dalej trwała ta tragedia (τὰ τῆς τραγῳδίας ἐπετείνετο) i szyderstwa”[93].

Tak dramatycznie przedstawiona scena męki i ukrzyżowania Chrystusa wywołała zapewne nie mniejszą ciszę, napięcie uwagi i skupienie u słuchaczy niż niejedna dramatyczna akcja w tragedii klasycznej. A było to faktycznie ze wszystkimi znamionami tragiczne widowisko publiczne[94], co podkreślało już kilku wcześniejszych i późniejszych Ojców Kościoła[95]. Tego rodzaju dramatyzowanie komentowanych epizodów biblijnych przez Chryzostoma miało jednak za zadanie nie tylko zainteresować i pouczyć jego słuchaczy, ale również oderwać ich od widowisk publicznych i sprowadzić ich do kościoła na chrześcijańskie widowiska duchowe, którymi w tym wypadku było objaśnianie Pisma Świętego.

Jan Chryzostom jako odpowiedzialny duszpasterz wyjątkowo często potępiał wszelkie gorszące widowiska publiczne, zachęcając swoich wiernych, by przez ich oglądanie nie mieszali zasłyszanych i czerpanych w kościele Bożych tajemnic z szatańskimi, by szanowali często podeszły swój wiek i chrześcijańską godność i nie uczęszczali na nie, wykazując, że nie przynoszą im one żadnego pożytku, ale tylko moralną szkodę. Wiedział jednak, że nie wszystkich jego argumentacja przekonywała, że jego zachęty i mowy dla wielu były nudne, śmieszne i bezskuteczne, że ciągłe mówienie im o korzystaniu z duchowych zastępczych widowisk i o staraniu się jedynie o niebieskie nagrody i nieśmiertelne wieńce w przyszłym życiu nie zawsze ich przekonywały, bo oni, jak ogół ludzi starożytnych, zwłaszcza z większych metropolii, dostrzegali również znaczenie i wartość doczesnych stadionowych nagród i zwycięskich wieńców. Wzywał ich więc do refleksji, wskazując na konkretne szkody wynikające z uczestnictwa w widowiskach publicznych i korzyści płynące z widowisk duchowych, przywołując też niekiedy tradycyjnie czekającą ich wizję sądu ostatecznego:

„Często was zachęcałem, aby nikt z tych, którzy tu przychodzą i korzystają z Bożej nauki oraz są uczestnikami budzącej lęk mistycznej Ofiary, nie chodził na owe widowiska (τὰ θέατρα) i nie mieszał Bożych tajemnic z szatańskimi. Niektórzy jednak do tego stopnia szaleją w tym względzie, że chociaż cieszą się powagą i dużym szacunkiem oraz osiągnęli już pełną siwiznę, na

[93] Tenże, *Epistula ad Olympiadem* 7, 4, éd. A.-M. Malingrey, SCh 13bis, Paris 1968, 148, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 216; zob. *In Matthaeum hom.* 87, 1-2, PG 58, 770, ŹMT 23, 501-502: „Dlatego też ukrzyżowali go publicznie, aby mogli z Niego szydzić wobec wszystkich; dlatego – za pośrednictwem żołnierzy, aby jeszcze bardziej mogli dać upust swej wściekłości, ponieważ działo się to w sądzie publicznym […]. Dlatego mówią o tym publicznie, krzyżują złoczyńców razem z Nim, chcąc pokazać, że jest oszustem […] ukrzyżowany na oczach całego miasta, a raczej narodu żydowskiego, cudzoziemców, rodaków, do których przemawiał tak łaskawie”.

[94] Por. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 298-309 (Lo spettacolo della crocifissione); M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, spec. s. 40-41, 126-127.

[95] Por. np. Melito Sardensis, *De Pascha* 94 i 97; Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 104-109; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 30, 5, 6.

nie biegają, nie słuchając naszych mów i nie szanując swej godności. Kiedy im przypominamy i zachęcamy, by szanowali swoją siwiznę i powagę, nasza mowa jest dla nich śmieszna i jałowa. Obiecywanie zwycięskich nagród i wieńców w przyszłym wieku – mówią – choćby były bardzo wielkie, nie przynoszą nam teraz korzyści. Co ty mówisz, człowieku? Jest to mowa niesmaczna i bardzo zwodnicza. A jakie korzyści z nich odnosisz? Czy z niezliczonych na nich kłótni i lekkomyślnie składanych przysiąg? Czy z obelg, wyzwisk i szyderstw, którymi widzowie wzajemnie się na nich obsypują? Ależ z nich nie ma żadnego pożytku. Czy w ogóle jest jakiś pożytek z rozwiązłych przezwisk i pustych krzyków? […]. Tymczasem tu [w kościele] wszyscy prorocy i nauczyciele ukazują ci samego Pana aniołów, siedzącego na wzniosłym wysokim tronie, rozdzielającego tym, którzy zasłużyli, nagrody i wieńce, a tym, którzy są niegodni –piekło i ogień; sam Pan to także potwierdza. Czy więc będziesz gardził tymi zachętami, w których mieści się również niepokój sumienia, lęk zdania sprawy za dokonane czyny i świadomość poniesienia nieuniknionej kary? Aby znaleźć absurdalne uzasadnienie dla widowisk, na które zwykłeś się gapić, mówisz, że czerpiesz z nich korzyść, a z których faktycznie doznajesz tylko dogłębnej ruiny”[96].

Jan Złotousty będąc zdecydowanym przeciwnikiem wszelkich widowisk publicznych, które w większości uważał za szkodliwe, przyczynił się chyba najwięcej spośród autorów wczesnochrześcijańskich do ich wyeliminowania z życia chrześcijan na Wschodzie. On je jednak nie tylko ustnie i pisemnie zwalczał i potępiał, ale również bardzo wieloma różnymi sposobami i propozycjami, jak przypomnieliśmy wyżej, starał się je zastąpić. Posługiwał się przy tym nierzadko, by być lepiej zrozumianym , także terminologią teatralną i widowiskową, ale w sensie szerszym i pozytywnym w odniesieniu do rzeczywistości duchowych. Tak np. „teatrem” (θέατρον) oprócz publiczności i widowni nazywał także niekiedy raj[97], zaś często używane wyrażenie „teatr duchowy” (πνευματικὸν θέατρον) rozumiał już to w sensie przedmiotowym na oznaczenie widowiska duchowego, o którym mówiliśmy wyżej, już to w sensie podmiotowym na oznaczenie zgromadzenia ludzi, którzy je kontemplują[98], kiedy natomiast mówił o teatrze duchowym, to był zawsze w kręgu, który wykluczał konkretne przedstawienie sceniczne jakiejś rzeczywistości

[96] Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 1, 4, PG 56, 102-103; por. tenże, *In Joannem hom.* 32, 3, PG 59, 188.

[97] Por. tenże, *Ad Theodorum lapsum* I 11, éd. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966, 142; *Adversus Judaeos hom.* 8, 7, PG 48, 938.

[98] Por. np. tenże, *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 5, 1, PG 56, 129-131; *De S. Pelagia virgine et martyre* 3, PG 50, 582; *In illud Isaiae dictum: „Ego Dominus Deus feci lumen”* 1, PG 56, 143; *Contra ludos et theatra* 1, PG 56, 264; *In martyres hom.*, PG 50, 663; *In S. Julianum martyrem* 4, PG 50, 673; *De fato et providentia* 1, PG 50, 754; *De gloria in tribulationibus* 3-4, PG 51, 162; *In dictum Pauli: „Oportet haereses esse”* 1, PG 51, 251; *In Joannem hom*. 3, 1, PG 59, 37; zob. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 805.

mitologicznej lub zmyślonej, a wyrażał myśl pełnej korespondencji między widzialnością zewnętrzną a prawdą substancjalną.

IV. AUGUSTYN

Kolejnym wczesnochrześcijańskim autorem, który w swej młodości pasjonował się wszelkimi widowiskami publicznymi, a później je zwalczał i próbował zastąpić innymi, typowo chrześcijańskimi , był również wielki biskup afrykańskiej Hippony – św. Augustyn († 430). Znał on dobrze bujne życie widowisk zarówno wielkich metropolii Cesarstwa – Kartaginy, Rzymu i Mediolanu, jak i mniejszych regionalnych ośrodków – m.in. Tagasty[99] i Hippony, oraz widział, ile szkód one wyrządzają moralności chrześcijańskiej, ale znał również z własnego doświadczenia zamiłowanie i pasję ludzi starożytnych do wszelkich widowisk i wiedział, że samo ich potępianie i zakazywanie niewiele pomoże, lecz żądzę ich oglądania i przeżywania trzeba czymś zastąpić, wskazując jakieś zastępcze odpowiednie dla chrześcijan imprezy[100], które by zaspokajały ich wrodzone pragnienie i przyjemność oglądania. Nie eliminuje więc z życia chrześcijan wszelkich widowisk, bo uważa, że jest to niemożliwe, owszem, jako jedyny Ojciec Kościoła zapewnia swoich wiernych, że Bóg nie pozostawił ich bez widowisk; chrześcijanie też mają swoje widowiska, i to nawet lepsze od tych, jakie mają poganie. Jako jedyny Ojciec Kościoła uznaje potrzebę istnienia i oglądania widowisk: człowiek bowiem ze względu na swą słabą naturę ma potrzebę oglądania obrazów widzialnych i materialnych, bo mu to ułatwia rozumienie i zapamiętywanie rzeczywistości duchowych i abstrakcyjnych prawd wiary podczas osobistej medytacji czy słuchania katechetycznych mów i homilii[101]. W miejsce rzeczywistej i właściwej wizji widowiska, na którego scenie aktorzy występują w przestrzeni materialnej, Augustyn proponuje formę wizji wewnętrznej obrazów wypracowanych i udramatyzowanych przez wyobraźnię wiernego, słuchającego przepowiadania chrześcijańskiego; są to obrazy wywołane również przez osobistą medytację tekstów Pisma Świętego, ponieważ Bóg przez swą łaskę różnymi sposobami dla ich zrozumienia pomaga je tworzyć, uwzględniając przy tym nieporadność i słabość ludzkiej natury. Kaznodzieja czy mówca chrześcijański, nauczający prawd wiary lub komentujący wydarzenia biblijne, ma także słuchaczowi ułatwić z pomocą Ducha Świętego to wypracowanie sobie ich wizji w swoim teatrze myślowym[102]:

---

[99] Por. J. Garcia, *Thagaste, ville chrétienne à l'epoque de S. Augustin*, CPE 2007, nr 106, 27-44.

[100] Por. Weismann, *Kirche und Schauspiele*, s. 173-175 (Hinweis auf die besseren „spectacula christiana"); Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 676-693 (Gli „spettacoli" dei cristiani).

[101] Por. Augustinus, *De Trinitate* XI 1, 1, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, Turnhout 1968, 333-334, tłum. M. Stokowska, POK 25, Poznań 1963, 310-311.

[102] Por. tenże, *De vera religione* 50, 98 i 51, 100, ed. K.-D. Daur, CCL 32, Turnhout 1962, 250 i 252: „Jeśli nie jesteśmy jeszcze zdolni przylgnąć całkowicie do życia wiecznego, to umartwmy

„Sercu chrześcijanina Bóg przedstawia wielkie widowiska (*magna spectacula*), ponad które niczego milszego znaleźć nie podobna, pod warunkiem, że posiadamy podniebienie wiary, które może zasmakować miodu Bożego. Spodziewamy się, że we wszystkich was, którzy całym sercem uwierzyliście naszemu Zbawicielowi, przebywa Jego Duch, który użycza wam rozkoszy, kiedy odczytywane są proroctwa, które przed tyloma laty wyszły z ust świętych, a po tylu latach wypełniły się w wierze pogan… Niechaj sam Pan Bóg nasz wzbudzi w was oczekiwanie i radość tak wielkiej rzeczy. Niechaj sam kieruje naszym kazaniem odpowiednio do waszych serc, żeby to wszystko, co raduje serce nasze na widok takich widowisk (*talibus spectaculis*), przekazał językowi, a przez niego waszym uszom, potem do serca, a wreszcie do waszych czynów”[103].

Są to zatem widowiska wewnętrzne, przedstawienia teatru myślowego, zapowiedzi widowiska niebiańskiego, które są dostrzegane, odczytywane i interpretowane przez samych chrześcijan z pomocą wiary jako ich aktorów (a nie widzów) w metaforycznym teatrze świata, którego Bóg jest jedynym panem i sędzią[104]. Biskup Hippony nazywa je często, jak zaznaczono niżej, „widowiskami chrześcijańskimi” (*spectacula christiana*)[105], odnosząc to wyrażenie do wizji duchowych, wywołanych przez przepowiadanie słowa Bożego podczas liturgii, a nie do samego rytu lub samej liturgii chrześcijańskiej jako takiej, jak

przynajmniej nasze fantazje i usuńmy z naszego teatru myślowego widowiska tak czcze i zwodnicze (*et tam nugatorios et deceptorios ludos de spectaculo mentis eiciamus*). Skorzystajmy z owych szczebli, które Opatrzność Boża raczyła nam sporządzić. Kiedy my tymczasem zbyt zachwyceni bawiącymi nas fikcjami igraszkowymi (*figmentis ludicris*), osłabliśmy w naszych myślach i całe życie zmieniliśmy niejako w czcze sny, to niewyczerpane miłosierdzie Boże nie wzdrygało się bawić z nami jak z dziećmi przypowieściami i podobieństwami… przemawiając do nas przez pośrednictwo dźwięków, pisma, ognia, dymu, chmury czy słupa, jakby przez jakiś rodzaj słów widzialnych (*quasi quaedam verba visibilia*), i w ten sposób uleczyć nasze wewnętrzne oczy […]. Porzućmy więc i pozostawmy teatralne i poetyckie fikcje, a ducha wycieńczonego i palonego głodem i pragnieniem czczej ciekawości (*vanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem*) nakarmmy i napójmy rozważaniem i roztrząsaniem Pisma Świętego, jakby malowanymi potrawami”, por. tłum. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 807-809.

[103] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 96, 1 i 3, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 1354 i 1356, PL 37, 1237 i 1239: „Magna spectacula Deus praebet cordi christiano et quibus vere nihil possit iucundius inveniri; si tamen adsit palatum fidei, cui sapiat mel Dei. Credimus omnibus vobis, qui in Salvatorem nostrum toto corde credidistis, inesse Spiritum eius, qui vos delectet, cum leguntur prophetiae […]. Excitet vobis ipse Dominus Deus noster dignam tantae rei exspectationem et iucunditatem; ipse sermonem nostrum moderetur aptum cordibus vestris, ut quiquid hic exsultat cor rostrum in talibus spectaculis, perducat ad linguam, et inde in aures vestras, deinde in cor vestrum, inde in facta vestra”, tłum. J. Sulowski, PSP 40, Warszawa 1986, 279-282.

[104] Por. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 677.

[105] Por. tenże, *Vanitas ludus omnis. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-V secolo)*, Diss., Bologna – Paris 2006, 742-750 (autor wylicza je i analizuje).

to chciał rozumieć m.in. A. Mandouze[106], przytaczając jako przykład *Enarratio in Ps.* 80, 23[107].

„Nie sądźcie, bracia, że Pan Bóg nasz pozostawił nas bez widowisk”[108].

„Zostawimy ich bez widowisk? […]. Dajmy im widowiska za widowiska”[109].

Są to jednak widowiska inne: w przeciwieństwie do pogańskich widowisk publicznych, które przynoszą szkodę moralności chrześcijańskiej, widowiska chrześcijańskie (*spectacula christianorum, spectacula christiana)* lub boskie (*spectacula divina*) są zawsze „pożyteczne, zbawienne, budujące i nie burzące” (*utilia, salubria aedificantia*):

„Umysły wasze w imię Chrystusa nie mało zatrzymały boskie widowiska i zachwyciły was, nie tylko do pozyskania pewnych rzeczy, ale i do ich uniknięcia. Są to widowiska pożyteczne, zbawienne, budujące i nie burzące. Co więcej, i burzące i budujące: burzące nowych bogów, budujące wiarę w prawdziwego i wiecznego Boga […]. Jak słyszeliśmy, tamci jutro będą mieli morze w teatrze, a my miejmy port w Chrystusie”[110].

Są to dalej widowiska lepsze i owocniejsze (*meliora, fructuosiora*) oraz przynoszące wszystkim ich widzom i uczestnikom pełną radość i nagrodę, a nie tylko jednemu zwycięzcy, bo są to prawdziwe cuda Boże (*miracula Dei*) i zamysły Boże (*cogitationes Dei*), a ich powodem nie jest żądza (*cupiditas*) sławy czy bogactwa, ale wzajemna miłość (*caritas*).

„Takie to są cuda Boże, takie Boże zamysły, i nic do nich nie jest w tej mierze podobne. Ów widz zostaje odciągnięty od ciekawości i wraz z nami zacznie szukać tego, co lepsze, co bardziej owocne, a znalazłszy je, będzie się radował. Radował się zaś będzie w taki sposób, iż nie będzie się obawiał, że zostanie zwyciężony ten, kogo kocha. Kocha bowiem woźnicę, a gdy ten zostanie pokonany, spotkają go szyderstwa. Kiedy zaś woźnica zwycięży, on tylko zostaje udekorowany. A czyż spotka to biedaka, który na jego cześć

[106] Por. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 1: *Prosopographie de l’Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 639, nota 1; Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 678, n. 495.

[107] Tekst ten zob. przypis nr 110.

[108] Augustinus, *In Joannis evangelium tract.* 7, 6, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 70: „Ne putetis, fratres, quod sine spectaculis nos dimisit Dominus Deus noster”.

[109] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 39, 9, PL 36, 439 lub ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 432: „Dimissuri eum sumus sine spectaculo? […]. Demus pro spectaculis spectacula”; por. tłum. J. Sulowski, PSP 38, Warszawa 1986, 93.

[110] Tamże 80, 23, PL 37, 1046 lub ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 1135: „Non parum vestras mentes in nomine Christi divina spectacula tenuerunt et suspenderunt vos, non solum ad appetenda quaedam, sed ad quaedam etiam fugienda. Ista sunt spectacula utilia, salubria, aedificantia, non destruentia: imo et destruentia et aedificantia; destruentia recentes deos, aedificantia fidem in verum et aeternum Deum […]. Cras illi habent, ut audivimus, mare in theatro, nos habeamus portum in Christo”, tłum. J. Sulowski, PSP 40, Warszawa 1986, 44; por. Tertullianus, *De spectaculis* 29, 3, SCh 332, 312; Novatianus, *De spectaculis* 10, 3, CCL 4, 179.

krzyczy? Sam zwycięzca zostaje uwieńczony, za pokonanego biedak jest tylko wyśmiany. Dlaczego więc za niego znosisz wyrzuty, skoro razem z nim nie dzielisz szaty zwycięstwa? Inaczej rzecz się ma na naszych widowiskach: «wprawdzie wszyscy biegną» na owym stadionie, podczas tamtego widowiska – powiada Paweł Apostoł – «ale jeden tylko otrzymuje nagrodę» (1Kor 11, 29), reszta zwyciężonych odchodzi. Wytrzymali w biegu, lecz jeden tylko otrzymał nagrodę, mimo że inni tak samo się trudzili. Tu natomiast nie jest tak: ilu tylko biegnie, a niechaj biegną wytrwale, wszyscy zostaną nagrodzeni; kto zaś przybędzie pierwszy, poczeka aż razem z ostatnim zostanie uwieńczony. Taki bowiem agon przygotowuje miłość, a nie pożądliwość; wszyscy uczestniczący w biegu wzajemnie się miłują, a biegiem jest sama miłość”[111].

I nie tylko publiczne widowiska dostarczają przyjemności, bo dostarcza je także każde widowisko chrześcijańskie lub boskie, jeśli tylko jest odpowiednio i ze skupieniem przeżyte; dostarczają one przyjemności przeważnie zmysłom ciała, ale pierwsze są na ogół niedozwolone (*illicita*), drugie dozwolone (*licita*); te drugie, zwłaszcza piękne cuda natury, nie tylko napełniają widzów autentyczną radością, ale również kierują ich myśli i uczucia do ich prawdziwego Twórcy:

„Czy was nie cieszą takie widowiska, gdy nie zasługujemy się w oczach ich wystawcy, ale w oczach samego Zbawiciela?”[112]

„Czy sądzicie, bracia, że są tacy, którzy Boga się boją, Boga czczą, Boga miłują, a nie mają żadnych uczuć? Czy rzeczywiście myślisz i ośmielisz się sądzić, że uczucia kierują się jedynie do szachownicy, do teatru, polowania, łapania ptaków, łowienia ryb, a nie odnoszą się do dzieł Bożych? Czyż nie wzbudza pewnych wewnętrznych uczuć rozważanie o Bogu, kiedy obserwuje się świat, a przed oczy stawia się widowisko natury rzeczy i doszukuje się wtedy Mistrza oraz przekonuje się, że pod żadnym względem niczego nie można mu zarzucić, gdyż podoba się bardziej niż wszystko inne?”[113]

---

[111] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 39, 11, PL 36, 441 lub CCL 38, 433-434: „Haec miracula ei sunt, hae cogitationes Dei sunt, quibus nemo est similis: ut spectator ille abducatur a curiositate, et quaerat ista nobiscum meliora, fructuosiora, de quibus inventis gaudebit; et sic gaudebit, ut non timeat ne vincatur quem amat: amat enim aurigam, quo victo insultationes ferat […]. Hac aliud in spectaculis nostris […]. Agonem quippe istum non cupiditas, sed caritas facit: omnes currentes amant se, et ipse amor cursus est”, PSP 38, 94-95 (przekład poprawiony przez autora).

[112] Tenże, *Sermo* 9, 13, PL 38, 85: „Non vos delectant talia spectacula, ubi non promeremur oculos editoris, sed oculos Redemptoris?”

[113] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 76, 14, PL 36, 978, lub CCL 39, 1061: „Quis vivit sine affectionibus? Et putatis, fratres, quia qui Deum timent, Deum colunt, Deum diligunt, nullas habent affectiones? Vere, hoc putabis, et putare audebis, quod affectiones habeat tabula, theatrum, venatio, aucupium, piscatus, et non habeant opera Dei? Et non habeat meditatio Dei interiores affectiones quasdam suas, cum inspicitur mundus, et ponitur ante oculos spectaculum naturae rerum, et in his quaeritur artifex?”, tłum. J. Sulowski, PSP 39, Warszawa 1986, 366; zob. też tamże 142, 10, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 2067, tłum. J. Sulowski, PSP 42/1, Warszawa

„Naszą słabość cieszą pewne rzeczy naturalne, jak pokarm czy napój cieszą głodnych i spragnionych; podobnie cieszy nas światło, które promieniuje z nieba po wzejściu słońca, albo z gwiazd i księżyca, cieszy też nasze oczy światło zapalane na ziemi, cieszy nas wdzięczny głos i słodka piosenka, cieszy także miły zapach. Z tych wszystkich, które sprawiają przyjemność zmysłom ciała, niektóre są dozwolone. Cieszą bowiem oczy wielkie widowiska natury, ale cieszą także oczy widowiska teatrów: tamte są dozwolone, te niedozwolone. Cieszy słuch słodko śpiewany święty psalm, ale cieszą także słuch kantyki aktorów: tamten jest dozwolony, te niedozwolone. Cieszą powonienie zapachy stworzonych przez Boga kwiatów, ale cieszą także powonienie kadzidła przy ołtarzach demonów: tamte dozwolone, te niedozwolone. Cieszy smak niezabronionego pokarmu, ale cieszy także smak uczty świętokradczych ofiar: tamten dozwolony, ten niedozwolony […]. Widzicie zatem, najdrożsi, dla zmysłów ciała są przyjemności dozwolone i niedozwolone”[114].

Nietrudno zauważyć, że również Augustyn w dwóch ostatnich cytatach zaleca tradycyjnie znane już stoikom podziwianie cudów i piękna natury, które on nazywa „wielkimi widowiskami natury” (*spectacula magna naturae*), które jednak nie tylko dostarczają przyjemności z oglądania, ale także dowodzą istnienia, wielkości i wszechmocy ich Twórcy; trzeba tylko umieć dostrzegać w nich i kochać Stwórcę tej natury, który jest od niej jeszcze piękniejszy i większy:

„Ten, który stworzył wszystko, lepszy jest od wszystkiego. Ten, kto stworzył rzeczy piękne, piękniejszy jest niż wszystko inne. Ten, kto stworzył rzeczy mocne, jest mocniejszy. Kto stworzył rzeczy większe, jest jeszcze większy. Cokolwiek umiłujesz, będzie dla ciebie zawsze pierwszym. Ucz się kochać Stwórcę w stworzeniu, a Sprawcę w dziele, abyś nie zatrzymywał się na tym, co stworzone, a przez to nie utracił Tego, który również ciebie stworzył”[115].

Wszelkie widowiska publiczne, w tym cyrkowe, amfiteatralne i teatralne, są, zdaniem naszego Biskupa Hippony, jedynie szaleństwem zwodniczym, a oglądający je, także chrześcijanie – godnymi politowania ludźmi błądzącymi, których nie tyle należy potępiać, co za nich się modlić, by się nawrócili, bo wielu z nich bez oglądania widowisk nie potrafi żyć, ale i tych nie można zostawiać: w zamian za publiczne widowiska, których się wyrzekli, trzeba im

1986, 258: „Ty naturalnie wszystko uczyniłeś dobre, i nic nie zaistniało, czego byś Ty nie ustanowił. Twoje stworzenie stało się dla mnie widowiskiem”.

[114] Tenże, *Sermo* 159, 2, PL 38, 868: „Et haec omnia, quae nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. Delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturae, sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum: haec licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus delectat auditum, sed delectant auditum etiam cantica histrionum: hoc licite, illud illicite […]. Videtis ergo, carissimi, in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes”.

[115] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 39, 8, PL 36, 439 lub CCL 38, 431: „Disce amare in creatura Creatorem et in factura Factorem: ne teneat te quod ab illo factum est, et amittas eum a quo et ipse factus es”, PSP 38, 92-93.

zaproponować inne – przedstawienia chrześcijańskie, wołając: „Za widowiska dajmy im widowiska", bo bez nich w ogóle nie można ich zostawiać. A jakie? Oprócz podziwiania dzieł natury i świata stworzonego Autor nasz w formie retorycznego dialogu ze słuchaczami proponuje im za psalmem (Ps 39, 10) oglądanie „przedziwnych rzeczy Bożych" (*mirabilia Dei*), o których wiele mówi Pismo Święte i historia zbawienia. A konkretnie: zamiast np. z napięciem śledzić walkę woźnicy ujarzmiającego w cyrku konie, można podziwiać człowieka ujarzmiającego swoje wady i namiętności, zamiast linoskoczka w amfiteatrze – św. Piotra chodzącego po wodzie. Na te przedziwne dzieła Boże, by je należycie odczytać, by nie powszedniały, i podziwianiem ich zastąpić oglądanie widowisk publicznych, należy jednak zawsze patrzeć oczyma wiary, a w dodatku samemu stać się widowiskiem dla innych w swoich wewnętrznych zmaganiach się i walkach ze złem o zwycięstwo, w czym zawsze można liczyć na niezawodną pomoc Chrystusa:

> „Wychwalasz woźnicę, wołasz na woźnicę, szalejesz z powodu woźnicy. Marność jest szaleństwem zwodniczym. Powiadasz, że nie ma nic większego, nic bardziej rozkosznego. Co uczynię z takim szaleńcem? Jeśli macie litość, módlcie się za nich […]. Cóż to za cyrkowiec? Kim jest ten, kto tak kocha owego łowcę i aktora? O czymś innym się mówi, a on zawsze o tym samym. Z pewnością tak jest, oczywiście cieszą nas tacy. A skoro cieszą nas tacy, to nie wpadamy w rozpacz z ich powodu. Módlmy się za takich, bracia najdrożsi […]. On zwyciężył, okiełznał takiego konia, wychwala się, chce być niejako bogiem? Pożąda boskości, tracąc źródło bóstwa. Często się wychwala i często się myli. A dlaczego tak? Ponieważ są to zwodnicze szaleństwa. Ażeby mogli zwieść niemądrych, ażeby umiłowawszy pozór prawdy, wpadli w sidła fałszu […]. Odzywa się do nas: nie wytrzymam, jeśli nie będę oglądał. Cóż więc uczynimy, bracia? Pozostawimy go bez przedstawienia? Umrze, nie wytrzyma, nie pójdzie za nami. Cóż zatem uczynimy? Dajmy mu przedstawienie za przedstawienie. A jakie przedstawienie urządzimy człowiekowi, chrześcijaninowi, którego pragniemy odciągnąć od tamtych przedstawień? Dzięki składam Panu Bogu naszemu, że w następnym wierszu psalmu pokazał nam, jakie powinniśmy urządzać i pokazywać przedstawienia widzom kochającym oglądanie. Oto został odciągnięty od cyrku, od teatru, od amfiteatru, ogląda się za jakimś widowiskiem, po prostu szuka. Nie pozostawimy go bez widowiska. Co mu za to pokażemy? Posłuchaj, co napisano dalej: «Panie, Boże mój, wiele rzeczy przedziwnych ty uczyniłeś». Oglądał cuda dokonywane przez ludzi, niech teraz zobaczy przedziwne rzeczy Boże. Wiele zaś przedziwnych rzeczy uczynił Pan, niechaj na nie patrzy. Dlaczego mu spowszedniały? Wychwala woźnicę, prowadzącego cztery konie, które biegną bez potknięcia się i bez upadku. A czy może podobnych cudów duchowych nie dokonał Pan? Niechaj powściąga rozwiązłość, lenistwo, niesprawiedliwość i nierozwagę, te poruszenia, które nazbyt wolno puszczone powodują wady, niechaj nimi kieruje

i podporządkowuje sobie, niech trzyma lejce, aby się nie wyrywały. Niech je kieruje dokąd chce, byle one go nie ciągnęły, dokąd one zechcą. Wychwala woźnicę, będzie chwalony jako woźnica. Krzyczał, aby woźnicy dać płaszcz, przyobleczony zostanie w nieśmiertelność. Takie igrzyska, takie widowiska pokazuje Bóg, wołając z nieba: Oglądam was, walczcie, pomogę; zwyciężajcie, uwieńczę. «Panie, Boże mój, wiele przedziwnych rzeczy uczyniłeś, a swej troskliwości nikt nie jest do Ciebie podobny». Spójrz teraz na linoskoczka: dzięki długim ćwiczeniom ten człowiek wyuczył się chodzenia po linie, a na zwisającym utkwione są twe oczy. Ale przyglądaj się wykonawcy o wiele większych wyczynów. Tamten wyuczył się chodzenia po linie, a czy próbował chodzić po morzu? Zapomnij o swym teatrze, popatrz na naszego Piotra, nie na linoskoczka, ale, że tak powiem, na wodoskoczka. Chodź i ty nie po tej wodzie, po której chodził Piotr symbolizując coś innego, ale po innej, ponieważ cały ten świat jest morzem. Ma on szkodliwą gorycz, ma płynność utrapień i burze pokus. Ludzie są tam niczym ryby, cieszące się ze swojego nieszczęścia i niejako wzajemnie się pożerające. Tu chodź, to depcz. Chcesz oglądać widowiska, sam stań się widowiskiem! Nie ustawaj, patrz na poprzedzającego cię i mówiącego: «Staliśmy się bowiem widowiskiem dla świata, aniołów i ludzi» (1Kor 4, 9). Depcz morze, abyś nie zatonął w morzu. Nie będziesz chodził, nie potrafisz deptać, jeśli nie rozkaże ci Ten, który pierwszy chodził po morzu. Piotr bowiem prosił: «Jeśli to Ty jesteś, każ mi do siebie przyjść po wodzie» (Mt 14, 28). A ponieważ był to On, wysłuchał proszącego, udzielił się domagającemu, wezwał chodzącego i pochwycił tonącego. Takie przedziwne rzeczy uczynił Pan, im się przypatruj. Oczyma oglądającymi niech będzie wiara. Ty też czyń takie rzeczy. Ponieważ, choćby wiatry uderzyły, choćby bałwany przestraszyły i doprowadziły twą ludzką słabość do pewnego zwątpienia w uratowaniu się, możesz krzyczeć: Panie, ginę. On nie pozwoli ci zginąć, bo rozkazał, abyś chodził”[116].

[116] Tamże 39, 8-9, PL 36, 438-440 lub CCL 38, 430-433: „Laudas aurigam, clamas aurigae, insanis in aurigam. Vanitas est, insania mendax est […]. Quid facio febrienti? Si est in vobis misericordia, orate pro talibus […]. Quis est iste circissarius? Quis est iste amator et laudator illius venatoris, illius histrionis? De alio loquitur, et ille de ipso. Certe ista sunt, certe gaudemus de talibus. Si gaudemus de talibus, non desperemus de talibus. Oremus pro ipsis, fratres carissimi […]. Ille vicit, talem equum iunxit, pronuntiat, quasi divinus vult esse: affectat divinitatem amittendo fontem divinitatis; et saepe pronuntiat, et saepe fallitur. Quare hoc? Quia insaniae mendaces sunt […].Sit spes nostra Deus noster. Qui fecit omnia, melior est omnibus; qui pulchra fecit, pulchrior est omnibus; qui fortia, fortior est; qui magna, maior est. Quidquid amaveris, ille tibi erit. Disce amare in creatura Creatorem, et in factura Factorem […]. Ambulare [angustam viam] non durabo, si nihil spectabo. Quid ergo facimus, fratres? Dimissuri eum sumus sine spectaculo? Morietur, non subsistet, non nos sequetur. Quid ergo facimus? Demus pro spectaculis spectacula. Et quae spectacula daturi sumus christiano homini, quem volumus ab illis spectaculis revocare? Gratias ago Domino Deo nostro: sequenti versu Psalmi ostendit nobis, quae spectatoribus spectare volentibus spectacula praebere et ostendere debeamus. Ecce aversus fuerit a circo, a theatro, ab amphitheatro, quaerat quod spectet, prorsus quaerat; non eum relinquimus sine spectaculo. Quid pro illis dabimus? Audi quod sequitur: «Multa fecisti tu, Domine Deus meus, mirabilia tua». Mirabilia hominum intuebatur, intendat mi-

Innym proponowanym przez Biskupa Hippony widowiskiem dla chrześcijan jest między innymi, tym razem z dziejów zbawienia, dramatycznie przedstawiona w kościele przez kaznodzieję, historia pokonania lwa-szatana przez krew Baranka oraz uwolnienie chrześcijan z mocy zła; czyni to zaś w VII homilii do Ewangelii św. Jana, wygłoszonej podczas zebrania liturgicznego w niedzielę Męki Pańskiej (23 III) 413 roku, kiedy to w mieście odbywały się równocześnie pogańskie uroczystości w święto ku czci bogini Kybele i Attisa. Nasz Biskup ubolewa, że choć kościół jest pełny wiernych, to tym razem jest w nim mniej kobiet, bo wiele z nich, mimo iż są chrześcijankami, opuściło liturgię eucharystyczną i pobiegło, by uczestniczyć w uroczystościach ku czci bogini, podczas których niektóre składają na wadze i ważą własne złote kolczyki umaczane w swojej krwi, sprawdzając ich wartość[117]. Kaznodzieja wykorzystuje ten szczegół ukazując wyższość „spektakularną" misterium chrześcijańskiego, w którym Baranek przelewa swoją krew, zwyciężając nią lwa, który rozszarpywał członki Chrystusa. Na tle tego wielkiego i krwawego widowiska, ukazanego zebranym wiernym do rozważenia, ryty bogini Kybele są tylko marnym małpowaniem, którym demon starał się daremnie przyciągnąć zwolenników Chrystusa:

> „Jaki to Baranek, który zabity zabił lwa? Lwem bowiem nazwano diabła, który krąży i szuka, kogo by pożarł (1P 5, 8). Lew krwią Baranka został zwyciężony – oto widowiska chrześcijan! A co więcej: oni oczami ciała widzą tylko próżność, a my oczami serca – prawdę. Nie sądźcie, bracia, że nasz Pan Bóg pozostawił nas bez widowisk; jeśliby nie było żadnych widowisk, to pocoście się dziś tu zgromadzili? Co bowiem opowiedzieliśmy, zobaczyliście i okrzyczeliście; nie oklaskiwalibyście, gdybyście nie widzieli. Wielką to rzeczą jest oglądać po całym świecie lwa zwyciężonego krwią Baranka oraz wydobyte z zębów lwów członki Chrystusa i dołączone do ciała Chrystusowego"[118].

---

rabilia Dei. Multa fecit Dominus mirabilia sua: haec respiciat. Quare illi viluerunt? Aurigam laudat regentem quattuor equos, et sine labe atque offensione currentes: forte talia miracula spiritualia non fecit Dominus? Regat luxuriam, regat ignaviam, regat iniustitiam, regat imprudentiam, motus istos qui nimium lapsi haec vitia faciunt, regat et subdat sibi, et teneat habenas, et non rapiatur; ducat quo vult, non trahatur quo non vult. Aurigam laudabat, auriga laudabitur, clamabat ut auriga veste cooperiretur, immortalitate vestietur. Haec munera, haec spectacula edit Deus. Clamat de coelo: specto vos, luctamini, adiuvabo, vincite, coronabo […]. Nunc specta histrionem. Didicit enim homo magno studio in fune ambulare et pendens te suspendit. Illum attende editorem maiorum spectaculorum. Didicit iste in fune ambulare, numquid fecit in mari ambulare? Obliviscere theatrum tuum, attende Petrum nostrum, non funambulum, sed, ut ita dicam, mariambulum […]. Spectare vis, esto spectaculum, ne deficias […]. Haec mirabilia fecit Dominus, ipsa intuere; oculus spectantis fides sit. Et fac tu talia [...]", PSP 38, 92-94.

[117] Por. tenże, *In Joannis evangelium tract.* 7, 2, CCL 36, 68, tłum. W. Szołdrski, PSP 15/1, Warszawa 1977, 114-115; Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 678-679.

[118] Tamże 7, 6, CCL 36, 70: „Sanguine Agni victus est leo. Ecce spectacula christianorum. Et quod est amplius, illi oculis carnis vident vanitatem, nos cordis oculis veritatem. Ne putetis, fratres, quod sine spectaculis nos dimisit Dominus Deus noster; nam si nulla sunt spectacula, cur

Nie trudno zauważyć, że dla Augustyna, podobnie jak wcześniej dla Jana Chryzostoma na Wschodzie, widowiskiem chrześcijańskim jest również zgromadzenie liturgiczne, podczas którego kaznodzieja objaśnia i komentuje jakąś prawdę wiary lub wydarzenie biblijne, a wierni mogą prowadzić z nim dialog, aprobując lub nie jego słowa, czy też przyjmując je z radością i głośnym aplauzem, jak w teatrze. Są to zawsze, jak zaznaczaliśmy wyżej, widowiska przede wszystkim duchowe, dla zmysłów niewidzialne, wymagające od słuchaczy nie tylko dobrej znajomości prawd wiary i mocnej ich wiary, ale także ich dużej, sterowanej przez kaznodzieję, wyobraźni; stąd też nie mogą ich oglądać poganie, bo „oni – jak stwierdza nasz Autor – oczami ciała widzą tylko próżność, a my oczami serca – prawdę". W powyższym przypadku Kaznodzieja położył nacisk na oglądanie (*spectare*): wierni, którzy przyszli do kościoła wybierając zebranie liturgiczne, ucieszyli się, jego zdaniem, widowiskiem o wiele piękniejszym i większym, niż ci, którzy poszli oglądać uroczystości ku czci Kybele; oczami serca, wspartymi przez wiarę, oglądali bowiem treści podsunięte przez słowo Boże, które jest fundamentem, na którym konstruowane jest często przez egzegetę, jak zaznaczono wyżej, widowisko chrześcijańskie w wyobraźni wiernego. Zadaniem bowiem komentatora w przepowiadaniu homiletycznym jest również, według Augustyna, „uwidowiskowianie" lub „uscenawianie" słowa Bożego lub wydarzeń biblijnych tak, żeby każdy mógł je zrozumieć i przyjąć w swoim wewnętrznym teatrze; kaznodzieja używa przy tym nierzadko terminologii widowiskowej, posługując się czasownikami; *spectare*, *videre*, *intueri*, albo też nazywając komentowane wydarzenie biblijne wprost widowiskiem czy przedstawieniem (*spectaculum*) lub teatrem, a występujące w nim postacie – aktorami. To przejście od wysłuchania do wizji poprzez opracowanie retoryczne homilii jest wielokrotnie przez niego poświadczone: odczytanie w kościele jakiegoś epizodu lub passusu biblijnego, oraz jego objaśnienie, wywołują w wyobraźni słuchaczy mechanizm myślowego przedstawienia sobie tej sceny, która zdaje się ożywać, uobecniać i żyć tak, iż zdają się czuć jego świadkami i uczestnikami. Tak np. słuchacze Augustyna zdają się być naocznymi świadkami widowiska (*spectaculum*), jakim jest cud wskrzeszenia Łazarza, odważnej postawy Piotra po zesłaniu Ducha Świętego, czy ukrzyżowania Chrystusa, które, podobnie jak Jan Chryzostom, nazywa „wielkim widowiskiem" (g*rande spectaculum*):

> „Słuchaliśmy z podziwem, jakby o widowisku wielkiego cudu na naszych oczach przedstawionym, gdy czytano Ewangelię, jak z powrotem ożył Łazarz"[119].

---

hodie convenistis? Ecce quod diximus, vidistis, et exclamastis; non exclamaretis, nisi vidissetis. Et magnum est hoc spectare per totum orbem terrarum victum leonem sanguine Agni, educta de dentibus leonum membra Christi et adiuncta corpori Christi", por. tłum. PSP 15/1, 117.

[119] Tamże 49, 2, CCL 36, 420: „Admirantes audiebamus, tamqam magni miraculi spectaculo ante nostros oculos constituto, cum Evangelium legeretur, quemadmodum revixerit Lazarus", por. tłum. PSP 15/2, 30; por. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 679.

„Jeśli komuś sprawia przyjemność oglądanie takiego świętego widowiska, niech czyta Dzieje Apostolskie, i jeśli ubolewał nad zapierającym się błogosławionym Piotrem, niech go teraz podziwia. Tam zobaczy, jak ów język przemieniony pobudzał od nieufności do ufności i od niewolnictwa do wolności […], a przecież ten język przedtem jednemu językowi nie zdołał się oprzeć i zaparł się Go”[120].

„Szedł więc Jezus na miejsce, gdzie miał być ukrzyżowany, niosąc swój krzyż. Wielkie widowisko (*Grande spectaculum*): jeśli na nie patrzy bezbożność – wielkie pośmiewisko; jeśli pobożność – wielka tajemnica; jeśli patrzy bezbożność – wielkie świadectwo hańby; jeśli pobożność – wielki pomnik wiary; jeśli pobożność – wielki pomnik wiary; jeśli patrzy bezbożność – to śmieje się z króla, który jako berło królewskie niesie drzewo swej kaźni; jeśli pobożność – to widzi króla niosącego drzewo, aby go na nim przybito, a które potem i na czołach królów miało być umieszczane; na nim wzgardzony w oczach bezbożnych, którym serca świętych chlubić się miały”[121].

Nie trudno zauważyć w ostatniej wypowiedzi, zwłaszcza w jej brzmieniu oryginalnym, retoryczny zestaw i grę słów: *ludibrium – spectaculum – mysterium,* oraz ich przeciwieństw: *impietas – pietas,* którymi Autor nasz, podobnie jak Jan Chryzostom, w krótkich i urywanych zdaniach, wygłaszanych zapewne z przerwami, chciał jak najbardziej udramatyzować to „wielkie widowisko”, jakim było ukrzyżowanie Chrystusa, a także wpłynąć na wyobraźnię swych słuchaczy.

Takich widowisk wewnętrznych, powstających w wyobraźni słuchaczy podczas czytania, medytowania lub komentowania Pisma Świętego, wskazuje Augustyn o wiele więcej: jest nim m. in. epizod o czystej Zuzannie (Dn 13, 1-64), stanowiący malowniczą scenę teatru wewnętrznego[122], takie widowisko duchowe stanowi też epizod o adoracji Magów (Mt 2, 1-12), której postacie

[120] Tamże 92, 2, CCL 36, 557: „Si quem delectat tam suaviter sanctum tale spectaculum intueri, Actus Apostolorum legat; ibi beatum Petrum quem negantem doluerat, stupeat praedicantem”, por. tłum. PSP 15/2, 211.

[121] Tamże 117, 3, CCL 36, 652: „Ibat ergo ad locum ubi fuerat crucifigendus, portans crucem suam Jesus. Grande spectaculum! Sed si spectet impietas, grande ludibrium; si pietas, grande mysterium; si spectet impietas, grande ignominiae documentum; si pietas, grande fidei munimentum; si spectet impietas, ridet regem pro virga regni lignum sui portare supplicii; si pietas, videt regem baiulantem lignum ad semetipsum figendum, quod fixurus fuerat etiam in frontibus regum; in eo spernendus oculis impiorum, in quo erant gloriatura corda sanctorum”, PSP 15/2, 334; por. też *De civitate Dei* XVII 17, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, 583, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, II, Warszawa 2003, 445: „Tymi słowy (Ps 21, 19) wskazał naturalnie na ciało swe rozciągnięte na krzyżu, na przytwierdzone i przebite gwoździami ręce i nogi, przez co stał się widowiskiem (*spectaculum*) dla tych, którzy Mu się przypatrywali i napawali Jego widokiem”.

[122] Por. tenże, *Sermo* 345, 5, PL 39, 1508: „Intuebamur Susannam tentatam a viris concupiscentibus eius corruptionem, intuebamur certantem. Lectio illa theatrum nostri cordis erat, athletam Dei pudicum spiritum exspectabamus, certantem adversarium videbamus, de victo cum victrice triumphemus”.

odgrywają niejako rolę na scenie przed żłóbkiem Chrystusa[123], takim „godnym politowania widowiskiem" (*spectaculum miserabile*) są również słuchacze słowa Bożego, nie wypełniający jego nakazów, budujący nie na skale, ale na piasku (Mt 7, 24-27)[124]; takim widowiskiem jest także walka ze swymi wadami i pożądliwościami[125].

Nie mało barwnych treści, do tworzenia w wyobraźni słuchaczy wewnętrznych przedstawień, dostarczały także według Augustyna, podobnie jak u Jana Chryzostoma, *Passiones* męczenników, które czytywane były publicznie w kościele podczas zebrań liturgicznych w doroczne ich wspomnienia; poświadczają to nie rzadko kazania Biskupa Hippony ku ich czci przy tej okazji wygłaszane, w których tego rodzaju wewnętrzne przedstawienia, unaoczniające ich męczeństwo, nazywał również wprost widowiskami (*spectacula*), jak np. we wspomnienie Perpetuy i Felicyty oraz św. Szczepana[126]. Miały one

[123] Por. tenże, *Sermo* 373, 5, PL 39, 1665: „Juvat intueri omnia, et in unum adducta conspectum, animo cernere spectacula spiritualia. Nascitur Christus: virgo concipit, virgo parit, virgo nutrit […]. Angeli anuntiant, pastores glorificant, coeli enarrant, Magi desiderant, reges formidant, Judaei demonstrant, gentes adorant"; *Sermo* 139A, 1-3, PL 39, 2018.

[124] Por. tenże, *Sermo* 179, 8, PL 38, 971: „Ergo super arenam, qui audit et non facit, aedificat: […].Spectaculum miserabile!".

[125] Por. tenże, *Sermo* 9, 13, PL 38, 85A: „«Qui docet manus meas ad proelium et digitos meos ad bellum» (Ps 143, 1). Est enim bellum, quod secum agit homo, dimicans contra concupiscentias malas, frenans avaritiam, elidens superbiam, suffocans ambitionem, trucidans libidinem. Has pugnas facis in occulto, et non vinceris in aperto. Ad hoc docentur manus vestrae ad proelium et digiti vestri ad bellum. Non est hoc in spectaculis vestris. In illis spectaculis non id est venator, quod citharista; aliud agit venator, aliud citharista: in spectaculo Dei unum est […]. Non vos delectant talia spectacula, ubi non promeremur oculos editoris, sed oculos Redemptoris"; *Sermo* 335, 3, PLS 2, 818 lub NBA 33, 934: „Hic ergo certamen est, haec vita Deo spectanti theatrum est: hic pugna, hic conflictus cum omnibus vitiis, et maxima cum principe vitiorum, tamquam cum Golia. Diabolus enim animam provocat quasi ad singulare certamen […]. Memento te pugnare. Invisibilis est hostis, sed invisibilis est et Protector tuus. Non vides cum quo confligis, sed credis in Eum, a quo protegeris"; *Sermo* 313, 7, 10, ed. A. Quacquarelli – M. Recchia, NBA 33, Roma 1986, 734: „Dostrzeż swego nieprzyjaciela, rozpoznaj z jakim nieprzyjacielem walczysz w teatrze twego serca. Teatr jest ciasny, lecz to Bóg widzi: tam ujarzmij swego nieprzyjaciela (*Agnosce cum qua pugnas in theatro pectoris tui. Angustum theatrum, sed Deus spectat. Ibi doma inimicam tuam = iram*); NBA 33, 736: „Niech Bóg będzie obecny w waszych codziennych walkach, aby wam pomagal, ponieważ oglądaliście walkę męczennika Szczepana, oglądaliście jak zwyciężał, obyście i wy tak zwyciężali w waszych sercach".

[126] Por. tenże, *Sermo* 280, 1-2 i 4 (In Natali Perpetuae et Felicitatis), PL 38, 1281 i 1282 lub NBA 33, 98 i 102: „Hodiernus dies anniversaria replicatione nobis in memoriam revocat, et quodam modo repraesentat diem, quo sanctae famulae Dei Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae, perpetua felicitate floruerunt, tenentes nomen Christi in proelio […]. Quid hoc spectaculo suavius? Quid hoc certamine fortius? Quis hac victoria gloriosius? Tunc cum bestiis sancta obicerentur corpora, toto amphitheatro fremebant gentes, et populi meditabantur inania […]. Nam ubi erat illa femina, quando ad asperrimam vaccam se pugnare non sensit, et quando futurum esset quod iam fuerat, inquisivit? Ubi erat? Quid videns, ista non viderat? Quo fruens, ista non senserat? Ouo amore alienata, quo spectaculo avocata, quo poculo inebriata?"; *Sermo* 315, 5 i 7, NBA 33, 728 i 730: „Wysłuchaliście i oglądnęliście widowisko serca (*Auditis et spectacula cordis vidistis*). Dźwięk był w uszach, a wizja w umysłach. Oglądaliście wielki agon św. Szczepana, w którym został on ukamie-

jednak nie tyle zaspokajać u wiernych, przywykłych do oglądania widowisk kaźni i śmierci w amfiteatrach, pragnienie oglądania, ale przede wszystkim dostarczać im przykładów do naśladowania:

> „Wykorzeń w sobie żądzę oglądania widowisk. Kościół podsuwa twemu umysłowi widowiska godniejsze i czcigodniejsze (*exhibet Ecclesia menti tuae honorabiliora et veneranda spectacula*). Dopiero co przeczytano *Passio* św. Cypriana: wysłuchaliśmy uszami, wyobrażaliśmy go sobie w myśli i oglądaliśmy w walce, a nawet w pewien sposób baliśmy się o jego los, ale ufaliśmy w pomoc Bożą. Czy chcecie wiedzieć, jaka jest różnica między naszymi widowiskami a teatralnymi (*quid intersit inter spectacula nostra et theatrica*)? My, o ile mamy trzeźwy umysł, męczenników, których oglądamy, pragniemy naśladować; powtarzam, że my męczenników, których podziwiamy, pragniemy naśladować. Szlachetny widzu, gdy bywasz w teatrach, byłbyś szalony, gdybyś się odważył naśladować jakiegoś aktora, którego może kochasz, a nawet podziwiasz. Ja natomiast podziwiam Cypriana i kocham Cypriana. Jeśli cię to dziwi lub złości, przeklnij mnie i powiedz: «Bądź sobie takim, jak on». Owszem, ja go oglądam, podziwiam i na ile mogę, obejmuję ramionami swego umysłu. Podziwiam go w walce i cieszę się z jego zwycięstwa. Możesz się złościć, jak powiedziałem, i mówić mi: «Bądź sobie takim», ale patrz, czy go nie obejmuję, patrz, czy go nie podziwiam, patrz, czy go nie pragnę, patrz, czy nawet godny jestem to mówić, ale nie mogę tego nie czynić. Podziwiaj i ty [swego aktora] i kochaj go. Nie gniewaj się, jeśli ci powiem: «I ty takim bądź». Powstrzymam się jednak i nie powiem tego, uznaj we mnie przyjaciela i zmień widowiska. Kochajmy takich, których nie musimy się wstydzić, kochajmy takich, których w miarę możności chcemy naśladować, lecz jeśli ten, który jest oglądany, jest człowiekiem okrytym hańbą, to czy ten, który go ogląda, może być szanowany? Pozbądź się więc żądzy oglądania człowieka, który sprzedaje niemoralność. Oglądając niesławę, zgadzasz się i na niemoralność. Dlaczego pragniesz tego, co potępiasz? Dziwiłbym się, gdyby infamia twego ulubieńca nie dosięgła i ciebie. Niech cię jednak nie dosięgnie, niech twoja uczciwość, jeśli można, pozostanie niesplamiona. Czy się odważę zabronić ci widowisk (*audeo tibi prohibere spectacula*)? Mam odwagę zabronić, oczywiście, że mam odwagę. Dodaje mi do tego ufność to miejsce oraz ten, który mnie w tym miejscu postawił. Święty Męczennik mógł przeżyć tyle okrucieństw ze strony pogan, a ja miałbym się nie odważyć pouczać słuchających chrześcijan? Ja mam się bać skrytych obelg, gdy on pogardził otwartym szaleństwem pogan? Powiem wprost, jeśli mówię nieprawdę, to z pewnością nie uzyskam aprobaty w sercach słuchaczy”[127].

---

nowany (*Sonus erat in auribus, visio in mentibus. Spectastis magnum agonem sancti Stephani, qui in agone lapidabatur*) […]. Wielkie Boże widowiska (*Magna divina spectacula*)”.

[127] Tenże, *Sermo* 313A, 3, NBA 33, 482, 864-866.

„Oglądaliśmy przed chwila wielką walkę (*Modo spectavimus magnum certamen*) siedmiu braci i ich matki. Cóż to była za walka, moi bracia, jeśli tylko nasze umysły potrafiły ją sobie wyobrazić (*si noverunt mente nostras spectare*). Porównajcie z tym świętym widowiskiem przyjemności i uciechy teatrów (*Comparate huic sancto spectaculo voluptates et delicias theatrorum*), tam oczy się plamią, tu serca oczyszczają, tu widz jest nawet godny pochwały, jeśli będzie naśladowcą, tam zaś i widz jest nieprzyzwoity i naśladowca zniesławiony. Ostatecznie, ja kocham męczenników i oglądam męczenników, kiedy czytane są *Passiones* męczenników (*quando leguntur Passiones martyrum, amo martyrum, specto martyrum*). Jeśli mi powiesz: «Takim sobie bądź, jak oni», to mnie pochwaliłeś. Ty oglądaj sobie mima lub pantomima, a jeśli ci powiem: «Takim sobie bądź, jak on», to nie chciej sie obrażać, potępiają cię bowiem nie moje słowa, lecz reakcja twego gniewu. Obrażając się osądzasz siebie samego: oto co kochasz, a tym nie chcesz być. Wydało mi się rzeczą odpowiednią w obliczu widowiska świętych Machabejczyków (*de spectaculo sanctorum Machabeorum*), których wspomnienie zwycięstwa dziś obchodzimy, przypomnieć wam o skutkach oglądania widowisk teatralnych”[128].

Takich spektakularnych i godnych naśladowania treści dostarczały liczne opisy męczeństw męczenników, m.in. *Passio św. Wincentego*, któremu nasz Biskup poświęcił w latach 410-412 kilka kazań. Oto ich odpowiednio wybrane fragmenty:

„Oczami wiary oglądaliśmy wielkie widowisko zwyciężającego wszędzie męczennika świętego Wincentego (*Magnum spectaculum spectavimus oculis fidei martyrem sanctum Vincentium ubique vincentem*). Zwyciężył w mowie, zwyciężył podczas katowania, zwyciężył w wyznawaniu [wiary], zwyciężył w udręce, zwyciężył palony ogniem, zwyciężył topiony w falach, zwyciężył wreszcie połamany i zamordowany. Kiedy jego ciało, w którym widniał sztandar Chrystusa Zwycięzcy, wrzucane było z łódki do morza, milcząco mówił: «Powalają nas, lecz nie giniemy» (2Kor 4, 9). Któż taką wytrzymałością obdarzył swego żołnierza, jeśli nie Ten, który za niego wcześniej przelał krew […]. Wielka walka gotuje wielką chwałę, nie ludzką ani doczesną, lecz boską i wieczną. Wiara walczy, a kiedy wiara walczy, nikt nie pokona ciała, ponieważ chociażby było pocięte i poszarpane, gdy ginie, [jego właściciel] jest odkupiony krwią Chrystusa […]. Wysłuchaliśmy długiego czytania, a dzień jest krótki, także długim kazaniem nie powinniśmy nadużywać waszej cierpliwości. Wiem, że słuchaliście cierpliwie, długo stojąc i słuchając, jakbyście współcierpieli z męczennikiem”[129].

„Duch nasz doznał wrażenia wielkiego i godnego niezwykłego podziwu widowiska (*Magnum et multum mirandum spectaculum noster animus cepit*).

[128] Tenże, *Sermo* 301A, 7, NBA 33, 482-484.
[129] Tenże, *Sermo* 274, 1, NBA 33, 12-14 lub PL 38, 1252-1253.

> Gdy czytano słynny opis męczeństwa św. Wincentego (*cum beati Vincentii gloriosa passio legeretur*), doznaliśmy oczami ducha nie czczej i zgubnej, jak zwykle w teatrach przyjemności słuchania bajek, ale wielce pożytecznej i owocnej. Można było oglądać (*videre*) niezwyciężonego ducha męczennika w konfrontacji z zasadzkami starego wroga, z okrucieństwem bezbożnego sędziego i cierpieniami śmiertelnego ciała, zmagającego się w ostrej walce i pokonującego wszystko z pomocą Pana […]. Jakich pytań wysłuchał, jakie dawał odpowiedzi i jakie cierpienia przezwyciężył, przypomniało nam wysłuchane czytanie (*decursa lectio*) i nam jakby naocznie (*tamquam in conspectu*) przedstawiło, co się wtedy działo"[130].

> „Chrystus nakazuje uroczyście celebrować, a nie tylko opieszale (*segniter*) opowiadać, bardzo dzielne i słynne męczeństwo św. Wincentego. Widzieliśmy w duchu i oglądaliśmy w myśli (*vidimus animo et cogitatione conspectimus*), co przeżył, co usłyszał, co odpowiadał i w jaki sposób przed naszymi oczyma odbyło się przedziwne widowisko (*et quodammodo ante oculos nostros mirandum spectaculum constitutum est*): niegodziwy sędzia, krwawy kat, niezłomny męczennik oraz walka między okrucieństwem a wiarą: stąd szaleństwo i stąd zwycięstwo. Gdy w naszych uszach rozbrzmiało czytanie (*lectione personante in auribus nostris*), w naszych sercach rozpaliła się miłość; chcielibyśmy, o ile by to było możliwe, przytulić i ucałować owe poszarpane członki, które dostatecznie oparły się tak wielkim katuszom, i nie chcielibyśmy, żeby były aż tak katowane. Któż bowiem chciałby oglądać srożącego się oprawcę i człowieka pozbawionego człowieczeństwa, szalejącego przeciw ciału ludzkiemu […]. Jednakże w tym samym widowisku (*in eodem ipso uno spectaculo*) różnimy się z prześladowcą motywami: jego cieszyło potępienie męczennika, a nas przyczyna; jego to, co wycierpiał, a nas dlaczego cierpiał; jego katusze, a nas dzielność; jego rany, a nas nagroda; jego, że bardzo długo był męczony, a nas, że katuszami nie został złamany"[131].

Wszystkie one, jak widać, opowiadają o oglądaniu i przeżywaniu wytworzonego w wyobraźni słuchaczy po lekturze *Passio martyris* wewnętrznego widowiska katowania aż do śmierci danego męczennika, który ją odważnie ponosi za wiarę w Chrystusa.

Widowiskiem chrześcijańskim jest wreszcie również dla naszego Biskupa, podobnie jak dla omówionych wyżej autorów, szczęście wieczne w niebie; nie opisuje on go jednak w tym kontekście zbyt szczegółowo i obrazowo, ale skupia się głównie na jednym jego wewnętrznym detalu – że będzie tam panował przedziwny wieczny pokój, przeżywany wspólnie z aniołami:

---

[130] Tenże, *Sermo* 275, 1, PL 38, 1254 lub NBA 33, 16 (wygłoszona we wspomnienie św. Wincentego 22 I 411 r.).

[131] Tenże, *Sermo* 277A, 1, PLS 2, 417 lub NBA 33, 54-55.

„O pokoju ów, jaki ujrzymy w Bogu! O owa święta równości z aniołami! O owa przepiękna wizjo i przecudne widowisko"(*spectaculum pulchrum*)!"[132]

„Pokój jest niewidzialny. Jakież to oko go dostrzeże, żeby umiłować? […]. Oto widowiska rzeczy niewidzialnych, jakie okazuje Bóg. Jakąż pięknością zrozumienia sprawy pokoju, uderzył wasze serca"[133].

„Jak Jeruzalem znaczy wizja pokoju, tak Syjon znaczy spekulacja czyli widzenie i kontemplacja. Nie wiem, jak wielkie widowisko (*magnum spectaculum*) jest nam przyobiecane i to przez samego Boga założyciela miasta"[134].

Także temat widowisk niebieskich (*spectacula coelestia*) nie ma szerszego rozwinięcia w tekstach augustyńskich, gdzie występuje raczej rzadko, jako zjawisko nie do opisania[135], a w nielicznych jego o nich wypowiedziach, porównywane są do oczekiwanych przez ludzi *voluptates terrenae*, te zaś ponieważ są przemijające, Bóg oferuje jako wieczne ich trwanie i przeżywanie[136]. Tam będzie jednak inaczej, niż w widowiskach ziemskich, gdzie widz i aktor stanowią dwie odrębne rzeczywistości, a tu w niebiańskich – szczęście widza będzie odbiciem szczęśliwości Boga, który jest kontemplowany w akcie miłości i pełnego zjednoczenia oraz uwielbiany jako jedno wspólne chrześcijańskie widowisko i jedyny uszczęśliwiający nie kończący się nigdy pokój oraz jedno przewyższające wszystkie doczesne przyjemności szczęście[137].

---

[132] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 136, 5, PL 37, 1764 lub CCL 40, 1967: „O pax illa quam videbimus apud Deum! O illa sancta aequalitas angelorum! O illa visio et spectaculum pulchrum", PSP 42/1, 148.

[133] Tamże 147, 15, PL 37, 1923 lub CCL 40, 2149: „Haec sunt spectacula quae exhibet Deus rerum invisibilium. Quanta pulchritudine intellectus pacis corda vestra percussit", PSP 42/1, 351.

[134] Tamże 64, 3, CCL 39, 825, PSP 39, 101; por. tamże 146, 4, CCL 40, 2124, PSP 42, 322: „Cóż znaczy Izrael – Widzący Boga. Otóż wszyscy obywatele tego miasta, widząc Boga radują się w tym olbrzymim mieście rozległym i niebieskim. Widowiskiem (*spectaculum*) dla nich jest sam Bóg"; zob. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 687.

[135] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 36, 2, 8, CCL 38, 352, PSP 38, 8: „Zapewniono nam słodkie widowisko, nie do opisania zgoła. A chociaż częściowo, niejako w zwierciadle, można coś sobie na ten temat pomyśleć, to jednak w żaden sposób niepodobna tego wypowiedzieć, ani jego piękności, ani słodyczy, jaką zastrzegł Bóg dla tych, co się Go boją i udzielił w nim nadzieję w Nim pokładającym. Niechaj na to przygotują się serca nasze pośród wszystkich utrapień i pokus obecnego życia".

[136] Por. tamże 26, 2, 8, CCL 38, 158, PSP 37, 203: „Oto, co miłuję, oto, co pragnę: zamieszkać w domu Pańskim po wszystkie dni życia mego. Tam mnie czeka wielkie widowisko – wpatrywanie się z podziwem w piękności Pańskie".

[137] Por. tamże 84, 10, CCL 39, 1170, PSP 40, 82: „Wspólnym widowiskiem dla nas będzie Bóg; wspólną własnością Bóg; ogólnym pokojem Bóg (*Commune spectaculum habebimus Deum; communem posessionem habebimus Deum; communem pacem habebimus Deum*)"; tamże 96, 1, CCL 39, 1354, PSP 40, 279: „Sercu chrześcijanina Bóg przedstawi wielkie widowiska, ponad które niczego milszego znaleźć niepodobna, pod warunkiem, że posiadamy podniebienie wiary, które może zasmakować miodu Bożego"; tamże 147, 3, CCL 40, 2141, PSP 42, 341: „Moi bracia, jakież to będzie widowisko w oglądaniu Boga?"; tamże 32, 2, 25, CCL 38, 271, PSP 37, 320: „Oglądamy rzeczy piękne, ale i Piękny nas ogląda […]. Cieszy nas to widowisko. A któż jest tym, który patrzy

Oprócz opisywania mniej lub więcej szczegółowo widowiska, powstającego w wyobraźni chrześcijanina, Augustyn czynił też niekiedy drobne aluzje lub odniesienia do widowiska wewnętrznego, które tworzyło się w jego myśli podczas komentowania tekstu biblijnego, który każdy słuchacz na swój sposób starał się zrozumieć i zastosować u siebie[138]; innym znów razem zachęcał słuchaczy do wytworzenia sobie w wyobraźni w oparciu o komentowany tekst przedstawienia wewnętrznego objaśnianej prawdy, dostarczając do tego niemal reżyserskich wskazówek, jak np. do wyobrażenia sobie sceny gniewu człowieka niegodziwego i cierpliwości człowieka sprawiedliwego przy komentowaniu wersetu psalmu, mówiącego o ogniu poprzedzającym Boga i spalającym dookoła Jego nieprzyjaciół[139].

Korzyścią i zachętą do wybierania i oglądania widowisk chrześcijańskich jest według Biskupa Hippony także to, że jeżeli w pogańskich widowiskach publicznych jakiś znany i uwielbiany aktor lub zawodnik, dla którego z miłości do niego wielu widzów przyszło, by go oglądać i podziwiać, przegra swój występ, to jego wielbiciele doznają często ze strony innych wiele przykrych drwin i szyderstw, co się nigdy nie zdarza podczas przedstawień chrześci-

---

na nas? (*Spectemus pulchra, et a pulchro spectemur. Spectemus nos mente ea quae dicuntur in sensibus divinarum Scripturarum, et gaudeamus tali spectaculo. Spectatur autem noster quis est?*) Oto oczy Pańskie".

[138] Por. np. tamże 34, 2, PL 36, 323 lub CCL 38, 300-301, PSP 37, 350: „Wielkie to widowisko zobaczyć Boga uzbrojonego w twej obronie (*Magnum spectaculum est videre Deum armatum pro te*). A co jest Jego puklerzem? Jaka broń? […]. Jego bronią, jaką nie tylko nas ochrania, lecz również uderza w nieprzyjaciół, będziemy my, jeśli będziemy iść słuszną drogą […]. Rzecz jasna, jest to broń niewidzialna, duchowa i niezwyciężona, ponieważ zwalczamy wrogów duchowych (*Armavit nos armis […] invictis spiritualibus sane atque invisibilibus, quia et hostes invisibiles expugnamus*). Uzbrojeni zostajemy wiarą w te rzeczy, których nie widzimy i obalamy niewidzialnych nieprzyjaciół […]. A więc sama wiara może być pancerzem i tarczą"; tamże 36, 2, 8, PL 36, 368 lub CCL 38, 352, PSP 38, 8: „Zapewniono nam zatem, nie wiem jak słodkie widowisko (*Servatur ergo nobis nescio quod dulce spectaculum*)"; zob. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 679.

[139] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 96, 6, PL 37, 1241 lub CCL 39, 1358, PSP 40, 284: „Kiedy widzimy dwóch, jednego rozgniewanego, drugiego cierpliwie znoszącego, do was należy osądzić, który z nich płonie. Takie widowisko możecie zobaczyć i odnośnie rodzaju ludzkiego (*Potestis in genere humano tale spectaculum contueri*). Postawcie sobie przed oczami człowieka niegodziwego, którego umysł jest wzburzony, twarz surowa, oczy płonące, ciskającego słowa zmierzające do zguby człowieka, do rabunku, do skrzywdzenia i obrazy, który nie potrafi się powstrzymać i opanować; drugiego cierpliwie słuchającego słów, znoszącego razy, bez względu na to, ile mu przypadnie znieść i nadstawiającego policzek bijącemu. Kiedy widzisz z jednej strony furię, z drugiej łagodność; z tamtej gniew, z tej cierpliwość; z tamtej płomienie, z tej tolerowanie; czy będziesz miał wątpliwości, który z nich płonie, a który znosi?"; nie mniej dokładne reżyserskie wskazówki zob. tenże, *Sermo* 299D, 4 (= *Denis* 16) [aluzja do procesu męczenników scylitańskich], NBA 33, 418: „Postawcie sobie przed oczy agon męczenników. Oto przychodzi nieprzyjaciel i zmusza ich do wyrzeczenia się Chrystusa. Lecz przedstawmy go sobie jeszcze obiecującego, a nie grożącego: obiecuje bogactwa i zaszczyty. Są to rzeczy zbyteczne, a ci, którzy takimi darami są kuszeni do wyrzeczenia się Chrystusa, jeszcze nie znali agonu, jeszcze nie doświadczyli walki, jeszcze nie zostali sprowokowani do prawdziwej i właściwej walki przez przez starego nieprzyjaciela".

jańskich, bo uczestniczy w nich Chrystus, który nie zawodzi, ale zawsze zapewnia zwycięstwo i nie można się Go nigdy wstydzić, a widzowie przyszli z miłości do Niego:

> „Pokażcie ludziom, co Chrystus potrafił uczynić na całym okręgu ziemi, mówiąc im i doprowadzając ich do Jego umiłowania. Iluż to dzisiaj poprowadziło swoich przyjaciół albo na przedstawienie pantomimy, albo na popisy muzyczne? Dlaczego, jeśli nie z miłości do artysty? Wy też kochacie Chrystusa. Ten, który zwyciężył świat, wystawił tak wielkie widowiska, że nikt nie może Mu niczego zarzucić, ani znaleźć coś negatywnego do powiedzenia. Wszak i w teatrze czasami aktor, którego się lubi, zostaje w nim pokonany. Nikt natomiast nie pokonał Chrystusa: nie ma się zatem czego wstydzić. Chwytajcie więc, przyprowadzajcie, przyciągajcie, kogo możecie [na nasze widowiska] oraz bądźcie spokojni, przywodzicie ich bowiem do Tego,który nie nuży się patrzącym oraz proście Go, aby ich oświecił, żeby oglądali, jak należy”[140].

> „Będzie się cieszył w taki sposób, iż nie będzie się obawiał, że zostanie zwyciężony ten, kogo kocha. Kocha bowiem woźnicę, a gdy ten zostanie zwyciężony, spotkają go szyderstwa. Kiedy zaś woźnica zwycięży, on tylko zostanie udekorowany […] za zwycięzcę biedak jest wyśmiany. Dlaczego za niego znosisz wyrzuty, skoro razem z nim nie dzielisz się szatą zwycięstwa? Inaczej jest na naszych widowiskach”[141].

Na zakończenie naszych rozważań o chrześcijańskich widowiskach zastępczych, proponowanych przez św. Augustyna, warto przytoczyć fragment jego kazania, wygłoszonego w 417 r. na Boże Narodzenie, który L. Lugaresi nazwał „małą sumą jego myśli o widowiskach”[142], a wyjątkowo ciekawy z tej racji,

---

[140] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 96, 10, PL 37, 1244 lub CCL 39, 1362: „vos amate Christum. Tanta enim spectacula praebuit, in quo nemo potest dicere aliquid se reprehensionis invenire, ille qui vicit saeculum. Nam et aliquando quem amat quisque in theatro, vincitur in illo. Nemo vero vincitur in Christo: non est de quo erubescere”.

[141] Tamże 39, 11, PL 36, 441, CCL 36, 433: „amat enim aurigam, quo victo insultationes ferat. Quando vincit auriga, ipse vestitur […]. Quare pro illo percipis reprehensionem, cum quo non dividis vestem? Hac aliud in spectaculis nostris”, por. PSP 38, 95; zob. tamże 53, 10, PL 36, 626 lub CCL 39, 653-654, PSP 38, 322: „Chwaląc Boga, nie będę się wstydził. Nie tak, jak miłośnicy rozrywek amfiteatralnych sławią woźnicę, pogromcę zwierząt, czy jakiegoś tancerza czy linoskoczka, a ich entuzjazm zachęca innych chwalców do wspólnego okrzykiwania. I chociażby wszyscy kibice krzyczeli, wszyscy najczęściej się wstydzą, kiedy ich zawodnik zostanie pokonany. Nie tak rzecz się przedstawia z naszym Bogiem (*non ita est Deus noster*)”; *De doctrina christiana* I 30; *De catechizandis rudibus* 49, ed. I. Bauer, CCL 46, Turnhout 1969, 172, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 54-55: „Bo jeśli pragnąłeś być z owymi na widowiskach i do tych lgnąłeś, którzy razem z tobą kochali woźnicę, zapaśnika lub jakiegoś błazna, to o ileż więcej cieszyć cię powinno połączenie z miłującymi Boga. Nigdy nie powstydzi się bowiem Jego miłośnik, ponieważ nie tylko Jego samego nikt nie może zwyciężyć, lecz także swoich miłośników uczyni On niezwyciężonymi”..

[142] Por. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, s. 693.

że nazwał on w nim tajemnicę Wcielenia „egzemplarycznym widowiskiem", czego nie odważył się dotąd uczynić żaden z Ojców Kościoła. Swoją mowę rozpoczyna od ubolewającego stwierdzenia, że w kościele ma tym razem mniej wiernych, bo wielu z nich pobiegło na przypadające w tym dniu widowiska do amfiteatru, w związku z czym prosi wszystkich o modlitwę za nich, by się nawrócili i nie chodzili na widowiska publiczne, opuszczając kościół w święto:

„Wielu z was, także z tych, dla których słuchanie słowa Bożego zwykło być ciężarem, celebrowało należną temu dniowi uroczystość. Teraz jednak, jak widzę, żaden z nich tu nie przyszedł, ale tylko ten, który pragnie go posłuchać. Nie mówię tu zatem do głuchych serc i niechętnych umysłów, to zaś wasze oczekiwanie na nie, jest dla mnie modlitwą. Zdarzyło się jednak coś: ponieważ i dzień igrzysk wielu stąd wywiał, o zbawienie których wielce się troszczymy i zachęcamy was, bracia, abyście i wy się troszczyli, oraz za tych, którzy nie przekonali się jeszcze do widowisk prawdy (*qui nondum intenti sunt spectaculis veritatis*), lecz oddali się widowiskom ciała (*sed dediti sunt spectaculis carnis*), proście usilnie Boga. Przekonałem się bowiem i dobrze wiem, że i wśród was są tacy, którzy dzisiaj wprawdzie za nic je mają, ale lekceważą to, co [przy chrzcie] przyrzekali. Zmieniają się bowiem ludzie na lepsze lub na gorsze. Doświadczamy tego na codzień, i cieszymy się lub smucimy: cieszymy się z ich poprawy lub smucimy z ich upadku. Dlatego też Pan nie powiedział, że zbawiony będzie ten, który zaczął, lecz powiedział, że «kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawiony» (Mt 10, 22). Cóż bardziej godnego podziwu mógł nam udzielić Pan nasz Jezus Chrystus Syn Boży, który jest i Synem człowieczym, że i tym raczył zostać. Cóż wspanialszego mógł uczynić niż to, że do swojej owczarni dołączył nie tylko widzów komediancckich igrzysk, lecz także tych niektórych, którzy na nich zwykli być oglądani (*non solum spectatores nugacium munerum aggregaret ovili suo, sed etiam nonnullos, qui illic spectari solent*). Nie tylko bowiem miłośników igrzyskowych myśliwych (*amatores venatorum*), lecz także samych myśliwych złowił do zbawienia (*sed autem ipsos venatores venatus est ad salutem*), ponieważ i sam był oglądany (*quia et ipse spectatus est*). Posłuchaj, w jaki sposób: sam wcześniej w proroczej obietnicy przepowiedział, że będzie oglądany, mówiąc w psalmie: «Przebodli ręce moje i nogi moje, policzyli wszystkie kości moje» (Ps 21, 17-18). Oto w jaki sposób był oglądany, skoro nawet Jego kości były policzone. Otwarcie zapowiadał to samo widowisko (*ipsum spectaculum*): «sami zaś się wpatrywali i mną nasycali» (Ps. 21, 17-18). Był oglądany jako wyszydzony, oglądany przez tych, którzy w tym widowisku bynajmniej mu nie klaskali, lecz przeciw niemu szaleli (*spectabatur illudendus, spectabatur ab eis qui non ei saltem faverent in illo spectaculo, sed saevirent*). W taki też sposób sprawił, że od początku byli oglądani jego męczennicy, informując o tym ustami Apostoła: «Staliśmy się widowiskiem dla świata, aniołów i ludzi» (1Kor 4, 9). Lecz dwa rodzaje ludzi takie widowiska oglądają (*Sed duo*

genera hominum talia snectacula spectant): jeden rodzaj ludzi cielesnych, drugi ludzi duchowych (*unum carnalium, alterum spiritualium*). Cieleśni oglądając je uważają, że męczennicy to tylko ludzie godni politowania, którzy rzucani są zwierzętom [na pożarcie], którzy są ścinani, którzy są ogniem przypalani, gardząc nimi i czując strach przed nimi. Drudzy natomiast ich oglądają (*spectant*) jak i świeci aniołowie, nie bacząc na okaleczenie ciał, lecz podziwiając zachowanie wiary. Nieustraszony duch, nawet po zniszczeniu ciała, dostarcza oczom serca wielkiego widowiska (*Magnum spectaculum praebet oculis cordis integer animus corpore dissipato*). Te [widowiska] wy, gdy w kościele się czyta, chętnie oglądacie oczami serca. Gdybyście bowiem nic nie oglądali, to byście też nic nie słyszeli. Widzicie zaś, ponieważ dziś nie wzgardziliście widowiskami (*quod hodie spectacula non contempsistis*), lecz je wybraliście. Niech Bóg będzie z wami, abyście mogli opowiedzieć w atrakcyjny sposób o waszych widowiskach waszym przyjaciołom, nad którymi ubolewacie, że dziś pobiegli do amfiteatru i nie chcieli przyjść do kościoła; aby także dla nich zaczęły tracić wartość te rzeczy, które kochając sami bez wartości się stali, i aby z wami kochali Boga, którego żaden miłośnik nie może się wstydzić, ponieważ kocha Tego, który nie może być zwyciężony. Niech z wami kochają Chrystusa, który tym samym, czym zdawał się być pokonany, zwyciężył świat. Zwyciężył świat, drodzy bracia, podbił wszystkie władze, ujarzmił królów, nie dzielnym żołnierzem, lecz wyśmiewanym krzyżem; nie srożąc się żelazem, lecz wisząc na drzewie; cierpiąc cieleśnie, działał duchowo; Jego ciało powieszono na krzyżu, a On umysły krzyżowi podbija. Tego wy kochając, nigdy nie doznacie wstydu. Jakże wielu bowiem z amfiteatru powraca zwyciężonymi, po pokonaniu tych, za których szaleją […]. Jak wielu bowiem, sądzicie, bracia, miało dziś wątpliwości, czy iść tu, czy tam? Ci, którzy w swoim wahaniu się myśląc o Chrystusie pobiegło do kościoła, zwyciężyli nie jakiegoś człowieka, lecz samego diabła, najsprytniejszego myśliwego całego świata. Ci zaś, którzy w swych wątpliwościach wybrali pobiegnięcie do amfiteatru, przez niego oczywiście zostali pokonani, którego poprzedni zwyciężyli. Zwyciężali bowiem w Tym, który powiedział: «Cieszcie się, ponieważ ja zwyciężyłem świat» (J 16, 33). Dlatego też kusić się pozwolił Dowódca, by pouczyć żołnierza, jak walczyć"[143].

Jak widać z powyższego, Augustyn obok nazwania po raz pierwszy tajemnicy Wcielenia widowiskiem, podobnym widowiskiem wewnętrznym, wytworzonym w wyobraźni słuchaczy pod wpływem kazania lub liturgicznego czytania, nazywa również, jak inni Ojcowie Kościoła, mękę i śmierć Pana oraz publiczne egzekucje męczenników. Jego nowością jest przy tym również uwaga o godnym podziwu darze Chrystusa, dopuszczającego do swej owczarni celem zbawienia (niejako złowionych do zbawienia niby do klatki – *venati sunt ad salutem*) nie tylko odwróconych od oglądania widowisk publicznych

[143] Augustinus, *Sermo* 51, 1. 1-2, PL 38, 353-354.

chrześcijan (*spectatores*), ale i niektórych odgrywających je aktorów (*etiam nonnulli qui illic spectari solent*), porównując to do prezentowanych w amfiteatrze łowów. Widowiska te odbywają się jakby na scenie lub arenie: najpierw Syn Boży przyjmuje wyobcowane i wyśmiane przez diabła człowieczeństwo, potem na oczach całego świata jest On wyszydzony, męczony i ukrzyżowany (*spectabatur illudendus*), a później na Jego podobieństwo od początku za wiarę oddawali publicznie życie (*dabant spectaculum*) męczennicy. Na tych ostatnich widzowie patrzyli dwojako: cieleśni (*carnales*) przeważnie jak na godne politowania i wzgardy mordowane ofiary, duchowi (*spirituales*) zaś z podziwem, jak na dzielnych broniących swej wiary bohaterów.

V. QUODVULTDEUS

Ostatnim wreszcie wybranym przez nas starożytnym duszpasterzem, który otwarcie mówił o chrześcijańskich widowiskach zastępczych, był również afrykański biskup Quodvultdeus († 454); czynił to w swych przedchrzcielnych katechezach, ostrzegając katechumenów przed niebezpieczeństwami widowisk publicznych, w których szatan (*adversarius*) głównie dwoma pokusami – przyjemnością (*voluptas*) i strachem (*timor*) wabi i zdobywa ludzi, którzy później po chrzcie często są dwulicowi[144]; oraz proponując w ich miejsce podsuwane przez troskliwą „świętą matkę Kościół”[145] bezpieczne, święte i chrześcijańskie widowiska w ich trzech głównych rodzajach – cyrkowych, teatralnych i amfiteatralnych:

> „Unikajcie, najukochańsi, […] widowisk, unikajcie tych najobrzydliwszych otchłani diabła (*Fugite […] spectacula, fugite caveas turpissimas diaboli),* aby was nie krępowały więzy złego. Jeżeli jednak czyjś umysł nie może wyzbyć się tej uciechy i lubi je oglądać, to święta matka Kościół dostarcza wam czcigodnych i zbawiennych widowisk, które i umysły wasze cieszą swym rozweselaniem i was nie zepsują (*exhibet vobis sancta mater Ecclesia veneranda et salubria spectacula, quae et mentes vestras oblectent sua delectatione*),

[144] Por. Quodvultdeus, *Sermones de symbolo* I 1, 16 i 19, PL 40, 638 lub ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 306 i 307: „Quae sunt ista [eius] duo genera armorum? – Voluptas et timor. Alios enim voluptate capit, alios timore frangit […]. Plures tamen noveritis, dilectissimi, capere adversarium per voluptatem, quam per timorem. Nam quare cotidie muscipulam spectaculorum insaniam studiorum ac turpium voluptatum proponit, nisi in his delectationibus capiat quos amiserat, ac laetetur denuo se invenisse quos perdiderat?”; tamże II 1, 5, PL 40, 653 lub CCL 60, 335: „Ad concupiscientiam carnis pertinent illecebrae voluptatis: ad concupiscentiam oculorum, nugacitas spectaculorum”; tamże III 1, 13-14, PL 40, 661 lub CCL 60, 350: „Deprehenderis enim et detegeris, christiane, quando aliud agis et aliud profiteris: fidelis in nomine, aliud demonstrans in opere, non tenens promissionis tuae fidem: modo ingrediens Ecclesiam orationes fundere, post modicum in spectaculis histrionibus impudice clamare. Quid tibi cum pompis diaboli, quibus renuntiasti? Utquid claudicatis ambobus inguinibus? Si Deus est, ite post illum; si muundus est, ite post illum”; zob. Weismann, *Kirche und Schauspiele*, s. 109-110.

[145] Por. Quodvultdeus, *Sermones de symbolo* I 1, 3, CCL 60, 305.

lecz uchronią wiarę. A jeśli ktoś jest miłośnikiem **cyrku** (*amator circi*)? Co za przyjemność jest oglądanie w cyrku walczących woźniców, ludzi dyszących szaleńczą furią, gdy ktoś wyprzedza drugiego szybkiego i pokonuje konia swego przeciwnika? To jest cała przyjemność – krzyczeć, że zwyciężył ten, którego diabeł zwyciężył; wykrzykiwać i szydzić, że przeciwna strona straciła konia, gdy ten, którego cieszy takie widowisko (*tali spectaculo delectatur*), stracił zdrowy rozsądek. Ale spójrz przeciwnie, na nasze święte, zdrowe i bardzo przyjemne widowiska (*vide contra nostra sancta, sana et suavissima spectacula*). Zauważ w księdze Dziejów Apostolskich nigdy nie chodzącego od wyjścia z łona matki [chromego], którego Piotr uczynił biegającym; spójrz na tak szybko uzdrowionego, którego wcześniej widziałeś chorym (por. Dz 3, 2-8). Jeśli masz jeszcze w sobie zdrowy rozsądek, jeśli w tobie działa poczucie uczciwości i pragnienie zbawienia, to zauważ, czego winieneś oczekiwać, gdzie i kiedy winieneś krzyczeć [z podziwu]? czy tam, gdzie giną zdrowe konie, czy tu, gdzie chorzy [ludzie] są uzdrawiani? Jeśli jednak pociąga cię ów przepych (*pompa*), ustawienie (*figurae*) koni, układ biegów i ozdobny strój stojącego wyżej i kierującego końmi woźnicy pragnącego zwyciężyć, jeśli cię ten przepych, jak powiedziałem, cieszy (*delectat*), to ci tego nie zabronił Ten, który nakazał wyrzec się przepychu (pompy) diabła. Mamy przecież i my swego duchowego woźnicę, świętego proroka Eliasza, który stojąc na ognistej kwadrydze podążył, by osiągnć metę nieba (2Krl 2, 11). A jeśli pragniesz oglądać jego przeciwników, których mu prawdziwa cnota dostarczyła i których on lecąc pokonał, a za ich zwyciężenie otrzymał palmę najwyższej wartości, [to masz]: «Wozy faraona i całą jego siłę rzucił w morze» (Wj 15, 4). Inny znów może, jako miłośnik **teatru** (*theatri amator*) winien być napominany, czego ma unikać, a co ma go cieszyć, i to tak, żeby chęci oglądania nie stracił, ale zmienił (*ac sic voluntatem spectandi non perdat, sed mutet*). W teatrach jest bowiem psucie obyczajów, nauka brzydoty, słuchanie rzeczy niemoralnych i oglądanie zgubnych. Abyśmy jednak z przekonaniem i pomocą Pana wyrzucili je zdecydowanie z naszych serc, porównajmy jedne z drugimi. Tam widzowie (*spectatores*) oglądają nie wiem już jak ukazywanego zmyślonego boga Jowisza, grzmiącego i uprawiającego cudzołóstwa, a tu widzimy prawdziwego Boga Chrystusa, uczącego czystości, wykluczającego wszelką niemoralność i głoszącego rzeczy zbawienne. Tam się zmyśla, że ten sam Jowisz ma Junonę za siostrę i żonę, a tu głosimy, że święta Maryja jest równocześnie matką i dziewicą, tam wciska się twemu wzrokowi głupotę, z praktyk człowieka chodzącego po linie, a tu wielki cud – Piotra kroczącego pieszo po morzu (por. Mt 14, 29). Tam gwałci się czystość przez ukazywaną przez mimów brzydotę (*mimicam turpitudinem*), a tu przez przykład czystej Zuzanny (Dn 13, 8-45) i czystego Józefa (Rdz 59, 7-20) dusi się żądzę, gardzi się śmiercią, kocha się Boga i wywyższa czystość. Tam chór i śpiew [przy występach] pantomima (*chorus et cantio*) wabi i nęci słuch, gwałcąc zdrowe uczucia, a cóż można porównać z naszym kantykiem, w którym przemawia

ten, który kocha i śpiewa: «Opowiadali mi grzesznicy swoje przyjemności, lecz nie takie, jak prawo Twoje, Panie» (Ps 118, 85-86). Tam bowiem próżność wszystko zmyśla. Któż ze skandalistów może tam podziwiać biegłość i oglądać małe bawiące się w powietrzu dzieci, przedstawiające różne historie. A zobaczcie zabawy naszych niemowlaków: w łonie Rebeki walczą ze sobą dwa niemowlęta – rodzący się pierwszy trzymany był za piętę wyciągniętą z łona ręką młodszego (por. Rdz 25, 22-25): w ich wzajemnej walce ukazana została figura wielkiego sakramentu, że młodszy podejdzie starszego, a potem zabierze mu pierwszeństwo i błogosławieństwo […]. Takimi to rozrywkami umysł nasz jest tu zabawiany, a chrześcijańska dusza karmiona, tak że każdy zachowując trzeźwość swego umysłu może uniknąć opilstwa diabła.

Niech też zawody **amfiteatralne** (*amphitheatri certamina*) nie zwodzą i nie przyciągają żadnego chrześcijanina: o tyle pożądliwiej są uczęszczane, o ile później wystawiane. Lecz czegóż i tam nie ma dla oczu bardziej niebezpiecznego i krwawego?, gdzie, jak powiedział św. Cyprian, grzeszna przyjemność zabijania dzikich niewinnych zwierząt również potępia ludzi[146]. Niech zatem was, ukochani, i to krwawe widowisko nie zachęca do oglądania (*nec illud spectaculum crudele invitet intueri*), gdzie na dziewięć niedźwiedzi [poluje] dwóch zmieniających się myśliwych (*altercantes venatores*), lecz niech was cieszy oglądanie jednego naszego Daniela, który modląc się pokonał aż siedem lwów (por. Dn 14, 30-42). Rozróżnij, duchowy miłośniku (*spiritalis amator*), te walki: popatrz na dwóch żądnych przyjemności [myśliwych], i na jednego niewinnego pełnego wiary; popatrz na tych, którzy dla ziemskiej nagrody ofiarowali swe dusze zwierzętom, i na tego, który w modlitwie wołał: «Nie wydawaj zwierzętom dusz ufających Tobie» (Ps 73, 19). W tamtym widowisku fundator się smuci (*in illo spectaculo contristatur editor*), jeśli wyjdzie cało myśliwy, który mu zabił wiele zwierząt, a w tym naszym walczy się bez żelaza, i ani Daniel nie został zraniony, ani zwierzę zabite: tak się tu zwycięża, że król się dziwi i zmienia, ludzie są wielce przestraszeni, a nieprzyjaciele idą na zagładę (por. Dn 14, 41-42). Przedziwne są te nasze widowiska, naprawdę dziwne (*Admirabile spectaculum nostrum, plane mirabile*), w których Bóg wspomaga, walczy, świętość zwycięża oraz udzielana jest taka nagroda, którą otrzymuje zarówno ten, który zwyciężył, jak i ten, który ginie nic nie dając. Takich duchowych igrzysk (*spiritalia munera*) szukajcie, na ich podziwianie i oglądanie z pełnym bezpieczeństwem chętnie do kościoła przychodźcie, od wszelakiej cielesnej pożądliwości serca odwracajcie, wszelkie wasze troski Bogu do rozstrzygnięcia powierzajcie, aby się przeciwnik [diabeł] od was odwrócił, nie znajdując w was niczego swojego; wy zaś odwracając się od niego i wyrzekając się jego przepychów (*pompis*), uwolnijcie się także od jego zasadzek, aby was nigdy nie znalazł ten niegodziwiec, o którym wiemy, że pragnie trzymać [w niewoli] także nie swoich"[147].

[146] Por. Cyprianus, *Ad Donatum* 7.

[147] Quodvultdeus, *Sermones de symbolo* 2-3, PL 40, 638-640 lub CCL 60, 307-310.

Celowo przytoczyliśmy aż tak obszerny i prawie w całości fragment katechezy Quodvultdeusa, bo jest to chyba jedyna patrystyczna wypowiedź, ukazująca syntetycznie i razem trzy główne rodzaje starożytnych widowisk publicznych i proponowane im przeciwne chrześcijańskie widowiska zastępcze. Autor, jak widać, nie potępia zdecydowanie i nie wyklina ówczesnych publicznych widowisk jako takich, choć nazywa je *caveae turpissimae diaboli* i podobnie jak Tertulian i Augustyn – *voluptates*, ale zachęca i prosi swych słuchaczy, by ich ze względu na ukazywany niemoralny charakter unikali (*fugite*). Nie żąda też od nich, by wykorzenili w sobie w ogóle chęć ich oglądania, bo jako doświadczony duszpasterz, podobnie jak św. Augustyn, dobrze wie, czym one dla starożytnych (zwłaszcza dla Afrykańczyków) są i jak się nimi pasjonują, i byłoby to raczej niemożliwe, ale zachęca, by tej chęci oglądania nie tracili, lecz ją zmienili: *voluntatem spectandi non perdant, sed mutent*, zmienili na oglądanie proponowanych przez „świętą matkę Kościół" zastępczych „widowisk czcigodnych i zbawiennych" (*spectacula veneranda et salubria*), które również rozweselają (*oblectent sua delectatione*), ale moralnie „nie psują i zachowują wiarę" (*non corrumpant, sed custodiant fidem*). Takich właśnie „duchowych widowisk" (*spiritalia munera*), które nazywa również „przedziwnymi" (*admirabilia spectacula nostra, plane mirabilia*), wierni winni szukać i „na ich oglądanie i podziwianie do kościoła chętnie przychodzić"[148]. Charakteryzując zaś krótko ich trzy główne rodzaje z odpowiadającymi im widowiskami zastępczymi, Quodvultdeus przekazuje również wiele szczegółów z ich treści pogańskich i chrześcijańskich: z widowisk cyrkowych omawia tylko wyścigi konne woźniców na kwadrygach, którym przeciwstawia chrześcijańskie *nostra sancta, sana et suavissima spectacula*: opisane w Dziejach Apostolskich uzdrowienie przez św. Piotra chromego od urodzenia oraz w Księgach Królewskich – unoszącego się do nieba na ognistym wozie proroka Eliasza; z widowisk teatralnych wymienia przedstawienia mima i pantomima przedstawiających cudzołóstwa i niemoralność Jowisza, którym przeciwstawia święte biblijne postacie – Maryję jako matkę i dziewicę, św. Piotra kroczącego po morzu, przykłady zachowań czystej Zuzanny i Józefa Egipskiego, oraz rzadko w tym kontekście proponowaną (chyba tylko przez Quodvultdeusa) scenę wzajemnej walki podczas narodzin Ezawa i Jakuba; wreszcie z amfiteatralnych pogańskich – polowanie (*venationes*) dwóch myśliwych na niedźwiedzie, któremu przeciwstawiony jest biblijny zwycięski Daniel w jamie z lwami. Wszystkie wyżej wymienione chrześcijańskie, a zaczerpnięte tylko z Biblii sceny jako widowiska zastępcze (z wyjątkiem narodzin Ezawa i Jakuba) znane były wcześniej i proponowane także później

[148] Podobnie niespełna 150 lat później w Italii będzie pisał Kasjodor († 580), por. *Expositio Psalmorum* 39, 6, ed. M. Adriaen, CCL 97, Turnhout 1958, 365: „Nam qui inflammantur contendentibus aurigis, qui pantomimis saltantibus molliuntur, quanto melius si cogitent coelum et terram pulcherrima diversitate formata […]. Numquid tale est scenicas audire tragoedias, quale est in choris Ecclesiae salutiferas cognoscere psalmodia".

przez Ojców Kościoła, miały zastępować i zaspokajać pragnienie oglądania widowisk przez wiernych.

CHRISTIAN SUBSTITUTE SPECTACLES IN PROPOSAL OF CERTAIN CHURCH FATHERS

(Summary)

The Church Fathers presented a decidedly negative stance toward all public spectacles of their time, which they generally accused of being immoral and idolatrous in nature. For this reason, the ancient Church, although it has inherited many spectacular elements (especially in the area of liturgy – processions and acclamations, among others; and in the sphere of the language – many terms, expressions and comparisons), has never created its own drama.

Many authors of that time, especially those concerned with pastoral implications, noticed that this definitely negative attitude was failing in practice, because many Christians, even though they had renounced the spectacular splendor of the devil at baptism, often attended spectacles, because it was very difficult to eradicate their desire to watch performances, which they treated as a public pleasure they are entitled to (*voluptates*).

In response to this situation, many early Christian writers renounced efforts to uproot people's desire for viewing pleasure, and proposed to change the subject being viewed. Instead of harmful public spectacles, they suggested watching Christian substitute performances, which included beautiful scenery of nature (as was already suggested by some stoics), but most often more expressive biblical scenes or events.

The author of the article selects and presents five early Christian writers – Tertullian, Novatian, St. John Chrysostom, St. Augustine and Quodvultdeus, who openly wrote about such substitute Christian performances.

Key words: Early Christian attitude to the spectacles, ancient public spectacles, early Christian alternative spectacles.

Słowa kluczowe: wczesnochrześcijański stosunek do widowisk, starożytne widowiska publiczne, wczesnochrześcijańskie widowiska zastępcze.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Augustinus, *De catechizandis rudibus*, ed. I. Bauer, CCL 46, Turnhout 1969, 121-178, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 1-60.

Augustinus, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, Turnhout 1968, tłum. M. Stokowska, POK 25, Poznań 1963.

Augustinus, *De vera religione*, ed. K.-D. Daur, CCL 32, Turnhout 1962, lub PL 34, 121-172, tłum. J. Ptaszyński: Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, 733-818.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.

Augustinus, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 1-688, tłum. W. Szołdrski – W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 27-551; PSP 15/2, Warszawa 1977, 9-379.

Augustinus, *Sermo* 9, PL 38, 75-91.

Augustinus, *Sermo* 51, PL 38, 332-354.

Augustinus, *Sermo* 345, PL 39, 1517-1522.

Augustinus, *Sermones (273-340A)*, ed. A. Quacquarelli – M. Recchia, NBA 33, Roma 1986.

Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, éd. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968, tłum. A. Brzóstkowska: Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999.

Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*, ed. M. Adriaen, CCL 97, Turnhout 1958.

Cicero, *De natura deorum* Cicero, ed. J.B. Mayor, vol. 1-3, Cambridge 1880-1885.

Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, ed. M. Simonetti, CCL 3A, Turnhout 1976, 55-72, tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, 324-347.

Eusebius Caesariensis, *De martyribus Palaestinae*, ed. G. Bardy, SCh 55, Paris 1967, 120-174, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, 463-495.

Jacobus Sarugensis, *De ludis theatralibus*, ed. C. Moss: Jacob of Serugh, *Homilies on the spectacles of the theatre*, „Le Muséon" 48 (1935) 87-112.

Joannes Chrysostomus, *Ad eos qui scandalizati sunt*, éd. A.-M. Malingrey, SCh 79, Paris 1961, 52-276.

Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae*, PG 49, 15-222.

Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum*, éd. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966.

Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos*, PG 48, 843-942, tłum. J. Iluk w tegoż: *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1, Gdańsk 2006, 51-270.

Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, tłum W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 175-181.

Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, éd. A.-M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, 64-196, tłum. W. Kania, PSP 13, Warszawa 1974, 157-185 lub BOK 19, Kraków 2002, 73-105.

Joannes Chrysostomus, *De Lazaro con.*, PG 48, 963-1054.

Joannes Chrysostomus, *De Maccabaeis hom.* 1-2, PG 50, 617-626, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 150-155.

Joannes Chrysostomus, *De Meletio Antiocheno*, PG 50, 515-520, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 162-167.

Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem*, ed. A.-M. Malingrey, SCh 13bis, Paris 1968, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 205-250.

Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.*, PG 60, 13-384.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses hom.*, PG 62, 299-392.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.*, PG 61, 9-382.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Corinthios hom.*, PG 61, 381-610.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Timotheum hom.*, PG 62, 599-662, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła I i na List do Filemona*, Kraków 1949, 193-304.
Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.*, PG 63, 9-236.
Joannes Chrysostomus, *In Genesin serm.*, PG 53, 21-385; 54, 385-580.
Joannes Chrysostomus, *In illud Isaiae dictum: „Ego Dominus Deus feci lumen"*, PG 56, 141-152.
Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidi Dominum" homiliae*, PG 56, 97-142.
Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.*, PG 59, 23-482.
Joannes Chrysostomus, *In martyres hom.*, PG 50, 661-665.
Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.*, PG 57, 13 - 58, 794, tłum. J. Krystyniacki (hom. 1-40, 61-90) – A. Baron (hom. 41-60), ŹMT 18 i 23, Kraków 2000 i 2001.
Joannes Chrysostomus, *In S. Barlaam martyrem*, PG 50, 675-682.
Joannes Chrysostomus, *In S. Ignatium martyrem*, PG 50, 587-596, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 179-192.
Joannes Chrysostomus, *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, PG 52, 459-480.
Joannes Mandacunius, *Homilia* 17: *Contra ludos theatrales*, übers S. Weber, BKV 58, 1. Reihe, Kempten – München 1927, 184-192.
Juvenalis, *Saturae*, ed. J.D. Duff, Cambridge 1966.
Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. S. Brandt – G. Laubmann, CSEL 19, Vindobonae 1890.
Minucius Felix, *Octavius*, ed. C. Halm, CSEL 2, Vindobonae 1867, tłum. M. Szarmach, PSP 44, Warszawa 1988, 20-77.
Novatianus, *De spectaculis*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnhout 1972, 167-179, lub ed. A. Saggioro: Novaziano, *Gli spettacoli*, Introduzione, testo, traduzione e commento, BPatr 37, Bologna 2001, tłum. pol. zbiorowe, wstęp M. Eder, „Meander" 56 (2002) nr 2, 69-75.
Quodvultdeus, *Sermones de Symbolo*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 303-363 lub PL 40, 637-668.
Seneca, *Epistulae morales ad Lucillium*, ed. R.M. Gummere, t. 1-3, London – New York 1917-1925.
Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* VI, éd. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975, 360-429, tłum. T. Kołosowski: Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, w: Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, PSP 66, Warszawa 2010, PSP 66, 197-219.
Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 77-172, tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.
Tertullianus, *De spectaculis*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 227-253 lub ed. M. Turcan, SCh 332, Paris 1986, tłum. W. Myszor, PSP 5, Warszawa 1970, 79-113.

Opracowania

Baumeister T., *Das Theater in der Sicht der alten Kirche*, w: *Theaterwesen und dramatische Literatur*, hrsg. G. Holtus, Tübingen 1987, 109-124.
Burliga B., *Tertullian on the paradox of the Roman amphitheatre games (De spectaculis 22)*, VoxP 36 (2016) t. 65, 119-127.
Colish M.L., *The stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, vol. 2: *Stoicism in Christian Latin thought*, Leiden 1985, 9-29.
Daniélou J., *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna 1991.

ERIAU J.B., *Pourquoi les Pères de l'Église ont condamné le théatre de leur temps*, Paris – Angers 1914.

FREDOUILLE J.C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

Jeux et spectacles dans l'antiquité tardive, ed. J.-M. Carrié, Turnhout 2007 = „Antiquité Tardive" 15 (2007).

JÜRGENS H., *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972.

KESSLER A., *Tertullian und das Vergnügen in „De spectaculis"*, „Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 41 (1994) 313-353.

KLEIN R., *„Spectaculorum voluptates adimere". Zum Kampf der Kirchenväter gegen Circus und Theater*, w: *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im Kaiserzeitlichen Rom*, hrsg. J. Fugmann, München – Leipzig 2004, 155-174.

LONGOSZ S., *Dramatyzowane homilie patrystyczne zalążkiem dramatu chrześcijańskiego*, VoxP 36 (2016) t. 65, 389-431.

LONGOSZ S., *Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich w opinii autorów wczesnochrześcijańskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia" 27 (1992) t. 254, 135-149

LONGOSZ S., *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie i wybór tekstów*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

LONGOSZ S., *Zalążki dramatu chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, RH 44 (1996) z. 3, 263-273.

LUGARESI L., *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008.

LUGARESI L., *Vanitas ludus omnis. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-V secolo)*, Diss., Bologna – Paris 2006.

MORESCHINI C., *Tertulliano tra stoicismo e platonismo*, w: *Kerygma und Logos. Festschrift C. Andresen*, Göttingen 1979, 167-179.

MOSCI SASSI M.G., *Una proposta di lettura a Tert. Spect. 29, 5*, „Res Publica Litterarum" 12 (1989) 139-143.

MYSZOR W., *Teatr i widowiska w ocenie greckich pisarzy kościelnych, w: Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 123-134.

PASQUATO O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976.

POQUE S., *Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes des martyrs*, „Pallas" 15 (1968) 103-125.

POTTER D.S., *Martyrdom as spectacle*, w: *Theater and society in classical world*, ed. R. Scodel, Ann Arbor 1992, 53-88.

POTTER D.S.,, *Death as spectacle and subsequent disposal*, „Journal of Roman Archeology" 14 (2001) 475-484.

POWER V., *Tertullian: father of clerical animosity toward the theatre*, „Educational Theatre Journal" 23 (1971) 36-50.

PRETE S., *L'Antico Testamento in Novaziano: De spectaculis 10*, „Augustinianum" 22 (1982) 229-237.

RAHNER H., *Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes pompepompa in der urchristlichen Taufliturgie*, ZKTh 55 (1931) 239-273.

RAMBAUX C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.

SAWHILL J.A., *The use of atletic metaphors in the biblical homilies of St. J. Chrysostom*, Princeton 1928

Schlapbach K., *Spectaculum naturae as „theatrical" experience: new uses of an „old comparison"*, StPatr 44 (2011) 421-426

Schnusenberg Ch., *Das Verhältnis von Kirche und Theater. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten*, Bern – Frankfurt 1981.

Schöllgen G., *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago*, RQ 77 (1982) 1-29.

Słapek D., *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Kraków – Warszawa 2010.

Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957.

Spanneut M., *Les normes morales du stoicïsm chez les Pères de l'Église*, „Studia Moralia" 19 (1981) 153-175.

Spectacula, ed. M. Vinzent – K. Schlapbach, Leuven – Paris 2013 = StPatr 60 (2013).

Śrutwa J., *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II-V wieku*, RTK 27 (1980) z. 4, 43-56.

Stanula E., *Widowiska w ocenie Ojców Kościoła*, SaeCh 1 (1995) 7-16.

Vandenberhe B.H., *Saint Jean Chrysostome et les spectacles*, ZRGG 7 (1955) 34-46.

Vogt H.J., *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.

Wagner F., *Geschichte der Sittlichkeitsbegriffes*, Bd. 2: *Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik*, Münster 1931.

Waszink J.H., *Pompa diaboli*, VigCh 1 (1947) 13-41

Weismann W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter, unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972.

Wolf P., *Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift „De spectaculis"*, Leipzig 1897.

Zawadzka M., *Kilka uwag o wschodniochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie „De spectaculis" Tertuliana, „De spectaculis" Nowacjana, „De gubernatione Dei VI" Salwiana z Marsylii*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 433-439.

Ireneusz ŁUĆ*

WOJSKOWE MONETY NERONA. TYPY ADLOCVT COH I DECVRSIO

Wśród brązowych monet (*sestertii*) Nerona (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus - 54-68)[1] szczególnie interesujące są te z legendą: ADLOCVT COH / ADLOCVT COH S.C. i DECVRSIO / DECVRSIO S.C.[2]. Oba typy były bite w mennicach w Rzymie i w Lyonie (Lugdunum) w latach ok. 63-67[3].

Na awersie tych numizmatów została ukazana głowa cesarza w wieńcu laurowym, która jest zwrócona w prawo lub w lewo w zależności od emisji monet. Legendę na awersie stanowi napis: NERO CLAVD(ius) CAESAR AVG(ustus) GER(MANICVS) P(ontifex) M(aximus) TR(ibunicia) POT(estas) IMP(erator) P(ater) P(atriae).

Na rewersie sesterca z legendą: ADLOCVT COH / ADLOCVT COH S.C. widać cesarza Nerona z odkrytą głową i ubranego w togę (*togatus*). Cesarz stoi na podium-trybunie (*suggestus*)[4]. Jest zwrócony w lewo i ma wzniesioną prawą rękę (*dextra elata*) w rzymskim geście powitania. Z tyłu stoi przy nim prefekt pretorium (*praefectus praetorio*) także ubrany w togę i z gołą głową. Trybuna znajduje się blisko zadaszonej konstrukcji wspartej na kolumnach. Jest to zapewne architektoniczny element muru koszar pretoriańskich (*castra*

* Dr hab. Ireneusz Łuć – adiunkt w Zakładzie Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; e-mail: ireneusz.luc@poczta.umcs.lublin.pl.

[1] Por. *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1. 2. 3.*, pars 1, ed. E. Klebs – H. Dessau – P. von Rohden, Berlin 1897, C 690, 369-371.

[2] Por. ilustracje nr 1 i nr 2.

[3] Por. H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1: *Augustus to Vitellius*, London 1923, LXXIX, CLXIV- CLXV, CLXVIII, CLXX, CLXXVI, CLXXVIII, CCXV, nr 122-126, 218-219; nr 142-147, nr 148-153, nr 154-155, 226-229; nr 302-304, 259-260, nr 311-318, 262; E.M. Smallwood, *Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero*, Cambridge 1967, 80; H. Mattingly – E.A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1923, 1968 (reprint), nr 61-63, 149, nr 121-126, nr 127-138, nr 139-141, 154-155; C.H.V. Sutherland – R.A.G. Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1984, 139-141, 154-157, nr 95-97, nr 103-104, nr 105-108, 159, nr 130-136, 161, nr 163-166, nr 167-173, nr 174-177, 162; nr 371, 173, nr 386-388, 174, nr 395-397, 175, nr 429, 177, nr 436-437, 177, nr 489-492, 180, nr 507-508, 180, nr 564-565, 183, nr 577-582, 184; G. Salamone, *L'imperatore e l'esercito. Tipi monetali di età romano-imperiale*, Falzea-Reggio 2004, 25-26.

[4] Por. Publius Cornelius Tacitus, *Historiae* I 36, ed. C. Halm, w: Cornelii Taciti Libri qui supersunt, *Historias et libros minores continens*, tomus posterior, Leipzig 1861, 18.

praetoria), którego owalny zarys widać w górnym polu monety[5]. W stronę Nerona i towarzyszącego mu prefekta pretorium maszeruje trzech żołnierzy, którzy są ubrani w tuniki, a na ramiona mają narzucone płaszcze (*paenula*). U ich pasa wiszą miecze. Dwóch z nich niesie „signa". Całość opisanej sceny, od dołu, zamyka legenda, którą tworzy napis: ADLOCVT COH. Na emisjach z S(enatus) C(onsulto) inicjały rzymskiego senatu widnieją w lewym i prawym polu rewersu i symbolicznie zamykają całość opisanej sceny.

Drugi typ sesterca z legendą DECVRSIO / DECVRSIO S.C. zawiera wyobrażenie Nerona jadącego na koniu. Na rewersie analizowanej monety został uwieczniony cesarz, który, pędząc przed siebie, trzyma w dłoni lancę. Jest z odkrytą głową i ma na sobie pancerz (*kirys*), a płaszcz, osłaniający plecy, unosi się w powietrzu. Na niektórych egzemplarzach tegoż sesterca – co było charakterystyczne dla danej serii – Neron mógł być ukazany jako jadący w prawo lub w lewo. Przed władcą mógł się znajdować pieszy żołnierz, który niósł sztandar (*vexillum*). Najliczniejszą grupę egzemplarzy należących do typu DECVRSIO / DECVRSIO S.C. stanową jednak numizmaty z rewersem przedstawiającym Nerona galopującego na koniu w towarzystwie innego jeźdźca, nieco z tyłu dotrzymującego mu kroku i trzymającego w dłoni sztandar (*vexillum*). Napis DECVRSIO / DECVRSIO S.C. został umieszony poniżej opisanego wyobrażenia. Natomiast inicjały S(enatus) C(onsulto), jeśli występowały w danej emisji monet, były umieszczone na lewym i prawym polu.

1. Treść legend i okoliczności wybicia. Legendę, która widnieje na rewersie sesterca typ ADLOCVT COH, można odczytać jako: ADLOCVT(io) COH(ortium) lub ADLOCVT(io) COH(ortis). W obu wypadkach będzie chodziło o „przemowę" do „kohort" albo do „kohorty", a ściślej do żołnierzy, którzy odbywali służbę na ich szczeblu. Już za czasów republiki przemówienia o takim właśnie charakterze wygłaszali rzymscy dowódcy do legionistów, którzy brali udział w zgromadzeniu (*contio militum*) odbywającym się zwykle na terenie obozu wojskowego[6]. W okresie cesarstwa zwyczaj wygłaszania „przemówień wojskowych" (*adlocutiones ad exercitum*) był kontynuowany, a samo „allocutio" oznaczało słowa „otuchy" i „zachęty"[7].

---

[5] Por. Sutherland – Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, s. 156: „in the background, pillared building below battlemented crescent-shaped structure (?the praetorian camp)".

[6] Por. Titus Livius, *Ab Urbe condita lib.* XXXVI 17, ed. G. Weissenborn – M. Müller: Titus Livius, *Ab Urbe condita*, pars 4: *Libri XXXI-XXXVIII*, Lipsiae 1900, 261: „uocatos in contionem milites paucis est adlocutus"; tamże XXXVIII 17.

[7] Por. tamże, *Perioch* 104, ed. G. Weissenborn – G. Heraeus: Titus Livius, *Ab Urbe condita*, pars 4, fasc. 1: *Libri XL-CXLII, Periochae Librorum XLVI-CXLII*, Lipsiae 1914, 236: „[C. Caesar] trepidationem militum propter metum nouorum hostium ortam adlocutione exercitus inhibuit"; Marcus Cornelius Fronto, *Ad Verum Imperatorem* II 3, ed. and transl. by C.R. Haines: *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, vol. 2, LCL, London 1919, 1988 (reprint), 196: „Plane non contempseris et orationes ad senatum et adlocutiones nostras ad exercitum". Zob. E. Roschach, *Adlocutio*, w: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains*, éd. Ch.V. Daremberg – E. Saglio, t. 1,

Termin „decursio" wywodził się od „decurrere", tj. od „jechać" lub „pędzić", np. konno, mając formę rzeczownika może zostać przetłumaczony jako „defilada" czy „uroczysta parada wojskowa"[8].

Treść legend obu analizowanych wojskowych monet Nerona nie zawiera precyzyjnych wskazówek, jeśli mamy na uwadze czas i okoliczności ich wybicia. W odniesieniu do sesterca typu ADLOCVT COH Harold Mattingly zasugerował, że pojawienie się tej monety można interpretować jako symbol „przyjacielskich relacji" Nerona z żołnierzami kohort pretoriańskich. Sądzi także, że do wybicia tej monety doszło najprawdopodobniej bez jakiejkolwiek ważnej przyczyny. Czas jej powstania mógł się łączyć z podróżą cesarza do Grecji (lato roku 64)[9].

Lino Rossi, jako pierwszy, zasugerował, że na rewersie sesterca Nerona typu ADLOCVT COH nie zostali uwiecznieni pretorianie[10]. Analizując m.in. stroje (brak pancerzy, rodzaj widniejących płaszczy), uzbrojenie (typ mieczy), charakter znaków sztandarowych, nie mówiąc już o gestach (cesarza i żołnierzy), a także dokonując porównania tych detali z innymi wyobrażeniami idei „adlocutio", utrwalonymi zarówno na brązowych monetach, m.in. Kaliguli (Gaius Iulius Caesar Augustus Germanicus - 37-41)[11] i Galby (Servius Galba

---

Paris 1873, 69-70; J.B. Campbell, *The Emperor and the Roman Army 31 B.C. - A.D. 235*, Oxford 1984, 72; M.C. Bishop, *On parade: status, display, and morale in the Roman army*, w: *Akten der 14. Internationalen Limeskongresses in Bad Deutsch Altenburg/Carnuntum, 14.–21. September 1986, Römische Limes in Österreich Sonderband*, Vienna 1990, 21-22, 26; L.M. Kowerski, *Sadder than Simonidean Tears: Cornificius and Simonides in Catullus 38*, „The Classical World" 101 (2008) fasc. 2, 154, nota 64.

[8] Por. Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, *Nero* 7, ed. M. Ihm, Leipzig 1907, 235: „indictaque decursione praetorianis scutum sua manu praetulit"; E. Saglio, *Decursio, Decursus*, w: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains*, éd. Ch.V. Daremberg, E. Saglio, t. 2/1, Paris 1892, 41; Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1, CLXXVIII: „«Decurrere» is a technical term for «to manoeuvre», and gives the noun «decursio»"; K.R. Bradley, Suetonius' Life of Nero. An Historical Commentary, Bruxelles 1978, 59.

[9] Por. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1, CLXXVI; Mattingly – Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, s. 149, nota 4. Zob. M. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, Paris 1938, 197.

[10] Por. L. Rossi, *La guardia pretoriana e germanica nella monetazione Giulio-Claudia. Elementi storici ed archeologici per una nuova interpretazione*, „Rivista italiana di numismatica e scienze affini" 15 (1967) 15-16 i nn.

[11] Por. *Prospographia Imperii Romani, saec. 1. 2. 3.*, vol. 1, ed. E. Groag – A. Stein, Berlin – Leipzig 1933, 217. Inspiracją dla Nerona była zapewne brązowa moneta Kaliguli (Caius Iulis Caesar) z legendą ADLOCVT COH, która zainicjowała bicie tego typu w mennictwie rzymskim. Na temat tej monety zobacz m.in. I. Łuć, *Pretorianie na monetach cesarza Klaudiusza*, „Lubelskie Wiadomości Numizmatyczne" 6 (1997) 21, nota 1; M. Sommer, *Der Kaiser spricht. Die adlocutio als Motiv der Kommunikation zwischen Herrscher und Heer von Caligula bis Konstantin*, w: *Krieg Gesellschaft Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte*, hrsg. B. Meißner – O. Schmitt – M. Sommer, Berlin 2005, 335-337; I. Łuć, *The Military Coins of Caligula and Claudius. The Types ADLOCVT. COH., IMPER. RECEPT. and PRAETOR. RECEPT.*, w: *Studia Lesco*

Imperator Caesar Augustus - 68-69)[12], jak i na zachowanych płaskorzeźbach (Kolumna Trajana), badacz doszedł do wniosku, że ci trzej żołnierze wchodzili w skład germańskiej straży przybocznej cesarzy Rzymu (*Germani corporis custodes*). Germańscy gwardziści formowali samodzielną pięćsetosobową kohortę (*Cohors Germanorum corporis custodes*), którą dowodził odrębny dowódca (*curator Germanorum*). I jeśliby przyjąć, że L. Rossi ma słuszność[13], to istotnie treść napisu z rewersu analizowanej monety oznaczałaby ADLOCVT(io) COH(ortis), a nie ADLOCVT(io) COH(ortium), tj. „przemowę" (do żołnierzy) „kohorty" (germańskiej straży przybocznej), a nie do (żołnierzy) „kohort" (pretoriańskich).

Hipoteza L. Rossiego, którą poparł także Heinz Bellen[14], została jednak podważona przez Michaela Speidla[15]. Przeanalizował on w sposób drobiazgowy wysuwane argumenty potwierdzające jakoby obecność żołnierzy „cohors Germanorum" na rewersie analizowanego sesterca. Odniósł się przy tym m.in. do sugerowanego przez L. Rossiego „totemicznego rogu" (*totem horn*), widniejącego jakoby za pasem togi Nerona, czy też „celtyckiego miecza", który miał być trzymany w dłoni nie przez prefekta pretorium, ale przez ich „wodza"[16]. Oczywiście indywidualna interpretacja jest zawsze obarczona subiektywnym punktem widzenia. Z kolei podkreślane różnice, jeśli chodzi o szczegóły, nie zawsze znajdują odzwierciedlenie w wyobrażeniach rewersów, które można zobaczyć na każdym z egzemplarzy (tego samego jakby nie

---

Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata, ed. S. Ruciński – C. Balbuza – Ch. Królczyk, Poznań 2011, 231-234.

[12] Por. *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1. 2. 3.*, pars 3, ed. E. Klebs – H. Dessau – P. von Rohden, Berlin Berlin 1898, S 723, 284-286.

[13] Por. Rossi, *La guardia pretoriana e germanica nella monetazione Giulio-Claudia*, s. 23-24, 27-28 i nn.

[14] Por. H. Bellen, *Die Germanische Leibwache der römischen Kaiser des julisch-claudischen Hauses*, Wiesbaden 1981, 50-52, 121, nr 1: Sesterz aus der Münzstätte Lugdunum (Dat. 66-68 n. Chr.): „Nero als togatus mit erhobener Rechten auf einem Podium nach links gewandt, hinter ihm ein Offizier (decurio Germanorum) mit sagulum und spatha. Vor dem Kaiser nach rechts drei Soldaten (Germani corporís custodes) mit sagulum und gladius. Die beiden ersten sind bärtig und tragen Feldzeichen, der dritte erhebt die Rechte. Im Hintergrund ein überdachtes Gebäude mit drei Säulen (castra Germanorum?). Im Feld S-C, im Abschnitt ADLOCVT COH"; tamże, s. 122, nr 2: Sesterz aus der Münzstätte Rom (Dat. 64-66 n.Chr.): „Szene wie auf der Prägung aus Lugdunum (nr 1), jedoch mit anderer Gestaltung des Gebäudes im Hintergrund (zwei Säulen) und Andeutung einer Mauer mit Zinnen (castra Germanorum?). Die drei Soldaten (Germani corporis custodes) sind enger gruppiert; der erste scheint einen Helm zu tragen. Im Feld S-C, im Abschnitt ADLOCVT COH".

[15] Por. M.P. Speidel, *Germani Corporis Custodes*, w: *Roman Army Studies*, vol. 2, ed. M.P. Speidel, Stuttgart 1992, 110: „The inevitable conclusion, then, is that Nero's adlocutio coin, bearing the same legend as Caligula's, refers to the pretorian cohorts and not to the Germani corporis custodes".

[16] Por. tamże, s. 106: „a comparison of their togas leaves no doubt that the otherwise undocumented «totem horn» is but the fold of Nero's toga. Similarly, the «long, Celtic sword with a groove along the middle» held by the officer behind the emperor on the dais is no sword at all but the edge of his garment".

było) sesterców typu ADLOCVT COH cesarza Nerona. Są różnice, jeśli chodzi o detale ikonograficzne, które wyróżniają monety z danej serii. Dlatego, pamiętając o tym, należy mieć na uwadze fakt, że w tym kontekście jeszcze większego znaczenia nabiera ustalenie okoliczności, które mogły mieć wpływ na wybicie omawianego typu sesterca.

Jednak tylko Heinz Bellen, jako jedyny ze wspomnianych autorów, zasugerował, że sprawę genezy tegoż numizmatu powinno się łączyć ze spiskiem Gajusza Kalpurniusza Pizona (kwiecień roku 65)[17]. Niemiecki uczony – szukając historycznego uzasadnienia umieszczenia wyobrażenia żołnierzy *cohors Germanorum* na rewersie analizowanego sesterca – w sposób niejako intuicyjny próbował połączyć, znaną z relacji Tacyta, sprawę utraty zaufania Nerona do pretorianów, co było następstwem udziału w przygotowaniach spisku wysokich rangą pretoriańskich oficerów (trybuni i centurionowie) z Feniuszem Rufusem (Faenius Rufus), jednym z dwóch prefektów pretorium na czele[18].

Fakt, że pretorianie dopuścili się zdrady, został niezbicie potwierdzony w czasie trwania śledztwa, nadzorowanego osobiście przez Nerona i Tygellinusa (Ofonius Tigellinus), drugiego ze wspomnianych prefektów pretorium. Dlatego nie bez powodu w dziele Tacyta pojawia się wzmianka o „wojskowej części" czy wręcz „wojskowym sprzysiężeniu" (*militaris coniuratio*) Pizona. Neron miał posądzać o sprzyjanie spiskowcom pretoriańskich „weteranów", tj. żołnierzy kohort pretoriańskich o długim stażu służby[19]. Dlatego cesarz, darząc większym zaufaniem Germanów z *cohors Germanorum* niż samych pretorianów, do akcji szukania i aresztowania zamachowców miał wysyłać mieszane oddziały, w których skład wchodzili żołnierze z obu tych formacji[20].

---

[17] Por. Bellen, *Die Germanische Leibwache der römischen Kaiser des julisch-claudischen Hauses*, s. 51, nota 115, s. 56, 82, 88-89, 94 i 121: „Erstprägung wohl im April 65 n. Chr. (nach der pisonischen Verschwörung)".

[18] Por. Publius Cornelius Tacitus, *Annales* 15, 49, ed. C. Halm, Leipzig 1898, 341: „promptissimos Subrium Flavum tribunum praetoriae cohortis et Sulpicium Asprum centurionem extitisse constantia exitus docuit; 50: adscitae sunt super Subrium et Sulpicium, de quibus rettuli, militares manus Gavius Silvanus et Statius Proxumus tribuni cohortium praetoriarum, Maximus Scaurus et Venetus Paulus centuriones. sed summum robur in Faenio Rufo praefecto videbatur"; tamże 53. 56. 58-62 i 66; Lucius Cassius Dio Cocceianus, *Historiae Romanae* LXII 24, 1-3. Na temat Gajusza Gawiusza Sylwanusa (C(aius) Gavius Silvanus), trybuna XII kohorty pretoriańskiej zobacz I. Łuć, *Prozopografia w badaniach nad karierami żołnierzy wojsk rzymskich*, w: *Dzieje biurokracji na ziemiach polskich*, tom 1, red. A. Górak – I. Łuć – D. Magiera, Lublin – Siedlce 2008, 18-22.

[19] Neron, obawiając się ataku ze strony pretoriańskich spiskowców, polecił, aby straż trzymali przy nim ci z pretorianów, którzy mieli status rekrutów lub od niedawna pełnili służbę w *cohortes praetoriae*. Por. Publius Cornelius Tacitus, *Annales* 15, 59, ed. Halm, s. 348: „quos Nero tirones aut stipendiis recentes delegerat: nam vetus miles timebatur tamquam favore imbutus"; tamże 65 i 66: Ceterum militaris quoque conspiratio non ultra fefellit".

[20] Por. tamże 15, 58: „volitabantque per fora, per domos, rura quoque et proxima municipiorum pedites equitesque, permixti Germanis, quibus fidebat princeps quasi externis"; tamże 59. Zob. Bellen, *Die Germanische Leibwache der römischen Kaiser des julisch-claudischen Hauses*, s. 103: „Die Verwendung der germanischen Leibwache bei der Verhaftung des an der pisonischen Ver-

Kiedy, jak relacjonuje Tacyt, doszło do spacyfikowania sprzysiężenia i odbyły się egzekucje skazanych spiskowców, Neron polecił zebrać się żołnierzom na wiecu i rozdzielić wśród nich pieniądze. Każdy szeregowy żołnierz miał wówczas otrzymać po 2 tys. sestercji (500 denarów) oraz przydział darmowego zboża, wydawanego im odtąd co miesiąc[21]. Mimo iż nie zachowała się już o tym żadna bezpośrednia wzmianka, wydaje się wręcz nieprawdopodobne, aby Neron nie wygłosił wówczas przemowy (*adlocutio*) do żołnierzy, którzy byli zgromadzeni na wiecu. Nie wiadomo, czy mógł się wówczas zwracać do nich osobiście, czy za pośrednictwem stojącego przy nim – a widocznego przecież na rewersie sesterca – wysokiego rangą wojskowego dowódcy[22].

Już tylko tak pobieżnie nakreślona powyżej historyczna perspektywa – kontestująca kategoryczność przynajmniej niektórych uwag Michaela Speidla[23] – sugeruje wyraźnie, że mógł istnieć związek między wybiciem sesterca typu ADLOCVT COH cesarza Nerona, a akcją rozbicia spisku Pizona w roku 65. Aktywnymi uczestnikami tych wydarzeń, jak słusznie zauważył Heinz Bellen, byli bowiem zarówno pretorianie, jak i żołnierze z germańskiej straży przybocznej (*cohors Germanorum*). Kogo zatem uwieczniono na rewersie analizowanego sesterca?

Określenie „manipulares", którego użył Tacyt, wskazuje jednoznacznie – oczywiście przy założeniu, że na monecie został utrwalony wspomniany już wiec żołnierzy (*contio militum*) – że mogło tu chodzić jednak o pretorianów. Takim terminem określano pełnoprawnych żołnierzy wojsk rzymskich, którzy pełnili służbę na szczeblu manipułów. I być może na rewersie analizowanej monety zostali uwiecznieni pretoriańscy jeźdźcy (*equites praetoriani*) – brak noszonych przez nich pancerzy i tarcz – którzy formalnie byli przypisani do poszczególnych centurii, łączonych w manipuły w poszczególnych kohortach pretoriańskich. U boku Nerona stał zapewne sam Tygellinus, prefekt pretorium, który był wówczas najbardziej zaufanym doradcą władcy. Co więcej, wypłata nagród pieniężnych, połączona z przemową (*adlocutio*) do żołnierzy, odbyła

schwörung (65 n. Chr.) beteiligten Personenkreises hatte ihren Grund in dem Mißtrauen Neros gegen die Prätorianer".

[21] Por. Publius Cornelius Tacitus, *Annales* 15, 70-71, ed. ed. Halm, s. 354: „Quibus perpetratis Nero et contione militum habita bina nummum milia viritim manipularibus divisit addiditque sine pretio frumentum"; Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, *Nero* 10, ed. Ihm, s. 236: „item praetorianis cohortibus frumentum menstruum gratuitum". Szerzej na temat pretoriańskiego żołdu (*stipendium*) i nagród okolicznościowych (*donativa*) zob. I. Łuć, *Oddziały pretorianów w starożytnym Rzymie: rekrutacja, struktura, organizacja*, Lublin 2004, 128-135.

[22] Por. Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, *Nero* 25, ed. Ihm, s. 246: „ut conservandae vocis gratia neque milites umquam, nisi abens aut alio verba pronuntiante".

[23] Por. Speidel, *Germani Corporis Custodes*, vol. 2, s. 110: „As a consequence, any conclusions drawn from the alleged representation of the Germani corporis custodes are invalid, such as the presumed reward of the Germani for their part in the Pisonian conspiracy, their «paramilitary» character, the buildings in their camp, and their «complete» assimilation to the praetorian cohorts. In particular, the title of their unit must now be called into question".

się wewnątrz pretoriańskich koszar, co sugeruje, oprócz podium-trybuny, także uwieczniona na rewersie analizowanego sesterca zadaszona konstrukcja wsparta na kolumnach, ulokowana zapewne przy murze *castra praetoria*[24].

Jest mało prawdopodobne, aby zwrotu *manipulares* używano w sposób oficjalny wobec *Germani corporis custodes*. Pomijając kwestię statusu osób, które należały do tej jednostki – a w jej skład oprócz *peregrini* mogli też wchodzić niewolnicy – należy zaznaczyć, że służbę pełnili oni w ramach dekurii (*decuriae*). Co więcej, germańska straż przyboczna była formacją o charakterze prywatnym, dlatego żołd i nagrody pieniężne były wypłacane germańskim gwardzistom z prywatnych funduszy cesarza. W sprawie nagród dla żołnierzy kohort pretoriańskich, co miało miejsce w tym wypadku, decyzję o ich wysokości i wypłacie – zapewne na wniosek władcy Rzymu – podejmował jednak senat[25].

Udział kilku wysokich rangą oficerów korpusu pretoriańskiego w przygotowaniach wykrytego spisku Pizona wyraźnie świadczy, że i w szeregach tej formacji była opozycja wobec Nerona. Z punktu widzenia cesarza oraz jego doradców musiał być to niepokojący sygnał. Tym bardziej, że to pretorianie byli odpowiedzialni za ochronę życia i zdrowia władcy państwa rzymskiego, nie mówiąc już o obronie samego Rzymu i Italii[26]. Dlatego wygłoszenie przemowy (*adlocutio*) połączone z wypłatą nagród pieniężnych było – a tak to można interpretować – swego rodzaju „nowym otwarciem" w relacjach cesarza z pretorianami. Ikonograficznym zapisem tego wydarzenia był zaś z kolei analizowany sesterc z hasłem ADLOCVT(io) COH(ortium), którego emisje co roku były bite praktycznie aż do momentu obalenia Nerona (8 VI 68).

W odniesieniu do sesterca z legendą DECVRSIO / DECVRSIO S.C.[27] nie ma żadnych wątpliwości, że na rewersie tej monety został przedstawiony Neron dosiadający galopującego konia, któremu towarzyszą, w zależności od emisji, pretoriańscy jeźdźcy (*equites praetoriani*) lub piechurzy (*pedites praetoriani*). Treść legendy, o czym już wspomniano, można przetłumaczyć jako „defilada" czy też „uroczysta parada wojskowa".

Harold Mattingly zasugerował, że wybicie sesterca typu DECVRSIO mogło się łączyć z pasją Nerona do jazdy konnej[28]. Jednakże – jak pokazują zachowane wzmianki źródłowe – ostatni władca z dynastii julijsko-klaudyjskiej jako głównodowodzący armii lubił w ogóle uczestniczyć w przeglądach oddziałów i w paradach wojskowych[29].

---

[24] Por. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1, CLXXVI.

[25] Por. Lucius Cassius Dio Cocceianus, *Historiae Romanae* LXII 27, 4.

[26] Na temat zadań żołnierzy kohort pretoriańskich zob. I.A. Łuć, *Excubiae principis. Geneza i zadania żołnierzy kohort pretoriańskich w starożytnym Rzymie*, Poznań 2010, 72-96.

[27] Por. Sutherland – Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, s. 139: „Decursio, with Type 12 (see p. 157) known only for Rome, alludes again to the praetorians".

[28] Por. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1, CLXXVIII, nota 1.

[29] Por. Publius Cornelius Tacitus, *Annales* 13, 4, ed. Halm, s. 253: „se mandatis exercitibus consulturum"; Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, *Nero* 7, ed. Ihm, s. 235: „militi donativum proposuit indictaque decursione praetorianis scutum sua manu praetulit".

Na *decursio* mogły się zatem składać manewry wojskowe, które na co dzień wykorzystywano w wojsku rzymskim, aby szkolić żołnierzy[30]. Mogły to być również swoiste przedstawienia, w czasie których żołnierze pozorowali udział w walkach. Owym manewrom zaś z wielką uwagą mogli się przyglądać zgromadzeni mieszkańcy Rzymu i okolicznych miejscowości.

Neron miał ćwiczyć się w kierowaniu końmi. Czynnie uczestnicząc w takich manewrach, jak słusznie zauważył Michaela Speidel, mógł on nie tylko podnieść swoje wojskowe umiejętności, ale w sposób niejako wizualny miał szansę zademonstrować mieszkańcom państwa rzymskiego – oczywiście za pomocą wyobrażeń z rewersu analizowanego sesterca – że to on był prawdziwym dowódcą armii rzymskiej[31].

***

Głównymi odbiorcami sesterców typu ADLOCVT COH i DECVRSIO byli żołnierze wojsk rzymskich. W ramach żołdu i okolicznościowych nagród pieniężnych owe monety mogły trafiać nie tylko do pretorianów czy żołnierzy *cohors Germanorum*, ale z czasem i do legionistów, żołnierzy wojsk pomocniczych (*auxilia*) oraz tych, którzy służyli we flocie. Pieniądz odgrywał kapitalną rolę w komunikacji między cesarzem a *milites Romani*. To za pośrednictwem określonych typów idei i haseł władca mógł kreować swój własny wizerunek, np. jako wyćwiczonego jeźdźca i sprawnego dowódcy (*vide* DECVRSIO).

Z kolei nagłaśniając fakt wygłaszania przez cesarza specjalnych przemów do żołnierzy, którzy brali udział w wiecach wojskowych (*vide* ADLOCVT COH), mógł nie tylko realizować, wymuszone chwilą, cele polityczne, jak choćby przywrócenie poprawnych relacji Nerona z żołnierzami kohort pretoriańskich po rozbiciu spisku Pizona. Emisje monet ukazujących tego typu spotkania zawsze w szerszym kontekście oznaczały „więź" cesarza z podkomendnymi, co pozytywnie musiało być przez nich odbierane. Dlatego stosowanie hasła *adlocutio* stanie się ponadczasową ideą w relacjach między żołnierzami i cesarzami państwa rzymskiego[32].

---

[30] Por. M.P. Speidel, *Riding for Caesar: The Roman Emperors' Horse Guard*, London 1994, 15: „A decursio could be a true military training maneuver or merely a commemorative pageant, but in either case it was performed in full view of the soldiers and the public. It called for keen horsemanship, deft handling of weapons, and thorough training by the emperor with his guard". Zob. Bishop, *On parade*, s. 21-30.

[31] Por. Publius Cornelius Tacitus, *Annales* 13, 3, ed. Halm, s. 252: „caelare pingere, cantus aut regimen equorum exercere". Zob. Speidel, *Riding for Caesar*, s 15: „The decursio thus not only raised the emperor's skill in the field, it also showed him to the people fulfilling his role: on the parade ground, as on coins, he was manifestly the army's true leader".

[32] Por. Campbell, *The Emperor and the Roman Army 31 B.C. - A.D. 235*, s. 72: „By these means it will have been possible for emperors to communicate in some way with a reasonably large number of soldiers. This is all the more significant in that the adlocutio was not only a military exhortation to discipline and bravery; the speech to the troops could also be a way of getting the army's support

NERON'S MILITARY COINS. THE TYPES ADLOCVT COH AND DECVRSIO

(Summary)

The main recipients of the ADLOCVT COH and DECVRSIO sesterces were Roman soldiers. As part of the pay and occasional cash prizes, these coins were offered not only to the Praetorians or the soldiers of *cohors Germanorum*, but also to the legionnaires, the soldiers of the Auxilia and those who served in the fleet. Money played a vital role in the communication between the emperor and *milites Romani*. It was through the use of certain types of ideas and slogans that the ruler created his own image, e.g. as a trained horseman and a competent commander (*vide* DECVRSIO).

In turn, by publicizing the fact that the emperor gave special speeches to the soldiers who participated in the military rallies (*vide* ADLOCVT COH) he could pursue the political goals that the current situation required, such as the restoration of the correct relations between Nero and the Praetorian soldiers after the failure of the Pisonian conspiracy. Emissions of the coins showing this type of encounter in the wider context always meant the "bond" of the emperor with the subordinates, which was certainly welcomed by them. Therefore, the use of the slogan *adlocutio* became a universal idea in the relations between the soldiers and the emperors of the Roman state.

Key words: Roman army, military coins, military propaganda, military service, military organization, guards units, guardsmen, *cohortes praetoriae*.

Słowa kluczowe: armia rzymska, monety wojskowe, propaganda wojskowa, służba wojskowa, organizacja wojskowa, jednostki straży, gwardziści, *cohortes praetoriae*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum libri VIII*, ed. M. Ihm, vol. 1, Lipsiae 1907.

Lucius Cassius Dio Cocceianus, *Historiae Romanae*, ed. and transl. by E. Cary, on basis of the version of H. Baldwin Foster: Cassius Dio's *Roman History*, vol. 1-9, LCL, London 1914.

Marcus Cornelius Fronto, *Epistulae*, ed. and transl. by C.R. Haines: *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, vol. 1-2, LCL, London 1919, 1988 (reprint).

---

for particular items of an emperor's policy, or his general political position. And in time of political crisis the more quickly and effectively the ruler's point of view was impressed on the soldiers and accepted, the less chance there was for a usurper to build up military suport". Zob. I. Łuć, *Hadrian's Military Coins. The Types COHORTES PRAETORIAE, EXERCITVS and DISCIPLINA AVGVSTI*, w: *Hortus Historiae. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, 367-381.

Publius Cornelius Tacitus, *Annales*, ed. C. Halm: Cornelii Taciti Libri qui supersunt, *Ab excessu divi Augusti continens*, tomus prior, Leipzig 1898.

Publius Cornelius Tacitus, *Historiae*, ed. C. Halm, w: Cornelii Taciti Libri qui supersunt, *Historias et libros minores continens*, tomus posterior, Leipzig 1861, 1-191.

Titus Livius, *Ab Urbe condita*, ed. G. Weissenborn – M. Müller: Titus Livius, *Ab Urbe condita*, pars 4: *Libri XXXI-XXXVIII*, Lipsiae 1900; ed. G. Weissenborn – G. Heraeus: Titus Livius, *Ab Urbe condita*, pars 4, fasc. 1: *Libri XL-CXLII, Periochae Librorum XLVI-CXLII*, Lipsiae 1914.

Opracowania

Bellen H., *Die Germanische Leibwache der römischen Kaiser des julisch-claudischen Hauses*, Wiesbaden 1981.

Bishop M.C., *On parade: status, display, and morale in the Roman army*, w: *Akten der 14. Internationalen Limeskongresses in Bad Deutsch Altenburg/Carnuntum, 14.-21. September 1986, Römische Limes in Österreich Sonderband*, Vienna 1990, 21-30.

Bradley K.R., *Suetonius' Life of Nero. An Historical Commentary*, Bruxelles 1978.

Campbell J.B., *The Emperor and the Roman Army 31 B.C. - A.D. 235*, Oxford 1984.

Durry M., *Les cohortes prétoriennes*, Paris 1938.

Kowerski L.M., *Sadder than Simonidean Tears: Cornificius and Simonides in Catullus 38*, „The Classical World" 101 (2008) fasc. 2, 139-157.

Łuć I., *Pretorianie na monetach cesarza Klaudiusza*, „Lubelskie Wiadomości Numizmatyczne" 6 (1997) 21-25.

Łuć I., *Oddziały pretorianów w starożytnym Rzymie: rekrutacja, struktura, organizacja*, Lublin 2004.

Łuć I., *Prozopografia w badaniach nad karierami żołnierzy wojsk rzymskich*, w: *Dzieje biurokracji na ziemiach polskich*, t. 1, red. A. Górak – I. Łuć – D. Magiera, Lublin – Siedlce 2008, 13-27.

Łuć I., *Hadrian's Military Coins. The Types COHORTES PRAETORIAE, EXERCITVS and DISCIPLINA AVGVSTI*, w: *Hortus Historiae. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, 367-384.

Łuć I.A., *Excubiae principis. Geneza i zadania żołnierzy kohort pretoriańskich w starożytnym Rzymie*, Poznań 2010.

Łuć I., *The Military Coins of Caligula and Claudius. The Types ADLOCVT. COH., IMPER. RECEPT. and PRAETOR. RECEPT.*, w: *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata*, ed. S. Ruciński – C. Balbuza – Ch. Królczyk, Poznań 2011, 231-238.

Mattingly H., *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1: *Augustus to Vitellius*, London 1923.

Mattingly H. – Sydenham E.A., *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1923, 1968 (reprint).

Prosopographia Imperii Romani, saec. 1. 2. 3., pars 1-3, ed. E. Klebs – H. Dessau – P. von Rohden, Berlin 1897-1898.

Prospographia Imperii Romani, saec. 1. 2. 3., vol. 1, ed. E. Groag – A. Stein, Berlin – Leipzig 1933.

Roschach E., *Adlocutio*, w: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains*, éd. Ch.V. Daremberg – E. Saglio, t. 1, Paris 1873, 69-70.

Rossi L., *La guardia pretoriana e germanica nella monetazione Giulio-Claudia. Elementi storici ed archeologici per una nuova interpretazione*, „Rivista italiana di numismatica e scienze affini" 15 (1967) 15-38.

Saglio E., *Decursio, Decursus* w: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains*, éd. Ch.V. Daremberg – E. Saglio, t. 2/1, Paris 1892, 41.
Salamone G., *L'imperatore e l'esercito. Tipi monetali di età romano-imperiale*, Falzea-Reggio 2004.
Smallwood E.M., *Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero*, Cambridge 1967
Speidel M.P., *Riding for Caesar. The Roman Emperors' Horse Guards*, London 1994.
Speidel M.P., *Germani Corporis Custodes*, w: *Roman Army Studies*, vol. 2, ed. M.P. Speidel, Stuttgart 1992, 105-119.
Sommer M., *Der Kaiser spricht. Die adlocutio als Motiv der Kommunikation zwischen Herrscher und Heer von Caligula bis Konstantin*, w: *Krieg Gesellschaft Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte*, hrsg. von B. Meißner – O. Schmitt – M. Sommer, Berlin 2005, 335-353.
Sutherland C.H.V. – Carson R.A.G., *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1984.

ANEKS



Il. 1: Sesterc Nerona, typ ADLOCVT COH S.C. (awers-rewers) Lyon/Lugdunum, c. 66 r. po Chr.; H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1: *Augustus to Vitellius*, London 1923, nr 304, 260; C.H.V. Sutherland – R.A.G. Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1984, nr 491, 180.

Źródło: Wikimedia Commons, the free media repository: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NERONE-RIC_I_491-886135_ADLOCUTIO.jpg; RIC I 491; Lyon 183 (unlisted dies); WCN 444; https://de.wikipedia.org/wiki/Adlocutio#/media/File:NERONE-RIC_I_491 886135_ADLOCUTIO.jpg.



Il. 2: Sesterc Nerona, typ DECVRSIO S.C. (awers-rewers) Lyon/Lugdunum, c. 65 r. po Chr.; C.H.V. Sutherland – R.A.G. Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, London 1984, nr 395, 175.

Źródło: Wikimedia Commons, the free media repository: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NERONE-RIC_I_395-907865_DECURSIO.jpg; https://it.wikipedia.org/wiki/Decursio_equitum.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Rajmund MALINOWSKI*

ROLA EUNUCHÓW NA DWORZE CESARZY BIZANTYŃSKICH

Przypadek Narzesa

Eunuchowie to kasta, która funkcjonowała na dworach władców w starożytności na obszarze niemal całego Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Dostrzegamy ich obecność w Mezopotamii już w drugim tysiącleciu prz. Chr. i w Egipcie w okresie panowania faraonów XIX dynastii w XIV w. prz. Chr. Na dworze chińskich cesarzy natomiast służyli już w XII w. przed Chrystusem[1]. Źródła wspominają także o ich działalności w otoczeniu królów i władców imperium asyryjskiego w okresie od X do VII w. prz. Chr. i na dworze perskim[2]. Zwyczaj posiadania eunuchów na dworze został przyjęty w późniejszym okresie również przez władców chrześcijańskich na obszarze Bizancjum i w krajach, gdzie panował islam[3]. Warto w tym miejscu dodać, że eunuchowie funkcjonowali jako specyficzna grupa społeczna również na dworze władców Imperium Ottomańskiego i na Dalekim Wschodzie aż do XX wieku[4]. Kathryn M. Ringrose twierdzi wręcz, że rzezańcy stali się stałym elementem społeczeństw w wielu państwach, a nawet ryzykuje opinię, że zapewniali oni stabilność owych społeczeństw[5].

* Mgr Rajmund Malinowski – doktorant przy Katedrze Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: rajmundmalinowski@interia.pl.

[1] Por. W. Szumowski, *O eunuchach i kastracji w różnych krajach i czasach oraz kilka drobnych artykułów*, Kraków 1946, 20-21; F. Jonckheere, *L'Eunuque dans l'Égypte pharaonique*, „Revue d'Histoire des Sciences" 7 (1954) 139-155; S.H. Tsai, *The Eunuchs in the Ming Dynasty*, New York 1996.

[2] Por. L.A. Coser, *The political Functions of Eunuchism*, „American Sociological Review" 6 (1964) 880.

[3] Por. K. Hopkins, *Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire*, „Cambridge Classical Journal" 9 (1963) 62-80; L. Cilliers – F.P. Retief, *The Eunuchs of Early Byzantium*, „Scholia" 13 (2004) 108-117; N.M. El-Cheikh, *Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of Al-Muqtadir*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 48 (2005) 234-252; L. Tracy, *Introduction: A History of Calamites: The Culture of Castration*, w: *Castration and Culture in the Middle Ages*, ed. L. Tracy, Cambridge 2013, 6.

[4] Por. E.R. Toledano, *The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam*, „Middle Eastern Studies" 20 (1984) 379-390; K. Ringrose, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago 2003, 8.

[5] Por. K. Ringrose, *Eunuchs in Historical Perspective*, „History Compass" 5 (2007) 495.

W ostatnich latach nastąpił znaczny rozwój badań nad rolą eunuchów w systemie władzy i administracji poszczególnych państw zarówno starożytnych, jak i nowożytnych. Ten trend jest związany bezpośrednio ze zmianą sposobu postrzegania roli eunuchów w różnych społeczeństwach. Zmiana ta ma z kolei związek z nowymi kierunkami studiów w ramach tak zwanych *gender studies*[6].

Sam termin *eunuch*, z greckiego εὐνοῦχος, oznacza w dosłownym tłumaczeniu osobę, która jest strażnikiem łoża lub sypialni[7]. Wyrażenie to odnosi się do człowieka wykastrowanego[8], który nie jest w stanie posiadać potomstwa lub też z jakiegoś innego powodu nie może uczestniczyć w procesie prokreacji, na przykład z powodu impotencji lub braku aktywności seksualnej. Ta z kolei mogła być spowodowana złożeniem przez daną osobę rodzaju przysięgi, która nakazywała jej zachowanie czystości. Mogła ona mieć formę celibatu lub też innej obietnicy niekoniecznie o charakterze religijnym. W odniesieniu do tych osób, które same podjęły decyzję o seksualnej wstrzemięźliwości lub też urodziły się z niewykształconymi organami rozrodczymi, używamy terminu „naturalny eunuch" lub „eunuch z natury"[9]. Najczęściej jednak słowo *eunuch* jest używane w odniesieniu do mężczyzn, którzy zostali pozbawieni narządów rozrodczych. Tych z kolei można podzielić na trzy grupy. Pierwszą z nich stanowili autokastraci. Byli to dorośli mężczyźni, którzy dokonywali na sobie tego zabiegu, głównie z pobudek religijnych. Zabieg ten był bardzo często sam w sobie elementem kultu. Człowiek, który się mu poddawał zostawał „naznaczony" i mógł sprawować funkcję kapłana. Tacy eunuchowie, nazywani *galli*, szczególnie często byli spotykani na obszarze starożytnej Anatolii i w Indiach[10]. Autokastraci byli także obecni w tradycji chrześcijańskiej[11]. Być

[6] Por. tamże, s. 495.

[7] Por. Ringrose, *The Perfect Servant*, s. 16.

[8] Kastracje przeprowadzane w starożytności mogły być zupełne lub niezupełne. Kastracja zupełna polegała na odcięciu zarówno prącia jak i jąder. Osoba, która była poddawana takiemu zabiegowi całkowicie traciła zdolność spółkowania i płodzenia potomstwa. Podczas przeprowadzania kastracji niezupełnej odcinane były tylko jądra, a trzebieńcy jej poddawani w wielu przypadkach zachowywali zdolność spółkowania, pomimo całkowitej utraty zdolności prokreacyjnych. Więcej na temat technik kastracji por. Szumowski, *O eunuchach i kastracji*, s. 5; Ringrose, *Eunuchs*, s. 497.

[9] Wśród bizantyńskiego kleru istniało przekonanie, że osoby, które urodziły się z niewykształconymi narządami rozrodczymi lub posiadały zaburzenia hormonalne zostały uwolnione za sprawą interwencji boskiej od pokusy grzechu nieczystości, por. Ringrose, *Eunuchs*, s. 496.

[10] Praktyka poddawania się zabiegowi autokastracji miała na obszarze starożytnej Anatolii i Frygii charakter rytualny i była związana z kultem Kybele, bogini płodności i urodzaju. Zabieg wykonywali na sobie kapłani, którzy często służyli jako strażnicy kapliczek, por. Szumowski, *O eunuchach i kastracji*, s. 7; W. Stevenson, *The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity*, „Journal of the History of Sexuality" 5 (1995) 498-499; L.E. Roller, *The Ideology of the Eunuch Priest*, „Gender & History" 9 (1997) 542-555; Ringrose, *The Perfect Servant*, s. 9; S. Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London 2008, 10.

[11] Por. D.F. Caner, *The Practice and Prohibition of Self-castration in Early Christianity*, VigCh 51 (1997) 396-415; Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, s. 10.

może należał do nich m.in. Orygenes (ok. 185-254)[12]. Drugą grupę stanowili mężczyźni, niewolnicy, którzy byli poddawani kastracji w młodym wieku, bardzo często przez członków własnych rodzin. Było to działanie podejmowane z pełną premedytacją, a w grę wchodził tutaj czynnik handlowo-zarobkowy. Młodzieńcy byli poddawani kastracji w celu przygotowania ich do sprawowania funkcji eunucha na dworze władcy lub zamożnego pana i stosunkowo łatwo dochodzili do takich stanowisk. Trzecią kategorię stanowili mężczyźni, na których przeprowadzono ten zabieg już w wieku dojrzałym. Ci jednak byli uważani za mniej „cennych" z uwagi na istotne zmiany hormonalne, które zaszły w ich ciele w okresie dojrzewania. Do tej grupy można zaliczyć m.in. przestępców i jeńców wojennych, w przypadku których przeprowadzany zabieg był formą kary. W cesarstwie rzymskim kastracją karano ludzi, którym udowodniono pederastię i stosunki płciowe ze zwierzętami[13]. Wytrzebienie było też metodą pozbywania się przeciwników politycznych[14].

W przypadku eunuchów, którzy przebywali na dworze bizantyjskim podział wyglądał nieco inaczej. Wśród nich wyróżniano dwie grupy. Pierwszą z nich stanowili tzw. ἐκτομίαι lub ἔκτομοι, czyli mężczyźni, którzy zostali poddani chirurgicznym zabiegom mającym na celu pozbawienie ich wszelkich zdolności prokreacyjnych. Drugą grupą byli σπάδονες lub θλαδίαι, u których prokreacja była niemożliwa z uwagi na chorobę lub impotencję[15].

Eunuchowie spełniali rozmaite funkcje na dworach władców i królów. Najczęściej występowali w roli osób sprawujących pieczę nad haremami lub też pełnili funkcję nadwornych szambelanów[16]. Byli również bardzo pożądani w roli służących, posłów oraz agentów. Fakt, że byli „naznaczeni" pozwalał im sprawnie poruszać się i funkcjonować zarówno wśród różnych klas społecznych, jak i w środowiskach zdominowanych przez płeć żeńską. Bardzo istotnym elementem, który podnosił zapotrzebowanie na eunuchów na dworach był fakt, że nie mogli oni posiadać potomstwa. W ten sposób władcy nie musieli się obawiać, że któryś z kastratów zbuntuje się i przejmie pełnię władzy, zakładając nową dynastię. Z tego powodu m.in. eunuchowie byli

[12] Na pytanie, czy Orygenes rzeczywiście dokonał na sobie zabiegu kastracji, stara się odpowiedzieć w swoim artykule Mariusz Szram (*Autokastracja Orygenesa – fakt czy nieporozumienie?*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 171-202).

[13] Por. Szumowski, *O eunuchach i kastracji*, s. 24.

[14] Por. tamże, s. 25; J. Herrin, *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2009, 201.

[15] Por. R. Guilland, *Les eunuques dans l'Empire Byzantin: Étude de titulature et de prosopographie byzantines*, EtByz 1 (1943) 201. Nieco inny podział proponuje Walter Stevenson (*The Rise of Eunuchs*, s. 497-498), który w swoim artykule rozróżnia trzy kategorie rzezańców funkcjonujące w rzymsko-greckim świecie: 1) tych, którzy urodzili się z niewykształconymi organami rozrodczymi; 2) tych, którzy zostali „częściowo" wykastrowani; 3) tych, których całkowicie wytrzebiono.

[16] Szambelan – osoba będąca wysokim urzędnikiem na dworze króla, albo władcy. Funkcje, które sprawowali szambelani różniły się w zależności od epoki i państwa, w którym taki urząd istniał, por. E. Lalou, *Chambellan*, w: *Lexikon des Mittelalters*, II, München 1983, 1671.

obdarzani dużym zaufaniem i często otrzymywali eksponowane stanowiska i ważne zadania. Inną funkcją, którą im powierzano, był nadzór nad wychowaniem i edukacją młodych książąt, co pozwalało im na wchodzenie w bliższe relacje z przyszłymi władcami i nierzadko na manipulowanie nimi[17]. W niektórych krajach Bliskiego Wschodu rola rzezańców w aparacie biurokratycznym w pewnym okresie była tak wielka, że słowo eunuch było używane jako synonim urzędnika bądź dworskiego ministra[18].

W *Imperium Romanum* stosunek do rzezańców ulegał zmianie na przestrzeni wieków. Początkowo przeprowadzanie zabiegów kastracji w celu pozyskiwania eunuchów było zakazane przez prawo[19]. Obostrzenia i rygorystyczne przepisy w tej materii zostały wprowadzone w I-II w., za panowania dwóch cesarzy, Domicjana (81-96) i Hadriana (117-138)[20]. Prawo to było naginane lub omijane przez rzymskich arystokratów, którzy sprowadzali eunuchów z odległych krajów, w których kastracja nie była zakazana. Tacy młodzi chłopcy, sprowadzani jako niewolnicy, byli bardzo kosztowni.

1. Eunuchowie w systemie politycznym Bizancjum. W późniejszym okresie prawo dotyczące eunuchów uległo znacznej liberalizacji, a z usług trzebieńców zaczęli korzystać także sami cesarze. Wiemy, że służyli oni na dworze Konstantyna Wielkiego (306-337) i Konstancjusza II (337-361), ale nie byli w tym okresie grupą zbyt liczną. Potrafili jednak dochodzić do bardzo wysokich stanowisk. Przykład może tu stanowić niejaki Euzebiusz, który w otoczeniu Konstancjusza dzierżył zaszczytną funkcję *praepositus sacri cubiculi*[21]. Mimo, że kolejni cesarze, tacy jak Leon I (457-474) i Justynian I (527-565), zaostrzyli prawo wobec osób, które przeprowadzały i poddawały się zabiegowi kastracji[22], to jednak nie przeszkadzało im to w posiadaniu na swoim dworze dużej ilości eunuchów. Zyskiwali oni bardzo często sympatię władcy i mieli niejednokrotnie przemożny wpływ na niego. Ich wysoka pozycja sprawiała, że nie cieszyli się oni dobrą opinią wśród arystokratów i senatorów, którzy widzieli w nich naturalne zagrożenie dla swoich interesów[23]. Rzezańcy sprawowali

[17] Por. Coser, *The Political Functions of Eunuchism*, s. 880.

[18] Por. tamże.

[19] W Rzymie zabieg kastracji uchodził za niebezpieczny dla życia i w istocie taki był. W omawianym okresie przeżywalność osób poddawanych temu zabiegowi była niezwykle niska i wynosiła ok. 10%, por. Szumowski, *O eunuchach i kastracji*, s. 18.

[20] Por. Guilland, *Les eunuques dans l'Empire Byzantin*, s. 198. Zob. też Stevenson, *The Rise of Eunuchs*, s. 499.

[21] *Praepositus sacri cubiculi* – przełożony gabinetu cesarskiego: wysoki urząd pałacowy w późnym cesarstwie rzymskim, por. H.-W. Haussig, *Historia kultury bizantyńskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1969, 61; P.S. Barnwell, *Emperor, Prefects, and Kings: Roman West, 395-565*, London 1992, 20.

[22] Por. Guilland, *Les eunuques dans l'Empire Byzantin*, s. 199.

[23] Por. *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 223-224.

także niezwykle istotną rolę w dworskim ceremoniale. To oni otaczali cesarza, a nawet w jego imieniu przyjmowali posłów, którzy starali się o audiencję.

Eunuchowie, którzy służyli na dworze bizantyńskim byli głównie niewolnikami pochodzącymi z plemion zamieszkujących wybrzeże Morza Czarnego i obszar Kaukazu[24]. Najczęściej jako miejsce pozyskiwania młodych chłopców z przeznaczeniem służby na dworze wybierano obszar Abchazji i Paflagonii. Innym rejonem, z którego pochodzili kandydaci na eunuchów, była Armenia, Persarmenia i wyspy greckie[25]. Praktyka sprowadzania stamtąd małoletnich osób była bardzo żywa nawet wówczas, gdy władze oficjalnie zabroniły tego procederu. Chłopcy oddzieleni od swoich rodziców i najbliższych musieli zapomnieć o przeszłości i miejscu, z którego pochodzili. Rozpoczynali bowiem zupełnie nowe życie w nowym środowisku i z nowym panem[26].

Funkcje, które sprawowali eunuchowie na bizantyńskim dworze, nie różniły się w znacznym stopniu od tych, które sprawowali rzezańcy na dworach innych państw Dalekiego i Bliskiego Wschodu. Istotny wyjątek stanowić może tutaj jedynie rola namiestnika haremu, która w bizantyńskiej tradycji nie była w ogóle obecna. Eunuchów odnajdujemy często jako urzędników sprawujących różnorakie funkcje dyplomatyczne, administracyjne, wojskowe i religijne. W wielu przypadkach potrafili z powodzeniem łączyć kilka stanowisk. Niezwykła kariera rzezańców w Bizancjum, jaką możemy zaobserwować na przestrzeni dziejów cesarstwa, była wypadkową kilku czynników. Jednym z nich był z pewnością sposób sprawowania rządów przez bizantyńskich władców, zaczerpnięty w dużej mierze z wzorców orientalnych. Uwidaczniał się on zarówno w dworskim rytuale, jak i w zcentralizowanej, przesiąkniętej biurokratyzmem władzy. Jej zaś nieodłącznym elementem był również eunuch, który sprawował funkcję urzędnika na cesarskim dworze. Coraz większe zaufanie jakim zaczęto obdarzać rzezańców w Bizancjum jest najlepszym dowodem na to, iż świetnie sprawdzali się oni na powierzonych im stanowiskach. Na dworze bizantyńskim trzebieńcy sprawowali trzy zasadnicze funkcje. Pierwszą z nich była funkcja kościelna. Mogli oni być kapłanami, ale pod ściśle określonymi warunkami, które regulował odpowiedni kanon 1. Soboru Nicejskiego I (325). Czytamy w nim, że:

> „Jeśli ktoś został okaleczony przez lekarzy podczas choroby lub wykastrowany przez barbarzyńców, ten niech pozostanie w gronie duchownych. Lecz ten, kto będąc dobrego zdrowia sam siebie pozbawił męskości, powinien zostać wykluczony z grona duchownych, do którego już należał. Od tej chwili nie należy wyświęcać żadnego z tych, którzy w ten sposób postępują. Jest jednak oczywiste, że to, co powiedziano wyżej, dotyczy tylko tych, którzy uczynili to celowo i którzy sami chcieli się okaleczyć. Ci co zostali okaleczeni przez

[24] Por. Ringrose, *The Perfect Servant*, s. 10.

[25] Por. Szumowski, *O eunuchach i kastracji*, s. 21.

[26] Por. Herrin, *Bizancjum*, s. 199.

barbarzyńców albo przez swoich panów, a uważani są za godnych, mogą, zgodnie z kanonem, zostać do stanu duchownego dopuszczeni”[27].

Jednak *de facto* stosunek Kościoła do kastratów na Wschodzie i Zachodzie państwa rzymskiego różnił się w znaczący sposób. W Rzymie trzebieńcy nie dochodzili do wysokich stanowisk kościelnych. Inaczej sytuacja przedstawiała się we wschodniej części cesarstwa. Oprócz funkcji zwykłych kapłanów zajmowali oni tam także zaszczytne stanowiska biskupów i patriarchów, nierzadko z woli cesarzy przez których byli desygnowani. Kastraci mieli również wstęp do wspólnot monastycznych, a nawet często bywało tak, że pewne klasztorne stanowiska były przeznaczone specjalnie dla nich[28]. Rzezańcy pełnili także służbę w klasztorach żeńskich na wschodzie imperium, np. odprawiając Msze św. dla mniszek. Umieszczano ich tam mając na względzie zapewnienie kobietom, które poświęciły się służbie Bogu, życia w czystości[29].

Drugą istotną grupę stanowili eunuchowie, którzy pełnili funkcje cywilne. Cesarze lubili się nimi otaczać i często mianowali ich na wysokie stanowiska publiczne. Byli znacznie lepszymi urzędnikami dlatego, że żaden eunuch, choćby nawet bardzo pragnął władzy i bogactwa, nie aspirował do tronu cesarskiego. Co więcej, w razie czego, gdy nie byli już potrzebni, mogli zostać usunięci z dworu bez żadnych większych konsekwencji, co nie mogło mieć miejsca w przypadku przedstawicieli bogatych i wpływowych rodów arystokratycznych[30]. Ich popularność jednak miała przede wszystkim związek z ich przydatnością na danym stanowisku, a ta była zagwarantowana przez długie lata przygotowań do pełnionych funkcji.

Trzecią i ostatnią grupę stanowili eunuchowie służący w armii. Byli oni mile widziani na stanowiskach dowódczych i oficerskich z tego samego powodu, dla którego trzymani byli w najbliższym otoczeniu cesarza na dworze. Posiadanie bowiem dowództwa nad armią wiązało się z posiadaniem w swoich rękach realnej siły, a ta z kolei mogła stanowić olbrzymią pokusę dla generałów-uzurpatorów. W historii cesarstwa rzymskiego i Bizancjum znajdujemy wiele przykładów buntów wodzów armii, które niejednokrotnie kończyły się detronizacją panującego imperatora. Eunuchowie będący generałami być może nie cieszyli się specjalną sympatią i szacunkiem żołnierzy, ale stanowili dla cesarzy właśnie ten niezwykle ważny „bufor bezpieczeństwa”, chroniący ich przed spiskami kadry dowódczej. Oprócz Narzesa znanym rzezańcem sprawującym znaczącą funkcję w wojsku bizantyjskim za Justyniana był Salomon, dowódca wojsk Afryki Północnej (rzymskiej), który zginął w 544 r.

---

[27] Concilium Nicaenum I (325) can. 1, w: ŹMT 24 [wydanie grecko-łacińsko-polskie, układ i opr. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak], Kraków 2001 = DSP 1, 27.

[28] Por. Guilland, *Les eunuques dans l’Empire Byzantin*, s. 205.

[29] Por. Szumowski, *O eunuchach i kastracji*, s. 17.

[30] Taki los spotkał m.in. eunucha Antiocha, który doszedł do bardzo wysokich funkcji za rządów cesarza Teodozjusza II (408-450), por. G. Greatrex – J. Bardill, *Antiochus the „Praepositus”: A Persian Eunuch at the Court of Theodosius II*, DOP 50 (1996) 171-197.

w bitwie pod Cillium[31], oraz Scholasticus, który był jednym z dowódców armii walczącej z najazdem Sklawinów w roku 551[32]. Również imiona innych eunuchów w kontekście prowadzonych przez cesarstwo wojen pojawiają się w źródłach nader często i to przez cały okres jego istnienia, aż do upadku w połowie XV wieku[33].

2. Kariera Narzesa na dworze cesarza Justyniana. Chyba najbardziej znanym bizantyjskim eunuchem był Narzes[34], który w VI w., za panowania cesarza Justyniana, doszedł do najwyższych urzędów we wschodnim cesarstwie[35]. Znaczną część wiedzy na temat jego życia i dokonań czerpiemy od Prokopiusza z Cezarei (ok. 500-562), dziejopisa, który był sekretarzem innego wielkiego bizantyńskiego wodza, Belizariusza (ok. 505-565). W swojej *Historii wojen* Prokopiusz skupia się – rzecz jasna – na militarnych aspektach dokonań eunucha. Narzes, chociaż najbardziej znany właśnie jako wódz bizantyńskiej armii w służbie cesarza Justyniana, spełniał na konstantynopolitańskim dworze również szereg innych, niemniej ważnych funkcji. Pochodzenie i okres młodości rzezańca są owiane tajemnicą i stanowią temat dociekań badaczy[36].

Narzes urodził się prawdopodobnie ok. roku 480 lub 490[37]. Można przypuszczać, że pochodził z obszaru perskiej Armenii, na co wskazuje jego imię, które jest wyraźnie pochodzenia wschodniego[38]. Nie wiadomo kiedy dokładnie rzezaniec przybył do Konstantynopola. Prawdopodobnie pochodził z niskich warstw społecznych, a do stolicy przybył jako niewolnik. Nie posiadamy również informacji na temat tego, w jaki sposób trafił na cesarski dwór, ani jak przedstawiała się ścieżka jego kariery w początkowej fazie. Agatiasz (ok. 530-582) pisze, iż Narzes nie był człowiekiem dobrze wykształconym ani w sztuce, ani w retoryce, jednak posiadał bardzo przenikliwy i bystry umysł[39]. Ten

[31] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* IV 21, 28, ed. J. Haury, vol. 1, Lipsiae 1963, 522, 2-5, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1, Kraków 2013, 337.

[32] Por. M.E. Stewart, *The Andreios Eunuch-Commander Narses: Sign of a Decoupling of Martial Virtues and Masculinity in the Early Byzantine Empire?*, „Ceræ" 2 (2015) 2.

[33] Por. Guilland, *Les eunuques dans l'Empire Byzantin*, s. 205-214.

[34] Narzesowi została poświęcona jedna monografia oraz szereg rozdziałów w kilku opracowaniach dotyczących rządów Justyniana Wielkiego, por. R. Browning, *Justynian i Teodora*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 1977, 69-71; L.H. Fauber, *Narses: Hammer of the Goths*, New York 1990; J.A. Evans, *Justynian i Imperium Bizantyjskie*, tłum. B. Godzińska, Warszawa 2008, 150-154.

[35] Por. J.R. Martindale, *Narses 1*, PLRE III 912-928; J.H. Rosser, *Historical Dictionary of Byzantium*, Lanham 2001, 287.

[36] Por. Browning, *Justynian i Teodora*, s. 70; Evans, *Justynian*, s. 150; Stewart, *The Andreios Eunuch-Commander Narses*, s. 5.

[37] Por. A. Lippold, *Narses*, w: *Der Kleine Pauly*, III, München 1979, 1575-1577; P. Krupczyński, *Narses*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 363-364.

[38] Por. Evans, *Justynian*, s. 150.

[39] Por. Agathias Myrinaeus*, Historiarum libri quinque* I 16, 1, ed. R. Keydell, CFHB Series Berolinensis 2, Berolini 1967, 30.

sam obraz eunucha rysuje się w dziele Prokopiusza, który podaje informację, że Narzes był człowiekiem inteligentnym i dynamicznym, co nie było typowe w przypadku trzebieńców[40]. Źródła opisują też rzezańca jako człowieka drobnej i wątłej postury[41].

W zachowanych przekazach źródłowych eunuch ten pojawia się już jako osoba dojrzała, mająca pewną, ugruntowaną pozycję w najbliższym otoczeniu Justyniana. Można jednak domniemywać, że na początku swojej służby zajmował w pałacu niższe stanowiska urzędnicze. Być może był kimś w rodzaju nadwornego skarbnika (podskarbiego)[42]. W późniejszym okresie funkcjonował na politycznej scenie Bizancjum jako *cubicularius*[43], a kilka lat potem jako *spatharius* jest członkiem gwardii cesarskiej[44]. Być może właśnie wtedy eunuch zaskarbił sobie łaski cesarza i jego żony, co pozwoliło mu na szybki awans w pałacowej, urzędniczej hierarchii[45]. Niewykluczone, że cesarska para faworyzowała ludzi niższego stanu, gdyż sama z tego stanu się wywodziła[46]. Już krótko po przejęciu władzy przez Justyniana Narzes został wybrany dowódcą cesarskiej straży przybocznej, którą stanowili rzezańcy[47]. Swoją wysoką pozycję zawdzięczał prawdopodobnie umiejętności dostosowania się do aktualnej sytuacji na dworze i odpowiednim poglądom, politycznym i religijnym, którymi potrafił sobie zaskarbić przychylność najbardziej wpływowych osób w państwie. Przykładowo, cesarzową Teodorę (ok. 500-548) przekonał do siebie swoimi sympatiami monofizyckimi, z którymi jednak, jak przystało na wyrafinowanego dworskiego gracza, nie obnosił się[48]. Starał się w ten sposób nie zrazić do siebie innych wysoko postawionych urzędników w Konstantynopolu. Ta względna neutralność Narzesa połączona ze sprytem otworzyła mu drogę do błyskotliwej kariery.

---

[40] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* VI 13, 16, ed. Haury, vol. 2, s. 208, 9-13, tłum. Brodka, t. 2, s. 149.

[41] Por. Agathias Myrinaeus, *Historiarum,* I 16, 1, CFHB Series Berolinensis 2, 30.

[42] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* VI 13, 16, ed. Haury, vol. 2, s. 208, 9-13, tłum. Brodka, t. 2, s. 149. Por. Guilland, *Les eunuques dans l'Empire Byzantin*, s. 205.

[43] *Cubicularius* – tytuł, którego używano we wczesnym Bizancjum na określenie eunuchów-szambelanów, których bezpośrednim zwierzchnikiem był *praepositus sacrii cubiculi*, por. Barnwell, *Emperor, Prefects, and Kings*, s. 20; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. W. Ceran – H. Evert-Kappesowa – S. Wiśniewski, Warszawa 2008[3], 78.

[44] *Spatharius* – tytuł odnoszący się do członków przybocznej cesarskiej straży bizantyńskiej. Często zatrudniano w niej eunuchów będących *cubicularii*, por. M. Whitby, *On the Omission of a Ceremony in Mid-Sixth Century Constantinople: Candidati, Curopalatus, Silentiarii, Excubitores and Others*, „Historia" 36 (1987) 467.

[45] Por. P. Cesaretti, *Teodora*, tłum. B. Bielańska, Warszawa 2003, 149.

[46] Por. T. Wolińska, *Związki rodzinne w polityce personalnej Justyniana I*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica" 67 (2000) 23-24; P. Kochanek, *Chorycjusz z Gazy i jego „Obrona mimów" rozumiana jako kryptoapologia cesarzowej Teodory*, „Res Historica" 36 (2013) 40-41, 44, 46-47 i 53.

[47] Por. Browning, *Justynian i Teodora*, s. 70.

[48] Por. Evans, *Justynian*, s. 151.

Na początku 532 r. Armeńczyk odegrał bardzo istotną rolę w tłumieniu tzw. powstania Nika[49], które wstrząsnęło Konstantynopolem i o mało nie pozbawiło Justyniana tronu. Eunuch początkowo został wysłany do przywódców rewolty. Miał za zadanie przy pomocy łapówek, przekupstwa i namawiania, wyłączyć z powstania frakcję niebieskich[50]. Rzezaniec chciał ich przekonać, że prędzej czy później zieloni wypomną im wcześniejsze konflikty i będą dążyć do konfrontacji. Fakcja ta bowiem przed wybuchem powstania cieszyła się wsparciem administracji cesarskiej, a sam Justynian nie ukrywał swoich „pro-niebieskich" sympatii[51]. Zabiegi Narzesa przyniosły tylko częściowy sukces, tak że ostatecznie cesarz za namową Teodory zdecydował się użyć wojska pod wodzą dwóch generałów, Mundusa († ok. 536) i Belizariusza[52], do zdławienia rebelii. Mimo że taktyka polegająca na napuszczaniu przeciwko sobie stronnictw nie przyniosła zamierzonego rezultatu, eunuch wiele zyskał tymi zabiegami w oczach Justyniana. Podczas ataku oddziałów pod dowództwem Belizariusza i Mundusa, Narzes razem ze swoimi podkomendnymi uczestniczył w pacyfikacji ludu, który zgromadził się w hipodromie i obrał nowym cesarzem Hypacjusza († 532)[53], siostrzeńca cesarza Anastazjusza (491-518). Jego ludzie mieli blokować drogę ucieczki próbującym się wymknąć ze stadionu rebeliantom. Lojalność Narzesa w tym krytycznym momencie panowania sprawiła, że zarówno Justynian jak i Teodora obdarzyli go dozgonną wdzięcznością. Pokazał też wówczas, że dowodzenie sporym oddziałem wojskowym nie jest mu obce i że potrafi dobrze wywiązać się z takiego zadania.

W ciągu kolejnych paru lat Narzes prawdopodobnie bardzo intensywnie studiował arkana sztuki wojennej, zasięgając przy tym rad wielu doświadczonych wodzów i generałów. Nowo nabyte umiejętności miały mu się wkrótce przydać podczas kolejnej misji, tym razem zleconej przez cesarzową Teodorę. Eunuch miał udać się na czele silnego oddziału do Egiptu, aby tam wesprzeć Teodozjusza († 567), faworyta cesarzowej, i umocnić jego władzę patriarchy Aleksandrii[54]. Jednak sukces, który udało się osiągnąć Narzesowi nad Nilem, był krótkotrwały. W Aleksandrii wybuchła bowiem rewolta, której eunuch nie

[49] Por. tamże, s. 150. Więcej na temat powstania Nika, por. J.B. Bury, *The Nika Riot*, „Journal of Hellenic Studies" 17 (1897) 92-119; J.E. Atkinson, *The Nika Riots and 'Hooliganism'*, „Acta Patristica et Byzantina" 1 (1990) 119-133; S.G. Giatsis, *The Massacre in the Riot of Nika in the Great Hippodrome of Constantinople in 532 A.D.*, „International Journal of the History of Sport" 12 (1995) 141-152; Evans, *Justynian*, s. 57-64; N. Westbrook, *The Account of the Nika Riot as Evidence for Sixth-century Constantinopolitan Typography*, „Journal of the Australian Early Medieval Association" 7 (2011) 33-54.

[50] Por. G. Greatrex, *A Nika Riot: A Reappraisal*, „Journal of Hellenic Studies" 117 (1997) 79.

[51] Por. J.W. Barker, *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison – London 1966, 84.

[52] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* I 24, 52, ed. Haury, vol. 1, s. 132, 23 - 133, 4, tłum. Brodka, t. 1, s. 89-90.

[53] Por. tamże I 24, 22, ed. Haury, vol. 1, s. 127, 21-25, tłum. Brodka, t. 1, s. 86.

[54] Por. H. Leppin, *Początki polityki kościelnej Justyniana*, tłum. K. Ilski – A. Kotłowska, Poznań 2005, 19.

potrafił zdławić. W konsekwencji był zmuszony wraz z wojskiem wycofać się z Egiptu[55]. To niepowodzenie nie miało jednak znaczącego wpływu na przebieg jego kariery.

Z kolei w 538 r. Armeńczyk został wysłany na czele silnego, liczącego 7 tys. żołnierzy kontyngentu do Italii, aby wesprzeć tam działania Belizariusza, który przebywał na Półwyspie Apenińskim już od dłuższego czasu[56]. Bardzo możliwe, że eunuch dostał od Justyniana dodatkowe wytyczne, zgodnie z którymi miał kontrolować poczynania trackiego generała, któremu cesarz nie do końca ufał. Spory kompetencyjne i osobiste animozje pomiędzy Narzesem a Belizariuszem doprowadziły do kilku militarnych niepowodzeń. W tej sytuacji Justynian był zmuszony odwołać Narzesa do Konstantynopola, aby przywrócić w Italii jednolitość dowodzenia[57].

W kolejnych latach Narzes mocno przysłużył się Teodorze w trakcie przepychanek pałacowych, mających na celu usunięcie z zajmowanych stanowisk kilku wpływowych urzędników, którzy swego czasu narazili się cesarzowej[58]. Brał m.in. udział w spisku, który miał na celu usunięcie z administracji cesarskiej jednego z najbardziej wpływowych ludzi w Bizancjum, Jana z Kapadocji[59]. Dzięki intrydze, w której uczestniczył, udało się cesarzowej zmusić męża do odwołania tego urzędnika.

W późniejszych latach Narzes dość poważnie rozważał odejście ze świata wielkiej polityki. W latach 40-tych był człowiekiem już po sześćdziesiątce i powoli zaczynał skupiać się na kwestiach duchowych. Prawdopodobnie myślał również o wstąpieniu do klasztoru, by tam w ciszy i spokoju dokonać żywota[60]. Jego plany musiały jednak ulec zmianie z powodu coraz bardziej komplikującej się sytuacji w Italii. Gocka kontrofensywa zakończyła się bowiem zdobyciem Rzymu na początku 550 r. Aby ratować swoje plany restauracji Imperium na Półwyspie Apenińskim cesarz zorganizował nowy silny kontyngent, pod wodzą swojego kuzyna Germanusa, który miał zostać wysłany do walki z barbarzyńcami. Nieoczekiwanie jednak nowo obrany wódz zmarł po krótkiej

[55] Nie ma pewności, czy rzeczywiście dowódcą wysłanym do Egiptu przez cesarzową Teodorę był ten czy inny Narzes. Niektórzy naukowcy zwracają uwagę, że najprawdopodobniej chodzi o innego eunucha, także dowódcę wojskowego o tym samym imieniu. Warto zauważyć, że imię Narzes było popularne wśród Armeńczyków przybywających do Bizancjum w tym okresie. Istnieje również koncepcja, zgodnie z którą w owym czasie w Egipcie przebywali dwaj urzędnicy cesarscy o tym samym imieniu, por. E.R. Hardy, *The Egyptian Policy of Justinian*, DOP 22 (1968) 33; M.W. Kruse, *Narses and the Birth of Byzantine Egypt: Imperial Policy in the Age of Justinian*, Richmond 2008 (Honors Theses), 4-5.

[56] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* VI 13, 16, ed. Haury, vol. 2, s. 208, 9-10, tłum. Brodka, t. 2, s. 149.

[57] Por. tamże VI 22, 4, ed. Haury, vol. 2, s. 247, 17-21, tłum. Brodka, t. 2, s. 172.

[58] Por. Evans, *Justynian*, s. 151.

[59] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* I 25, 26, ed. Haury, vol. 1, s. 139, 2-7, tłum. Brodka, t. 1, s. 93.

[60] Narzes miał ufundować klasztor w Bitynii pod nazwą Rupis, który wspierał regularnymi datkami, por. Evans, *Justynian*, s. 151.

chorobie, praktycznie w przededniu planowanej wyprawy[61]. Cesarz musiał w krótkim czasie znaleźć zaufanego następcę. Wybór padł właśnie na Narzesa.

W dwóch krwawych bitwach, pod Busta Gallorum, w okolicach Tadinum, i Mons Lactarius eunuchowi udało się rozbić siły Gotów[62]. Potem jeszcze sędziwy wódz zadał klęskę przesuwającym się na południe oddziałom Alemanów, którzy przybyli ze spóźnioną dla nich odsieczą[63]. Po usunięciu barbarzyńskiego zagrożenia rozpoczął się długi i żmudny proces przywracania rzymskiej administracji na terenie Italii. W tym czasie Narzes sprawował faktyczną władzę cywilną na Półwyspie Apenińskim, otrzymując od Justyniana w charakterze nagrody tytuł patrycjuszowski. Dał się poznać wtedy jako świetny zarządca i budowniczy. Eunuch wyruszając do Italii miał pod swoją komendą liczną, dobrze wyszkoloną armię, ale to w żadnej mierze nie umniejsza jego umiejętności dowódczych i geniuszu taktycznego. Pewnych istotnych informacji na temat osobowości Narsesa dostarcza nam Prokopiusz z Cezarei w VIII księdze swojej *Historii Wojen*:

> „Był więc Narzes człowiekiem bardzo szczodrym, nader skłonnym do tego, by uczynić coś dobrego dla tych, którzy czegoś potrzebowali. Gdy zaś otrzymał od cesarza wielką władzę, bez większego skrępowania koncentrował się na tym co go interesowało. Stąd już wcześniej dla wielu dowódców i żołnierzy okazał się dobroczyńcą. Kiedy został wyznaczony na wodza przeciw Totili i Gotom, wszyscy z wielką gorliwością pragnęli walczyć pod jego dowództwem: jedni, aby się odwdzięczyć za dawne łaski, inni, co naturalne, licząc, że otrzymają od niego wielkie nagrody. Szczególnie przychylnie byli nastawieni do niego Herulowie i inni barbarzyńcy, gdyż doznawali z jego strony dobrego traktowania"[64].

W opisie tym rysuje się obraz człowieka dobrodusznego i lojalnego, cieszącego się sympatią swoich podwładnych. Na polu walki Narzes wykazywał się dużą odwagą, czy wręcz heroizmem[65], a decyzje przez niego podejmowane nie były dyktowane emocjami, lecz chłodnym osądem[66]. Żołnierzom

[61] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* VII 37, 24, ed. Haury, vol. 2, s. 466, 16-22, tłum. Brodka, t. 2, s. 302. Zob. E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, 70.

[62] Por. Procopius Caesariensis, *Bella* VIII 21, 19, ed. Haury, vol. 2, s. 602, 23-25, tłum. Brodka, t. 2, s. 386. Zob. Z.V. Udalcova, *La campagne de Narsès et l'écrasement de Totila*, „Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina" 18 (1971) 557-564; H.R. Roisl, *Totila und die Schlacht bei den Busta Gallorum, Ende Juni/Anfang Juli 552*, JÖB 30 (1981) 25-50; Zwolski, *Kasjodor I Jordanes*, s. 80; L. Carnevale, *Totila come perfidus rex tra storia e agiografia*, VetCh 40 (2003) 43-69; Ph. Rance, *Narses and the Battle of Taginae (Busta Gallorum) 552: Procopius and the Sixth-century Warfare*, „Historia" 54 (2005) 424-472; G. Harward, *A Defensive Offense: Infantry Tactics of the Early Byzantine Army*, „Studia Antiqua" 7 (2009) nr 1, 52-53.

[63] Por. J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, 150.

[64] Procopius Caesariensis, *Bella* VIII 26, 14-17, ed. Haury, vol. 2, s. 632, 11-23, tłum. Brodka, t. 2, s. 402-403.

[65] Por. Agathias Myrinaeus, *Historiarum libri* I 16, 1, CFHB Series Berolinensis 2, 30.

[66] Por. tamże I 12, 4, CFHB Series Berolinensis 2, 24.

pokonanych barbarzyńskich armii okazywał miłosierdzie, nie pozwalając, by stała im się jakakolwiek krzywda[67].

Nie ma pewności co do daty śmierci Narzesa. Wiadomym jest, że przeżył o kilka lat Justyniana, który zmarł w 565 r. Jedni badacze uważają, że dokonał on żywota w Rzymie w 568 r., inni podają za datę jego śmierci rok 575[68]. Eunuch miał w momencie zgonu ok. 95 lat. Ciało Narzesa sprowadzono do Konstantynopola i złożono w klasztorze, który ufundował[69].

Ścieżka kariery Narzesa dobitnie pokazuje, że był on człowiekiem niezwykle uzdolnionym i potrafiącym w bardzo umiejętny sposób lawirować pomiędzy różnymi wzajemnie zwalczającymi się fakcjami na bizantyńskim dworze. Pozwalało mu to przez długie lata cieszyć się dużym zaufaniem cesarza i jego małżonki, i wspiąć się na szczyt urzędniczej hierarchii.

Z drugiej strony postać Narzesa jest przykładem wyjątkowej kariery rzezańca, która była możliwa nie przypadkiem w okresie panowania Justyniana. W pewnym sensie to rozmach polityczno-militarnych planów tego cesarza wyniósł Narzesa na wspomniany wyżej szczyt. W ten sposób czas, miejsce oraz indywidualne zdolności i ambicje stworzyły określoną jedność, która stała się trampoliną dla kariery skromnego skądinąd trzebieńca. Narzesa należy więc uważać za tzw. dziecko swoich czasów. Jednak, co ciekawe, miejsca na kartach historii nie zapewnił mu udział w dworskich intrygach zwalczających się wzajemnie koterii, lecz dowództwo w wojnie z Gotami. To przecież on rozgromił ostatecznie wojska tej nacji, powodując, że Ostrogoci znikli *de facto* z kart historii. Dało mu to miejsce w panteonie wielkich wodzów wczesnego Bizancjum i sprawiło, że jego imię przetrwało na kartach historii w aureoli wojennej chwały, a nie naznaczone piętnem małego dworskiego intryganta.

THE ROLE OF EUNUCHS IN BYZANTINE COURTS. THE CASE OF NARSES

(Summary)

The article is divided into two sections. First presents the role of eunuchs in Byzantine Empire in general. Second section focuses specifically on Narses, his life, main achievements and legacy.

The term *eunuch* (εὐνοῦχος) is ambiguous. It generally refers to people who are not able to procreate due to natural constitution or mutilation, but it can have many various meanings. It can also refer to the man who is absent from procreation

[67] Por. tamże II 14, 7, CFHB Series Berolinensis 2, 58.

[68] Narzes zmarł na pewno po roku 567, kiedy to przeniósł się z Rawenny do Rzymu. Zmiana miejsca pobytu eunucha mogła mieć związek z dymisją jakiej miał udzielić mu nowy cesarz Justyn II (565-578), por. Guilland, *Les eunuques dans l'Empire Byzantin*, s. 205; Browning, *Justynian i Teodora*, s. 71; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007, 89.

[69] Por. Evans, *Justynian*, s. 154.

due to impotence or celibate. For people who has been born incapacitated or with some hormonal anomalies we use term „natural eunuchs".

There were several functions of eunuchs in Byzantine state we can differentiate. First is religious. Eunuchs were present in institution of Church from the very beginning. They could have been priests and patriarchs if they did not become eunuchs as a result of self-mutilation. Many eunuchs were high officials at the court of Byzantine emperors. They served as envoys, agents and as a members of palace guard. They were also responsible for superintending of the emperor's son. And finally, eunuchs were successful and talented military leaders.

Life of Narses is fascinating example of a great career of eunuch in Byzantine Empire. He owes his success to his many talents and sympathy and protection of the emperor Justinian and his wife Theodora. He came to Constantinople from east, probably as a slave. At the beginning, he was a low rank official at the court. He also served as a member of the palace guard. Thanks to his intelligence and flexibility he became chamberlain at the court. Later he got a generalship of Byzantine army in Italy. He was called back to the capital, after he got involved in conflict with great general Belisarius. Several years later, however, Justinian once again used his skills to finally crush Ostrogoth's army. He spent his last years of life as governor of conquered land.

Key words: Byzantine Empire, eunuch, Narses.

Słowa kluczowe: Bizancjum, eunuch, Narzes.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Agathias myrinaeus, *Historiarum libri quinque*, ed. R. Keydell, CFHB Series Berolinensis 2, Berolini 1967.

Concilium Nicaenum I (325), *Canones*, w: ŹMT 24 [wydanie grecko-łacińsko-polskie, układ i opr. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak], Kraków 2001 = DSP 1, 24-61.

Procopius Caesariensis, *Bella*, ed. J. Haury, vol. 1-2, Lipsiae 1963, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia Wojen*, t. 1-2, Kraków 2013-2015.

Opracowania

Atkinson J.E., *The Nika Riots and 'Hooliganism'*, „Acta Patristica et Byzantina" 1 (1990) 119-133.

Barker J.W., *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison – London 1966.

Barnwell P.S., *Emperor, Prefects, and Kings: Roman West, 395-565*, London 1992.

Browning R., *Justynian i Teodora*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 1977.

Bury J.B., *The Nika Riot*, „Journal of Hellenic Studies" 17(1897) 92-119.

Caner D.F., *The Practice and Prohibition of Self-castration in Early Christianity*, VigCh 51 (1997) 396-415.

Carnevale L., *Totila come perfidus rex tra storia e agiografia*, VetCh 40 (2003) 43-69.

Cesaretti P., *Teodora*, tłum. B. Bielańska, Warszawa 2003.

Cilliers L. – Retief F.P., *The Eunuchs of Early Byzantium*, „Scholia" 13 (2004) 108-117.

Coser L.A., *The Political Functions of Eunuchism*, „American Sociological Review" 6 (1964) 880-885.
El-cheikh N.M., *Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of Al-Muqtadir*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 48 (2005) 234-252.
Evans J.A., *Justynian i Imperium Bizantyjskie*, tłum. B. Godzińska, Warszawa 2008.
Fauber L.H., *Narses: Hammer of the Goths*, New York 1990.
Giatsis S.G., *The Massacre in the Riot of Nika in the Great Hippodrome of Constantinople in 532 A.D.*, „International Journal of the History of Sport" 12 (1995) 141-152.
Greatrex G., *A Nika Riot: A Reappraisal*, „Journal of Hellenic Studies" 117(1997) 60-86.
Greatrex G. – Bardill J., *Antiochus the „Praepositus": A Persian Eunuch at the Court of Theodosius II*, DOP 50 (1996) 171-197.
Guilland R., *Les eunuques dans l'Empire Byzantin: Étude de titulature et de prosopographie byzantines*, EtByz 1 (1943) 197-238.
Hardy E.R., *The Egyptian Policy of Justinian*, DOP 22 (1968) 21-41.
Harward G., *A Defensive Offense: Infantry Tactics of the Early Byzantine Army*, „Studia Antiqua" 7 (2009) nr 1, 45-54.
Haussig H.-W., *Historia kultury bizantyńskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1969.
Herrin J., *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2009.
Hopkins K., *Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire*, „Cambridge Classical Journal" 9 (1963) 62-80.
Jonckheere F., *L'Eunuque dans l'Égypte pharaonique*, „Revue d'Histoire des Sciences" 7 (1954) 139-155.
Kochanek P., *Chorycjusz z Gazy i jego „Obrona mimów" rozumiana jako kryptoapologia cesarzowej Teodory*, „Res Historica" 36 (2013) 31-53.
Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011.
Krupczyński P., *Narses*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 363-364.
Kruse M.W., *Narses and the Birth of Byzantine Egypt: Imperial Policy in the Age of Justinian*, Richmond 2008 (Honors Theses).
Lalou E., *Chambellan*, w: *Lexikon des Mittelalters*, II, München 1983, 1671.
Leppin H., *Początki polityki kościelnej Justyniana*, tłum. K. Ilski – A. Kotłowska, Poznań 2005.
Lippold A., *Narses*, w: *Der Kleine Pauly*, III, München 1979, 1575-1577.
Martindale J.R., *Narses 1*, PLRE III 927-928.
Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, tłum. W. Ceran – H. Evert-Kappesowa – S. Wiśniewski, Warszawa 2008[3].
Rance Ph., *Narses and the Battle of Taginae (Busta Gallorum) 552: Procopius and the Sixth-century Warfare*, „Historia" 54 (2005) 424-472.
Ringrose K., *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago 2003.
Ringrose K., *Eunuchs in Historical Perspective*, „History Compass" 5 (2007) 495-506.
Roisl H.R., *Totila und die Schlacht bei den Busta Gallorum, Ende Juni/Anfang Juli 552*, JÖB 30 (1981) 25-50.
Roller L.E., *The Ideology of the Eunuch Priest*, „Gender & History" 9 (1997) 542-559.
Rosser J.H., *Historical Dictionary of Byzantium*, Lanham 2001.
Stevenson W., *The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity*, „Journal of the History of Sexuality" 5 (1995) 495-511.

Stewart M.E., *The Andreios Eunuch-Commander Narses: sign of a decoupling of martial virtues and masculinity in the early byzantine Empire?,* „Ceræ" 2 (2015) 1-25.
Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
Szram M., *Autokastracja Orygenesa – fakt czy nieporozumienie?*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 171-202.
Szumowski W., *O eunuchach i kastracji w różnych krajach i czasach oraz kilka drobnych artykułów*, Kraków 1946.
Toledano E.R., *The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam*, „Middle Eastern Studies" 20 (1984) 379-390.
Tougher S., *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London 2008.
Tracy L., *Introduction: A History of Calamites: The Culture of Castration*, w: *Castration and Culture in the Middle Ages*, ed. L. Tracy, Cambridge 2013, 1-28.
Tsai S.H., *The Eunuchs in the Ming Dynasty*, New York 1996.
Udalcova Z.V., *La campagne de Narsès et l'écrasement de Totila*, „Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina" 18 (1971) 557-564.
Westbrook N., *The Account of the Nika Riot as Evidence for Sixth-century Constantinopolitan Typography*, „Journal of the Australian Early Medieval Association" 7 (2011) 33-54.
Whitby M., *On the Omission of a Ceremony in Mid-Sixth Century Constantinople: Candidati, Curopalatus, Silentiarii, Excubitores and Others*, „Historia" 36 (1987) 462-488.
Wolińska T., *Związki rodzinne w polityce personalnej Justyniana I*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica" 67 (2000) 23-44.
Zakrzewski K., *Historia Bizancjum*, Kraków 2007.
Zwolski E., *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Leszek MATEJA*

DWIE WERSJE *MODLITWY PAŃSKIEJ* ODCZYTANE W KLUCZU INICJACYJNYM

Problem różnic występujących w dwóch formułach *Modlitwy Pańskiej* w wersji ewangelistów Mateusza (6, 9-13) i Łukasza (11, 2b-4) frapował teologów co najmniej od III w. W historii egzegezy zaproponowano cztery rozwiązania tego dylematu[1]:

1. Jezus nauczył tej modlitwy w dwóch odmiennych wersjach.
2. Mateusz zachował pierwotną wersję modlitwy, natomiast Łukasz skrócił ją.
3. Łukasz cytuje pierwotną wersję *Modlitwy Pańskiej*, zaś Mateusz rozwinął ją.
4. Mateusz i Łukasz utrwalili na piśmie dwie odmienne tradycje ustne dotyczące tej samej modlitwy.

Współcześni egzegeci całkowicie odrzucają pierwszą z podanych wyżej propozycji, która miała swoich zwolenników do czasów średniowiecza[2]. Należy zaznaczyć, że jest to pierwsza zachowana próba rozwiązania interesującego nas problemu w historii egzegezy, którą zaproponował Orygenes. Warto przytoczyć jego słowa:

> „Tym, którzy sądzą, że chodzi o dwie identyczne formuły, trzeba wpierw odpowiedzieć, że choć mają one pewne podobieństwo, to jednak w wielu punktach różnią się między sobą – i właśnie będziemy się starać to wyjaśnić; po drugie, że nie może być mowy o tej samej modlitwie, skoro pierwsza została wygłoszona na «górze, na którą wstąpił Chrystus na oczach rzeszy i gdy usiadł, przystąpili do Niego uczniowie i zaczął ich uczyć». […] Drugą zaś wypowiedział, «gdy przebywał w pewnym miejscu na modlitwie i skończył ją», do jednego z uczniów, który prosił o nauczenie modlitwy, «jak i Jan nauczył swych uczniów». Jak przyjąć te same słowa wypowiedziane tam bez uprzedniego pytania, w czasie mowy, tu zaś na prośbę jednego z uczniów?”[3]

---

* Ks. dr Leszek Mateja – absolwent patrologii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; e-mail: leszekmateja@poczta.onet.pl.

[1] Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament, t. 3, cz. 1, Częstochowa 2011, 577-578.

[2] Por. tamże, s. 577.

[3] Origenes, *De oratione* 18, 3, ed. P. Koetschau, GCS 3, Origenes Werke 2, Leipzig 1899,

Orygenes zaznacza, że także w jego czasach uważano wersje Mateusza i Łukasza za dwie formuły tej samej modlitwy, jednak nie przytacza argumentów tej koncepcji. Jego zdaniem są to dwie podobne do siebie modlitwy, bowiem Jezus wygłosił je podczas dwóch różnych wydarzeń. Argumentacja Orygenesa nie jest przekonywująca z punktu widzenia współczesnych poglądów egzegetycznych, które nie przywiązują takiej wagi do różnic w opisie pewnych wydarzeń ewangelicznych, gdyż tłumaczą je zabiegami redakcyjnymi. Należy dodać, że Orygenes nie podaje mocnych argumentów za swoją koncepcją, także w dalszej części swego komentarza do *Modlitwy Pańskiej*.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie próba wykazania słuszności tezy Orygenesa, iż dwie wersje *Modlitwy Pańskiej* są dwiema różnymi, choć podobnymi do siebie modlitwami. W tym celu posłużę się metodą inicjacyjnego odczytania tekstów Nowego Testamentu[4], dzięki której pragnę przedstawić pogląd, że wersja Łukasza jest modlitwą, którą przekazywano katechumenom, natomiast w Mateuszową wersję *Modlitwy Pańskiej* wtajemniczano nowo ochrzczonych. Prawda o tym, że podaną przez Mateusza wersję modlitwy przekazywano nowo ochrzczonym, jest szeroko udokumentowana, bowiem już w *Didache*, zaraz po opisie dotyczącym chrztu, a przed informacjami o Eucharystii jest cytowana ta wersja modlitwy z niewielkimi zmianami[5]. Ponadto późniejsze pisma Ojców Kościoła, które zawierają starożytne katechezy mistagogiczne, umieszczają w nich komentarz do *Modlitwy Pańskiej* podanej przez Mateusza[6]. Nie znalazłem natomiast opracowań, które mówiłyby, że Łukaszowa wersja *Modlitwy Pańskiej* była przeznaczona dla katechumenów. W celu wykazania tej tezy porównam cztery różniące się między sobą wezwania dwóch wersji *Modlitwy Pańskiej* w kluczu inicjacyjnym. Nie będę

340-341, tłum. W. Kania – H. Pietras: Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 158-159.

[4] Bogusław Górka wyjaśniając istotę metody inicjacyjnego odczytywania tekstów Nowego Testamentu na przykładzie Ewangelii św. Jana pisze: „Wpatrując się w Ewangelię Jana z perspektywy epilogu, dostrzegamy, że kanwą jest inicjacja historyczna, którą przeprowadził Jezus z uczniami. Osnową dla inicjacji historycznej był czas liturgiczny – osylujący wokół żydowskich świąt. W trakcie tej historycznej inicjacji uczniowie wierzyli stopniowo, że Jezus jako człowiek jest: rabinem (doktorem honoris causa Tory), prorokiem, Mesjaszem, Synem Boga w momencie śmierci na krzyżu, pierworodnym po zmartwychwstaniu… W Kościele pierwotnym ta jedyna w swoim rodzaju inicjacja historyczna, inicjacja bazowa, stała się punktem odniesienia i modelem inicjacji egzystencjalnej, realizowanej w instytucji inicjacji" (tenże, *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*, w: *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 20).

[5] Por. *Didache* 8, 2, ed. ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SCh 248, Paris 1978, 172-174, tłum. A. Świderkówna: *Nauka Dwunastu Apostołów*, w: *Ojcowie Apostolscy*, PSP 45, Warszawa 1990, 60-61.

[6] Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* V 11-18, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, 160-168, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzecielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 341-343, Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* V 18-29, ed. B. Botte, SCh 25bis, Paris 1961, 128-136, tłum. L. Gładyszewski: św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, ŹMT 31, Kraków 2004, 94-97.

dokonywał szczegółowej analizy tych wezwań, lecz zwrócę jedynie uwagę na to, co je różni[7].

1. Pierwsze wezwanie. Elementem różniącym pierwsze wezwanie *Modlitwy Pańskiej* w wersjach Łukasza i Mateusza, jest brak w tej pierwszej słowa „nasz" (ἡμῶν) (Mt 6, 9). Pseudo-Chryzostom komentując to wezwanie w wersji Mateuszowej, pisze:

> „«Nasz», powiedział, nie «mój». Bóg chętnie słucha, gdy chrześcijanin modli się nie tylko za siebie, ale i za bliźniego. Albowiem modlenie się za siebie wynika z natury, modlitwa zaś za bliźniego wynika z łaski. Potrzeba zmusza nas do modlenia się za siebie, zaś [do modlitwy] za bliźniego zachęca braterska miłość"[8].

Autor odwołując się do braterskiej miłości ma zapewne na uwadze miłość wzajemną. Jezus przekazał to nowe przykazanie apostołom w czasie ostatniej wieczerzy w Wieczerniku, co wyraźnie wskazuje na to, iż do wypełnienia tego przykazania byli zdolni jedynie ci, którzy przyjmowali Eucharystię, a więc już ochrzczeni. Stąd można wysunąć wniosek, że słowo „nasz" występujące w pierwszym wezwaniu *Modlitwy Pańskiej* w wersji Mateusza, określa doświadczenie wspólnoty chrześcijan, która rodzi się po chrzcie. Cechą charakterystyczną tej wspólnoty jest miłość wzajemna (por. J 13, 34-35), która ma być elementem rozpoznawczym w pełni wtajemniczonych w osobę Jezusa. W wymiarze inicjacyjnym przykazanie miłości wzajemnej było zadane tym, którzy doświadczyli egzystencjalnej wiary w Jezusa jako Syna Boga, a w pierwotnym Kościele był to moment kiedy przyjmowano chrzest. Natomiast katechumeni, którzy egzystencjalnie doświadczali wiary w Jezusa jako Mesjasza, nie byli zdolni do życia według przykazania miłości wzajemnej, stąd nie mieli doświadczenia tak głębokiej więzi we wspólnocie, którą tworzyli jak ci, którzy przyjęli chrzest. Ich modlitwa do Boga Ojca miała więc przede wszystkim charakter indywidualny, stąd – moim zdaniem – brak w przeznaczonej dla nich Łukaszowej wersji *Modlitwy Pańskiej* wezwania „nasz" (ἡμῶν) (Mt 6, 9).

2. Drugie wezwanie. Następne wezwanie *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza i Mateusza jest identyczne w wariantach, które zostały przyjęte w wydaniach krytycznych. Natomiast w dwóch manuskryptach z III w. (162) i XI w. (700) oraz w pismach Marcjona, Grzegorza z Nyssy, Ewagriusza z Pontu i Maksyma Wyznawcy to wezwanie w wersji Łukasza brzmi następująco:

---

[7] Szczegółowa analiza tych wezwań jest zawarta w: J. Flis, *Struktura i treść krótszej wersji modlitwy „Ojcze Nasz" (Łk 11, 2B-4)*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2 (2013) 30-40.

[8] Pseudo-Chrysostomus, *Commentariorum in Matthaeum* 14, 9, PG 56, 711, tłum. B. Szlagor: Pseudo-Chryzostom, *Niedokończony komentarz do Ewangelii Mateusza*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1995, 120.

„Niech przyjdzie Duch Święty i niech nas oczyści”[9]. Warto przywołać w tym miejscu słowa Grzegorza z Nyssy dotyczące tego wezwania:

> „Czyż prosząc, aby przyszło Królestwo Boże, nie wzywamy także pomocy Ducha Świętego, jak to wyraźnie sugeruje Łukasz, który w swej Ewangelii zamiast: «Przyjdź Królestwo Twoje» mówi «niech przyjdzie Duch Święty i niech nas oczyści»? Cóż na to powiedzą przeciwnicy Ducha Świętego? Czy ważą się zmienić swą królewską godność na haniebną niewolę? Co Łukasz mieni Duchem Świętym, to Mateusz nazywa Królestwem. Cóż powiedzą teraz ci, którzy na jednej płaszczyźnie stawiają Ducha Świętego i stworzenie, Panującego i poddaną naturę? Właściwością stworzenia jest służyć, a służba nie jest królestwem. Duch Święty oznacza – jak to wynika z porównania pierwszej Ewangelii z trzecią – królestwo i panowanie Boga. Jeśli jest On królestwem i panowaniem, to z tego wynika, iż panuje i nikt nad Nim nie może panować. A jeśli nikt nad Nim nie może panować, to nie może On także być stworzeniem”[10].

W tym fragmencie autor, zestawiając dwa odmiennie brzmiące wezwania *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza i Mateusza, broni bóstwa Ducha Świętego. Twierdzi, iż Duch Święty jest królestwem i panowaniem Boga, co – jego zdaniem – potwierdza, że nie jest stworzeniem, lecz Bogiem. Słowa Grzegorza z Nyssy, znaczącego teologa IV w., świadczą o tym, że niektóre wspólnoty starożytnych chrześcijan stosunkowo długo korzystały z kodeksu, w którym jest umieszczona omawiana wersja drugiego wezwania *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza. Zawarte w tej wersji Łukaszowe drugie wezwanie *Modlitwy Pańskiej*, które jest prośbą o oczyszczenie łaską Ducha Świętego, można uznać za wezwanie przeznaczone dla katechumenów będących na drodze oczyszczenia z grzechów.

3. Trzecie wezwanie. W tym wezwaniu Łukaszowej wersji *Modlitwy Pańskiej*, występuje wyrażenie: „co dzień” (καθ᾽ ἡμέραν) (Łk 11, 3). Natomiast w równoważnym wezwaniu u Mateusza mamy słowo: „dzisiaj” (σήμερον) (Mt 6, 11). Tę różnicę starał się wyjaśnić Orygenes w dziele *O modlitwie*, gdzie zwraca uwagę, że „Pismo często wieczność nazywa «dzisiaj»”[11]. Następnie Aleksandryjczyk cytuje różne fragmenty Pisma Świętego, w których pojawia się słowo „dzisiaj”, konkludując: „Skoro «dzisiaj» znaczy cały obecny okres, być może «wczoraj» oznacza wiek ubiegły”[12]. Podsumowując te wypowiedzi,

[9] Por. K. Bielawski, *Wprowadzenie*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich ojców Kościoła IV-V w.*, s. 11; Flis, *Struktura i treść krótszej wersji modlitwy „Ojcze Nasz” (Łk 11, 2B-4)*, s. 35; K. McDonnell – G.T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadectwo z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki – W. Kustra, Kraków 1997, 146.

[10] Gregorius Nyssenus, *De oratione Dominica or.* 3, 5, PG 44, 1157, tłum. W. Kania: Grzegorz z Nyssy, *Pięć homilii o Modlitwie Pańskiej*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich ojców Kościoła IV-V w.*, s. 59.

[11] Origenes, *De oratione* 27, 13, GCS 3, Origenes Werke 2, 372, tłum. Kania – Pietras, s. 199.

[12] Tamże.

można stwierdzić, że Orygenes uważa, iż słowo „dzisiaj" oznacza wieczność, w której już trwamy. W dalszej części swego wywodu Aleksandryjczyk próbuje ukazać interesujący go problem w świetle świąt żydowskich i podsumowuje swoje refleksje w słowach:

> „jak można się spierać o małą cząstkę godziny dnia tego wieku czasu i nie uczynić wszystkiego, by przez dobre przygotowanie się na ziemi zasłużyć na otrzymanie chleba powszedniego «dzisiaj» i «każdego dnia». Tak wyjaśniliśmy pojęcie «każdego dnia»"[13].

Niestety wyjaśnienie Orygenesa nie jest jednoznaczne, ale wydaje się, że uważa wyrażenie „każdego dnia" za „małą cząstkę godziny dnia tego wieku czasu", czyli za małą cząstkę wieczności, którą wcześniej nazwał „dzisiaj". Aleksandryjczyk sugeruje, że wyrażenie „każdego dnia" należy rozumieć jako krótką perspektywę czasu, natomiast słowo „dzisiaj" jako wieczność. Proszący zatem o chleb powszedni „na każdy dzień" ma na myśli pewien określony czas, natomiast ten, który prosi o chleb powszedni „dzisiaj", ma perspektywę wieczności. Katechumeni, przygotowujący się do chrztu, byli skoncentrowani na tym, aby dobrze wykorzystać czas ich drogi wtajemniczenia w osobę Jezusa. Dlatego ich modlitwa dotyczyła tego konkretnego etapu życia, co wyraża Łukaszowa wersja *Modlitwy Pańskiej* w słowach „każdego dnia". Natomiast ochrzczeni wchodzili w doświadczenie wieczności, bowiem już byli zbawieni, stąd prosili o chleb powszedni „dzisiaj", o którym mówi Mateuszowa wersja *Modlitwy Pańskiej*.

4. Czwarte wezwanie. W kolejnym wezwaniu *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza mamy prośbę o odpuszczenie „grzechów" (ἁμαρτίας) (Łk 11, 4). Natomiast w wersji Mateusza występuje prośba o odpuszczenie „długów" (ὀφειλήματα) (Mt 6, 12). Ponadto Mateusz na końcu *Modlitwy Pańskiej* dodaje słowa: „jeśli bowiem uwolnilibyście ludzi (od) występków (παραπτώματα) ich, uwolni i was Ojciec wasz niebieski" (Mt 6, 14). W ten sposób utożsamia „długi" z „występkami". Czy w podobny sposób należy uważać, że Łukasz, stosując słowo „grzechy", chce wyrazić to samo, co Mateusz używający cytowanych wcześniej słów? Orygenes komentując to wezwanie mówi:

> „Gdy Łukasz pisze: «Odpuść nam nasze grzechy» (gdyż grzechy pochodzą stąd, że nie oddajemy tego, cośmy winni), wyraża to samo co Mateusz"[14].

Podobnie współcześni komentatorzy *Modlitwy Pańskiej* uważają, że nie ma różnicy w przesłaniu tego wezwania w wersji Łukasza i Mateusza[15]. Jed-

---

[13] Tamże 27, 16, GCS 3, Origenes Werke 2, 374-375, tłum. Kania – Pietras, s. 201.

[14] Tamże 28, 8, GCS 3, Origenes Werke 2, 379-380, tłum. Kania – Pietras, s. 208.

[15] Por. M. Bednarz, *Ojcze nasz*, Tarnów 1999, 101-102; A.-M. Carré, *Ojcze nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, tłum. Z. Płońska, Warszawa 1975, 96-97; M. Philonenko, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Bibliothèque des Histoires, Paris 2012, 131-137.

nakże, Jan Flis twierdzi, że prośba o przebaczenie grzechów u Łukasza jest bardziej natarczywa, gdyż występuje tam przyczynowe „albowiem i" (καὶ γάρ), natomiast Mateusz posiada wyrażenie porównawcze „jak i" (ὡς καί). Natarczywość Łukaszowego wezwania wzmacnia dodatkowo zaimek „my sami" (αὐτοί), a kolejny zaimek „wszystkim" (παντί) podkreśla uniwersalność przebaczenia[16]. Ta uwaga o natarczywości omawianej prośby w wersji Łukasza jest pewnym argumentem potwierdzającym tezę, że jest to wezwanie katechumenalne, bowiem w ramach przygotowania do chrztu inicjowany bardziej usiłował wyzwolić się z grzechów (ἁμαρτίας), niż ochrzczony z wad, czyli długów (ὀφειλήματα) lub występków (παραπτώματα).

Natomiast Michał Bednarz komentując drugą część rozpatrywanego wezwania w wersji Mateusza zwraca uwagę, że „Ewangelista kładzie silny nacisk na związek między przebaczeniem ze strony Boga a przebaczeniem ze strony człowieka"[17]. Następnie Bednarz komentując wezwanie w wersji Łukasza twierdzi, iż w niej „znikł warunek, ale podkreślona została nasza dobra wola"[18]. Z tych spostrzeżeń można wyciągnąć wniosek, że łagodniejsza forma drugiej części czwartego wezwania *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza, mogła być modlitwą katechumenów, bowiem oni byli dopiero wprowadzani w obowiązek przebaczania swoim winowajcom. Natomiast ochrzczony, który egzystencjalnie uwierzył w bóstwo Jezusa jako Syna Bożego, był już zdolny do bezwarunkowego przebaczenia innym.

Podsumowując powyższe spostrzeżenia, należy stwierdzić, że rozpatrywane wezwanie w wersji Łukasza w pierwszej części dotyczącej odpuszczenia grzechów jest bardzo natarczywe, natomiast w drugiej, mówiącej o zobowiązaniu do odpuszczania innym długów, podkreślony jest aspekt dobrowolności. W wersji Mateusza akcenty są położone odwrotnie, bowiem pierwsza część prośby nie jest tak natarczywa, natomiast druga ma charakter warunku. Katechumen był na drodze uwolnienia się z grzechu, stąd był zdeterminowany w prośbie skierowanej do Boga Ojca o tę łaskę, jednocześnie nie był jeszcze zdolny do pełnego przebaczenia innym, dlatego bardziej odpowiadającym mu wezwaniem jest wersja Łukaszowa. Natomiast ochrzczony, który jest już uwolniony od grzechu i ma świadomość, że będzie się borykał z wadami do śmierci, z mniejszą intensywnością prosi o uwolnienie z nich. Ponadto ochrzczony, który doświadczył całkowitego odpuszczenia grzechów, tym samym otrzymał łaskę, aby zawsze przebaczać innym, dlatego można uznać, że jego modlitwą jest wersja Mateuszowa.

5. Katechumenalne pochodzenie *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukaszowej. W dalszej części naszego wywodu nie będziemy zajmować się już argumentami leksykalnymi, lecz podejmiemy próbę udowodnienia postawionej

[16] Por. Flis, *Struktura i treść krótszej wersji modlitwy „Ojcze Nasz" (Łk 11, 2B-4)*, s. 37.

[17] Bednarz, *Ojcze nasz*, s. 105.

[18] Tamże, s. 106.

tezy o katechumenalnym pochodzeniu *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukaszowej w oparciu o doświadczenie przygotowania do chrztu w tradycji Kościoła starożytnego, które można nazwać wtajemniczeniem w bezgrzeszność. Jak już wspomnieliśmy, Orygenes w dziełku *O modlitwie*, nie widzi różnicy w zastosowaniu odmiennych słów greckich do wyrażenia tajemnicy nieprawości człowieka w dwu wersjach czwartego wezwania *Modlitwy Pańskiej*. Jednak w *Komentarzu do Listu do Rzymian* taką różnicę widzi, kiedy rozważa fragment Psalmu 32 (1-2)[19], który Paweł cytuje w swoim Liście (Rz 4, 7-8):

> „Zastanawia nas jednak rozróżnienie wynikające z kolejności wypowiedzi; najpierw stwierdził: «Błogosławieni ci, których nieprawości zostały odpuszczone», następnie: «których grzechy zostały ukryte», i na trzecim miejscu: «któremu Pan nie poczytał grzechu». Zastanów się, czy tej samej kolejności nie można dostrzec w każdej duszy: że początkiem nawrócenia jest porzucenie zła, i za to dusza zasługuje, aby otrzymać odpuszczenie nieprawości. Skoro zaś zacznie czynić dobro, jak gdyby świeżym dobrem zakrywając dawne występki oraz spełniając więcej dobrych uczynków niźli dawniej czyniła złych, można powiedzieć o niej, że «zakrywa grzechy». Skoro wreszcie dojdzie do doskonałości, tak iż korzeń zła zostanie już od niej całkiem odcięty i już nie można w niej znaleźć żadnego śladu zła, wówczas obiecywany jest jej szczyt doskonałego szczęścia, gdy Pan nie może poczytać jej żadnego grzechu. Nieprawość zaś tym różni się od grzechu, że o nieprawości mówimy w odniesieniu do uczynków dokonywanych wbrew Prawu; dlatego też w języku greckim nieprawość nazywa się «anomia», to znaczy działanie bezprawne; grzechem natomiast można nazwać występek przeciwko naukom natury, taki który jest potępiany przez sumienie”[20].

Jak widać, Orygenes komentuje fragment Psalmu 32 (1-2) metodą inicjacyjną i wyróżnia trzy etapy uwalniania się człowieka od zła. Pierwszym jest początek nawrócenia, kiedy człowiek porzuca zło i dzięki temu otrzymuje do Boga odpuszczenie „nieprawości”. Drugim etapem w rozwoju wiary człowieka jest czynienie dobra, którym niejako „zakrywa grzechy”. Natomiast trzeci etap wiary w Jezusa ma zakończyć się odcięciem korzenia zła w duszy człowieka i wtedy już nie będzie można zobaczyć w nim żadnego śladu grzechu,

[19] W dosłownym tłumaczeniu z języka hebrajskiego fragment ten brzmi następująco: „Szczęśliwy, komu odpuszczono występek, darowany grzech. Szczęśliwy człowiek, (któremu) nie policzył JHWH winę i nie ma w duchu jego podstępu” (por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2009, 47). Widzimy tu rozróżnienie między „występkiem”, „grzechem” i „winą”. Podobnie w trzech etapach jest ukazane działanie Boga, który „odpuszcza, daruje i nie liczy”. Natomiast w wersji greckiej tego fragmentu występują już tylko dwie kategorie nieprawości: „bezprawie” i „grzechy” (por. *Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 2014, 814).

[20] Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* IV 1, 18-19, ed. C.P. Hammond Bammel, SCh 539, t. 2: *Livres III-V*, Paris 2010, 200, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, Warszawa 1994, 198.

bowiem Bóg wtedy „nie poczytuje" mu żadnego grzechu. Nasuwa się pytanie w jaki sposób człowiek doświadcza stopniowego uwalniania się ze zła? Aleksandryjczyk odpowiada na to pytanie w następujący sposób:

> „Słusznie tedy Apostoł stwierdza, że z tytułu do odpuszczenia nieprawości, zakrycia grzechów oraz tego, iż Bóg nie poczytuje grzechu, uznawana jest dla człowieka jego sprawiedliwość, choćby nawet ów człowiek nie dokonał jeszcze uczynków sprawiedliwości: uznaje mu się ów tytuł wyłącznie za to, że uwierzył w Tego, który usprawiedliwia grzesznika. A kiedy wiara ta zostanie usprawiedliwiona, wówczas jak korzeń, który zaznał deszczu, tkwi mocno w glebie duszy, aby skoro zacznie być pielęgnowana przez Prawo Boże, wyrosły z niej gałęzie przynoszące owoce uczynków. A zatem to nie z uczynków wyrasta korzeń sprawiedliwości, lecz z korzenia sprawiedliwości wyrasta owoc uczynków, mianowicie z tego korzenia sprawiedliwości, który Bóg przyjmuje i usprawiedliwia bez uczynków"[21].

Z powyższego komentarza Orygenesa wynika, że człowiek na każdym z wymienionych etapów rozwoju duchowego doświadcza usprawiedliwienia z wiary w Jezusa Chrystusa, przy czym na pierwszym jest ono częściowe, kiedy zostają mu „odpuszczone nieprawości", a na ostatnim całkowite, gdy mu „Bóg nie poczytuje grzechu". Pośrodku jest czas „zakrywania grzechów" uczynkami sprawiedliwości, co jest istotą katechumenatu. Widzimy tu zatem trzy etapy wtajemniczenia: prekatechumenat, w trakcie którego dokonuje się nawrócenie, w wyniku czego inicjowany doświadcza „odpuszczenia nieprawości". Następnie rozpoczyna się czas katechumenatu, gdzie inicjowany „zakrywa swoje grzechy" uczynkami miłosierdzia, natomiast kiedy przyjmuje chrzest, Bóg już „nie poczytuje mu grzechu". Prawdę o tym, iż katechumenów w starożytności już przed chrztem wprowadzano w doświadczenie bezgrzeszności, Orygenes wyraża w innym swoim dziele, gdy pisze:

> „Pójdźcie, katechumeni, czyńcie pokutę, abyście otrzymali chrzest «na odpuszczenie grzechów»! Chrzest na odpuszczenie grzechów otrzymuje ten, kto przestaje grzeszyć. Jeśli bowiem do obmycia przystępuje ktoś, kto grzeszy, to nie dostępuje on odpuszczenia grzechów. Dlatego zaklinam was: nie przystępujcie do chrztu beztrosko i bez pilnej rozwagi, lecz wydajcie najpierw «owoce godne pokuty». Niechaj przez pewien czas postępowanie wasze będzie dobre, zachowajcie się w czystości od wszelkich brudów i występków, a wówczas dostąpicie odpuszczenia grzechów, skoro sami potępicie własne grzechy. Porzućcie grzechy wasze, a będą wam one odpuszczone"[22].

W powyższych słowach widać pogląd Aleksandryjczyka, który wyraził, kiedy komentował fragment Psalmu 32 (1-2). Katechumenem zatem mógł

---

[21] Tamże IV 1, 17, SCh 539, 198, PSP 57, 197.

[22] Tenże, *In Lucam hom.* 21,4, ed. H. Crouzel – F. Fornier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, 294, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 92.

stać się tylko ten, kto doświadczył nawrócenia w okresie prekatechumenalnym i zaprzestał popełniania dawnych grzechów. Natomiast przygotowując się do chrztu, miał za zadanie zakrywać wcześniejsze grzechy sprawiedliwymi uczynkami, co w powyższym fragmencie Orygenes nazywa wydawaniem „owoców godnych pokuty". Z kolei przyjęcie chrztu na odpuszczenie grzechów było momentem, kiedy Bóg już mu nie poczytywał grzechów. W podobny sposób zwracał się do katechumenów Tertulian:

> „Chrzest jest pieczęcią wiary. Wiara zaś rozpoczyna się i powierza solidnej pokucie. Nie dlatego przyjmujemy chrzest, aby przestać grzeszyć, lecz dlatego, że już nie grzeszymy, że już posiadamy serce czyste. To jest pierwszy chrzest katechumenów"[23].

Słowa Tertuliana potwierdzają wcześniej wyrażony pogląd, że proces inicjacji rozpoczynał się od nawrócenia z grzechów dzięki wierze w Jezusa, co owocowało podjęciem pokuty w okresie katechumenatu, czyli przemianą życia według zasad Ewangelii, tak aby inicjowany oczyszczony przez wiarę wyrażoną w uczynkach mógł przyjąć chrzest. Przyjmujący chrzest już nie grzeszył, bowiem był już usprawiedliwiony przez wiarę, co Tertulian nazywa pierwszym chrztem katechumenów.

Nie tylko przytoczone świadectwa z III w. ukazują prawdę, że w tym czasie w starożytnym Kościele wymagano od przyjmujących chrzest wolności od grzechu. Św. Jan w 1 Liście również ukazuje proces wtajemniczenia w bezgrzeszność. Najpierw skłania inicjowanego na początku jego drogi wtajemniczenia w osobę Jezusa do wyznania swoich grzechów, mówiąc, że „Jeśli powiedzielibyśmy, że grzechu nie mamy, siebie samych zwodzimy i prawdy nie ma w nas" (1J 1,8). Następnie o tych, którzy egzystencjalnie uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem mówi: „Każdy zrodzony z Boga grzechu nie czyni, bo nasienie Jego w nim pozostaje. I nie może grzeszyć, bo z Boga zrodzony jest" (1J 3, 9). Sformułowanie „I nie może grzeszyć", należy rozumieć w sensie

---

[23] Tertullianus, *De paenitentia* 6, 16-17, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 156, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O pokucie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 184. Ten fragment komentowałem w: L. Mateja, *Wtajemniczenie w bezgrzeszność w „De paenitentia" Tertuliana*, „Christianitas Antiqua" 7 (2015) 39-40, pisząc: „Tertulian pisze te słowa polemizując z tymi, którzy wypaczali procedurę inicjacyjną, nazywaną przez niego «pokutą». Punktem docelowym tego okresu wtajemniczenia był chrzest, natomiast początkowym doświadczenie wiary. Przez cały czas trwania pokuty inicjowany miał za zadanie pogłębianie swojej wiary, której zwieńczeniem – «pieczęcią» miał być chrzest. Tertulian najwyraźniej nawiązuje tu do symboliki «pieczęci» wykorzystanej przez św. Pawła, gdy ten pisze o obrzezaniu Abrahama: «otrzymał znak obrzezania jako pieczęć usprawiedliwienia osiągniętego dzięki wierze, którą miał wtedy, gdy jeszcze nie był obrzezany» (Rz 4, 11). Obrzezanie byłoby tu obrazem chrztu. Jeśli w przypadku Abrahama obrzezanie było pieczęcią symbolizującą doświadczenie przez niego usprawiedliwienia przez wiarę, tak chrzest jest analogiczną pieczęcią dla tych, którzy poprzez pokutę, będącą wyrazem ich wiary, doświadczyli również usprawiedliwienia przez wiarę. Dlatego Tertulian podkreśla, że przystępujący do chrztu już nie grzeszy, bo jest usprawiedliwiony przez wiarę i to doświadczenie nazywa «pierwszym chrztem katechumenów»".

zadaniowym. Mowa tu o doświadczeniu katechumenalnym, gdzie inicjowany ćwiczył się w doświadczeniu bezgrzeszności, zakrywając swoje dawne grzechy uczynkami miłosierdzia.

Kolejny etap wtajemniczenia w bezgrzeszność, o którym mówi św. Jan wyrażają jego słowa: „Wiemy, że każdy zrodzony z Boga nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go i zły nie dotyka go" (1J 5, 18). Mowa tu o trwałym doświadczeniem bezgrzeszności inicjowanego, dzięki jego egzystencjalnej wierze w Jezusa jako Syna Boga. Takich zły już nie dotyka, bowiem stali się „uczestnikami boskiej natury" (2P 1, 4). Pierwsze – katechumenalne doświadczenie bezgrzeszności można nazwać uwolnieniem z grzechów personalnych, natomiast drugie – chrzcielne dotyczy uwolnienia z grzechu natury, czyli grzechu pierworodnego[24].

Podsumowując można stwierdzić, że na etapie katechumenatu inicjowany miał za zadanie uwolnić się z popełniania grzechów, stąd zapewne modlił się Łukaszową wersją *Modlitwy Pańskiej*. Do takich wniosków doszliśmy w oparciu o przytoczone świadectwa praktyki starożytnego Kościoła w III w., przywołując słowa Tertuliana i Orygenesa, które mówią o tym, że wtedy wymagano od katechumenów wolności od grzechu jeszcze przed przyjęciem chrztu. W ten sposób Kościół był wierny tradycji apostolskiej wyrażonej przez św. Jana w 1 Liście. Natomiast ochrzczony, który był już całkowicie uwolniony od grzechów, ale jeszcze borykał się z wadami, czyli długami i występkami, prosił o uwolnienie z nich. Dlatego tuż przed chrztem uczono go i wyjaśniano *Modlitwę Pańską* w wersji Mateusza.

6. Piąte wezwanie. Piąte wezwanie *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza (Łk 11, 4b) jest identyczne z odpowiadającym mu wezwaniem u Mateusza (Mt 6, 13a), stąd nie będziemy ich analizować. Podobnie nie zostanie podjęta próba wyjaśnienia, dlaczego w Łukaszowej wersji brak dwóch wezwań, które znajdują się u Mateusza (Mt 6, 10b. 13b), choć to zagadnienie może być kolejnym dowodem na postawioną tezę, że są to dwie modlitwy, używane przez dwie różne grupy inicjowanych w osobę Jezusa.

***

Z porównania w kluczu inicjacyjnym pierwszych czterech wezwań *Modlitwy Pańskiej* w wersji ewangelisty Łukasza z odpowiadającymi im prośbami w wersji ewangelisty Mateusza wynika, że są to dwie różne modlitwy, co sugerował już Orygenes. Ponadto wykazaliśmy, że Łukaszowa wersja tej modlitwy mogła być przeznaczona dla katechumenów, natomiast Mateuszowa – dla ochrzczonych.

---

[24] Por. L. Mateja, *Wtajemniczenie w bezgrzeszność w „Pierwszym Liście" św. Jana*, „Christianitas Antiqua" 7 (2015) 31-34.

Zestawiając dwie wersje pierwszego wezwania *Modlitwy Pańskiej* pokazaliśmy, że występowanie tylko w wersji Mateusza słówka „nasz" (ἡμῶν), które wyraża głębokie doświadczenie jedności we wspólnocie, wskazuje, że ta modlitwa była przeznaczona dla ochrzczonych, bowiem tylko oni byli zdolni wypełnić przykazanie miłości wzajemnej. To przykazanie Jezus zadał apostołom w Wieczerniku i mogło być ono realizowane tylko przez tych, którzy egzystencjalnie doświadczyli wiary w Jego bóstwo. Brak słowa „nasz" (ἡμῶν) w wersji Łukasza sugeruje, że ta modlitwa mogła być przeznaczona dla katechumenów, którzy byli wtajemniczani w egzystencjalne doświadczenie wiary w Jezusa jako Mesjasza, a przez to nie byli jeszcze zdolni do głębokiej relacji we wspólnocie katechumenalnej.

Drugie wezwania *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza i Mateusza są identyczne w wydaniach krytycznych, jednak w starożytności posługiwano się co najmniej do VII w. manuskryptem, w którym to wezwanie w wersji Łukasza brzmiało następująco: „Niech przyjdzie Duch Święty i niech nas oczyści". Tak brzmiące wezwanie mogło być przeznaczone dla katechumenów, którzy przeżywali proces oczyszczenia z grzechów.

W trzecim wezwaniu *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza występuje wyrażenie „każdego dnia" (καθ᾽ ἡμέραν), natomiast w odpowiadającej mu prośbie u Mateusza jest słowo „dzisiaj" (σήμερον). Według Orygenesa sformułowanie podane przez Łukasza mówi o określonym czasie, natomiast wersja Mateuszowa o wieczności. Stąd można przyjąć, że Łukaszowe wezwanie mogło być przeznaczone dla katechumenów, którzy byli skoncentrowani na dobrym przeżyciu czasu przygotowania do chrztu. Natomiast już ochrzczeni wypowiadając słowo „dzisiaj" (σήμερον) podkreślali, że poprzez zanurzenie w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa już mają udział w wieczności.

Czwarte wezwanie *Modlitwy Pańskiej* w wersji Łukasza zawiera słowo „grzechy" (ἁμαρτίας), natomiast w odpowiadającym mu wezwaniu Mateusza jest prośba o odpuszczenie „długów" (ὀφειλήματα). Choć Orygenes oraz większość współczesnych biblistów nie widzą różnicy w przesłaniu tych wezwań, to jednak wykazaliśmy odmienność ich treści, patrząc na różnice leksykalne oraz na praktykę przygotowania do chrztu w II i III w., a także na przesłanie 1 Listu św. Jana. Z tych wymienionych świadectw wynika, że w Kościele starożytnym w III w. dopuszczano do chrztu tylko te osoby, które były wolne od grzechów personalnych. Dlatego można uznać, że Mateuszowa wersja *Modlitwy Pańskiej*, która była przeznaczona dla ochrzczonych, o czym mamy liczne świadectwa, począwszy od *Didache*, wyraża prośbę o uwolnienie z wad, czyli „długów" (ὀφειλήματα) lub „występków" (παραπτώματα), a nie „grzechów" (ἁμαρτίας). Natomiast katechumeni ucząc się jeszcze niegrzeszenia, prosili o odpuszczenie grzechów, co jest wyrażone w Łukaszowej wersji *Modlitwy Pańskiej*.

TWO VERSIONS OF *THE LORD'S PRAYER* READ BY USING THE INITIATION METHOD

(Summary)

The article attempts to prove the validity of Origen's thesis that two versions of the Lord's Prayer noted by evangelists Matthew and Luke represents two different prayers. To validate the thesis, the author interprets extracts from the New Testament by using the initiation method. Through this method he demonstrates that catechumens were probably taught the version of the Lord's Prayer noted by Luke, while the version written by Mark could be destined for those who had been baptised.

Key words: prayer, initiation, sin.

Słowa kluczowe: modlitwa, inicjacja, grzech.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25bis, Paris 1961, 60-154, tłum. L. Gładyszewski: Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, ŹMT 31, Kraków 2004, 67-104.

Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae*, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzecielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 319-345.

Didache, ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SCh 248, Paris 1978, tłum. A. Świderkówna: *Nauka Dwunastu Apostołów*, w: *Ojcowie Apostolscy*, PSP 45, Warszawa 1990, 56-65.

Grecko-polski Nowy Testament, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

Gregorius Nyssenus, *De oratione Dominica orationes*, PG 44, 1119-1194, tłum. W. Kania: Grzegorz z Nyssy, *Pięć homilii o Modlitwie Pańskiej*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1995, 37-79.

Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2009.

Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* III-V, ed. C.P. Hammond Bammel, SCh 539, t. 2: *Livres III-V*, Paris 2010, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, cz. 1-2, Warszawa 1994.

Origenes, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Origenes Werke 2, Leipzig 1899, 295-403, tłum. W. Kania – H. Pietras: Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 101-240.

Origenes, *In Lucam hom.*, ed. H. Crouzel – F. Fornier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.

Pseudo-Chrysostomus, *Commentariorum in Matthaeum* 14, PG 56, 711-715, tłum. B. Szlagor: Pseudo Chryzostom, *Niedokończony komentarz do Ewangelii Mateusza*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1995, 120-129.

Tertullianus, *De paenitentia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 319-340, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O pokucie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 175-192.

Opracowania

Bednarz M., *Ojcze nasz*, Tarnów 1999.
Bielawski K., *Wprowadzenie*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1995, 7-18.
Carré A.-M., *Ojcze nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, tłum. Z. Płońska, Warszawa 1975.
Flis J., *Struktura i treść krótszej wersji modlitwy „Ojcze Nasz" (Łk 11, 2B-4)*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2 (2013) 21-41.
Górka B., *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.
Mateja L., *Wtajemniczenie w bezgrzeszność w „Pierwszym Liście" św. Jana*, „Christianitas Antiqua" 7 (2015) 29-38.
Mateja L., *Wtajemniczenie w bezgrzeszność w „De paenitentia" Tertuliana*, „Christianitas Antiqua" 7 (2015) 39-50.
McDonnell K. – Montague G.T., *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadectwo z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki – W. Kustra, Kraków 1997.
Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament, t. 3, cz. 1, Częstochowa 2011.
Philonenko M., *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Bibliothèque des Histoires, Paris 2012.

Mirosław MEJZNER SAC*

LA DIFESA DELL'IDENTITÀ DEL CORPO RISORTO CON QUELLO TERRENO NEL *DE RESURRECTIONE* DI METODIO DI OLIMPO

La questione della natura del corpo risorto costituisce senz'altro la problematica centrale del *De resurrectione* di Metodio di Olimpo († 311)[1]. L'autore, rispondendo per primo con delle argomentazioni approfondite ed originali ad alcune inquietanti tesi di Origene, si è addentrato in maniera significativa nel dibattito teologico dell'epoca[2]. Tra i personaggi della sua opera, soltanto Aglaofone, che rappresenta una corrente platonica del cristianesimo[3], non prevede una salvezza delle realtà terrestre. Tutti gli altri tre interlocutori: Eubulio (Metodio), Memiano e Proclo condividono la fondamentale attesa del cristianesimo, cioè quella della risurrezione del corpo terreno, trasformato nel corpo spirituale. Agli inizi del IV sec., tale formula, che univa le due nozioni fondamentali, l'identità e la diversità, era già troppo generica. Nel contesto polemico dell'epoca risultava necessaria la dimostrazione dettagliata del concetto dell'identità corporea. È proprio essa a costituire il punto cruciale del dibattito nel *De resurrectione* e l'essenziale percorso argomentativo dell'autore.

Lo scopo principale dello studio presente è di identificare dei fattori ritenuti da Metodio necessari e costitutivi del dogma della risurrezione, nonché di analizzare gli argomenti con cui egli cercava di difendere la nozione dell'identità

* Dr Mirosław Mejzner SAC – docente alla Cattedra di Teologia Patristica alla Facoltà di Teologia di Università di Cardinal Stefan Wyszynski (UKSW) a Varsavia, e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl.

[1] Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 219-424, trad. it. M. Mejzner – B. Zorzi: Metodio di Olimpo, *La risurrezione*, Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010.

[2] Cf. J. Becker, *La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Studi Biblici 97, Brescia 1991; J. Daniélou, *La risurrezione*, Torino 1970; G. Dorival, *Origène et la résurrection de la chair*, in: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck, 2-6 September 1985*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 291-321; H.E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin – New York 1993; C. Marcheselli-Casale, *Risorgeremo, ma come? Resurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II a.C.-II d.C.*, Bologna 1988; E. Prinzivalli, *La risurrezione nei Padri*, in: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 45, Roma 2007, 169-288; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

[3] Il personaggio di Aglaofone intende la risurrezione come liberazione dell'anima dalla prigionia del corpo e, perciò, l'identifica con la morte fisica dell'uomo, cf. Methodius, *De resurrectione* I 10, 3.

del corpo terreno con quello risorto[4]. Si tenterà, inoltre, di specificare le motivazioni fondamentali del suo concetto della risurrezione e della sua posizione ideologica. Verranno esaminati, peraltro, alcuni studi recenti riguardanti la polemica sulla natura del corpo risorto tra Metodio e Origene.

1. L'identità materiale tra il corpo risorto e quello terreno. L'attesa della ricomposizione del corpo materiale nella risurrezione era, agli occhi degli scrittori pagani, il punto più controverso tra le credenze cristiane. Celso la considerava speranza degna semplicemente di vermi[5]. Anche alcuni cristiani di mentalità ellenizzata, influenzati soprattutto dalla tradizione platonica, non condividevano la spiegazione del dogma con le categorie dell'identità fisica[6] ed esposta nella formula ἀνάστασις τῆς σαρκός (*resurrectio carnis*). Origene, considerandola semplicistica, avanzava la propria teoria della risurrezione dell'εἶδος σωματικόν[7].

L'obiettivo principale dell'argomentazione di Metodio consisteva nella difesa della formula, diventata ormai una bandiera dell'ortodossia e, quindi, nella spiegazione in maniera organica e razionale della nozione dell'identità materiale tra il corpo terreno e quello risorto. L'identità degli elementi e delle loro qualità fisiche costituiva per lui una condizione necessaria per trattare della soluzione ortodossa. Il fulcro della polemica con Origene non era principalmente di natura dottrinale, ma si focalizzava piuttosto sulla questione filosofica, e cioè sull'individuazione del principio dell'identità corporea. Infatti, alla soluzione molto astratta dell'εἶδος σωματικόν, cioè un principio sufficientemente disincarnato "da non riallacciarsi a immagini fisiche"[8], Metodio ha contrapposto la propria teoria degli elementi costitutivi del corpo con la quale voleva salvaguardare la realtà fisica del corpo risorto[9].

a) L'argomentazione biblico-teologica. L'argomentazione di Metodio, adoperata per spiegare la stabilità, la compiutezza e l'identità materiale dell'uomo, è basata su un principio teologico, ricavato principalmente dal passo di Gen 2, 7. Egli sostiene che il diretto coinvolgimento di Dio nella creazione del corpo umano fa di esso un'opera ben ordinata e definita[10]. Perciò tale corpo, individuale e personale di ciascun uomo, è destinato alla risurrezione.

La concezione della ricomposizione del medesimo corpo è contenuta, secondo Metodio, in numerosi passi della Scrittura. Egli era convito che molte

[4] Per un'ampia analisi del concetto della risurrezione in Metodio, cf. M. Mejzner, *Escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma – Ząbki 2011, 235-338.

[5] Cf. Origenes, *Contra Celsum* V 14.

[6] Tale polemica intracristiana è testimoniata anche in altre opere dei primi secoli, cf. A. D'Anna, *Studio critico*, in: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, 142-143, 151-152, 160-161 e 168-177.

[7] Cf. Methodius, *De resurrectione* I 20-24.

[8] Prinzivalli, *La risurrezione nei Padri*, p. 222.

[9] Cf. Methodius, *De resurrectione* II 26-30.

[10] Cf. ibidem II 11, 4-6.

profezie, per esempio quella di ricomposizione di un vaso di creta frantumato (Ger 18, 3-6)[11], di rialzamento della tenda caduta (Am 9, 11)[12], di erezione delle tende per la festa (Lev 23, 39-43)[13] e, innanzitutto, di vivificazione delle ossa inaridite (Ez 37, 1-14)[14], contengono la promessa di Dio che nella risurrezione il corpo sarà ricostruito con gli stessi elementi.

Lo sforzo notevole di salvaguardare la nozione dell'identità tra il corpo terreno e quello risorto emerge anche dalla sua esegesi di 1Cor 15[15]. Nel capitolo, dedicato alla questione della risurrezione, l'Apostolo si è servito tra l'altro dall'esempio del grano e della spiga per illustrare la trasformazione gloriosa del corpo (1Cor 15, 35-38. 42-44). Origene ha sottolineato al massimo la nozione di diversità, evidenziando l'incomparabile splendore del corpo risorto, adombrato nella *spiga*, rispetto a quello terreno, simboleggiato dal *seme* gettato in terra. Lo scopo dell'argomentazione di Metodio era proprio contrario, e cioè quello di riassicurare la continuità materiale in ambedue le fasi dell'esistenza corporea[16]. Secondo lui, l'Apostolo si è servito di tale esempio preso dal mondo della natura, soltanto per illustrare in maniera semplice al pubblico maldisposto la verità centrale della sua predicazione, e cioè quella della risurrezione dei corpi morti. Per confermare tale interpretazione Metodio cita 1Cor 15, 36, versetto in cui viene evidenziata sia la necessità della morte che la continuità tra il seme e la spiga. È significativo tuttavia che, nel *De resurrectione* III 10, egli non riporti né 1Cor 15, 37-38, né altri versetti paolini, da cui emerge piuttosto la nozione della diversità. Inoltre, volendo sminuire una contrapposizione inclusa nel esempio paolino, e cioè quella tra un seme e una spiga, egli ha ampliato la prospettiva, sottolineando la continua ciclicità del processo di vegetazione. In un altro momento, Metodio cercava di dimostrare che la morte non distrugge del tutto il materiale, ma che il germoglio nasce proprio dal seme[17]. Sottolineando la continuità del sostrato materiale, egli era interessato ad assicurare la nozione dell'identità tra il corpo terreno e quello risorto, non negando però una trasformazione avvenuta in quest'ultimo. Secondo lui, il corpo risorto, pur materiale, acquisterà le nuove caratteristiche: immortalità, incorruttibilità, impassibilità, sì da poter essere chiamato *spirituale*[18].

b) L'argomentazione cosmologico-antropologica. La precisa visione della ricomposizione del medesimo corpo nella risurrezione è basata su una concezione cosmologica comune nell'antichità. Si intendeva affermare cioè che l'universo è composto dalle quattro sostanze fondamentali ed ogni singolo

[11] Cf. ibidem I 44, 1-2.

[12] Cf. ibidem I 53, 1.

[13] Cf. ibidem II 21, 1-2.

[14] Cf. ibidem III 9.

[15] Cf. ibidem III 10.

[16] L'esegesi metodiana dell'esempio paolino del grano e della spiga ha influito molto sui posteriori, per esempio sull'esegesi di Didimo il Cieco e quella di Gregorio di Nissa.

[17] Cf. Methodius, *De resurrectione* I 53, 4.

[18] Cf. ibidem III 16.

ente materiale è una specifica miscela degli elementi provenienti da esse. Il punto critico della concezione di Metodio consisteva nel provare la possibilità della separazione delle singole particelle da un amalgama di sostanze e, in seguito, della loro ricomposizione nello stesso corpo.

In questa direzione si volge l'argomentazione contenuta soprattutto nel *De resurrectione* II 26-30 ed esposta per bocca di un personaggio ortodosso Memiano. Anche se il suo punto di partenza è meramente teologico e si spiega nel principio dell'onnipotenza divina secondo Lc 18, 27: "ciò che è impossibile agli uomini, è possibile a Dio"[19], la sua dimostrazione è prevalentemente razionale e basata sugli esempi presi dal mondo della natura. Memiano evidenzia per esempio che gli uomini sanno separare vino dall'acqua, l'argento dal bronzo, il sangue del murice dall'acqua[20], il rame dall'argento[21] etc. L'argomento più spettacolare è legato al fenomeno della circolazione dell'acqua nel mondo. Memiano sottolinea che Dio, attraverso il calore del sole agisce sull'acqua salata del mare e distacca da essa l'acqua dolce, portata precedentemente dal fiume, e l'accumula nelle nuvole[22].

I ragionamenti svolti per dimostrare la possibilità della distinzione dei singoli elementi dalle rispettive sostanze fondamentali avevano per l'autore del *De resurrectione* lo scopo ben preciso, e cioè render ragionevole l'attesa della ricomposizione del medesimo corpo. Tale interpretazione del dogma cristiano supponeva ovviamente una particolare visione del corpo umano. Metodio sosteneva che esso, nella sua struttura fondamentale, permane identico e personale. Alcuni cambiamenti corporei, verificatisi nell'arco della vita, non negano l'esistenza dell'identità corporea che è garantita dagli elementi costitutivi. Essi formano una base ontologica sulla quale procedono tutte le trasformazioni quantitative. L'insieme degli elementi costitutivi del corpo è stabilito già nell'embrione, formato da Dio nel grembo materno[23]. Da tale impostazione si può dedurre che, secondo Metodio, ciascun elemento costitutivo possiede una caratteristica propria, si potrebbe dire "personale", e perciò è possibile distinguerlo dagli altri. Egli paragonava tale struttura fondamentale ad un alveo dentro cui scorrono delle acque, cioè le sostanze umorali[24], all'opposizione di Origene che riteneva instabile la sostanza materiale del corpo e la comparava al fiume che continuamente fluisce[25]. Il concetto metodiano dell'identità corporea garantita dagli elementi costitutivi è quindi assai diverso da quello dell'εἶδος σωματικόν di Origene.

---

[19] Cf. ibidem II 27, 2.

[20] Cf. ibidem II 27, 2. 4.

[21] Cf. ibidem I 59, 1-2.

[22] Cf. ibidem II 28.

[23] A favore della propria tesi Metodio adduce un passo di Ger 1, 5, cf. Methodius, *De resurrectione* II 13, 9.

[24] Cf. ibidem II 12, 9.

[25] Cf. ibidem I 22, 3.

Per illustrare la possibilità della ricomposizione del corpo, l'autore del *De resurrectione* evidenzia che gli uomini sono capaci di rifare le stesse opere a partire dal medesimo materiale. Anzi, egli sostiene che il processo di passare per una decomposizione verso la ricomposizione è necessario ai fini della purificazione del materiale. Per esempio uno smantellamento del tempio serve a estirpare completamente le radici degli alberi nascosti tra le pietre del muro[26] oppure la liquefazione del vaso argenteo ad eliminare le impurità del rame[27]. Tali osservazioni servono a Metodio non soltanto a dimostrare la possibilità della risurrezione fisica, ma anche a spiegare il senso terapeutico della morte che riduce il corpo agli elementi costitutivi. A partire da essi Dio onnipotente può compiere il suo progetto originario "come un vasaio che torna a forgiare un vaso per eliminare tutte le deformità e gli schiacciamenti attraverso il rimodellamento, rifacendolo completamente dal principio perfetto ed eccellente"[28], "a partire dallo stesso materiale originario con cui ciascuno è stato creato"[29].

c) I motivi teologici e pastorali della composizione del *De resurrectione*. Le motivazioni per cui Metodio ha intrapreso la difesa del dogma della risurrezione della carne, spiegandolo con le categorie dell'identità materiale tra il corpo risorto e quello terreno, sono sicuramente molto complesse e non sempre chiare. Perciò alcune conclusioni della presente ricerca rimarranno nel campo delle ipotesi.

Un motivo sicuro, e che si presenta in maniera evidente durante la lettura del *De resurrectione*, è costituito dalla polemica con un'interpretazione innovatrice del dogma, avanzata da Origene, ma considerata pericolosa da Metodio, in quanto troppo contigua alle soluzioni eterodosse. Sicuramente le teorie dell'Alessandrino, autore ecclesiastico di grande fama, urtavano con i dati dottrinali della tradizione asiatica, nonché contro i loro presupposti filosofici, in modo particolare contro l'antropologia unitiva ed il valore positivo della creazione materiale. Metodio, basandosi su questi principi, cercava di dimostrare la ragionevolezza e la congruenza teorica della formula *resurrectio carnis* e, quindi, la sostenibilità della speranza in essa contenuta.

Alberto D'Anna considera il dibattito presente nel *De resurrectione* di Metodio successivo a quello svolto nell'omonima opera di Pseudo-Giustino. Lo studioso osserva che nel *Commento al Sal* 1, 5 di Origene prevalgono già le motivazioni logico-antropologiche della polemica, con un'emblematica obiezione della cosiddetta catena alimentare alla testa. Il problema della separazione degli elementi del corpo nella morte (le motivazioni cosmologico-teologiche)

---

[26] Cf. ibidem I 41.

[27] Cf. ibidem I 43, 2; 59, 2.

[28] Ibidem I 44, 1, GCS 27, 292, 4 - 293, 3: "οἷα κεραμεὺς ὁ ἀναπλάσσων ἄγγος πρὸς τὸ ἀφανισθῆναι μὲν διὰ τῆς ἀναπλάσεως πάντα τὰ ἐν αὐτῷ αἴσχη καὶ θλάσματα, γενηθῆναι δὲ τὸ πᾶν ἄνωθεν ἀμέμπτως ἀρεστόν", trad. Mejzner – Zorzi, p. 134.

[29] Ibidem I 44, 2, GCS 27, 293, 6-7: "ἀπὸ τῆς ὕλης ἑκάστου τῆς αὐτῆς ἀναπλάσας", trad. Mejzner – Zorzi, p. 135.

appare superato, perché vengono affrontate alcune aporie dovute a possibili eventi successivi alla decomposizione[30]. Tanto più risultano superate le motivazioni pratiche delle obiezioni contro la risurrezione della carne che stanno, in qualche maniera, alla base della ferocia della persecuzione dei cristiani avvenuta nel 177 a Lione e a Vienne, in Gallia meridionale[31].

La classificazione delle motivazioni, proposta da D'Anna, dimostra in modo chiaro ed approfondito l'evoluzione argomentativa e lo sviluppo della polemica intorno alla risurrezione a livello teoretico. C'è, tuttavia, un'altra motivazione, che si potrebbe chiamare esistenziale, e che assume maggior rilievo particolarmente al tempo delle persecuzioni, spingendo gli autori cristiani (e predicatori) ad indicare esplicitamente la carne come l'oggetto della risurrezione e a proclamare con forza il realismo di tale speranza.

È sintomatico che nel tempo delle persecuzioni crescesse una tensione apocalittica, manifestatasi in diverse forme, ma il cui denominatore comune era costituito sempre dall'attesa dell'intervento divino che avrebbe posto fine all'intollerabile ordine attuale e che avrebbe giustamente ricompensato le tribolazioni dei fedeli nel suo regno. In questo senso anche l'età dioclezianea non solo favoriva delle speculazioni sulla morte e sulla sorte ultima dell'uomo, ma rendeva necessarie delle spiegazioni sul senso delle sofferenze, diventate una prova realmente vicina[32].

Un'analisi della dimensione esistenziale e psicologica delle riflessioni escatologiche di un autore, in questo caso di Metodio, è rischiosa in una sede storica. Tuttavia, essa sembra opportuna, prendendo in considerazione che egli non era un mero pensatore, ma verosimilmente anche un vescovo. La cura pastorale dei fedeli era per lui di primaria importanza. Metodio ha scritto il *De resurrectione* in una particolare situazione politica e sociale che influiva sul modo di pensare, di sentire e di sperare dei cristiani. La composizione dell'opera non è causata soltanto da fattori teoretici, dalla necessità di confutare le obiezioni dei filosofi pagani e degli gnostici o di opporsi ad alcune tesi origeniane, ma probabilmente anche dall'urgenza di confermare la fede nella risurrezione del corpo, esposto alle tribolazioni ed al martirio.

Una traccia sicura e commovente della presenza della motivazione esistenziale nel *De resurrectione* è ricavabile dall'esegesi metodiana di Sal 65, 10-12[33]. Dopo aver combattuto l'esegesi avversaria, l'autore afferma che nelle *prove* menzionate nel passo biblico sono adombrate le sofferenze dei

[30] Cf. D'Anna, *Studio critico*, p. 131-140, innanzitutto n. 33.

[31] La lettera (forse di Ireneo), inviata dalla comunità di Lione a quella di Smirne, per raccontare l'azione persecutoria, testimonia la percezione, da parte pagana, della credenza nella risurrezione come fondante e caratterizzante la fede dei cristiani. L'annientamento dei cadaveri (oltraggiati ed esposti al pubblico per sei giorni, poi bruciati e ridotti in polvere dispersa nel fiume Rodano) volle essere una sorta di dimostrazione populista dell'assurdità di tale fede, cf. *Martyrium Lugdunensium* LXIII.

[32] Un'analisi dell'influenza delle persecuzioni sull'escatologia cristiana, cf. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, 251-266.

[33] Cf. Methodius, *De resurrectione* I 54-56.

patriarchi, profeti, apostoli e martiri cristiani. Al termine di questa esposizione, Metodio, rompendo la distanza narrativa, si autoinserisce in questa catena dei testimoni privilegiati della fede, augurandosi di poter passare vittoriosamente per la prova[34]. Questo insolito atteggiamento dell'autore riflette non soltanto un'atmosfera di pericolo, ma dimostra un forte legame intrinseco, sentito da lui, tra il martirio e la fede nella risurrezione della carne.

Alla luce di queste considerazioni si può avanzare un'ipotesi. Sembra molto probabile che la difesa della risurrezione della carne intrapresa da Metodio contro le interpretazioni spiritualizzanti sia stata spinta, oltre alle ragioni dottrinali, anche dalle profonde motivazioni esistenziali e pastorali. Convinto che la professione del dogma, nella sua interpretazione tradizionale, costituisca un incoraggiamento dei fedeli esposti alle tribolazioni, egli combatte la concezione origeniana della risurrezione, unita a quella dell'apocatastasi, temendo che essa possa raffreddare il desiderio del martirio e, di conseguenza, provocare nelle comunità cristiane un comportamento meno radicale di fronte alle persecuzioni.

Questa ipotesi, come tante altre, è destinata a non trovare una conferma probante, perché Metodio non esprime direttamente tale opinione[35]. Una certa luce su questo dilemma si potrebbe, tuttavia, ricavare dagli *Atta Phileae*[36], del vescovo di Tmuis, martirizzato nel 306. Durante il suo confronto con Culciano che dichiara di preoccuparsi della vita (ψυχή) di Filea, il vescovo incolpato introduce volontariamente la questione della risurrezione della carne e ribadisce che la salvezza riguarda non solo l'anima, ma anche il corpo. In questo contesto è significativa un'affermazione di Culciano, trasmessa dal *Papiro Bodmer XX*[37], che accusa Filea di aver causato, con la sua ostinazione, la morte di molti, a differenza di un certo Pierio che sottomettendosi al suo comando, ha salvato tanti[38]. Non addentrandoci nelle speculazioni sul tipo di sottomissione dell'ecclesiastico menzionato[39], si osservi la percezione di Pierio, sostenitore dell'apocatastasi[40], quale contraltare negativo dell'inflessibile Filea di Tmuis, da parte degli avversari della linea origeniana. Circolava, quindi, almeno in alcuni ambienti, un sospetto, se non la convinzione, che le idee escatologiche di Origene si traducessero più facilmente in un comportamento meno eroico.

---

[34] Cf. ibidem I 56, 9.

[35] Dal trattato *De martyribus* di Metodio sono rimasti soltanto due frasi (ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, 520).

[36] *Acta Phileae*, ed. A. Bastiaensen, in: *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, 280-337.

[37] Per l'analisi delle fonti agiografiche su Filea di Tmuis, cf. G. Kortekaas, *Prefazione: Atti di Filea*, in: *Atti e passioni dei martiri*, p. 249-270.

[38] Cf. *Acta Phileae* V-VI (*Papyrus Bodmer XX*), ed. Bastiaensen, p. 318-323.

[39] Per una breve descrizione del problema, cf. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002, 80-82. Nonostante qualche offuscamento della fama postuma di Pierio, probabilmente morto martire insieme al fratello Isidoro, è stata dedicata a lui una chiesa ad Alessandria, cf. R. Lorenz, *Eine Pierius-Memoria in Alexandrien*, ZKG 99 (1988) 87-92.

[40] A tale opinione spinge la notizia di Photius, *Bibliotheca* 119, che attesta che Piero affermava la preesistenza delle anime.

Anche Metodio condivideva tale sospetto? La risposta a tale domanda deve rimanere ipotetica. È sicuro, comunque, che egli combatte non solo la concezione spiritualista della risurrezione, ma anche la teoria dell'apocatastasi[41]. Secondo lui, il giudizio finale svolto sull'uomo nella sua interezza (corpo e anima) avrà un duplice risultato – la salvezza o la condanna – corrispondente alle opere compiute da ciascuno. Infatti, la motivazione escatologica è fondamentale nella comprensione della sua impostazione etica. Egli è profondamente convinto che la risurrezione dell'uomo per la vita eterna sia una tappa decisiva dell'esistenza umana, in cui la carne, essendo stata provata e purificata attraverso le sofferenze coraggiosamente sopportate fino alla morte, viene resa incorruttibile e immortale per poter partecipare, anche essa, alle glorie del paradiso.

La difesa del realismo della risurrezione è lo scopo principale dell'opera di Metodio. Costretto a rispondere alle accuse degli ambienti platonizzanti e ad opporsi alla soluzione proposta da Origene, egli ribadisce l'interpretazione tradizionale del dogma, avanzando una visione precisa del corpo e della sua risurrezione. Gli elementi costitutivi del corpo, cioè il sostrato materiale che lo edificava fin dall'inizio, appartengono all'identità dell'individuo e, perciò, nella risurrezione saranno riuniti da Dio nella medesima forma. Grazie a tale visione, il pericolo delle tribolazioni può essere affrontato con fermezza, perché non a un altro, ma proprio a questo corpo materiale spetta risorgere.

2. L'identità della forma umana. L'assicurazione dell'identità della forma del corpo umano nella risurrezione costituisce per Metodio un obiettivo di non minore importanza di quello precedente. In realtà ambedue i fattori, e cioè l'identità degli elementi materiali e dell'assetto delle membra, sono indispensabili, secondo lui, per sostenere l'identità corporea. Il focalizzarsi dell'autore su tale problematica è un effetto diretto della sua polemica con l'idea dell' εἶδος σωματικόν di Origene che sosteneva non soltanto l'abbandono della materia terrena nella risurrezione, ma anche una radicale modificazione dell'assetto delle membra, dovuto all'adattamento del corpo risorto al regno dei cieli.

a) L'argomentazione biblico-teologica. Una delle categorie antropologiche, preferite da Metodio, era quella biblica dell'uomo fatto *ad immagine e somiglianza di Dio* (Gen 1, 26). Nel *De resurrectione* I 34-35, egli espone in maniera molto densa il proprio concetto della creazione dell'uomo, sottolineando il diretto coinvolgimento di Dio che ha plasmato uomo dandogli forma (μορφοποιήσας)[42], anzi la forma divina (θεοειδές)[43]. Inoltre, riferendosi alle regole dalla vita politico-sociale, egli sottolinea che l'importanza di un'immagine del re non deriva dal tipo del materiale utilizzato per la produzione, ma consiste

[41] Cf. Methodius, *De resurrectione* III 21, 8-9.

[42] Ibidem I 35, 4, GCS 27, 275, 9. Nel versetto di Gen 1, 26 nei LXX sta il verbo ποιέω.

[43] Ibidem I 35, 2, GCS 27, 274, 4.

nella somiglianza al sovrano, cioè nell'aspetto formale. Similmente, la dignità dell'uomo e la sua immortalità provengono dall'essere l'immagine di Dio[44].

Il famoso passo di Ger 18, 3-6, contenente l'immagine dell'orciaio che con le mani forma i vasi di creta, è stato utilizzato da Metodio coma un'illustrazione della futura risurrezione e, in particolare, della ricomposizione del corpo dai medesimi elementi costitutivi e nella stessa forma. Tale scopo era anche del suo discorso sulla necessità della fusione di una danneggiata statua d'oro, ai fini di ripristinare la sua bellezza originaria[45]. Paragonando l'uomo insidiato dal peccato a tale statua corrotta, egli spiega che la perfezione della forma originaria, espressa nella simmetria delle membra, non può essere rifatta con una semplice riparazione, ma solo attraverso la fusione del materiale ed un nuovo modellamento.

> "Perciò anche il Logos discese ad abitare in mezzo a noi e s'incarnò prendendo il nostro corpo, affinché avendo restaurato l'immagine in modo più conveniente a Dio, poiché era da lungo tempo corrotta, la facesse risorgere in modo indistruttibile"[46].

Metodio trova un fondamento solido della sua tesi circa l'identità della forma del corpo risorto a quella terrena dell'uomo soprattutto nel campo cristologico. Secondo lui, sia l'evento della trasfigurazione di Gesù che la sua risurrezione dimostrano la persistenza della forma umana nel processo di glorificazione del corpo[47]. Peraltro, il fatto che il Logos divino assunse tale forma rivela il suo carattere unico e privilegiato[48]. Nel mondo corporeo delle creature è la forma ritenuta *più amabile* (ἐρασμιώτερον)[49] e l'unica a poter essere chiamata *divina* (θεοειδές)[50]. Per Metodio risulta logico che tutti gli esseri creati *ad immagine di Dio* e, quindi, non solo gli uomini e le loro anime, ma anche gli angeli nei loro corpi intelligibili, debbano possedere tale forma[51].

Metodio trova un argomento in favore della persistenza dell'assetto delle membra anche nel campo dell'escatologia intermedia. Egli sostiene che sia il

[44] Cf. ibidem II 24.

[45] Cf. ibidem I 43, 5 - 44, 3. Il contesto escatologico è sottolineato maggiormente grazie al collegamento di Ger 18, 3-6 a Rom 9, 21 e Dan 12, 2-3.

[46] Ibidem II 24, 5, GCS 27, 380, 12-15: "ὅθεν καὶ κατῆλθεν εἰς τὴν καθ᾽ ἡμᾶς οἰκουμένην ὁ λόγος καὶ ἐσαρκώθη ἐκ τοῦ σώματος ἡμῶν, ὅπως εἰς τὸ θεοπρεπέστερον τὴν εἰκόνα ἐπισκευάσας, καθάπερ ὑπὸ [πολλοῦ] χρόνου διαλελυμένην, ἀναστήσ ἀνώλεθρονῃ", trad. Mejzner – Zorzi, p. 226.

[47] Cf. ibidem III 12-14.

[48] Cf. ibidem II 18, 8; 24, 5. La motivazione teologica dei cristiani si lega perfettamente all'opinione popolare degli antichi che consideravano la struttura corporea dell'uomo come la realtà più armoniosa esistente in natura e dotata di un significato quasi simbolico.

[49] Cf. ibidem III 15, 1, GCS 27, 411, 22.

[50] Cf. ibidem I 35, 2, GCS 27, 274, 4.

[51] Ibidem III 15, si oppone alla tesi riguardante le trasformazioni dell'assetto delle membra nella risurrezione, anche attraverso le domande retoriche circa le eventuali forme alternative (poligonale, cubica o piramidale) che potrebbero riflettere le speculazioni post-origeniane.

fenomeno delle apparizioni dei morti che la parabola del ricco epulone e di Lazzaro (Lc 16, 19-31) dimostrano la natura corporea dell'anima[52] che, pur separata dalla carne, conserva la medesima forma. Se è cosi, anche il corpo risorto avrà il medesimo assetto delle membra del corpo terreno, perché gli elementi costitutivi saranno riuniti all'anima, adattandosi alla sua forma.

Un campo di importanza particolare per la valorizzazione degli argomenti è quello esegetico. Metodio accusa Origene di non saper discernere i passi da interpretare letteralmente da quelli che esigono un'allegoresi[53]. Secondo lui il versetto di Mt 8, 12b: *vi sarà pianto e stridore di denti*, interpretato allegoricamente dall'Alessandrino[54], deve essere inteso alla lettera[55]. Questo passo, diversamente da quello di Lc 16, 19-31 che narrava delle condizioni delle anime nell'*interim*[56], si riferisce alle pene dei dannati nella Geenna, e cioè al periodo dopo la risurrezione[57]. L'autore del *De resurrectione*, rievocando inoltre l'esempio della trasfigurazione, sottolinea la presenza delle membra nel corpo risorto. Secondo lui, Origene si contraddice affermando una volta la risurrezione dell'εἶδος e, quindi – secondo la comprensione metodiana – della forma umana, e poi negando la presenza delle membra[58].

Henri Crouzel, che non perde occasione per sottolineare il malinteso della concezione dell'εἶδος da parte di Metodio, includendolo, peraltro, tra il numero degli "Anthropomorphites contre lesquels Origène a lutté toute sa vie", ammette, tuttavia, che egli ha percepito e criticato un punto debole della dottrina dell'Alessandrino, e cioè "l'absence dans le corps ressuscité des membres nécessaires pour le monde de génération et de devenir"[59]. Tale idea origeniana è espressa nel *De resurrectione* anche dal personaggio di Aglaofone che, interpretando spiritualmente il versetto di Mt 22, 30: "alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo", afferma l'assenza

[52] Cf. ibidem III 18. Per Metodio la forma è una qualità del corpo che non potrebbe essere disgiunta da esso e data all'anima, cf. ibidem III 6, 10. Per un esame più approfondito, cf. M. Mejzner, *L'eìdos e l'ochèma. La critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel "De resurrectione" di Metodio di Olimpo*, in: *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, Krakow: 31.08 - 04.09.2009*, ed. S. Kaczmarek – H. Pietras, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Leuven – Paris – Walpole 2011, 907-918.

[53] Cf. Methodius, *De resurrectione* III 8, 3. In seguito Metodio indica altri due brani (Sal 21, 19 e Lc 3, 11) da intendere letteralmente che Origene ha inteso in maniera allegorica. Per un esame più approfondito, cf. E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985, 45-47.

[54] Cf. Methodius, *De resurrectione* I 24, 1.

[55] Cf. ibidem III 7-8.

[56] Origene sottolinea, infatti, che la parabola del ricco epulone e di Lazzaro non è da riferire al tempo della risurrezione, cf. Methodius, *De resurrectione* III 17, 2.

[57] Sul piano dottrinale, l'idea delle pene infernali cominciava ad essere rievocata come una conferma della risurrezione fisica, per esempio cf. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 35.

[58] Cf. Methodius, *De resurrectione* III 7, 3; 7, 9.

[59] Cf. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origenienne du corps ressuscité*, "Gregorianum" 53 (1972) 712.

della carne nel mondo dei risorti. Secondo lui, la risurrezione corporea nelle stesse membra e nella stessa forma, implicherebbe la permanenza di tutti i bisogni terreni, procreazione inclusa, il che viene contraddetto dal versetto[60].

Le più importanti riflessioni di Metodio legate all'esegesi di Mt 22, 30 sono contenute nel *De resurrectione* I 48, 4 - 51, 4. L'autore sostiene la mancanza della procreazione nel mondo dei risorti, il che non significa la mancanza delle membra e, quindi, il cambiamento della forma umana. Tuttavia, egli non si esprime chiaramente sull'utilità di tale membra nel paradiso escatologico. Collocando, tuttavia, tale luogo sulla terra, egli dimostra indirettamente l'adeguatezza dell'ubicazione dei corpi formati come nella prima creazione.

b) Un difficile passo del *Symposium*. In un passo del *Symposium*, dialogo in cui le istanze dogmatiche riguardanti l'escatologia non sono ancora esposte in termini così precisi che nell'opera dedicata essenzialmente a tale problematica, Metodio sembra ipotizzare qualche trasformazione del corpo, successiva alla risurrezione. Per bocca di Tisiana, egli esprime l'opinione che, terminato il millennio, il passaggio dalla terra rinnovata alla sede superiore nei cieli si rispecchierà anche nella condizione del corpo che:

> "si muterà dall'aspetto umano e corruttibile in grandezza e bellezza angelica"[61].

Le espressioni usate nel passo del *Symposium* suonano senz'altro diverse da quelle esposte nel *De resurrectione*, suscitando alcuni interrogativi[62]. Infatti, in questa ultima opera non appare la questione del millenarismo, il paradiso terrestre è ritenuto la sede eterna dei salvati e la distinzione ontologica tra gli uomini e gli angeli è molto netta. Peraltro, il corpo risorto è ritenuto perfetto (incorruttibile, immortale, impassibile, abitato dallo Spirito Santo) e la sua forma è chiamata *divina* e *più amabile*. Sembra che Metodio, spinto da maggiori esigenze dottrinali, effettui delle precise correzioni di alcune idee esposte nel *Symposium*.

La differenza di prospettiva nelle due opere è facilmente percepibile dal divergente approccio esegetico a Lev 23, 39-43. Metodio, nel *De resurrectione* II 21 si limita ad interpretare la *festa delle tende* come la risurrezione del corpo, la cui composizione materiale viene fortemente sottolineata. Le questioni

---

[60] Cf. Methodius, *De resurrectione* I 7, 2. Origene, nell'esegesi di Gen 3, 21 (Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Genesim* 39, PG 80, 140), ha avanzato l'obiezione circa l'utilità delle membra già nel paradiso protologico, cf. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Gn 2,7 e 3,21*, "Aevum" 36 (1962) 370-381.

[61] Methodius, *Symposium* IX 5, 255, ed. H.A. Musurillo – V.-H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, 280, 27-29: "μεταβληθένατος απὸ τοῦ σχήματος τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ τῆς φθορᾶς εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος", trad. modificata sulla base di: Metodio d'Olimpo, *La verginità*, ed. N. Antoniono, Collana di Testi Patristici 152, Roma 2000, 149.

[62] Per esempio G.N. Bonwetsch (*Die Theologie des Methodius von Olympus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge Band VII/1, Berlin 1903, 125) si domanda se le espressioni contenute nel *Symposium* IX 5 non siano in contraddizione con la tesi esposta da Metodio nel *De resurrectione* I 51, e cioè che gli uomini diventeranno *come angeli*, ma non angeli.

della durata di tale festa e della successiva dinamica escatologica sono coperte dal silenzio[63].

Nel *Symposium* IX, l'esegesi allegorica del passo è molto più ampia e focalizzata su numerosi particolari[64]. Innanzitutto Metodio allarga una prospettiva cronologica, soffermandosi non soltanto sul significato delle *tende*, ma cercando anche di spiegare cosa significa il passaggio da esse alla *terra promessa*. Egli situa, quindi, Lev 23, 39-43 nel contesto dell'intero esodo, dalla fuga dall'Egitto fino al compimento della promessa, dando rilievo all'importanza del periodo desertico nelle tende, ma affermando anche il suo carattere provvisorio e temporaneo. Tale impostazione è dovuta sicuramente a vari fattori: da una parte Metodio delinea il quadro completo dei tempi escatologici, ivi incluso il millennio intermedio, dall'altra egli sviluppa il motivo della marcia degli Israeliti verso la meta finale in conformità all'idea essenziale dell'opera, e cioè quella della progressiva ascesa dell'uomo verso Dio[65]. Ciononostante egli è molto attento a salvaguardare il dato dottrinale della risurrezione della carne e della persistenza del corpo non solo nel paradiso, ma anche nei cieli[66]. I dettagli della sua esegesi rivelano con chiarezza come tale aspetto sia al centro dei suoi interessi.

Il punto critico dello scenario delineato è costituito dal carattere temporaneo e delimitato del soggiorno degli Israeliti nelle *tende*, identificate da Metodio con i *corpi*. Secondo i criteri della logica, l'abbandono di tale abitazione provvisoria per conquistare la terra promessa, dovrebbe significare nella sua allegoresi il distacco delle anime dai corpi risorti. È proprio a questo punto che egli interviene con una spiegazione particolare e benvoluta: la fine della *sosta nelle tende* significa il passaggio *verso i cieli* ed implica il *mutamento* (μεταβληθένατος)[67] delle *tende*, ma non il loro abbandono[68]. Questa trasformazione consisterà nel passaggio "dall'aspetto umano e corruttibile in grandezza e bellezza angelica"[69].

Da una parte il concetto di tale mutamento è perfettamente conforme ai dati dottrinali della tradizione di Metodio, dall'altra è consono al linguaggio del

---

[63] Per un esame più approfondito, cf. M. Mejzner, *Methodius: millenarist or anti-millenarist*?, in: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, ed. K. Bracht, TU, Berlin 2017 [in via di pubblicazione].

[64] Metodio, allegorizzando il testo, tende a dare una spiegazione al maggior numero possibile di elementi. È un procedimento tipicamente origeniano.

[65] Questo ultimo motivo riflette le idee predilette di Origene (*In Exodum hom.* 9, 4; *In Numeros hom.* 17, 4).

[66] L'intenzione metodiana di salvaguardare il dato della persistenza corporea per tutta l'eternità è giustamente sottolineata da L.G. Patterson (*Methodius' Millenarianism*, StPatr 24:1993, 312 n. 9-10).

[67] Methodius, *Symposium* IX 5, 255, SCh 95, 280, 27-28.

[68] Nel *Symposium* IX 2, 241 (SCh 95, 268), Metodio afferma che le realtà perfette (τὸ τέλειον), che saranno compiute alla seconda venuta del Signore, sono "il regno dei cieli e la risurrezione" (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν καὶ ἡ ἀνάστασις).

[69] Ibidem IX 5, 255, SCh 95, 280, 27-29.

Symposium, dove l'elevazione ai cieli e l'ideale della somiglianza alla vita angelica sono fortemente enfatizzati. Sostenuto il mutamento dell'aspetto corporeo, l'autore evita ogni accenno alla sostanza o al sostrato materiale. Tanto più egli non afferma che gli uomini diventano gli angeli, ma dichiara solo che ne assumono alcune qualità[70]. L'espressione usata *Symposium* IX 5, pur particolare, non sembra sostanzialmente contraddire quanto sarà detto nel *De resurrectione*[71].

Infatti, anche in quest'ultima opera, Metodio parla del mutamento di σχῆμα del cosmo e del corpo[72]. Anzi, egli utilizza il verificarsi di tale trasformazione, che si manifesta "nel mutamento della figura del bambino *nell'uomo perfetto*, quando il bambino cresce in bellezza e altezza"[73], per confutare il concetto origeniano dell'εἶδος che egli identifica erroneamente con la forma esteriore[74].

Metodio, scrivendo il *De resurrectione*, era preoccupato di difendere la formula dogmatica e, come sembra, si è reso conto delle imprecisioni, esposte nell'opera precedente, imprecisioni che avrebbero potuto essere usate dai suoi critici. Perciò, la sua esegesi di Lev 23, 39-43, in quest'ultima opera,

---

[70] La persistenza della materia dopo il millennio è sostenuta anche da Ireneaus, *Adversus haereses* V 36, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 153, Paris 1969, 452-454, trad. it. E. Bellini, in: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1997, 480-481: "Ed è giusto, perché, essendo reali gli uomini, reale deve essere anche il loro trasferimento; non vanno però verso il nulla, ma progrediscono nell'essere. Infatti non è annientata né la sostanza né la materia della creazione – perché verace è colui che l'ha stabilita –, ma *passa la figura di questo mondo* (1Cor 7, 31), cioè gli elementi nei quali è avvenuta la trasgressione, perché l'uomo è invecchiato in essi". Un passo più deciso fa, per esempio, Tertulliano che vedeva i salvati, dopo il millennio "demutati in atomo in angelicam substantiam" (*Adversus Marcionem* III 24, 6, ed. R. Braun, SCh 399, Paris 1994, 206, 41). La trasformazione angelica dell'uomo dopo il millennio è una nozione che Metodio probabilmente abbia ripreso dalla tradizione, cf. anche Iustinus, *Dialogus cum Tryphone* 81, 4.

[71] Di tale opinione è, per esempio, A. Biamonti, *L'escatologia di Metodio d'Olimpo*, "Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi" 4 (1923) 198: "Metodio afferma soltanto che noi prenderemo la grandezza e la forma degli angeli, ma non dice che diventeremo angeli; tuttavia bisogna riconoscere che tra il *De res.* e il *Symp.* si nota a questo proposito una certa differenza, dovuta soprattutto all'intento diverso delle due opere (il *Symp.* si propone l'elogio della castità, il *De res.* difende la risurrezione della carne)". Anche E. Prinzivalli (*Magister Ecclesiae*, p. 160 n. 49) sottolinea l'essenziale accordo tra le due impostazioni.

[72] Cf. Methodius, *De resurrectione* I 48, 1-2.

[73] Ibidem I 48, 2, GCS 27, 301, 1-3: "τοῦ κατὰ τὸν νήπιον σχήματος τὴν εἰς τὸν ἄνδρα τὸν τέλειον μεταλλαγήν, τρεπομένης εἰς μέγαθος καὶ κάλλος τῆς ἡλικίας τοῦ νηπίου", trad. Mejzner – Zorzi, p. 142.

[74] Cf. ibidem III 3, 7-8, dove egli sottolinea che la crescita e l'invecchiamento dell'uomo contraddicono la permanenza della medesima forma ed afferma che è meglio, perciò, parlare della stabilità della carne. Il passo metodiano è conservato nella traduzione paleoslava (manoscritto Q.I. 265 della Biblioteca Nazionale Russa a St. Petersburgo), dove il termine critico è stato reso con la parola **образъ** (f. 142). Dal contesto si intende che nell'originale greco dovrebbe esserci proprio il termine εἶδος. Infatti, Origene, in un passo riportato da Metodio nel *De resurrectione* I 22, 4 = III 4, 4, parla dell'immutabile permanenza dell'εἶδος in varie tappe della vita, nonostante i notevoli cambiamenti dei *tratti* (χαρακτῆρες). Metodio evidentemente confondeva i due termini e intendeva εἶδος come forma esteriore del corpo.

è molto ridotta. L'autore non parla più del passaggio dalle *tende* alla *terra promessa*, e cioè dal paradiso ai cieli, limitandosi ad indicare nella risurrezione, adombrata dalla *festa delle tende*, la condizione perfetta degli uomini, ivi incluso lo σχῆμα, non chiamato più *corruttibile.* Tale correzione del proprio pensiero è tanto più comprensibile, se si prende in considerazione il fatto che la questione della *forma* del corpo risorto, sviluppata in polemica con la concezione origeniana dell'εἶδος, apparteneva alla problematica centrale dell'opera metodiana.

3. Un confronto con alcuni studi moderni. La polemica riguardante l'identità corporea dell'uomo, contenuta nel *De resurrectione*, è stata analizzata già da alcuni studiosi moderni. Le loro conclusioni non sempre concordano. Perciò sembra utile individuare, sottolineare e valutare le principali variazioni per proporre in seguito delle nuove argomentazioni.

Henri Crouzel, riferendosi allo sforzo argomentativo di Metodio di assicurare l'identità tra il corpo *misero* e quello *glorioso* (cf. Fil 3, 21) e alla sua polemica con Alessandrino, dice che se egli "avait correctement compris Origène, il aurait vu que ce dernier ne disait pas autre chose"[75]. Questa osservazione è giusta soltanto in riferimento al complesso pensiero del grande Alessandrino, interessato a spiegare in un nuovo linguaggio, adatto alle esigenze razionalistiche, il dogma della risurrezione. Anche Metodio ammette che Origene non abbia negato questo dogma[76]. Tuttavia la sua posizione critica nei confronti dell'Alessandrino non sembra che sia dovuta soltanto a dei malintesi. Essa risulta come reazione ad alcune scelte terminologiche e concettuali, ritenute non ortodosse o, almeno, pericolose per la dottrina tradizionale. Non bisogna dimenticare, peraltro, che l'attività letteraria di Metodio si svolgeva nel periodo della crescente controversia intorno all'eredità di Origene, causata non soltanto dal contenuto dei suoi scritti, ma anche, o forse soprattutto, dalle interpretazioni deformanti del suo pensiero, avanzate sia dai suoi seguaci che dagli avversari. Gli obiettivi di Metodio erano, quindi, completamente diversi da quegli apologetici di Crouzel. Il vescovo di Olimpo non era interessato a fare un'analisi generale della vasta opera origeniana, ma a confutare singoli concetti, termini e soluzioni ritenuti inconciliabili con la dottrina tradizionale oppure sviluppatisi già verso una direzione eterodossa.

Metodio combatteva in modo particolare il concetto dell'εἶδος σωματικόν di Origene. Per bocca di Memiano, egli tentava di spiegare la persistenza della

---

[75] Crouzel, *Les critiques*, p. 700. In seguito (p. 702) Crouzel sottolinea che, secondo Origene, il corpo del Risorto è quel corpo "que Jésus a reçu de Marie: il est pareillement précisé que c'est la chair qu'il a portée. Le changement de la qualité terrestre en qualité *éthérée*, du moins après l'Ascension, ne fait aucun tort à l'identité d'*eidos*, donc à celle du corps qu'elle détermine".

[76] Alla conclusione del suo dialogo Metodio riporta un brano tratto dal perduto *De resurrectione* di Origene, citato anche da Panfilo, che inizia con l'affermazione "a questo corpo spetta risorgere" (III 22, 1).

materia nel corpo risorto. Nell'analisi di questa polemica, Crouzel sembra attenuare troppo il punto controverso ed identifica quasi le posizioni degli avversari: "Mémianios se contente de montrer que tout ne s'écoule pas, mais que quelque chose demeure: Origène répondrait qu'il est d'accord et que ce qui reste est justement, d'après les arguments de Mémianios, l'*eidos* corporel. Il y a donc dans cette polémique une grande part de malentendu"[77]. Prendendo in considerazione la densità del dibattito dei personaggi di dialogo ed analizzando in maniera dettagliata il contenuto delle loro rispettive argomentazioni, la conclusione dello studioso francese non sembra pertinente.

Le differenze tra le teorie dei due interlocutori sono, invece, giustamente riassunte da Emanuela Prinzivalli: "L'εἶδος origeniano è un principio corporeo, che imprime i suoi caratteri alla materia, cioè agisce sul sostrato. Memiano sta parlando proprio di quello che Origene chiamerebbe sostrato: nel caso delle amputazioni è la materia del sostrato che viene a mancare"[78]. Infatti, sebbene Memiano non offra una precisa descrizione degli elementi costitutivi del corpo, la sua posizione si differenzia nettamente da quella di Origene per il fatto che questi elementi appartengono al sostrato materiale e che hanno le qualità fisiche della materia pesante.

È vero, come dimostra Crouzel, che per Origene si tratta del principio di identità corporea, ma è altrettanto vero che tale concetto è segnato da una forte ambiguità sia terminologica che contenutistica. Dalla prospettiva di un autore asiatico degli inizi del IV sec., esso doveva risultare erroneo. L'idea della risurrezione del solo εἶδος, cioè di qualcosa di non ben definito e, peraltro, massimamente disincarnato e deformato, non avente né i medesimi elementi materiali né il medesimo assetto delle membra umane, urtava fortemente con la comprensione tradizionale del dogma.

Sintetizzando queste riflessioni si può affermare che per Metodio il concetto dell'εἶδος σωματικόν non assicurava l'identità corporea nella risurrezione[79]. Non è che egli abbia semplicemente frainteso il pensiero dell'Alessandrino.

---

[77] Crouzel, *Les critiques*, p. 712.

[78] Prinzivalli, *Magister Ecclesiae*, p. 110 n. 188. C. Riggi sottolinea l'influsso di Aristotele, *La forma del corpo risorto secondo Metodio in Epifanio (Haer. 64)*, in: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, ed. S. Felici, Roma 1985, 81: "L'εἶδος σωματικόν così determinerebbe la materia informe nell'uomo, chiamato da Dio a risorgere nella sua primitiva sostanza. Tale εἶδος le darebbe differenziazioni individuanti, quantità e connotazioni spirituali, in quanto principio dell'ecceità, mediante la *materia quantitate signata* […] Metodio ha potuto così cristianizzare Aristotele, contrapponendolo al dualismo platonico che demonizzava la materia, e alla dicotomia origeniana che additava nella materia l'origine del caso e dei mostri".

[79] Eustathius Antiochenus, *De engastrimytho contra Origenem* XXII 5, afferma che Origene "ha sconsigliatamente favorito gli eretici, affermando la resurrezione per l'εἶδος (una forma umana), ma non per il corpo stesso" (ed. e trad. it. M. Simonetti, in: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa, *La maga di Endor*, BP 15, Firenze 1989, 179. In questa sintesi fatta da Eustazio è da evidenziare l'opinione che l'εἶδος non assicura l'identità tra il corpo risorto e quello terreno, e che ciò che Origene destina a risorgere non è il corpo stesso.

Il suo concetto di corpo risorto è proprio diverso: è il corpo terreno, pur trasformato in *glorioso*, rivestito dell'incorruttibilità e riempito delle azioni dello Spirito Santo, e perciò *spirituale*[80], tuttavia restante per sempre di sostanza carnale, cioè composto dagli elementi materiali, senza diventare *sottile* o *aereo*.

Una certa minimizzazione dell'importanza dell'identità materiale nel concetto metodiano della risurrezione è presente nelle riflessioni di Katharina Bracht[81]. La categoria della perfezione (*Vollkommenheit*), fondamentale nel suo studio, spinge la studiosa a sottolineare il ruolo essenziale della potenza, della sapienza e della volontà di Dio nel compimento (*Vollendung*) escatologico dell'esistenza umana che, come nel caso di tutte le creature, è sempre *eine Vollkommenheit* διὰ Θεόν. Appellandosi al passo del *De resurrectione* II 20, 7-9, Bracht accentua che la garanzia dell'identità tra l'uomo terrestre e quello nuovamente creato nella risurrezione risiede soprattutto nella volontà di Dio[82]. Ella critica l'opinione di Herman Josef Vogt, che sottolineava l'importanza primaria dell'identità materiale tra il corpo risorto e quello terreno[83]. Bracht afferma che "die Identität des Menschen liegt nach Methodius viehlmehr in Gott, in seinem Wollen und wiederholten Schöpferhandeln"[84]. La studiosa preferisce parlare della continuità e dell'identità dell'uomo completo (corpo e anima)[85] ed osserva che il focalizzarsi metodiano sulla carne, come oggetto della risurrezione, è dovuto alla sua polemica con Origene e con il fronte spiritualizzante, ma che la sua visione antropologica è molto più ampia[86].

Non si può negare la pertinenza delle considerazioni di Bracht. È vero che, per Metodio, Dio è l'*extrema ratio* e la garanzia della risurrezione e dell'identità umana nella sua interezza. Bisogna sottolineare, tuttavia, che la questione centrale del dibattito e, quindi, della sua argomentazione, consiste indubbiamente nell'assicurazione dell'identità materiale e formale tra il corpo terreno e quello risorto. Per Metodio la causa materiale è essenziale nel suo concetto di identità corporea: il corpo è identico non per una decisione arbitraria di Dio, ma perché Egli lo ricostruisce dagli stessi elementi. Le analisi di Bracht,

---

[80] Cf. Methodius, *De resurrectione* III 16, 9.

[81] Cf. K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 2, Tübingen 1999, 302-321.

[82] Cf. ibidem, p. 318: "Für die Neuschaffung des menschlichen Leibes in der Auferstehung sind nicht allein Gottes Kraft und Fähigkeit von Bedeutung, sondern auch *Gottes Wollen* – und darin liegt die Garantie für die Identität des erstgeschaffenen irdischen und des neugeschaffenen Menschen. «Weil Gott will» (ἐθελήσαντος τοῦ Θεοῦ) wird aus dem Menschen, den es schon einmal gab und der schon einmal von Gott als ein vollkommener Mensch geschaffen worden war, wiederum *dasselbe*, nämlich wiederum ein Mensch".

[83] Cf. H.-J. Vogt, *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheits-Bewältigung in der Vergangenheit*, in *Origeniana quarta*, Innsbruck – Wien 1987, 89: "die Identität der Person in die rein materielle Identität des Leibes verlegt".

[84] Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung*, p. 318, n. 44.

[85] Cf. ibidem, p. 304.

[86] Cf. ibidem, p. 309.

concentrandosi sulla prospettiva della perfezione, diminuiscono l'importanza dell'identità materiale nell'argomentazione di Metodio, invertendo così gli obiettivi della sua opera.

***

Metodio, strenuo difensore del dogma della risurrezione della carne, ha contrapposto ad Origene e ad altri avversari, una visione precisa del corpo risorto, la cui identità è garantita sia nella materia (dagli elementi costitutivi) che nella forma. All'idea dell'εἶδος σωματικόν origeniano egli contrappone il proprio concetto dell'identità tra il corpo risorto e quello terreno. Per confermarlo, egli adopera una specifica esegesi di certi passi scritturistici e rievoca alcuni esempi presi dal mondo della natura. Secondo Metodio, alla fine dei tempi, Dio onnipotente attraverso il Cristo che è causa e modello della risurrezione, farà risorgere tutti gli uomini, ricomponendo i loro propri corpi dagli elementi costitutivi. I corpi risorti, pur materiali, avranno delle caratteristiche nuove di immortalità, incorruttibilità e impassibilità e saranno spirituali, cioè sintonizzati all'azione prepotente dello Spirito Santo che dimorerà in essi per tutta l'eternità.

AN APOLOGY OF THE IDENTITY OF THE RESURRECTED BODY IN RESPECT OF THE EARTHLY ONE IN METHODIUS OF OLYMPUS' *DE RESURRECTIONE*

(Summary)

Methodius' *Discourse on the Resurrection* (*De resurrectione*) is an extensive and profound presentation of the ecclesiastic understanding of this dogma in the context of the dissent towards certain opinions of Origen, and Platonic currents in Christianity. At the onset of the IV century, one of the central theological problems lay in demonstrating the rationality of the conceptualisation of "the resurrection of the flesh", as well as a detailed explanation of its essence. The aim of this article is to indicate and describe those elements acknowledged by Methodius as necessary and constitutive for the orthodox understanding of the dogma. A further aim is an analysis of the application of his argumentations, focused on evidencing the identity of the resurrected body in respect of the earthly one, in both matter and form. The article also attempts to understand the essential motivations which induced the bishop of Olympus to address the very complex issue of resurrection during the Diocletianic persecutions. In light of earlier studies, an evaluation of the argumentations of the author of *De resurrectione* is proposed, in the context of the doctrinal debates of his times.

OBRONA TOŻSAMOŚCI CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁEGO Z ZIEMSKIM W *DE RESURRECTIONE* METODEGO Z OLIMPU

(Streszczenie)

Dialog Metodego *O zmartwychwstaniu* (*De resurrectione*) jest obszernym i pogłębionym przedstawieniem kościelnego rozumienia tego dogmatu w kontekście polemiki z niektórymi poglądami Orygenesa i platonizujących nurtów w chrześcijaństwie. W początkach IV w., jednym z kluczowych problemów teologicznych było wykazanie racjonalności formuły „zmartwychwstanie ciała" oraz szczegółowe wyjaśnienie jej treści. Celem artykułu jest wskazanie i opisanie elementów, uznanych przez Metodego za konieczne i konstytutywne dla prawowiernego rozumienia dogmatu oraz analiza zastosowanej przez niego argumentacji, ukierunkowanej na wykazanie tożsamości ciała zmartwychwstałego z ziemskim, tak co do materii, jak i formy. W artykule podjęta też została próba zrozumienia zasadniczych motywacji, które w okresie prześladowań Dioklecjańskich skłoniły biskupa Olimpu do zajęcia się w sposób tak kompleksowy kwestią zmartwychwstania. W świetle dotychczasowych studiów zaproponowana też została ocena argumentacji autora *De resurrectione* w kontekście doktrynalnej polemiki w jego czasach.

Key words: Methodius of Olympus, Origen, resurrection, identity of the body, the form of the body, constitutive elements.

Parole chiave: Metodio di Olimpo, Origene, risurrezione, identità del corpo, forma corporea, elementi constitutive.

Słowa kluczowe: Metody z Olimpu, Orygenes, zmartwychwstanie, tożsamość ciała, forma ciała, elementy konstytutywne.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Acta Phileae, ed. E. Bastiaensen, in:, *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, 280-337.

Eustathius Antiochenus, *De engastrimytho contra Origenem*, ed. e trad. it. M. Simonetti, in: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa, *La maga di Endor*, BP 15, Firenze 1989, 94-207.

Ireneaus, *Adversus haereses* V, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 153, Paris 1969, trad. it. E. Bellini, in: Ireneo di Lione*, Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1997.

Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, PTS 47, Berlin 1997, trad. it. G. Visonà: San Giustino, *Dialogo con Trifone*, Milano 1988.

Martyrium Lugdunensium, ed. A. Bastiaensen, in: *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, 59-95.

Methodius, *De martyribus*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 520.

Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 219-424, trad. it. M. Mejzner – B. Zorzi: Metodio di Olimpo, *La risurrezione*, Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010.

Methodius, *Symposium*, ed. H.A. Musurillo – V.-H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, trad. it. N. Antoniono: Metodio d'Olimpo, *La verginità*, Collana di Testi Patristici 152, Roma 2000.
Origenes, *Contra Celsum* V-VI, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969.
Origenes, *Homiliae in Exodum*, ed. M. Borret, SCh 321, Paris 1985.
Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. W.A. Baehrens, GCS 7, Leipzig 1921, 3-285.
Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry – J. Schamp: *Photius: Bibliothèque*, I-IX, Paris 1962-1991.
Pseudo-Iustinus, *De resurrectione*, ed. e trad. it. A. D'Anna: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001.
Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, ed. R. Braun, SCh 399, Paris 1994, trad. it. C. Moreschini, in: Tertulliano, *Opere scelte*, Torino 1999, 109-519.
Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G. Borleffs, CCL 2, Turnholti 1954, 921-1012, trad. it. C. Moreschini, in: Tertulliano, *Opere scelte*, Torino 1999, 523-638.

Studi

Biamonti A., *L'escatologia di Metodio d'Olimpo*, "Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi" 4 (1923) 182-202.
Becker J., *La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Studi Biblici 97, Brescia 1991.
Bonwetsch G.N., *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge Band VII/1, Berlin 1903.
Bracht K., *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 2, Tübingen 1999.
Crouzel H., *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origenienne du corps ressuscité*, "Gregorianum" 53 (1972) 679-716.
Daniélou J., *La risurrezione*, Torino 1970.
D'Anna A., *Studio critico*, in: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, 57-287.
Dorival G., *Origène et la résurrection de la chair*, in: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck, 2-6 September 1985*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 291-321.
Kortekaas G., *Prefazione: Atti di Filea*, in: *Atti e passioni dei martiri*, ed. A. Bastiaensen, Milano 1987, 249-270.
Lona H.E., *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin – New York 1993.
Lorenz R., *Eine Pierius-Memoria in Alexandrien*, ZKG 99 (1988) 87-92.
Marcheselli-Casale C., *Risorgeremo, ma come? Resurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II a.C.-II d.C.*, Bologna 1988.
Mejzner M., *Escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma – Ząbki 2011.
Mejzner M., *L'eìdos e l'ochèma. La critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel "De resurrectione" di Metodio di Olimpo*, in: *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, Krakow: 31.08 - 04.09.2009*, ed. S. Kaczmarek – H. Pietras, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Leuven – Paris – Walpole 2011, 907-918.

Mejzner M., *Methodius: millenarist or anti-millenarist*?, in: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, ed. K. Bracht, TU, Berlin 2017 [in via di pubblicazione].

Patterson L.G., *Methodius' Millenarianism*, StPatr 24 (1993) 306-315.

Prinzivalli E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985.

Prinzivalli E., *La risurrezione nei Padri*, in: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 45, Roma 2007, 169-288.

Prinzivalli E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.

Riggi C., *La forma del corpo risorto secondo Metodio in Epifanio (Haer. 64)*, in: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, ed. S. Felici, Roma 1985, 75-92.

Simonetti M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Gn 2,7 e 3,21*, "Aevum" 36 (1962) 370-381.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

Vogt H.-J., *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheits-Bewältigung in der Vergangenheit*, in: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck, 2-6 September 1985*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 78-99.

Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ireneusz MILEWSKI*

PIENIĄDZ W *HISTORIA LAUSIACA* AUTORSTWA PALLADIUSZA Z HELENOPOLIS**

Problematyka gospodarcza oraz związane z nią kwestie pieniężne nie są nazbyt często eksponowane w późnoantycznej literaturze patrystycznej. Dla uważnego czytelnika stanowi ona jednak olbrzymią skarbnicę informacji. Nie jest to co prawda łatwy materiał do interpretacji, wiele w nim toposów oraz figur retorycznych, które badacza niewprawionego w arkana tego typu źródeł mogą sprowadzić na manowce poznania historycznego. Dla zgłębienia badanej problematyki każde źródło ma jednak wymierną wartość, nawet jeśli przekazane w nim informacje nie są nazbyt precyzyjne. Potwierdzeniem zasadności tak brzmiącego stwierdzenia jest wskazanie na walory późnoantycznej literatury hagiograficznej. Obrazując życie i cuda czynione za wstawiennictwem świętego męża, autorzy tych tekstów na marginesie swych relacji podają, najczęściej w sposób niezamierzony, wiele cennych informacji obrazujących realia epoki w której żył ich bohater (jeśli ta powstała na krótko po jego śmierci) albo też jej autor (z reguły przesunięcie w czasie sięga co najwyżej kilkudziesięciu lat, stąd też uchwycone w relacji realia z reguły uznać można za tożsame). Nierzadko są to również informacje dotyczące stosunków społeczno-gospodarczych w cesarstwie późnorzymskim. Poniższe krótkie studium jest próbą wyłuskania informacji dotyczących pieniądza tylko z jednego z tych tekstów, a mianowicie z *Historia Lausiaca* autorstwa Palladiusza z Helenopolis.

Zanim przejdziemy do omawiania interesującej nas problematyki, kilka słów należałoby poświęcić autorowi interesujących nas tu relacji. Niewiele wiadomo o Palladiuszu. Większość informacji na temat biskupa bityńskiego Helenopolis odnajdujemy w jego własnych pismach. Palladiusz, uczeń Ewagriusza z Pontu, najprawdopodobniej urodził się w 363/364 r. w Galacji, nie wykluczone, że w Asponie[1]. Przesłanką uprawdopodabniającą tak brzmiące stwierdzenie może być fakt, iż w mieście tym Palladiusz objął w 417 r. tron

* Dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: hisim@univ. gda.pl.

** Artykuł powstał w ramach prac nad projektem finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2015/17/B/HS3/00135).

[1] Por. A. Hübner, *Einführung*, w: Palladius, *Historia Lausiaca. Geschichte aus dem frühen Mönchtum*, Übersetzt und kommentiert von A. Hübner, FCh 67, Freiburg – Basel – Wien 2016, 37-

biskupi. W późnej starożytności nierzadko zdarzało się tak, iż ludzie wywodzący się z miejscowych elit przejmowali lokalne trony biskupie[2]. W latach 386-397 Palladiusz podróżował po Palestynie i Egipcie, odwiedzając tamtejsze miejsca święta oraz mnisze skupiska, zbierając przy tym informacje, które następnie wykorzystał dla potrzeb interesującego nas tu tekstu. Najprawdopodobniej w 400 r. z inicjatywy stołecznego biskupa Jana, Palladiusz zostaje ustanowiony pasterzem bityńskiego Helenopolis[3], zaś w 403, jako stronnik obalonego Chryzostoma udaje się na Zachód, na dwór cesarza Honoriusza, gdzie zabiega o interwencję w sprawie zesłanego biskupa Konstantynopola[4]. Po powrocie w 406 r. na Wschód, Palladiusz zostaje aresztowany, osadzony w trackiej twierdzy Athyra, a następnie wskutek odmowy odstąpienia od poparcia dla Chryzostoma zesłany do egipskiej Syene[5], skąd powraca w 412 lub 413 r. (po śmierci Teofila Aleksandryjskiego). Ok. 417 r. obejmuje on tron biskupi w galacyjskiej Asponie[6]. Nie posiadamy żadnych informacji na temat daty jego śmierci. Fakt, iż na Soborze Efeskim I (431) biskupstwo galacyjskiej Aspony reprezentował biskup Euzebiusz, wcale nie musi oznaczać, iż Palladiusz już wówczas nie żył[7].

Palladiusz pozostawił po sobie dwa dzieła. Pierwsze, napisane na wygnaniu w latach 406-413, to *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* (*Dialog o życiu św. Jana Chryzostoma*)[8]. Drugie jego dzieło *Historia Lausiaca*, powstało ok. 418-419 r., kiedy nasz autor sprawował już urząd biskupa galacyjskiej Aspony[9]. Palladiusz dedykował je kubikulariuszowi Lausosowi, wysokiemu urzędnikowi

---

39; Ch. Schulze, *Die Wundererzählungen in Palladius' Historia Lausiaca. Eine medizinhistorische Betrachtung*, ZACh 17 (2013) 88.

[2] Por. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, 29-30.

[3] Por. D.S. Katos, *Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate*, Oxford 2011, 16; Hübner, *Einführung*, s. 40.

[4] Por. Milewski, *Depozycje i zsyłki*, s. 418-420.

[5] Tamże, s. 309, 338-339 i 361; tenże, *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 103. Palladiusz przebywając na wygnaniu w Egipcie podtrzymywał kontakt korespondencyjny z biskupem Janem, por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 113, PG 52, 669; 118, PG 52, 673; 148, PG 52, 699.

[6] Por. Hübner, *Einführung*, s. 44.

[7] Por. E.D. Hunt, *Palladius of Helenopolis. A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century*, JTS 24 (1973) 456-457 i 471-476; K. Pollmann, *Palladius von Helenopolis*, LAChL 472-473; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, ŹM 12, Kraków 1996, 15 i 23; E. Wipszycka, *„Historia Lausiaca" Palladiusza*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, I, Warszawa 1997, 230-233; Katos, *Palladius of Helenopolis*, s. 16.

[8] Éd A.-M. Malingrey – P. Leclercq: Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, SCh 341, Paris 1988.

[9] Por. Katos, *Palladius of Helenopolis*, s. 98-22.

na dworze cesarzy Arkadiusza i Teodozjusza II[10]. Biskup Helenopolis zestawia w nim żywoty 71 świętych mężów oraz niewiast, poznanych w przeważającej mierze podczas wieloletniego pobytu w Palestynie oraz w Egipcie. *Historia Lausiaca* będąca przede wszystkim cennym źródłem dla poznania dziejów monastycyzmu egipskiego przełomu IV i V wieku[11] interesuje nas jednak z innego powodu. Chcemy mianowicie przeanalizować pojawiające się w niej relacje dotyczące pieniądza. Nawiązania do tej kwestii pojawiają się w *Historia Lausiaca* w kilku kontekstach. Są to informacje na temat sum pieniężnych przekazywanych w przeważającej mierze przez późnorzymską arystokrację na rzecz Kościoła, wspólnot monastycznych, finansowania działalności dobroczynnej oraz nieliczne, a w dodatku jeszcze wątpliwe pod względem poznawczym informacje na temat ówczesnych cen i płac.

Zacznijmy od informacji dotyczących przekazywania przez późnorzymską arystokrację sum pieniężnych na rzecz Kościoła oraz wspólnot monastycznych[12]. Wśród najhojniejszych arystokratek rzymskich, których działalność opisuje Palladiusz odnajdujemy Melanię Młodszą († ok. 439), jedną z najzamożniejszych arystokratek późnorzymskich. Wywodziła się ona ze starorzymskiego rodu Waleriuszy, który posiadał majątki rozproszone na terenie całego cesarstwa[13]. Swego rodzaju przewodnikiem duchowym Melanii, jak określa go sam Palladiusz, był bliżej nie znany nam prezbiter Paweł, który okazał się pomocny w spieniężeniu – zaznaczmy – tylko części majątku Melanii, jaki rozsiany był na terenie zachodnich prowincji cesarstwa. W pierwszych latach V w. przetransferowano na Wschód olbrzymie sumy złota, co najmniej 45 tys. solidów, jakie Melania uzyskała ze sprzedaży części swych dóbr italskich. Środki uzyskane ze sprzedaży części majątku na Zachodzie, zaufany Melanii, bliżej nie znany mnich Paweł z Dalmacji, dostarczył do Jerozolimy, gdzie Melania rozdzieliła je pomiędzy Kościoły Egiptu i Tebaidy (10 tys. solidów – Αἰγύπτῳ καὶ Θηβαΐδι νομίσματα μύρια) do Kościoła Antiochii i jej okolic (10 tys. solidów – Ἀντιοχεία καὶ τοῖς μέρεσι ταύτης μύρια νομίσματα), pomiędzy biskupstwa Palestyny zaś 15 tys. solidów (Παλαιστίνῃ νομίσματα μύρια πεντακισχίλια). Natomiast pomiędzy bliżej nieokreślone „Kościoły na wyspach" oraz pomiędzy duchownych przebywających na wygnaniu rozdzielono kolejne 10 tys. solidów (ταῖς ἐν νήσοις ἐκκλησίαις καὶ τοῖς ἐν

[10] Por. Lausus 1, PLRE II 660; S.Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London – New York 2008, 40; Schulze, *Die Wundererzählungen in Palladius' Historia Lausiaca*, s. 88; Hübner, *Einführung*, s. 7.

[11] Por. Schulze, *Die Wundererzählungen in Palladius' Historia Lausiaca*, s. 89; Hübner, *Einführung*, s. 45-50.

[12] Zagadnienie to omawia od strony prawnej, w kontekście tworzenia fundacji, Monika Wójcik (*Fundacje dobroczynne w rzymskim prawie poklasycznym*, Lublin 2003, 41-91).

[13] Por. F.E. Consolino, *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, „Studi Storici" 30 (1989) 969-991; P. Szczur, *Melania Młodsza*, EK XII 488; M.R. Salzmann, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge – London 2002, 24-26.

ἐξορίαις νομίσματα μύρια)[14]. Rzeczywiście, co potwierdzają też inne relacje źródłowe, przebywający na wygnaniu biskupi często otrzymywali wsparcie finansowe ze strony swych stronników[15]. Dalszy przekaz Palladiusza dotyczący hojności Melanii nie jest już jednak jasny. Stwierdza on bowiem, iż taką samą sumę (czyli jak wysoką? 10 tys. solidów czy też 45 tys. solidów zliczając całą darowiznę?) Melania osobiście rozdała Kościołom na Zachodzie (ταῖς κατὰ τὴν δύσιν ἐκκλησίαις ὡσαύτως δὶ ἑαυτῆς χορηγοῦσα). Mało tego. Jak stwierdza Palladiusz:

> „to wszystko, a do tego jeszcze sumę czterokrotnie wyższą (ταῦτα πάντα καὶ τετραπλασίονα τούτων) wyrwała [ona] z paszczy lwa Alaryka (ἐκ τοῦ στόματος λέοντος Ἀλαρίχου) dzięki swojej wierze i jakby z Bożego natchnienia"[16].

Tym ostatnim stwierdzeniem Palladiusz sugeruje, iż wyżej wspomniane sumy uzyskano tylko ze sprzedaży italskich posiadłości Melanii.

W innym miejscu *Historia Lausiaca* czytamy, iż Melania Młodsza przekazała Doroteuszowi, jednemu z mnichów z Antinoe w Tebaidzie sumę 500 solidów (πεντακόσια νομίσματα). Ten zaś stwierdzając, iż nie potrzebuje aż tak szczodrej darowizny rzekomo zostawił sobie zaledwie trzy sztuki złota (τρία λαβὼν μόνα), resztę zaś sumy przekazał mnichowi Dioklesowi, który najprawdopodobniej pełnił w mniszym skupisku funkcje ekonoma[17]. Zasadność relacji obrazujących szczodrość Melanii Młodszej potwierdza również jej biograf, Geroncjusz[18].

Wedle Palladiusza, Melania Młodsza w swej szczodrości wobec potrzebujących postępowała ścieżką wytyczoną przez jej babkę, Melanię Starszą, która na początku lat siedemdziesiątych IV w. zaczęła spieniężać swój majątek (w tym przypadku Palladiusz nie podaje jednak konkretnych sum), a uzyskane w ten sposób złoto i srebro wywozić na Wschód[19], gdzie przebywała przez

---

[14] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 61, ed. C. Butler: *The Lausiac History of Palladius*, vol. 2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Cambridge 1904, 156. 10-13, tłum. S. Kalinkowski: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, ŹM 12, 220.

[15] Por. Milewski, *Depozycje i zsyłki*, s. 369-380.

[16] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 61, ed. Butler, s. 156. 15-16, ŹM 12, 220.

[17] Por. tamże 58, ed. Butler, s. 151. 23 - 152. 1, ŹM 12, 214.

[18] Por. Gerontius, *Vita Melaniae iunioris* 11-12, ed. D. Gorce, SCh 90, Paris 1962, 146-152; 21, SCh 90, 170-172. Zob. T. Špidlik, *Melania la benefatrice (383-440)*, Milano 1986, 41-47 i 57-61; L.L. Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia 1997, 115 (rozdział: *„Through the Eye of a Needle". Wealth and Poverty in the Lives of Helena, Paula, and Melania the Younger*); I. Milewski, *Działalność dobroczynna przedstawicielek rodów arystokratycznych i domów panujących we wschodnich prowincjach Cesarstwa w IV i V wieku*, w: *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, 247-251.

[19] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 54, ed. Butler, s. 147. 5-18, ŹM 12, 208. Na temat Melanii Starszej por. F.X. Murphy, *Melania the Elder: a biographical note*, „Traditio" 5 (1947) 59-77;

37 lat. Wedle zapewnień Palladiusza, Melania przez cały ten czas posiadała środki (dostarczane jej z Zachodu) na wsparcie tamtejszych biskupstw, klasztorów (przede wszystkim w Jerozolimie) oraz na prowadzenie działalności dobroczynnej[20]. Złoto zaś uzyskane ze sprzedaży posiadłości Melanii Starszej na Zachodzie dostarczali jej krewni oraz odbywający podróże na Wschód zarządcy jej majątków.

Szczodrość Melanii stała się udziałem nie tylko Palestyny, doświadczyli jej również egipscy mnisi. Palladiusz eksponuje w swym dziele jeden przykład (analogicznych zapewne było więcej). Melania podczas swej podróży po Egipcie miała przekazać nitryjskiemu mnichowi Pambo „srebrną szkatułę zawierająca 300 funtów srebra (προσήνεγκα αὐτῷ ἀργενταρίαν τριακοσίων λιτρῶν ἀργυρίου)”[21]. Pambo zaś chcąc ukrócić pychę ofiarodawczyni, która w samozadowoleniu stwierdzić miała, iż 300 funtów srebra to wielka suma, powiedział jej, że nie potrzebuje tego srebra i dlatego przekaże je potrzebującym, a mianowicie libijskim mnichom, gdyż – jak stwierdził – „tamtejsze klasztory są bardzo ubogie (ταῦτα γὰρ τὰ μοναστήρια πένεται πλέον)”[22]. Ekonomowi ich wspólnoty, bliżej nie znanemu Orygenesowi, Pambo zabronił przekazać współbraciom czegokolwiek z otrzymanej sumy. Według niego bowiem Egipt był zasobną krainą, a tamtejsi mnisi pracą własnych rąk byli w stanie zaspokoić swe skromne potrzeby[23].

Suma 300 funtów srebra, stanowiąca niemalże sto kilogramów tego kruszcu, była zawrotna, co akcentuje również sama Melania, oczekując podziękowania ze strony obdarowanego mnicha. Suma wydaje się jednak mało prawdopodobna i to bynajmniej nie ze względu na jej wysokość, co okrągłą liczbę, w tym przypadku wielokrotność cyfry trzy. Nie ma natomiast wątpliwości, że Melanię było stać na tak wysoką darowiznę. Analogiczne sumy transferowano wówczas na Wschód, a w tym konkretnym przypadku Melanii musiał towarzyszyć dość silny oddział zbrojny, prywatny lub też przydzielony przez lokalnego urzędnika, przy czym bez większego znaczenia pozostaje w tym przypadku fakt, czy Melania przekazałaby tylko dziesięć czy też nawet trzysta funtów srebra. Poza tym byłaby to zapewne tylko część kruszców, jakimi dysponowała w czasie swej wieloletniej podróży, tym bardziej, iż miała ona w planach rozdzielenie kolejnych darowizn. Nie przywiązując

P. Szczur, *Melania Starsza*, EK XII 488-489; K.W. Wilkinson, *The Elder Melania's missing decade*, „Journal of Late Antiquity” 5 (2012) 166-184.

[20] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 54, ed. Butler, s. 147.18, ŹM 12, 208. Zob. C. Krumeich, *Hieronymus und die christliche feminae clarissimae, Bonn 1993, 80-91; E. Mitsiou, Frauen als Gründerinen von Doppelklöstern im Byzantinischen Reich*, w: *Female Founders in Byzantium and Beyond*, ed. L. Theiss – M. Mullett – M. Grünbart – F. Fingarova – M. Savage, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60-61, Wien – Köln – Weimar 2011-2012, 336-337.

[21] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 10, ed. Butler, s. 30. 8, ŹM 12, 96. W tłumaczeniu polskim czytamy o przekazaniu przez Melanię „trzystu monet srebra” (tamże), co jest błędne.

[22] Tamże, ed. Butler, s. 30. 14-15, ŹM 12, 96.

[23] Por. tamże.

wagi do wysokości rzekomej darowizny, chciałbym zwrócić uwagę na pewne dopowiedzenie wypowiedziane przez obdarowanego Pambo, który chcąc poskromić ewidentne samozadowolenie Melanii, płynące z faktu przekazania mnichowi tak wysokiej darowizny, stwierdza, iż „Ten, któremu to przyniosłaś [a więc Bóg], nie potrzebuje wagi. Kto bowiem potrafi zważyć góry, tym bardziej zna wagę srebra". Mało tego: nie należy się nazbyt afiszować z wysokością darowizny, skoro Bóg przyjmował już nawet tylko dwa obole[24]. Najważniejsza informacja z punktu widzenia naszych dociekań dotyczy tego, iż u schyłku antyku wysokie sumy odważano, a nie odliczano pojedynczych sztuk monet, co wypływało z faktu zróżnicowanej wagi pieniądza będącego w obiegu. Z reguły odstępowała ona od teoretycznych założeń[25].

Analizując relacje Palladiusza, czy też innych współczesnych mu autorów chrześcijańskich, dotyczące hojności późnoantycznych ofiarodawców, nasuwa się pytanie o to, w jaki sposób postrzegać pojawiające się w źródłach stwierdzenia, iż szczodry darczyńca rozdał cały swój majątek ubogim? Czy rzeczywiście ubogim, czy też, że przekazał go Kościołowi na cele dobroczynne? Różnica jest tu zasadnicza. Z *Historia Lausiaca* wynika, iż kolejna z hojnych donatorek, Olimpias (wnuczka *praefectus praetorio* Ablabiusza i wdowa po Nebrydiuszu, zmarłym *praefectus urbi* Konstantynopola)[26], rozdała cały swój majątek ubogim[27], co jednak nie do końca jest prawdą. Z innej relacji Palladiusza (*Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*), dowiadujemy się bowiem, iż poza wspieraniem konstantynopolitańskich biedaków, Olimpias sporą część swego majątku przekazała wielu Kościołom na Wschodzie, a nawet konkretnym biskupom, wśród których Palladiusz wymienia: Teofila Aleksandryjskiego, Epifaniusza, biskupa Salaminy, Amfilochiusza, biskupa Ikonium, Grzegorza, biskupa Nazjanzu, Piotra (zapewne brata Grzegorza z Nazjanzu) oraz bliżej nie znanego nam biskupa Optimusa. Jan, choć zaprzyjaźniony z Olimpias, uchodzi w relacji Palladiusza za ich przeciwieństwo. Nie dość, iż nie prosił jej o pieniądze, to jeszcze przestrzegał Olimpias przed chciwymi biskupami, którzy „niczym dzikie ptactwo rozdziobują jej majątek"[28].

---

[24] Por. tamże, ed. Butler, s. 30. 20-23, ŹM 12, 97.

[25] Na temat wagi późnoantycznych nominałów bitych w złocie oraz srebrze por. J. Iluk, *Ekonomiczne i polityczne aspekty cyrkulacji złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Gdańsk 1988, 51-61; I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Gdańsk 1999, 13-18.

[26] Por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 253-254; S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992, 121.

[27] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 56, ed. Butler, s. 150. 6-7, ŹM 12, 212. Zob. C. Broc, *Le rôle des femmes dans l'Église de Constantinople d'après la correspondance de Jean Chrysostome*, StPatr 27 (1993) 151-154; E.M. Synek, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, Würzburg 1994, 175-181.

[28] Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 17, 197-205, SCh 341, 174, tłum. własne. Por. G. Cloke, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-*

Oczywiście nie trzeba było być arystokratą, by przekazywać spore sumy na potrzeby ubogich. Są to już jednak proporcjonalnie mniejsze kwoty. Kolejni bohaterowie Palladiuszowych relacji to bliżej nie znani nam Paezjos i Izajasz, dwaj bracia z Aleksandrii, którzy po śmierci swego ojca, kupca z zawodu, odziedziczyli majątek wart 5 tys. solidów (ἐν μὲν νομισματίοις πεντακισχιλίοις). Po jego spieniężeniu sumę podzielili: jeden całość rozdał „na potrzeby klasztorów, kościołów i więzień", drugi zaś wzniósł za swoją część spadku klasztor, w którym przyjmował „wędrowców, chorych, starych i biedaków"[29].

W innym zaś miejscu *Historii Lausiaca* Palladiusz opisuje życie mnicha Filoromosa, który mieszkając na Pustyni Nitryjskiej (w grobowcu przy drodze prowadzącej do Aleksandrii) parał się przepisywaniem ksiąg. Po czterdziestu latach uprawiania owej profesji miał zaoszczędzić sumę 250 solidów[30]. Suma ta wydaje się raczej realną do osiągnięcia po tylu latach parania się zarobkową kaligrafią. Jak potwierdza zapis w Edykcie o cenach maksymalnych ogłoszonym w 301 r. przez Dioklecjana zarobki kaligrafów, w porównaniu z dochodami uzyskiwanymi przez przedstawicieli innych zawodów, utrzymywały się wówczas na przyzwoitym poziomie[31]. Wspomniany Filoromos przekazał zaoszczędzone pieniądze na potrzeby ubogich z okolic Aleksandrii.

Kolejna grupa informacji, jakie odnajdujemy na temat pieniądza w *Historia Lausiaca*, dotyczy szeroko rozumianej działalnością Kościoła. Skuteczny w gromadzeniu środków na prowadzenie akcji dobroczynnej był działający w latach 70. IV w. jeden z prezbiterów Kościoła Aleksandryjskiego, Makary. Wielokrotnie odbierał on spore sumy pieniężne na cele dobroczynne, raz nawet 500 solidów (πεντακόσια νομίσματα), które przeznaczył na rozbudowę jednego z miejscowych ptocheionów (εἰς τὰς χρείας τοῦ πτωχείου)[32]. Z opisu Palladiusza wynika, iż darowizna ta została przez bohatera jego opowieści w pewnym stopniu „wyłudzona", co wynikało rzekomo z tego, iż darczyńca znany był w mieście ze swego skąpstwa, odmawiając wsparcia biedaków nawet jednym obolem, a więc przysłowiowym groszem. Stąd zastosowany przez Makarego fortel, mistyfikacja korzystnej transakcji finansowej. Darczyńca zobaczywszy, w jaki sposób wykorzystano pozyskane od niego środki miał stać się bardziej ofiarnym[33]. Relacjonowana przez Palladiusza opowieść, zapewne fikcyjna, miała podziałać dydaktycznie na tych, którzy nie chcą podzielić się dobrami, posiadanymi i tak w nadmiarze.

450, London – New York 1995, 179-180; W. Meyer, *Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle*, VigCh 53 (1999) 267nn.

[29] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 14, ed. Butler, s. 37. 15 - 38. 7-8, ŹM 12, 103-104.

[30] Por. tamże 45, ed. Butler, s. 133. 17-18: „διακόσια πεντήκοντα νομίσματα ἐκ τοῦ ἔργου τῶν χειρῶν αὐτοῦ", ŹM 12, 193.

[31] Por. *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium* VII 1, 39-40, Fontes Historiae Antiquae 9 [wyd. grecko-polskie, tłum. A. i P. Barańscy: *Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, oprac. P. Janiszewski], Poznań 2007, 53.

[32] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 6, ed. Butler, s. 23. 16-25, ŹM 12, 88-89.

[33] Por. tamże, ed. Butler, s. 24. 8-20, ŹM 12, 89-90.

W *Historia Lausiaca* pojawiają się także, choć szczątkowo, informacje na temat ówczesnych cen i płac. Palladiusz wspomina o wyzwoleniu 8 tys. niewolników przez Melanię Młodszą. Bliżej nieokreśloną „resztę" niewolników miała ona sprzedać za cenę 3 solidów od sztuki (ἀπὸ τριῶν νομισμάτων), co oczywiście było sumą bardzo niską[34]. Czy informacja ta jest prawdziwa? Raczej wątpię i to co najmniej z dwóch powodów. Dlaczego Melania jednych niewolników miałaby wyzwolić a innych sprzedać? Zastrzeżenie budzi również wysokość sumy: w literaturze starochrześcijańskiej cyfra trzy to synonim małej wartości rzeczy, odzienie biedaka warte jest jeden, trzy bądź kilka oboli, a więc niewiele[35]. W łacińskiej literaturze patrystycznej tę rolę pełnią sumy wyrażone *nummusami*[36]. Podobnie rzecz się ma z sumą trzech solidów – może więc oznaczać tyle co nic, ze względu jednak na wymierną wartość materialną sprzedanego niewolnika posłużono się w tym przypadku nominałem najwyższej wartości.

Z kolei w innym miejscu *Historii Lausiaca* Palladiusz podaje już inną możliwą do uzyskania cenę niewolnika, a mianowicie 20 solidów (εἴκοσι νομίσματα). Opisana przy tej okazji historia nieco dewaluuje jednak wartość poznawczą przekazanej informacji. Bohater sam sprzedał siebie w niewolę, a uzyskane w taki sposób pieniądze, jak stwierdza to Palladiusz, „opieczętował" (καὶ σφραγίσας τὰ νομίσματα)[37]. Samoczynna sprzedaż w niewolę to jeden z toposów literatury hagiograficznej[38].

Wzmiankowana już powyżej suma 3 solidów, pojawia się również w innej opisywanej przez Palladiusza historii i dotyczy pewnej nieznanej z imienia mniszki, która w młodości, będąc niewolnicą, miała być wypożyczana przez swego właściciela do domu publicznego za sumę trzech solidów dziennie (τρία νομίσματα)[39]. Także w tym przypadku nie przywiązywałbym wagi do wysokości podanej sumy. Razu pewnego miano jej nawet zaoferować pięć solidów (πέντε νομίσματα) za jedną noc z klientem[40]. Mamy tu raczej do czynienia z historią fikcyjną, toposem przedstawiającym chrześcijankę, późniejsza mniszkę, która umieszczoną w domu publicznym pozostała wierna Chrystusowi.

W *Historia Lausiaca* odnajdujemy jeszcze szereg drobnych już jednak relacji, nawiązujących do pieniądza jako chociażby symbolu życia świeckiego[41], synonimu marności; stwierdzenia typu: mnisze odzienie nie jest warte nawet

[34] Por. tamże 61, ed. Butler, s. 156. 16-19, ŹM 12, 220.

[35] Por. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku*, s. 23.

[36] Por. J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1984, 29 i 50-52.

[37] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 37, ed. Butler, s. 109. 11-13, ŹM 12, 171.

[38] Por. H. Bellen, *Mâllon chrêsai (1 Cor. 7, 21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung*, JACh 6 (1963) 179.

[39] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 65, Butler, s. 161. 12, ŹM 12, 225.

[40] Por. tamże, ed. Butler, s. 161. 24-25, ŹM 12, 226.

[41] Por. tamże 35, ed. Butler, s. 105. 15-18, ŹM 12, 167: „Czterdzieści osiem lat mieszkam w tej celi i nie widziałem kobiecej twarzy ani pieniędzy".

jednego obola[42], albo nie zrobię tego czy owego za nawet 100 sztuk złota (ἑκατὸν χρυσίνων)[43].

W zestawionym materiale źródłowym w przeważającej mierze pojawia się pieniądz złoty, solidy, co warunkowane jest charakterem przytaczanych relacji, w których wspomina się o wysokich sumach przekazywanych przez przedstawicieli arystokracji głównie na cele dobroczynne bądź też szeroko rozumianą działalność kościelną. Jak postrzegać informacje o sumach pieniężnych przekazywanych przez hojnych darczyńców na cele dobroczynne? Nie przywiązywałbym większej wagi do ich wysokości. Stwierdzenie, iż ten czy inny darczyńca przekazał na przykład 10 tys. solidów lub talentów złota bądź srebra, nie należy postrzegać dosłownie. Tego typu stwierdzenie znaczy tyle co „bardzo dużo", a w rzeczywistości zapewne jeszcze więcej niż podana suma. Analogicznie rzecz się ma również z cyfrą trzy, ze stwierdzeniami, że ktoś zgubił 3 solidy, ktoś otrzymał bądź zapłacił za coś 3 solidy. Zwróćmy uwagę, iż to właśnie cyfry jeden (oraz liczby: 10, 100, 1000, 10000 100000) i trzy (oraz liczby: 30, 300 lub też 3000) najczęściej pojawiają się w greckiej literaturze patrystycznej. Stąd też chyba zasadne domniemanie, iż nie należy postrzegać ich dosłownie. Co oczywiste, wspomniane powyżej cyfry i liczby pojawiają się we wszystkich antycznych tekstach literackich.

Aby jednak nie przekreślać wartości poznawczej zestawionych powyżej relacji warto zwrócić uwagę nie tyle na wysokość przekazywanych sum, lecz na samo zjawisko oraz jego intensyfikację, na informacje, kto i w jakim celu przekazywał owe darowizny. Hojność obydwu Melanii, potwierdzana również innymi relacjami źródłowymi[44], nie była oczywiście wyjątkiem. Analogicznie wysokie sumy na rzecz Kościoła oraz działalność dobroczynną przekazywały wówczas inne arystokratki (najbardziej znana spośród nich to Olimpias[45], wspomniana dość ogólnikowo jednak przez Palladiusza w *Historia*

[42] Por. tamże 68, ed. Butler, s. 164. 15, ŹM 12, 229: „Ubranie jego nie było warte jednego grosza".

[43] Por. tamże 37, ed. Butler, s. 113. 13, ŹM 12, 174.

[44] Paulinus Nolanus, *Epistula* 29, 5-6, ed. G. Hartel, CSEL 29, Wien 1894, 251-252 (Melania Starsza wspiera mnichów nitryjskich). Hieronim jednak wychwalając działalność dobroczynną arystokratek, nie wspomina o środkach wyłożonych przez Melanię Starszą. S. Wittern (*Frauen, Hieligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert*, Stuttgart – Weimar 1994, 23) twierdzi, iż wypływało to z faktu, iż Melania Starsza współpracowała z Rufinem z Akwilei, zwalczanym przez Hieronima orygenistą. Hieronim wspomina o Melanii w negatywnej relacji nawiązując jedynie do jej rzekomo orygenistycznych sympatii.

[45] Olimpias i jej darowizny: *Vita S. Olympiadis* V 21-33, ed. A.-M. Malingrey, w: Jean Chrysostome, *Lettres a Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, SCh 13bis, Paris 1968, 418; VII 3-4, SCh 13bis, 420. Olimpias miała przekazać na rzecz stołecznego biskupstwa w czasach Jana Chryzostoma 10 tys. funtów złota, 20 tys. funtów srebra oraz wiele nieruchomości posiadanych przez nią na terenie Tracji, Galacji, Kapadocji, Bitynii, a nawet w samym Konstantynopolu i na jego przedmieściach. W tej kwestii por. także Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 501-506; Cloke, *This Female Man of God*, s. 179-180.

Lausiaca[46]) oraz, co nie dziwi, kobiety z domu cesarskiego[47]. Informacje dotyczące darowizn podawane przez Palladiusza (analogiczne dane znamy również z innych źródeł) potwierdzają istotne zjawisko, a mianowicie z jednej strony drenaż rynku pieniężnego ze złota i srebra na Zachodzie (tam głównie były umiejscowione spieniężane majątki rzymskiej arystokracji senatorskiej), transfer pozyskanych kruszców na Wschód, a następnie lokowanie wielkich sum w większości bezproduktywne (z ekonomicznego punktu widzenia) albo też mało produktywne (choć czasami istotne ze względu na interes społeczny, pomijając już kwestie religijne) inwestycje w postaci wsparcia ubogich, budowę czy też rozbudowę kościelnej infrastruktury (bazyliki, kościoły, martyriony, centra pielgrzymkowe)[48]. Drenaż rynku pieniężnego na Zachodzie musiał być wówczas znaczny i postrzegany jako niekorzystny dla tamtejszego rynku pieniężnego, skoro cesarz Honoriusz, chcąc zatrzymać (a przynajmniej ograniczyć) to zjawisko, zabronił sprzedaży ziemi w zachodnich prowincjach cesarstwa, jak też wywozu kruszców na Wschód[49]. Pamiętajmy, że Imperium Rzymskie jest już rządzone przez dwóch cesarzy zmuszonych stawiać czoła zróżnicowanym zagrożeniom, co miało też konkretny wpływ na prowadzoną przez nich politykę, także politykę gospodarczą państwa. Poza tym w interesie dworu raweńskiego, któremu coraz bardziej doskwierał brak pieniądza na pokrycie kosztów funkcjonowania państwa, absolutnie nie zależało na ekonomicznym wsparciu dworu konstantynopolitańskiego, bo tym skutkował transfer olbrzymich ilości kruszców szlachetnych na Wschód[50].

Zestawione powyżej relacje, choć nieco ułomne w swym przekazie wzbogacają naszą wiedzę na temat późnorzymskiej gospodarki, jak również mających wówczas miejsce przemian społeczno-religijnych. Oceniając ich walory poznawcze pamiętać należy, iż Palladiusz przekazane nam informacje zebrał spędzając wiele lat w Palestynie, w Egipcie czy też w Konstantynopolu poznając tam najhojniejsze ofiarodawczynie, Melanię Starszą, Melanię Młodszą oraz

---

[46] Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 56, ed. Butler, s. 150. 6-7, ŹM 12, 212. Palladiusz stwierdza jedynie, iż Olimpias „Cały swój majątek rozdała ubogim" (tamże).

[47] Por. D.J. Constantelos, *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, New Brunswick – New Yersey 1968, 112, 139, 262-264 i 268; K.G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity,* Berkeley 1982, 189 i 219; J.U. Krause, *Witwen und Weisen im frühen Christentum*, Stuttgart 1995, 95- 97; Milewski, *Działalność dobroczynna przedstawicielek rodów arystokratycznych*, s. 245-259.

[48] Por. W. Jongman, *Gibbon was Right. The Decline and Fall of the Roman Economy*, w: *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the seventh Workshop of the International Network. Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, ed. O. Helister – G. de Kleijn – D. Sloothes, Leiden – Boston 2007, 183nn.

[49] Por. Gerontius, *Vita Melaniae iunioris* 11-12, ed. D. Gorce, SCh 90, Paris 1962, 146-152; 21, SCh 90, 170-172. Zob. Špidlik, *Melania la benefatrice*, s. 57-61.

[50] Por. M. Avi-Yonah, *The Economics of Byzantine Palestine*, „Israel Exploration Journal" 8 (1958) 39nn; Iluk, *Ekonomiczne i polityczne aspekty cyrkulacji złota*, s. 96; Krause, *Witwen und Weisen im frühen Christentum*, s. 107.

Olimpias. Teksty hagiograficzne, w tym *Historia Lausiaca*, pomimo szeregu ułomności poznawczych pozostają cennym źródłem poznania historycznego. Dlatego też, w celu pozyskania niewykorzystanych dotychczas danych w badaniach nad gospodarką późnoantyczną, warto przeprowadzić gruntowną analizę całej ówczesnej literatury chrześcijańskiej, pamiętając, iż mimo częstego braku precyzji w przekazie, źródła te pozwalają na pełniejszą rekonstrukcję dziejów późnego cesarstwa rzymskiego, szczególnie zaś życia codziennego w prowincjach.

MONEY IN *HISTORIA LAUSIACA* BY PALLADIUS OF HELENOPOLIS

(Summary)

The paper analyses the reports regarding money, which appear in the *Historia Lausiaca* by Palladius, bishop of bithynian Helenopolis and galatian Aspona. In the work of Palladius, money appears in several contexts: as a donation to a church and sums donated to charity. Amongst the most generous donors, there are: Melania the Elder, Melania the Younger and Olympias from Constantinople. In *Historia Lausiaca*, there can also be found some information about the prices and wages of the time. Another matter is the credibility of the reports when it comes to the amounts of money. Unfortunately, it is extremely difficult to ultimately verify their legitimacy. Other reports which give information on the prices and wages are not really helpful either.

Key words: Antiquity, Ancient Christianity, Economy of the Later Roman Empire, early Byzantium, Palladius of Helenopolis.

Słowa kluczowe: starożytność, antyczne chrześcijaństwo, ekonomia późnego cesarstwa rzymskiego, wczesne Bizancjum, Palladiusz z Helenopolis.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium, Fontes Historiae Antiquae 9 [wyd. grecko-polskie, tłum. A. i P. Barańscy: *Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, oprac. P. Janiszewski], Poznań 2007.

Gerontius, *Vita Melaniae iunioris*, éd. D. Gorce, SCh 90, Paris 1962.

Joannes Chrysostomus, *Epistulae*, PG 52, 529-791.

Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, éd A. M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988.

Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler: *The Lausiac History of Palladius*, vol. 2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Cambridge 1904; tłum. S. Kalinkowski: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, ŹM 12, Kraków – Tyniec 1996.

Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Hartel, CSEL 29, Wien 1894.

Vita S. Olympiadis, ed. A.-M. Malingrey, w: Jean Chrysostome, *Lettres a Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, SCh 13bis, Paris 1968, 406-449.

Opracowania

Avi-Yonah M., *The Economics of Byzantine Palestine*, „Israel Exploration Journal" 8 (1958) 39-51.

Bellen H., *Mâllon chrêsai (1 Cor. 7, 21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung*, JACh 6 (1963) 177-180.

Broc C., *Le rôle des femmes dans l'Église de Constantinople d'après la correspondance de Jean Chrysostome*, StPatr 27 (1993) 150-154.

Cloke G., *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London – New York 1995.

Consolino F.E., *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, „Studi Storici" 30 (1989) 969-991.

Constantelos D.J., *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, New Brunswick – New Yersey 1968.

Coon L.L., *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia 1997, 95-119.

Dagron G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.

Holum K.G., *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley 1982.

Hübner A., *Einführung*, w: Palladius, *Historia Lausiaca. Geschichte aus dem frühen Mönchtum*, Übersetzt und kommentiert von A. Hübner, FCh 67, Freiburg – Basel – Wien 2016, 7-77.

Hunt E.D., *Palladius of Helenopolis. A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century*, JTS 24 (1973) 456-480.

Iluk J., *Ekonomiczne i polityczne aspekty cyrkulacji złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Gdańsk 1988.

Jongman W., *Gibbon was Right. The Decline and Fall of the Roman Economy*, w: *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the seventh Workshop of the International Network. Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, ed. O. Helister – G. de Kleijn – D. Sloothes, Leiden – Boston 2007, 183-200.

Jundziłł J., *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1984.

Katos D.S., *Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate*, Oxford 2011.

Krause J.U., *Witwen und Weisen im frühen Christentum*, Stuttgart 1995.

Krumeich C., *Hieronymus und die christliche feminae clarissimae*, Bonn 1993.

Lexikon der Antiken christlichen Literatur, hrsg. von S. Doepp – W. Geerlings, Freiburg – Basel – Wien 1998.

Meyer W., *Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle*, VigCh 53 (1999) 265-288.

Milewski I., *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008.

Milewski I., *Działalność dobroczynna przedstawicielek rodów arystokratycznych i domów panujących we wschodnich prowincjach Cesarstwa w IV i V wieku*, w: *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, 245-259.

Milewski I., *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 87-116.

Milewski I., *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Gdańsk 1999.

Mitsiou E., *Frauen als Gründerinen von Doppelklöstern im Byzantinischen Reich*, w: *Female Founders in Byzantium and Beyond*, ed. L. Theiss – M. Mullett – M. Grünbart – F. Fingarova – M. Savage, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 60-61, Wien – Köln – Weimar 2011-2012, 333-343.

Murphy F.X., *Melania the Elder: a biographical note*, „Traditio" 5 (1947) 59-77.

Prosopography of the Later Roman Empire, II: A.D. 395-527, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980.

Rebenich S., *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.

Salzmann M.R., *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge – London 2002.

Schulze Ch., *Die Wundererzählungen in Palladius' Historia Lausiaca. Eine medizinhistorische Betrac*htung, ZACh 17 (2013) 87-101.

Špidlik T., *Melania la benefatrice (383-440)*, Milano 1986.

Starowieyski M., *Wstęp*, w: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, ŹM 12, Kraków 1996, 11-54.

Synek E.M., *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, Würzburg 1994.

Szczur P., *Melania Młodsza*, EK XII 488.

Szczur P., *Melania Starsza*, EK XII 488-489.

Tougher S., *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London – New York 2008.

Wilkinson K.W., *The Elder Melania's missing decade*, „Journal of Late Antiquity" 5 (2012) 166-184.

Wipszycka E., *„Historia Lausiaca" Palladiusza*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda – E. Wipszycka, I, Warszawa 1997, 229-280.

Wittern S., *Frauen, Hieligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert*, Stuttgart – Weimar 1994.

Wójcik M., *Fundacje dobroczynne w rzymskim prawie poklasycznym*, Lublin 2003.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Damian MRUGALSKI OP*

NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA U ORYGENESA: PRZYCZYNA WIELKIEGO NIEPOROZUMIENIA

Zdarza się niekiedy, że pewne opinie wybitnych i znanych uczonych wpływają na poglądy kolejnych badaczy do tego stopnia, iż przez dziesięciolecia powtarza się i utrwala tezy, które są błędne. Tak też się stało z konceptem nieskończoności Boga w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Idea ta pojawiła się w dyskursie filozoficznym już na samym początku spotkania filozofii greckiej z Objawieniem, a więc na początku naszej ery. Jednak do dzisiaj wielu historyków filozofii i teologii powtarza nadal tezę, iż pierwszym myślicielem, który w pozytywny sposób mówił o nieskończoności Boga był dopiero Plotyn – pogański filozof żyjący w połowie III w. po Chrystusie. Mało tego, wielu twierdzi, że to właśnie w oparciu o rozstrzygnięcia Plotyna chrześcijaństwo zbudowało swą doktrynę o Bogu nieskończonym. W niniejszym artykule przedstawimy powody, dla których współcześni badacze wciąż powielają i przez to utrwalają ów błędny pogląd. Będziemy starali się również wykazać, iż Orygenes, który zakończył swój żywot piętnaście lat przed śmiercią Plotyna, poMrugalskidzielał myśl swoich żydowskich i chrześcijańskich poprzedników, którzy dowodzili, iż Bóg jest nieskończony w swej naturze i mocy, co wcale nie umniejsza, lecz jeszcze bardziej podkreśla, Boską dobroć i doskonałość.

1. Historycy idei o nieskończoności Boga. Co do tego, że termin ἄπειρον („nieskończoność" lub „bezkres") w filozofii greckiej przed Chrystusem posiadał przeważnie negatywne konotacje, panuje wśród współczesnych historyków idei powszechna zgoda. Coś, co nie ma końca (πέρας) – sądzili myśliciele greccy – jest „nie-dokończone", „nie-określone", a więc i „niedoskonałe"[1].

* 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] Oczywiście pojawiali się w historii filozofii presokratejskiej myśliciele, jak Anaksymander czy Anaksagoras, którzy posługiwali się pojęciem ἄπειρον w odniesieniu do Prazasady, lecz ich zamierzeniem było raczej odróżnienie się od tez stawianych przez swoich poprzedników, którzy sądzili, iż przyczyną powstania świata jest ściśle określony element materialny, jak woda, ziemia czy ogień. Ponadto ἀρχή presokratyków, jakkolwiek określana, była zawsze immanentna światu i w jakiś sposób materialna, nawet wówczas, gdy nie była identyfikowana z jakimś określonym

Konsekwentnie, również słowo πέρας oznaczało dla Greków nie tylko „kres", czy „granicę", ale i „doskonałość" jakiejś rzeczy[2]. Platon łączył pojęcie *apeironu* z niezdeterminowaną i bezkresną materią, w odróżnieniu od ściśle określonych i posiadających granice idei. Uznanie rzeczywistości boskiej za nieskończoną byłoby więc dla platonika po prostu absurdem, co zauważa oksfordzki historyk idei Charles Bigg: „Cóż za absurdalnym, oprócz tego że krzywdzącym, słowem jest «nieskończony», całkowicie materialnym we wszystkich swych skojarzeniach, i jakby nic niemówiącym gdy się je zastosuje do ducha, podobnie jak słowa «bezbarwny» i «nieuchwytny». Mimo to, jest ono powszechnie używane, jak gdyby było najwyższym określeniem czci. Dla Platonika «nieskończony» oznacza prawie to samo, co «zły». Ograniczenie natomiast należy do natury prawdy i piękna"[3].

Powyższa teza byłaby zapewne prawdziwa, gdyby angielski uczony nie utożsamiał słowa „Platonik" z osobą Adamancjusza, co niestety uczynił. W rzeczywistości bowiem, cytowany tekst jest jego komentarzem do fragmentu z *De principiis* (II 9, 1). Platonik Orygenes – wyjaśnia więc nasz autor – przyjmuje, iż „Bóg jest doskonale mądry, doskonale sprawiedliwy, doskonale mocny; ale doskonałość tych atrybutów polega dokładnie na tym, że są one ograniczone jeden przez drugi"[4]. O tym, czy doskonałość w doktrynie Orygenesa rzeczywiście oznacza bycie ograniczonym, powiemy w dalszej części artykułu. Przytoczyliśmy tu jednak wypowiedź angielskiego badacza z końca XIX w. z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, iż w wyjaśnieniu kontrowersyjnego fragmentu tekstu Orygenesa, którego głównym tematem jest nie natura Boga, lecz skończoność stworzeń i skończona liczba bytów stworzonych przez Boga, narzuca on pewną platońską kalkę interpretacyjną. W ten sposób stara się rozwiązać aporię pojawiającą się w związku z brakiem jednoznacznych wypowiedzi Aleksandryjczyka na temat nieskończoności Boga. Po drugie, po upływie prawie wieku na tezę oksfordzkiego uczonego powołuje się w swym komentarzu do edycji krytycznej tekstu *O zasadach* dwóch znamienitych patrologów: Henri Crouzel i Manlio Simonetti[5]. Niestety również oni, choć wskazują, iż zarówno greckie, jak i łacińskie fragmenty *De principiis* (II 9, 1) są wybrakowane i mało wiarygodne, konkludują ostatecznie swoje obserwacje w sposób nie wiele odbiegający od wspomnianej tezy Bigga. Po stwierdzeniu, iż koncept nieskończoności w filozofii greckiej był w przeważającej

pierwiastkiem materii. W każdym razie żaden z presokratyków nie dochodzi do pozytywnego stwierdzenia, iż w transcendentnym i niecielesnym Bogu tkwi nieskończona moc. Por. G. Reale, *Apeiron* (ἄπειρον), w: tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, 29.

[2] Por. Liddell – Scott, s. 1365.

[3] C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria. Eight Lectures Preached Before the University of Oxford in the Year 1886*, Oxford 1886, 159, nota 2, tłum. własne.

[4] Tamże, tłum. własne.

[5] Por. H. Crouzel – M. Simonetti, nota 2, w: Origène, *Traité des principes*, t. 2: *Commentaire et fragments*, SCh 253, Paris 1978, 213.

mierze uważany za negatywny, dodają: „Przeciwnie do tej tendencji, Plotyn dowartościuje ideę nieskończoności Boga rozumianą jako pełnię, a nie jako prywację bytu. Orygenes natomiast pozostaje przy opinii helleńskiej: skończoność mocy Boga jest wymogiem Jego własnej doskonałości”[6].

Po latach, Simonetti powtórzy powyższą tezę w słowniku pojęć i zagadnień orygeniańskich[7], przez co będzie ona powielana w różnych publikacjach, nawet tych, które nie dotyczą doktryny samego Adamancjusza, lecz ogólnie różnych konceptów i tendencji myślowych obecnych w filozofii i teologii starożytnej. Dla przykładu, Claudio Moreschini, wybitny znawca myśli Ojców Kapadockich, pisząc o koncepcji nieskończoności Boga u Grzegorza z Nyssy, stwierdza: „Niemożliwość poznania Boga, według Nysseńczyka, zależy przede wszystkim od Jego nieskończoności. Intelekt ludzki, który porusza się zawsze w obrębie tego, co przestrzenne, nie może zrozumieć natury, która nie ma rozmiarów ani ograniczeń czy to w przestrzeni czy w czasie (wieczność). Również Plotyn utrzymywał, że niepoznawalność Boga jest wynikiem Jego nieskończoności […]. Nysseńczyk jednak dochodzi do takiej konkluzji przemierzając bardzo określoną drogę o charakterze racjonalnym, przeciwstawiając się pewnym tendencjom obecnym w filozofii greckiej, zgodnie z którymi nieskończoność posiada jedynie znaczenie negatywne. Owo wahanie wyraża również Orygenes, który odrzucił twierdzenie, iż Bóg mógłby być z pewnością nieskończony”[8].

Warto zauważyć, że choć Moreschini mówi o wahaniu się (*titubanza*) Orygenesa w kwestii nieskończoności, sam stwierdza jednak, że według Aleksandryjczyka Bóg „z pewnością” nie mógłby być nieskończony. Ponieważ włoski uczony nie zna żadnego tekstu (i nie może znać, gdyż takowy nie istnieje), w którym Adamancjusz negowałby nieskończoność Bożej natury, dodaje owo „z pewnością” (*senz'altro*), jak gdyby chciał osłabić wydźwięk swojej tezy. W każdym razie, wypowiedź Moreschiniego nie jest oparta na rzetelnej

[6] Tamże, tłum. własne.

[7] Por. M. Simonetti, *Dio (Padre)*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 120, tłum. własne: „Zakres aktywności stwórczej Boga jest jednak ograniczony. Stworzył On bowiem skończoną liczbę stworzeń racjonalnych «ponieważ gdzie nie ma końca, tam nie ma możliwości zrozumienia i określenia» (*De principiis* II 9, 1; IV 4, 8). To, co jest nieskończone jest niepoznawalne (*Commentarius in Matthaeum* XIII 1). W rzeczywistości Orygenes podziela negatywne rozumienie «nieskończoności» («nieokreśloności»), które było charakterystyczną cechą filozofii greckiej przed Plotynem”.

[8] C. Moreschini, *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, 171, tłum. własne. Podobnego zdania jest M. Przyszychowska (*Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006, 28), polska tłumaczka i komentatorka dzieł Grzegorza z Nyssy, która pisząc o koncepcie nieskończoności Boga u Nysseńczyka zauważa: „Jego teoria podważa wielowiekową tradycję filozoficzną, która aż do Plotyna uznawała za coś wręcz oczywistego, że dobro (to co doskonałe) jest ograniczone, a zło (niedoskonałe) nieograniczone. Zresztą Grzegorz miał tu na uwadze nie tylko filozofów, ale także Orygenesa. Ten ostatni twierdził, że moc Boża jest ograniczona, dlatego powstała ograniczona liczba stworzeń, czyli tylko tyle, o ile Bóg jest w stanie się zatroszczyć”.

analizie tekstów źródłowych, lecz na pewnym powszechnym, funkcjonującym w literaturze patrystycznej, przekonaniu[9]. Negowanie istnienia konceptu nieskończoności Boga przed pojawieniem się neoplatonizmu, sprawia, iż niezrozumiałą staje się późniejsza argumentacja Ojców Kościoła, jak chociażby wspomnianego wyżej Grzegorza z Nyssy, który budując swoją doktrynę o Bogu nieskończonym, opierał się nie tyle na Plotynie, co właśnie na Filonie z Aleksandrii, Klemensie i Orygenesie. Brak wnikliwych analiz dotyczących początków interesującego nas zagadnienia sprawia, iż badacze teologii patrystycznej powstałej po III w. dochodzą do błędnych wniosków lub powtarzają niemniej błędne, chociaż ugruntowane już tezy. Podobnie wygląda sprawa w kręgu historyków filozofii pogańskiej. Ci jednak z nich, którzy zapoznali się z myślą religijną pierwszych wieków, są w stanie dostrzec, że przed Plotynem, uważanym powszechnie za „odkrywcę" pozytywnego konceptu nieskończoności, byli pewni myśliciele, którzy wspominali o nieskończoności Boga. Przykładem może tu być Giovanni Reale, który w swej wielotomowej *Historii filozofii starożytnej*, w rozdziale poświęconym nieskończoności Plotyńskiego Jedna stwierdza: „Jest to nowa koncepcja transcendencji, która w kręgu myśli greckiej miała tylko bardzo ogólnikowe antecedensy, natomiast jest wyraźnie obecna u Filona z Aleksandrii. Najwyższa zasada transcenduje nie tylko świat fizyczny, lecz także każdą postać skończoności, również tę skończoność, w której Platon i Arystoteles uwięzili to co inteligibilne i sam Umysł. Zrozumiałe jest więc, dlaczego Plotyn podaje zwykle negatywne określenia Jednego (skoro bowiem Jedno jest nieskończone, nie odnosi się do niego żadne ze skończonych określeń, bo wszystkie one są od niego późniejsze) i głosi wręcz, że Jedno jest niewysłowione"[10].

Autor cytowanego tekstu wspomina wprawdzie, że już Filon z Aleksandrii, któremu w swym dziele poświęcił cały rozdział, mówił wyraźnie o Bogu transcendentnym – niewyczerpanym źródle nieskończonej mocy, lecz ostatecznie oryginalność w opisaniu konceptu pozytywnie rozumianej nieskończoności przypisuje Plotynowi. Nie wspomina nic o Klemensie Aleksandryjskim, u którego, co pokażemy niżej, znajdujemy definicję Boga jako nieskończonego Jedna (teza, którą powtórzy Plotyn), ani o Orygenesie, który znał

[9] Nie chciałbym przypisywać ignorancji temu wybitnemu badaczowi odnośnie do doktryny Orygenesa, której przecież w licznych monografiach patrystycznych poświęcił wiele miejsca. W kwestii nieskończoności Boga jednakże Moreschini powtarza utarte już od lat poglądy, bez ich weryfikacji. Widać to również w jego dziele: *Storia della filosofia patristica* (Brescia 2005, 136), gdzie stwierdza, że moc Boga, według Orygenesa, jest „ograniczona i nie nieskończona", po czym wskazuje na fragmenty z *De principiis*, przytaczane również przez Simonettiego, nie dokonując żadnej głębszej analizy tych tekstów. Swój pogląd w tej kwestii koryguje nieco w: *Storia del pensiero cristiano tardo-antico* (Milano 2013, 382-383), gdzie przyznaje, iż u Orygenesa można znaleźć pewne wątki związane z nieskończonością Boga, lecz ostatecznie ogranicza je jedynie do kwestii Bożej nieskończoności w czasie, a więc do konceptu „wieczności".

[10] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 517.

myśl Filona i Klemensa, i bynajmniej z nią nie polemizował[11]. U wszystkich tych autorów: żydowskich i chrześcijańskich znajdujemy również całą gamę negatywnych określeń Boga, o których wspomina Reale, przy okazji prezentacji doktryny Plotyna. Również oni uważają, że Bóg jest nieskończenie różny od skończonych stworzeń oraz że transcenduje nawet to, co inteligibilne. Tezy historyków filozofii starożytnej na temat odkrycia konceptu nieskończoności Boga byłyby inne, gdyby odważyli się oni prześledzić, oprócz doktryn filozofów pogańskich, również linię genetycznego rozwoju myśli chrześcijańskiej przed Plotynem. Wówczas mogłoby się okazać, że to nie chrześcijaństwo przejęło od Plotyna ideę Boga nieskończonego w swej naturze i mocy, a przez to niewyrażalnego, lecz że to Plotyn zbudował swą koncepcję w oparciu o filozofię żydowską i chrześcijańską, która rozwijała się w jego mieście już na trzy wieki przed powstaniem *Ennead*.

Na koniec tego paragrafu chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym ważnym historyku idei, a mianowicie o Rudolfie Mondolfo, którego monumentalne dzieło o nieskończoności w filozofii starożytnej, ignorowane przez większość współczesnych badaczy, zainspirowało mnie do przeprowadzenia niniejszych badań. Po przeanalizowaniu różnych znaczeń idei nieskończoności w myśli starożytnych (od Homera aż do epikurejczyków), w rozdziale poświęconym Filonowi i neoplatonikom, włoski filozof stwierdza: „Cała spekulacja, o charakterze specyficznie religijnym, ostatnich wieków hellenizmu, od Judeo-Aleksandryjczyków aż do neoplatoników, koncentruje się przede wszystkim (lub wyłącznie) na nieskończoności Bożej, całkowicie duchowej. Nie zajmuje się natomiast nieskończonością materii. A jeśli już to czyni, to tylko w tym celu, aby ukazać ją jako derywat lub niezbędną antytezę Boskiej Zasady. Częściej jednak, antyteza, mając wskazywać na niższość świata i jego dewaluację, prowadzi do przeciwstawienia nieskończoności Bożej (znaku doskonałości) skończoności kosmosu”[12].

Choć w swej monografii Mondolfo nie zajmuje się konceptem nieskończoności u myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków (podaje jedynie kilka przykładowych odnośników do dzieł Filona i medioplatoników), cytowana powyżej opinia jest jak najbardziej prawdziwa również jeśli chodzi o filozofię

[11] Również A. Baron (*Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego Komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej*, Kraków 2005, 146), przytaczając opinię G. Realego oraz odpowiednie teksty Plotyna mówiące o nieskończoności Jednego, stwierdza: „W ten sposób Plotyn zrywa z tradycyjną filozofią grecką, zgodnie z którą doskonałość łączyła się z tym, co określone, skończone, i przygotowuje grunt pod nowe ukierunkowanie pojmowania Boga, które podejmie między innymi teologia chrześcijańska”.

[12] R. Mondolfo, *L’infinito nel pensiero dell’antichità classica*, Milano 2012, 519, tłum. własne. Choć cytuję w tym miejscu tekst z wznowionego wydania, dzieło włoskiego uczonego ukazało się w 1. poł. XX w. i było zatytułowane: *L’infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934. Na to właśnie wydanie powołują się również Crouzel i Simonetti, w swym komentarzu do *De Principiis* Orygenesa (SCh 253, 213), lecz poza stwierdzeniem, iż „koncept nieskończoności nie zawsze był uznawany przez Greków za negatywny”, nie wyciągają z tej pozycji istotnych wniosków.

Ojców Kościoła żyjących przed Plotynem. Niezależnie od tego, czy uznawali oni istnienie nieskończonej preegzystującej materii, czy też przyjmowali koncepcję *creatio ex nihilo*, uznawali Boga jako transcendentną i nieskończoną pod względem natury i mocy Zasadę wszystkiego. Jeśli mówili, tak jak to czynił Orygenes, o skończoności świata, czy też o skończonej liczbie stworzeń, które stworzył Bóg, to tylko dlatego, aby uwypuklić, a nie zanegować, doskonałość i nieskończoność Boga, obok którego nie może istnieć żadna inna nieskończoność. To od momentu spotkania filozofii greckiej z Biblią, a nie od pojawienia się systemu Plotyna, nieskończoność staje się atrybutem pozytywnym i specyficznie boskim. W kolejnych paragrafach postaram się więc wykazać, iż wyrażona wyżej intuicja włoskiego uczonego, ma swoje potwierdzenie w zachowanych tekstach źródłowych.

2. Poprzednicy Orygenesa o nieskończoności: Filon i Klemens z Aleksandrii[13]. Pojawienie się pozytywnie rozumianego konceptu nieskończoności Boga było konsekwencją spotkania filozofii greckiej z Biblią, które dokonało się na początku naszej ery, a może nawet nieco wcześniej. W rzeczywistości bowiem myśliciele żydowscy jak i chrześcijańscy, nie mogli nie włączyć do dyskursu filozoficznego niezwykle istotnej przesłanki Objawienia, jaką była swoiście rozumiana idea opatrzności wyrażająca się w Bożej trosce o dzieje konkretnego ludu, a nawet o losy poszczególnych jednostek. To właśnie ta nowa wizja Boga zaangażowanego w historię, w połączeniu z konceptem Jego transcendencji i niezmienności, doprowadziły do filozoficznej konstatacji, iż Bóg jest niewyczerpanym Dobrem, które udziela się swemu stworzeniu nieustannie i na nieskończoną ilość sposobów, a przy tym nic nie traci ze swej doskonałości. Nieskończoność nie oznacza już odtąd jakiegoś braku związanego z byciem „nie-dokończonym", a więc „nie-doskonałym", lecz wskazuje na transcendentną „nad-obfitość", z której wypływają nieskończone dobrodziejstwa[14]. Pierwszą filozoficzną refleksję o tak pojmowanej nieskończoności znajdujemy u Filona z Aleksandrii:

[13] Ponieważ o doktrynie transcendencji Boga u Filona i Klemensa oraz o jej filozoficznych źródłach pisaliśmy już obszernie gdzie indziej (zob. D. Mrugalski, *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013), w tym miejscu przejdziemy bezpośrednio do omówienia interesującego nas zagadnienia nieskończoności, o którym tam jedynie wspomnieliśmy. Pragniemy jednakże zaznaczyć, że niektóre teksty źródłowe, cytowane w naszej poprzedniej pracy, znajdą się również w obecnym tekście, choć będą one analizowane pod innym kątem.

[14] Połączenie konceptu doskonałości ze skończonością mogło logicznie tłumaczyć przypadek Boga, który nie interesuje się światem, jak na przykład Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel w systemie Arystotelesa. Mogło się też sprawdzać w doktrynie Platona, gdzie Bóg (idea Dobra) jest miarą wszystkiego, co istnieje, albo też (jeśli Demiurga z *Timajosa* uznamy za Boga Platona), gdzie Bóg wprowadza jedynie ład i harmonię w świecie, który tworzy na podstawie doskonale skończonego świata idei. Doskonałość rozumiana jako skończoność i miara przestaje jednak adekwatnie opisywać przypadek Bytu, którego drogi i zamysły są niezmierzone, to znaczy który działa w świecie w sposób ciągle nowy i zadziwiający, który nie ma nad sobą żadnego prawa wyznaczającego gra-

„Bóg udziela dobrodziejstw (εὐεργετεῖ), nie według wielkości swoich łask (χαρίτων), te bowiem są nieograniczone (ἀπερίγραφοι) i nieskończone (ἀτελεύτητοι), lecz według możliwości przyjmującego owe dobrodziejstwa. W takim bowiem stopniu, w jakim Bóg jest w stanie czynić dobro, stworzenie nie jest w stanie tego dobra przyjąć. W rzeczywistości poza wszelkie granice rozciągają się moce Boga (δυνάμεις ὑπερβάλλουσι), natomiast stworzenia są zbyt słabe, aby przyjąć ich wielkość (μέγεθος) i musiałyby odmówić przyjęcia, gdyby Bóg w odpowiedni sposób nie odmierzał i nie ograniczał według pojemności każdego sumy swych darów, jakie mają mu przypaść w udziale”[15].

Przystępując do analizy tego tekstu, warto na wstępie przyjrzeć się znaczeniom dwóch przymiotników: ἀπερίγραφος oraz ἀτελεύτητος, którymi Filon określa Boże łaski (χάριτες), czy, jak dalej pisze, moce (δυνάμεις) Boga. Pierwszy pochodzi od czasownika περιγράφω = „określić”, „zdefiniować”, „ograniczyć”[16], drugi od τελευτάω = „skończyć”, „zrealizować”[17]. W połączeniu z α-*privativum* słowa te mogą opisywać coś nieokreślonego, niedokończonego, a więc i niedoskonałego, albo też coś nieskończonego i niczym nieograniczonego. Kontekst wypowiedzi, który mówi o kruchości stworzenia, a w związku z tym o niemożliwości przyjęcia przez nie ogromu Bożych darów i mocy, prowadzi nas jednak do wniosku, iż obu przymiotnikom nie można nadawać znaczenia związanego z niedoskonałością czy niedokończonością. To raczej skończone stworzenie okazuje się być czymś niedoskonałym przy zestawieniu z nieskończonym nadmiarem Bożych darów. Jest to o tyle istotne, gdyż właśnie w tym miejscu Filon nadaje nowe, pozytywne znaczenie kategorii nieskończoności. Boskie moce, choć doskonałe, gdyż wypływają z Bożej dobroci udzielającej się stworzeniu, w Bogu nie mają żadnej miary, ani ograniczenia. Poza Bogiem jednak, a więc działając w świecie, zostają one w jakiś sposób „odmierzone” według miary przyjmujących je stworzeń. U swego źródła, a więc w Bogu, pozostają jednak nieograniczone (ἀπερίγραφοι) i nieskończone (ἀτελεύτητοι)[18]. Kategoria skończoności i ograniczoności będzie od tej pory wiązana z niedoskonałością stworzenia w odróżnieniu od

nice Jego aktywności, lecz który sam udziela swych dobrodziejstw jak chce i komu chce. W przypadku takiego Bytu, doskonałość polega nie na dojściu do jakiegoś kresu czy spełnienia, lecz na nieustannym udzielaniu się, które nie ma granic ani żadnej miary.

[15] Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 23, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Peiter: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin 1896-1926, vol. 1, 7, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 38 (tłum. poprawione).

[16] Por. Liddell – Scott, s. 1370-1371.

[17] Por. tamże, s. 1771.

[18] Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77-81, gdzie Filon rozróżnia moce „czyste”, które istnieją tylko w Bogu i pozostają zupełnie niepoznawalne, oraz moce „złagodzone”, do których ma dostęp człowiek, poprzez fakt, iż zostały w jakimś stopniu „odmierzone”, czy dostosowane do możliwości przyjmującego je i poznającego stworzenia.

pozytywnie pojmowanej nieskończoności Boskiego Dobra, którego twórczej i rządzącej wszystkim mocy nic nie jest w stanie ograniczyć.

Należy zauważyć, iż przymiotnik ἀτελεύτητος, o którym mowa wyżej, pojawia się również w jednej z definicji nieskończoności Arystotelesa[19]. Jest to niezmiernie ważne, gdyż w tym, jak i w wielu innych miejscach Aleksandryjczyk świadomie polemizuje z tezami filozofów greckich jeśli chodzi o pojęcie nieskończoności. Według Stagiryty, nie istnieją aktualnie byty nieskończone, to znaczy takie, których proces przemierzania[20] czy to fizycznego, czy intelektualnego byłby nieskończony[21]. O skończoności każdej substancji decyduje bowiem ograniczająca ją forma[22]. Dla Filona natomiast takim właśnie nieprzemierzonym i przez nic nieograniczonym bytem są Boskie moce i sam Bóg. I nie chodzi tu jedynie o przemierzalność[23] czy ograniczenie w sensie fizycznym,

[19] Por. Aristoteles, *Physica* III 204a 5, ed. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1, Berlin 1831, 204.

[20] Arystoteles (*Metaphysica* XI 1066a 35 - 1066b 1; *Physica* III 204a 2-7), konstruując liczne definicje nieskończoności, posługuje się przymiotnikami, imiesłowami i rzeczownikami pochodzącymi od czasowników διέρχομαι i διέξειμι, których dosłowne znaczenie to „iść poprzez", albo „prze-chodzić". Ogólna definicja nieskończoności Stagiryty jest następująca: „Nieskończone jest to, czego nie można przemierzyć (τὸ δ' ἄπειρον τὸ ἀδύνατον διελθεῖν)". Por. Aristoteles, *Metaphysica* XI 1066a 35, ed. Bekker, vol. 2, s. 1066. Polscy tłumacze dzieł Stagiryty używają jednakże różnych terminów opisujących owe „przemierzanie". K. Leśniak posługuje się czasownikami „przebiegać" (Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2009, 204) oraz „prześledzić" (Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, 124). A. Krąpiec i A. Maryniarczyk (Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2, Lublin 1996, 176) wybrali natomiast słowa „przekraczać" i „przemierzać". W niniejszym tekście, nawiązując do Arystotelesowskiej definicji nieskończoności, będziemy zawsze posługiwali się czasownikiem „przemierzać". Problem z tłumaczeniem pojawi się jednak wówczas, gdy Stagiryta, jak i Ojcowie Kościoła, mówiąc o niemożliwości przemierzenia nieskończonego, będą posługiwali się przymiotnikami lub rzeczownikami, pochodzącymi od czasowników διέρχομαι oraz διέξειμι, których odpowiedniki nie istnieją w języku polskim. Wówczas będziemy musieli utworzyć pewnego typu neologizmy takie jak „nieprzemierzalny" czy „nieprzemierzalność". Wydaje się jednak, że brzmią one lepiej niż ich odpowiedniki, utworzone od czasowników „prześledzić" czy „przebiegać". Poniżej wrócimy jeszcze do tej kwestii.

[21] Por. Aristoteles, *Physica* III 204b 5-21. Jedynym sposobem istnienia nieskończoności jaki przyjmuje Arystoteles to nieskończoność potencjalna (por. tamże III 206a 14-18). Oznacza to, iż nieskończoność może odnosić się według niego do jakiegoś ciągu następujących po sobie zjawisk lub też procesu powstawania i ginięcia. Proces ten na każdym etapie jest skończony, jednakże rozwijając się jest zawsze różny i w tym sensie zmierza potencjalnie do nieskończoności (por. tamże III 206a 21-33). Nieskończonymi w takim razie są również czas i ruch, które nie są substancją aktualnie istniejącą, lecz funkcją dotyczącą zmian zachodzących w świecie (por. tamże III 207b 21-25). Stagiryta przyjmuje więc funkcjonalną, a nie substancjalną koncepcję nieskończoności. Nie istnieje według niego byt w akcie, który byłby nieskończony. Zmiany, którym ów aktualny byt ulega, mogą jednak być nieskończone. Por. R. Radice, *Una proposta di lettura della „Fisica" di Aristotele*, w: Aristotele, *Fisica. Testo greco a fronte*, Milano 2011, 33.

[22] Por. Aristoteles, *Physica* III 207a 33 - b 1.

[23] Jestem świadom, o czym już wyżej wspomniałem, że tworzę w tym miejscu pewien neologizm. Czynię to jednak dlatego, że podobny neologizm utworzy Klemens Aleksandryjski. Nawiązując bowiem do definicji Arystotelesa powie, że Bóg jest nieskończony, lecz nie w sensie „nie-

gdyż Bóg jest absolutnie niecielesny, lecz także o przemierzalność intelektualną czy intelektualne objęcie istoty Boga. Choć, podobnie jak Arystoteles, Filon twierdzi, iż wszystkie byty aktualnie istniejące mają jakieś określone formy (ποιὰ εἴδη)[24], to Bóg według niego jest ἄποιος[25] oraz ἀειδής[26], to znaczy pozbawiony jakiegokolwiek określenia i formy. Tym właśnie różni się Bóg Aleksandryjczyka od arystotelesowskiego Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, który jest czystą formą. Polemizując natomiast z Platonem, Filon powie, iż Bóg nie może być zamknięty lub uchwycony za pomocą jakiejkolwiek idei (κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος θεός)[27]. Idea bowiem, podobnie jak arystotelesowska forma, jest czymś, co nadaje miarę, ale i co posiada miarę, a więc pewne ograniczenie. Dlatego też, uważa Aleksandryjczyk, zadaniem filozofa nie jest ujmowanie Absolutu w kategoriach fizycznych czy metafizycznych, lecz kontemplowanie Jego czystego istnienia, pozbawionego jakiejkolwiek formy (μορφή)[28]. „W rzeczywistości bowiem – dodaje – i tak możemy uchwycić jedynie Jego istnienie (ὕπαρξις), a poza istnieniem nic innego (χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν)”[29]. Skończony intelekt ludzki nie jest więc w stanie objąć czegoś nieskończonego, czegoś, co nie może być objęte nawet poprzez formę natury inteligibilnej, która zawsze jest jakimś określeniem, a więc i ograniczeniem.

A propos polemiki z Arystotelesem, należy również zwrócić uwagę na dwa kolejne słowa, które pojawiają się w cytowanym wyżej tekście[30]: ὑπερβάλλω oraz μέγεθος. Stagiryta bowiem stwierdza, że „nie istnieje nieskończoność przez dodawanie w sensie przekraczania wszelkiej wielkości (ὑπερβάλλειν μεγέθους)”[31]. Według Filona, to właśnie moce Boga przekraczają (ὑπερβάλλουσι) wszelką wielkość (μέγεθος). Nie chodzi tu oczywiście o wielkość w sensie fizycznym, o której myślał Arystoteles, lecz o jakąś niezmierzoną inteligibilną siłę, której Stagiryta nie był sobie w stanie wyobrazić,

przemierzalności” (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον), por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 5-6, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906, 380. Fragment ten zacytujemy w całości i skomentujemy w dalszej części niniejszego tekstu. Już teraz jednak chcemy zaznaczyć, iż nowa definicja nieskończoności, którą skonstruuje Klemens ma swoje podstawy w rozważaniach Filona i jest polemiką z tezami Stagiryty, który pojmuje nieskończoność jako coś nieprzemierzalnego (ὡς ἀδιεξίτητον). Zob. Aristoteles, *Physica* III 204a 14, ed. Bekker, t. 1, s. 204.

[24] Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 62, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 70.

[25] Por. tenże, *Legum allegoriae* I 36, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 70; tamże I 51, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 73; tamże III 36, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 121.

[26] Por. tenże, *De posteritate Caini* 15, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 4; tenże, *Quod deterius* 86-87, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 277-278.

[27] Por. Philo Alexandrinus, *De somniis* I 67, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 219.

[28] Por. tenże, *Quod Deus sit immutabilis* 55, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 68-69; tenże, *De confusione linguarum* 134-138, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 254-255.

[29] Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 62, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 70.

[30] Chodzi o fragment z *De opificio mundi* 23.

[31] Aristoteles, *Physica* III 207a 33 - b 1, ed. Bekker, vol. 1, s. 207, tłum. Leśniak, s. 135.

bądź bez której istnienia jego system, całkiem dobrze funkcjonował. Tak więc dopiero biblijna koncepcja stworzenia połączona z konceptem Bożej opatrzności, do której odwołuje się Filon, wymaga wprowadzenia nieskończonej Boskiej mocy, która stwarza, podtrzymuje świat w istnieniu i nim opatrznościowo rządzi. Nie potrzebował takiej mocy arystotelesowski Nieruchomy Poruszyciel, który zamknięty w swoim szczęściu był jedynie przyczyną ruchu w świecie, ani też platoński Demiurg, który stwarzając świat, a właściwie porządkując chaotyczną materię, wpatrywał się w świat doskonale skończonych i określonych idei[32].

O nadmiarze Boskiej dobroci, której skończone stworzenie nie jest w stanie przyjąć, pisze Filon jeszcze w wielu innych miejscach swoich pism. Porównuje on na przykład Boskie moce do deszczu lub płynącej wody, która nie tylko napełnia stworzenia tym, co są w stanie przyjąć, lecz wręcz się z nich przelewa. W ten metaforyczny sposób Aleksandryjczyk stara się wskazać, iż Bóg jest niewyczerpanym źródłem dobra, albo też, że Bóg to Dobro, do którego istoty należy niemające kresu udzielanie się[33]. Jego ulubioną metaforą opisującą nieskończoność Boga i nieskończoność Jego mocy wydaje się być jednak metafora słońca i światła. Słońce jest oczywiście symbolem Boga – Jego natury i sposobu działania w świecie. Choć znajduje się ono ponad ziemią – tak jak Bóg jest transcendentny względem stworzenia – to jednak ma wpływ na to, co dzieje się w świecie za sprawą ogarniającego wszystko światła, które od niego pochodzi. Tym światłem, a właściwie niezliczonymi promieniami są Boskie

[32] I właśnie z tego powodu Filon nie nazywa Boga dobrym, bądź Dobrem samym, jak to czynił Platon (*Timaeus* 29a-30a; *Respublica* 517c), lecz uważa, iż jest On „lepszy od samego Dobra i Piękna (κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν)", por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 8, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 3. Owa wyższość Boga względem Dobra polega na nadmiarze dobroczynnej mocy, która zeń wypływa. Platońskie Dobro było jedynie skończoną miarą wszelkich dobrych bytów, które miały pojawić się w świecie widzialnym. Dlatego też w innym miejscu (tenże, *Legatio ad Gaium* 5, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 5, s. 156, tłum własne) Aleksandryjczyk stwierdzi, iż Bóg jest „piękniejszy od Piękna, szczęśliwszy od szczęścia, bardziej obfitujący niż sama obfitość, i jeśli cokolwiek innego istnieje, w taki sposób jak jedna z wymienionych tutaj rzeczy, On jest od tego doskonalszy (τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαριότητος μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον, καὶ εἰ δή τι τῶν εἰρημένων τελειότερον)". Ponieważ greckie słowa μακαριότης oraz εὐδαιμονία oznaczają w języku polskim po prostu „szczęście", w różnych odcieniach znaczeniowych, postanowiłem oddać pierwszy wyraz jako „szczęście", drugi zaś jako „obfitość". W rzeczywistości bowiem Filon w tym, jak i w wielu innych miejscach, pragnie wskazać na nadmiar piękna, dobra i szczęścia, które nie da się zamknąć w żadnej z kategorii, o których mówili filozofowie greccy. Por. Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 2; tenże, *De praemiis et poenis* 40.

[33] Por. Philo Alexandrinus, *De fuga et inventione* 95-96; tenże, *De migratione Abrahami* 155-156; tenże, *De mutatione nominorum* 129; tenże, *De virtutibus* 77-79; tenże, *Legum allegoriae* I 34; III 40; III 106; III 166; tenże, *De agricultura* 173; tenże, *De plantatione* 87-92. Zob. G. Reale – R. Radice, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, w: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2005, LXXXV-LXXXVI.

moce[34]. Aby uniknąć wszelkich materialnych skojarzeń, które taka metafora mogłaby implikować, Aleksandryjczyk podkreśla, iż w przypadku Boga chodzi o światło inteligibilne, nieuchwytne za pomocą zmysłów:

> „Oko Bytu [tj. Boga] bowiem, nie potrzebuje innego światła, aby widzieć, ale On sam będąc światłem archetypicznym wyrzuca z siebie niezliczone promienie (μυρίας ἀκτῖνας), z których żaden nie jest dostrzegalny poprzez zmysły, lecz wszystkie są natury inteligibilnej (νοηταί). Dlatego też tylko inteligibilny Bóg (νοητὸς θεός) się nimi posługuje, nikt zaś z tych, którzy są częścią stworzenia. To, co stworzone bowiem jest zmysłowe, podczas gdy natura inteligibilna jest nieuchwytna za pomocą zmysłów"[35].

Filon, choć odwołuje się do znanej platońskiej paraboli[36], wyraźnie ją reinterpretuje. Metafora słońca bowiem była potrzebna Platonowi tylko dla ukazania transcendencji idei Dobra. Tak jak słońce, pozostając wysoko ponad ziemią, jest przyczyną rodzenia się i wzrostu bytów cielesnych oraz przyczyną postrzegania rzeczy widzialnych, tak idea Dobra, choć transcendentna względem bytu, jest przyczyną istnienia tego, co istnieje i poznawalności tego, co poznawalne. Według myśliciela żydowskiego natomiast, metafora słońca dotyczy również Bożej wszechmocy. Oto bowiem Bóg, niczym słońce, wyrzuca z siebie niezliczone promienie (μυρίας ἀκτῖνας) – symbol Boskich mocy, o których Platon nic nie wspomina. Owe promienie są oczywiście natury inteligibilnej (νοηταί). Użyte przy tej okazji słowo μυρίας, oznaczające dosłownie „dziesięć tysięcy", było używane w języku greckim również na określenie niezliczonej, czy nieskończonej ilości jakichś rzeczy[37]. Bóg jest więc według Aleksandryjczyka źródłem nieskończonych mocy (δυνάμεις), które z Niego wypływają i które wpływają na to, co dzieje się w świecie widzialnym[38].

Ponadto Filon posługując się metaforą słońca, dochodzi do kolejnego wniosku, na temat którego Platon milczy, albo też mówi rzecz zgoła przeciwną[39]. Otóż samo słońce, zdaniem Aleksandryjczyka, jest oślepiające. Człowiek może jedynie przez krótki czas na nie patrzyć. Nie może się do niego zbliżyć,

---

[34] Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77-80; tenże, *De somniis* I 72-75, gdzie zostaje wyjaśniona metafora słońca.

[35] Tenże, *De cherubim* 97, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 193-194, tłum. własne.

[36] Por. Plato, *Respublica* 507d-509d. Szerzej na temat ontologicznych i epistemologicznych implikacji platońskiej metafory słońca zob. D. Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca" (Resp. 509 b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 37 (2017) t. 68 [tekst w druku].

[37] Por. Lampe, s. 889.

[38] Por. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 171-172, ed. Cohn – Wendland – Peiter , vol. 2, s. 262, tłum. własne: „Bóg będąc jeden posiada wokół siebie niezliczone moce (εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ ἀτὸν ἔχει δυνάμεις), które niosą pomoc i zbawienie wszelkiemu stworzeniu […]. Właśnie z takich mocy ukształtowany jest świat inteligibilny (κόσμος νοητός) i niecielesny".

[39] Według Platona idea Dobra zostaje określona jako poznawalna (γιγνωσκομένη). Por. Plato, *Respublica* 508e, ed. J. Adam: *The Republic of Plato*, vol. 2, Cambridge 1902, 61.

zbadać czy nawet ogarnąć wzrokiem. Może natomiast wnioskować na temat jego jasności czy ciepła na podstawie promieni, które od niego pochodzą. Podobnie jest z Bogiem – sugeruje Filon. Ponieważ poprzez swoje moce udziela się On światu, człowiek jest w stanie dojść do stwierdzenia faktu Jego istnienia. Jest też w stanie, do pewnego stopnia, mówić o Jego mocy – a więc o Jego sposobie rządzenia światem, o Jego dobroci, sprawiedliwości, mądrości etc. Bożej istoty jednak nigdy nie jest w stanie do końca pojąć, gdyż jest ona „oślepiająca", a więc niepoznawalna[40].

Poprzez koncept Boskich mocy Filon rozwiązuje również bardzo ważny problem filozoficzny dotyczący relacji między Bożą transcendencją i immanencją. Dzięki mocom bowiem, Bóg staje się wszechobecny, wszechwładny i wszechwiedzący. Z drugiej zaś strony, można powiedzieć, iż Bóg, ze względu na swą transcendencję, a zwłaszcza ze względu na nieskończoność swojej natury, nie może być zamknięty w żadnym miejscu i w żadnym elemencie materialnego świata. Nic nie jest w stanie Go objąć, czy ogarnąć. Dlatego też Aleksandryjczyk stwierdza, że Bóg jest ogarniającym wszystko, lecz sam pozostaje nieogarniony:

> „Przez Boga zostało wypełnione wszystko (ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα). Będąc bowiem ogarniającym wszystko, lecz nie ogarnionym (περιέχοντος, οὐ περιεχομένου), tylko Jemu jednemu zdarza się być wszędzie i nigdzie zarazem (πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ). Nigdzie, ponieważ to On, wraz z ciałami, stworzył i przestrzeń i miejsce. Należy więc twierdzić, że Stworzyciel nie został objęty (περιέχεσθαι) w żadnej z rzeczy stworzonych. Jest jednak wszędzie, ponieważ rozciągnąwszy swoje moce poprzez ziemię, wodę, powietrze i niebo, żadnej części świata nie pozostawił opuszczonej"[41].

W powyższym cytacie Filon trzykrotnie używa czasownika περιέχω lub imiesłowów od niego pochodzących. Czasownik ten wyraża ideę otaczania

[40] Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 78; tenże, *De somniis* I 72. Ponieważ Bóg i Jego moce, jak już wyżej zostało stwierdzone, stanowią świat inteligibilny (κόσμος νοητός), a to, co inteligibilne (νοητός), jest poznawalne drogą rozumu (νοῦς), to Bóg jest poznawalny z natury. Owa poznawalność jest jednak – według Filona – ograniczona. Ludzki intelekt może w pewnym sensie penetrować to, co inteligibilne, ale ze względu na nieskończoność świata inteligibilnego nie jest w stanie ogarnąć go w całości. Dlatego też Aleksandryjczyk będzie niekiedy polemizował z Platońskim konceptem inteligibilności Boga. I choć posługuje się on terminem νοητός w odniesieniu do tego, co boskie, w innym miejscu powie, że Bóg jest ἀπερινόητος, a więc zupełnie nieuchwytny przez jakiekolwiek intelektualne dociekanie, ponieważ transcenduje wszystko to, co jest poznawalne drogą umysłu. Por. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 15; tenże, *De fuga et inventione* 141. Szerzej na temat Boga jako oślepiającego światła zob. F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, 57-69 (*The Dazzling Light: A Metaphor on the Unknowability of God*). Zob. także tenże, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ed. F. Calabi, Pisa 2002, 35-54.

[41] Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 136, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 254, tłum. własne.

kołem lub zamykania, a dokładniej: „posiadania czegoś poprzez objęcie" (περί = „dookoła", „wkoło" + ἔχω = „mam", „posiadam"). Został on użyty również w III księdze *Fizyki* Arystotelesa, gdzie filozof snuje swoje rozważania na temat sposobu istnienia nieskończoności[42]. Według Stagiryty, zgodnie z jego hylemorficzną teorią bytu, nie może istnieć aktualnie jakaś nieskończona wielkość. Każda bowiem substancja, jak już to wyżej powiedzieliśmy, jest w jakiś sposób „zamknięta", to znaczy ograniczona przez formę, która jest jej kresem (πέρας). Forma jest czymś, co obejmuje (περιέχει) materię. Jeśli więc istnieje jakaś nieskończoność, to tylko potencjalnie – poprzez dzielenie materii na coraz mniejsze cząstki. Podobnie więc jak materia, owa potencjalna nieskończoność jest objęta (περιέχεται) przez jakąś formę[43]. Według Aleksandryjczyka natomiast, Bóg jest nieskończony i dlatego jest nieobejmowalny (οὐ περιεχόμενος), i to zarówno intelektualnie jak i fizycznie. Intelektualnie, gdyż, jak wyżej pisaliśmy, jest ἄποιος, ἀειδής, ἀπερινόητος, καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος, a więc pozbawiony jakiejkolwiek jakości i formy oraz nieredukowalny do żadnej idei czy konceptu myślowego. Jest nieobejmowalny fizycznie, gdyż żadne stworzenie, ani miejsce, ani nawet świat cały, nie jest w stanie pomieścić, czy przyjąć, już nie tylko Boga, ale chociażby jednej z Jego nieskończonych mocy. Wyrażenie περιέχων, οὐ περιεχόμενος („ogarniający, lecz nieogarniony") wskazuje więc na nieskończoność Boga pod względem natury i mocy, i wydaje się być kolejnym punktem polemicznym z tezami Arystotelesa na temat nieskończoności. Należy również zauważyć, iż pojawia się ono nie tylko w wyżej cytowanym tekście, ale jeszcze w wielu innych miejscach pism Filona, gdzie zostaje użyte zarówno w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym[44]. Tak więc istoty Boga żadne miejsce nie jest w stanie objąć, On zaś poprzez swoje moce obejmuje wszystko i wszystkim opatrznościowo włada. Jest więc wszędzie (πανταχοῦ) i nigdzie zarazem (τε καὶ οὐδαμοῦ), jak stwierdza wyżej przytoczony tekst Filona. Z punktu widzenia epistemologicznego natomiast, ludzki intelekt nie jest w stanie objąć nieskończonej natury Boga. On zaś wszystko wie, to znaczy swoim intelektem obejmuje wszystko, co istnieje i co wydarza się w świecie. Formuła περιέχων, οὐ περιεχόμενος skupia więc niczym w soczewce całą teologię Filona: wyjaśnia, w jaki sposób możliwe jest pogodzenie Bożej transcendencji, a więc nieskończoności, niecielesności, ponadczasowości i niepoznawalność Boga, z Jego immanencją, czyli wszechmocą, wszechobecnością, wszechwiedzą i opatrznością.

Mając tak wiele wypowiedzi dotyczących nieskończoności Boga w dziełach Filona, można zadać pytanie, dlaczego tak niewielu uczonych dostrzega

---

[42] Por. Aristoteles, *Physica* III 207a 35 - b 1, ed. Bekker, vol. 1, s. 207.

[43] Por. tamże.

[44] Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* I 44; III 4-6; III 51; tenże, *De somniis* I 63-67; I 184-186; tenże, *De posteritate Caini* 14-15; tenże, *De sobrietate* 63; tenże, *De migratione Abrahami* 182-183.

oryginalność tego konceptu w jego myśli i nadal twierdzi, że dopiero Plotyn jako pierwszy zaczął mówić o nieskończoności Boga w sposób pozytywny. Jest tak być może dlatego, iż Filon ani razu w odniesieniu do Boga nie posługuje się terminem ἄπειρον („bezkres", „nieskończoność"), wokół którego toczyła się dyskusja wśród filozofów starożytnych. Czyni to natomiast, jak to zwykli czynić platonicy, w odniesieniu do preegzystującej materii. To Boskie moce nadają miarę, a więc i kres, bytom, które wcześniej były „bezkresne, nieokreślone i nieukształtowane" (τὰ ἄπειρα καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τὰ ἀσχημάτιστα)[45]. Z tego zestawienia przymiotników wynika, iż termin ἄπειρον mógł rodzić według Filona zbyt negatywne konotacje, skoro służył do opisu bezkresnej i nieokreślonej materii, by w równej mierze posługiwać się nim w opisie natury Boga. Bóg nie jest – według niego – totalną nieokreślonością, lecz Dobrem, którego udzielanie się nie ma kresu. Posiadamy jednakże tekst Aleksandryjczyka, w którym kontrowersyjny termin ἄπειρον odnosi się w pewien sposób również do tego, co boskie. Oto bowiem, gdy Filon opisuje drogę upodobnienia się człowieka do Boga, stwierdza, iż mędrzec w pewnym momencie zatrzymuje się i odkrywa, iż „przedmiot", który pragnie poznać, nieustannie się oddala, stwarzając nieskończony dystans między sobą (ἀπείῳ τῷ μεταξὺ διαστήματι)[46] a tym, który za Nim podąża. Nieskończony dystans (ἄπειρον διάστημα), o którym mówi myśliciel żydowski, nie może być interpretowany w sensie fizyczno-przestrzennym. Jest oczywiste, iż Bóg – według Filona – jest zupełnie niecielesny i nie posiada żadnego miejsca, które miałoby się oddalać w nieskończoność. Tekst ten opowiada językiem metaforycznym o niekończącej się drodze intelektualnej i etycznej, którą przebywa ten, kto pragnie poznać Boga i upodobnić się do Niego. Jest ona nieskończona, ponieważ jej cel, czyli sam Bóg jest nieskończony. Upodabnianie się do Nieskończonego siłą rzeczy musi trwać w nieskończoność i nigdy nie może osiągnąć kresu[47].

Podobne koncepty, a nawet powtórzenia tych samych interpretacji tekstów biblijnych[48], znajdujemy u kolejnego, tym razem już chrześcijańskiego, myśliciela z Aleksandrii – Klemensa. Jeśli chodzi o jego doktrynę Boga, nie będziemy powtarzali tego, o czym pisaliśmy w innym miejscu. W artykule na temat przeobrażeń platońskiej metafory słońca[49] pokazaliśmy, że Klemens, podobnie jak to widzieliśmy u Filona, porównuje Boga do niewyczerpanego źródła

[45] Tenże, *De specialibus legibus* I 48, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 5, s. 12.

[46] Por. tenże, *De posteritate Caini* 18-19, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 4.

[47] Por. tenże, *De specialibus legibus* I 41-50.

[48] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 5, 4 - 6, 3; V 71, 4-5, gdzie Klemens, podobnie jak Filon, dokonuje alegorycznej interpretacji wydarzenia spotkania Mojżesza z Bogiem (Por. Wj 33, 13-23) i dochodzi do podobnych konkluzji. Stwierdza on bowiem, iż Bóg, mimo usilnej prośby prawodawcy nie ukazał mu swojej twarzy. To z czym miał do czynienia Mojżesz to Moc (δύναμις) Boga, a nie Jego istota (οὐσία). Ta ostatnia pozostała dla Mojżesza zakryta, gdyż jest absolutnie nieogarniona i niemożliwa do uchwycenia przez ludzki intelekt. Zob. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I 41-50; tenże, *De posteritate Caini* 13-16; tenże, *De mutatione nominorum* 8-12.

[49] Por. przypis nr 36.

światła, które choć transcendentne ma wpływ na to, co dzieje się w świecie widzialnym. Jednomyślnie z Filonem stwierdza, że Bóg jest περιέχων, οὐ περιεχόμενος („ogarniającym, lecz nieogarnionym")[50] i w analogiczny sposób reinterpretuje słynną metaforę Platona[51]. Chcielibyśmy jednak skupić się w tym miejscu na kilku ważnych fragmentach, w których Klemens, nie tylko za pomocą metafor, lecz także *explicite* polemizuje z poglądami filozofów greckich na temat pojęcia nieskończoności. I tak, w swych *Kobiercach*, gdy porusza temat niepoznawalności i niewyrażalności Boga stwierdza:

> „Jakże bowiem może być wyrażalne to, co ani nie jest gatunkiem, ani rodzajem, ani formą (εἶδος), ani atomem, ani liczbą, ani akcydensem, ani tym, czemu przysługuje jakiś akcydens. Ani też nikt nie mógłby słusznie nazwać Go całością (ὅλον). Albowiem całość jest kategorią wielkości (μεγέθει), a przecież Bóg jest ojcem całego [świata]. Nie można też mówić o jakichś częściach Boga, bo Jedno jest niepodzielne (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν), dlatego też jest nieskończone (διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον), nie w takim rozumieniu, że jest nieprzemierzalne (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον), ale z powodu braku wymiaru i granicy (ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας) i dlatego jest bez kształtu i jest nienazywalne (ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον)"[52].

Tekst ten jest niezwykle istotny, gdyż po raz pierwszy w historii filozofii, transcendentny i doskonały Absolut zostaje określony terminem ἄπειρον, który do tej pory posiadał konotacje negatywne, to znaczy opisywał rzeczywistość niedoskonałą lub niedokończoną[53]. Jednakże nie tylko w warstwie terminologicznej tkwi oryginalność powyższych stwierdzeń. Wyliczając bowiem różnego rodzaju kategorie, o których pisał Arystoteles, takie jak: gatunek, rodzaj czy akcydens, Klemens stwierdza, iż Bóg nie należy do żadnej

[50] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 6, 2-3, GCS 15, 116. Por. tamże VII 5, 5, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909, 6.

[51] Ze względu na to, iż Bóg jest niewyczerpanym źródłem udzielającego się dobra i mocy (por. tamże I 85, 5 - 86, 3; II 5, 4-5; VI 47, 4), także Klemens, podobnie jak Filon, będzie stawiał Boga „wyżej" niż Platon swoją ideę Dobra. Stwierdzi on nie tylko, iż Bóg jest ponad wszelką przyczyną, ponad Jednem, Monadą i ponad wszelkim bytem inteligibilnym, o którym mówił Platon, ale także, że nazwy takie, jak Dobro, Bóg, Stwórca czy Ojciec, są nazwami niewłaściwymi w odniesieniu do tego, czym jest Bóg. Por. tenże, *Paedagogus* I 71, 1; tenże, *Stromata* VII 2, 2-3; V 38, 6; V 65, 2; V 82, 1-2; VI 165, 5 - 166, 3.

[52] Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 5-6, GCS 15, 380, tłum. własne. Choć pierwsza część powyższego tekstu odpowiada tłumaczeniu J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 66), to jednak w drugiej jego części musiałem dokonać istotnych zmian, gdyż tłumaczka prawdopodobnie nie zorientowała się, iż Klemens posługuje się w tym miejscu terminami technicznymi pojawiającymi się w *Fizyce* Arystotelesa oraz w *Parmenidesie* Platona, a w związku z tym użyła niewłaściwych polskich odpowiedników słów greckich zaciemniając znaczenie tekstu.

[53] Również Filon, jak pokazaliśmy wyżej, choć na różne sposoby starał się pozytywnie mówić o nieskończonej dobroci i mocy Boga, nie odważył się określić Go terminem ἄπειρον, który w kręgach platońskich był zarezerwowany do opisu bezkresnej materii.

z nich. Nie ogranicza więc Go nie tylko przestrzeń i czas, ale żadna definicja, która według Arystotelesa polega na wskazaniu *genus proximum et differentia specifica*[54]. Bóg nie daje się zamknąć czy ograniczyć do żadnego pojęcia. Nie jest też jak idea platońska (εἶδος), która choć niecielesna i transcendentna, pozostaje ściśle określona, a więc i ograniczona, o czym już wspominaliśmy.

Największą jednak nowością, którą zawiera powyższy tekst, jest nowa definicja nieskończoności, która jest ewidentnym nawiązaniem, a zarazem krytyką tez filozofów ateńskich w tej właśnie kwestii[55]. W swym *Parmenidesie*[56] Platon, podobnie jak teraz Klemens, stwierdza, iż Jedno nie może być całością (ὅλον), nie może mieć żadnych części (μέρος) oraz *implicite*, że jest niepodzielne (ἀδιάστατον). Nie może też posiadać żadnego kształtu (ἄνευ σχήματος) i granicy (πέρας), a w związku z tym wszystkim jest nieskończone (ἄπειρον). Aleksandryjczyk tylko po części zgadza się z wywodem wyłożonym w *Pierwszej Hipotezie* Platońskiego *Parmenidesa*. Rozstaje się z Platonem, gdy stwierdza, iż całość jest kategorią wielkości (μεγέθει), podczas gdy filozof ateński dowodzi, iż całość to coś, czemu nie brak żadnej części, a częściami takiej całości mogłyby być początek (ἀρχή), koniec (τελευτή) i środek (μέσον). One też według filozofa z Aten byłyby jej granicami. Klemens nie wchodzi w tego typu rozważania, gdyż stwierdziwszy jednoznacznie, że Bogu nie przysługują żadne kategorie fizyczne, jakimi są wielkość czy kształt, nie widzi powodu, by mówić o Jego początku, końcu czy środku. Jedno jest jednak według niego

---

[54] Por. Aristoteles, *Topica* 103b 15-16, ed. Bekker, vol. 1, s. 103: „ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν".

[55] Na temat tej właśnie definicji, a zarazem polemiki z tezami Platona i Arystotelesa por. J. Whittaker, *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, w: *The Significance of Neoplatonism*, ed. R. Harris, Norfolk 1976, 155-172 oraz A. Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002, 159-197. Zob. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, s. 205-210, gdzie referuję analizy wspomnianych tu uczonych. Poniższe dwie strony będą w dużej mierze opierały się na tychże analizach.

[56] Dla zrozumienia dalszych analiz przytoczę w tym miejscu obszerniejszy tekst dotyczący jednej z Platońskich hipotez odnośnie do Jedna. Opuszczę jednakże sformułowania związane z dialogicznym charakterem dzieła, które do całości rozumowania filozofa nic ważnego nie wnoszą. Por. Plato, *Parmenides* 137c-e, ed. A. Hermann: *Plato's Parmenides. Text, Translation & Introductory Essay*, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, 106-108, tłum. W. Witwicki: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005, 271-272: „Jeżeli istnieje Jedno, to ono nie może być tym samym, co wiele […]. Zatem ani część jego istnieć nie powinna, ani ono nie powinno być całością […]. Przecież część jest chyba częścią całości […]. A cóż całość? Czy nie prawda, że to, czemu nie brak żadnej części, to tylko może być całością? […]. Więc z obu względów Jedno musiałoby się składać z części: i całością będąc, i części mając […]. Więc z obu względów w ten sposób Jedno byłoby wielością, a nie czymś Jednym […]. A trzeba, żeby to nie była wielość, tylko Jedno […]. Zatem ani całością nie będzie, ani części mieć nie będzie, jeżeli jedno będzie Jednym […]. Nieprawdaż? Jeśli ono nie ma żadnej części (μέρος), to nie może mieć ani początku (ἀρχήν), ani końca (τελευτήν), ani środka (μέσον). Bo to by już były jego części […]. I prawda, że koniec i początek to granice (πέρας) każdej rzeczy? […]. Zatem Jedno jest nieograniczone (ἄπειρον ἄρα τὸ ἕν), skoro nie ma ani początku, ani końca. Więc jest też i bez kształtu (ἄνευ σχήματος)".

nieskończone w innym sensie[57]. Zanim jednak odpowie w jakim, odwołuje się jeszcze do Arystotelesowskiej definicji nieskończoności jako nieprzemierzalności[58]. Stwierdza bowiem, że Jedno jest nieskończone, „nie w takim rozumieniu, że jest nieprzemierzalne (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον)[59], ale z powodu braku wymiaru i granicy". Według Arystotelesa byt, którego nie da się przemierzyć nie istnieje ani potencjalnie, ani aktualnie. Nieskończoność bowiem, o czym już pisaliśmy, może istnieć według Stagiryty jedynie jako funkcja pewnego procesu, a więc potencjalnie, nie zaś substancjalnie. Nieskończone może być dzielenie, nieskończone może też być następowanie po sobie zjawisk, jednakże nie rzecz w sobie (οὐ καθ᾽ αὑτό)[60]. Klemens zgadza się więc z Arystotelesem, że nie istnieją byty nieprzemierzalne. Bóg jednakże jest nieskończony, nie w sensie bycia nieprzemierzonym, lecz dlatego, że w ogóle nie posiada żadnego wymiaru – jest ἀδιάστατος. Coś, co nie ma wymiaru, nie może też posiadać żadnej granicy (πέρας). Siłą rzeczy musi więc być zdefiniowane jako ἄπειρον, czyli „bezgraniczne" lub „nieskończone". W taki oto sposób myśliciel chrześcijański z Aleksandrii formułuje pierwszą, znaną nam w historii filozofii, definicję nieskończoności Boga. Bóg, będąc niecielesnym, a więc i bezkształtnym oraz niepodzielnym Jednem, jest ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας. Ta syntetyczna definicja powstała w wyniku refleksji i polemiki z tezami wielkich filozofów ateńskich, według których transcendentny Bóg nie mógł być nieskończony.

Konsekwencją nieskończoności Bożej natury, jak już to zaznaczyliśmy wyżej, przy okazji omawiania doktryny Filona, ale także Klemensa, jest absolutna niepoznawalność istoty Boga. Pomimo wielu tak radykalnych stwierdzeń w tej kwestii, myśliciel chrześcijański podaje pewną metodę rozumowania, za

[57] Szerzej na temat wpływów platońskiego *Parmenidesa* na myśl żydowską i chrześcijańską zob. D.T. Runia, *Early Alexandrian Theology and Plato's „Parmenides"*, w: *Plato's „Parmenides" and its Heritage*, vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. J.D. Turner – K. Corrigan, Atlanta 2010, 175-187; M. Edwards, *Christians and the „Parmenides"*, w: *Plato's „Parmenides" and its Heritage*, vol. 2, s. 189-198; E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 111-144.

[58] Por. Aristoteles, *Physica* III 204a 2-7, ed. Bekker, vol. 1, s. 204, tłum. Leśniak, s. 124: „Należy więc przede wszystkim zacząć od określenia różnych znaczeń, jakie się nadaje pojęciu nieskończoności (τὸ ἄπειρον). W pierwszym znaczeniu będzie nią to, co z natury swej nie może być prześledzone (διελθεῖν), jak np. głos, który jest niewidzialny. Po drugie będzie nią to, co może być śledzone, jednakże proces ten nie można doprowadzić do końca (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον). Albo to, co z trudem tylko da się prześledzić. Wreszcie to, co z natury swej może być przedmiotem badania, lecz dokładnie nie da się prześledzić, albo nie ma granicy (μὴ ἔχει διέξοδον ἢ πέρας). Oprócz tego nieskończone jest to wszystko, co powstaje przez dodawanie albo przez podział, albo w skutek obydwu tych czynności".

[59] W tym miejscu Aleksandryjczyk tworzy pewien neologizm: τὸ ἀδιεξίτητον, będący nawiązaniem do stwierdzenia Arystotelesa, który użył słowa ἀδιεξίτητον przymiotnikowo. W swej *Fizyce* bowiem Stagiryta zaznacza, że będzie się zajmował nieskończonością (τὸ ἄπειρον) jako czymś, co nie może być przemierzone (ὡς ἀδιεξίτητον) lub, używając polskiego neologizmu, „jako czymś nieprzemierzalnym". Por. tamże III 204a 14, ed. Bekker, vol. 1, s. 204.

[60] Por. tamże III 206b 12-16.

pomocą której każdy filozof może dojść do jakiegoś, wcale nie błędnego, pojmowania tego, czym jest Bóg. Metoda ta zostanie później określona jako *via negationis*. Co ciekawe, na końcu opisu tej intelektualnej procedury negacji, Aleksandryjczyk ponownie powraca do zagadnienia nieskończoności i niepoznawalności Boga, inaczej je jednak definiując niż w przytoczonym wyżej tekście. Okazuje się bowiem, iż Bóg jest nie tylko prosty i dlatego nieskończony, lecz że jest zarazem niewyczerpanym bogactwem idei, albo – mówiąc językiem biblijnym – niezgłębioną Mądrością, której skończony umysł ogarnąć nie może:

> „Dochodzimy do oglądu Pierwszej Inteligencji (τὴν πρώτην νόησιν) podążając drogą analizy. Jej początek wyznacza analiza przedmiotów, które należy ogołocić z fizycznych jakości właściwych ciału, a mianowicie rozciągłość w głąb, rozciągłość w szerz, a następnie długość. To, co pozostaje – punkt – jest monadą, która, że tak powiem, posiada jeszcze umiejscowienie. Jeśli ogołocimy ją z tego umiejscowienia, dochodzimy do właściwego pojmowania monady. Jeśli następnie pozbywając się wszystkiego, co przysługuje ciałom i tak zwanym bytom niecielesnym, przerzucimy się do wielkości Chrystusa (εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ) i stamtąd drogą świętości podążać będziemy ku głębi (εἰς τὸ ἀχανές), wówczas w jakiś sposób będziemy mogli dotrzeć do Inteligencji Wszechmocnego (τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος), poznawszy nie to, czym jest, ale to, czym nie jest (οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι)”[61].

W powyższym tekście, Klemens mówiąc o Bogu posługuje się terminem νόησις, którym Arystoteles określa Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela. Choć dla lepszego zrozumienia tekstu przetłumaczyliśmy νόησις jako „Inteligencja”[62], filozof z Aten mówi raczej o „samomyślącej się myśli” (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)[63]. Dla Aleksandryjczyka Bóg jest Inteligencją, która myśli, jednakże myśli nie tylko samą siebie, lecz także świat, który stwarza za sprawą Logosu zeń zrodzonego. Ponieważ owa Boska Inteligencja jest zupełnie niecielesna, aby Ją uchwycić filozof musi podążać drogą negacji, a więc odrzucania właściwości, które przysługują bytom będącym w czasie i przestrzeni. Po wykonaniu takiej procedury, dochodzi do pojęcia „punktu”,

---

[61] Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 71, 2-4, GCS 15, 374, tłum. własne.

[62] Tłumaczka *Kobierców*, J. Niemirska-Pliszczyńska (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 58) przetłumaczyła wyrażenie: πρώτη νόησις, jako „pierwsze pojęcie”, natomiast: νόησις τοῦ παντοκράτορος, jako „zrozumienie Wszechmocnego”, co zupełnie zaciemnia sens powyższego tekstu Klemensa, który mówi o dochodzeniu do poznania Boga będącego Inteligencją, a nie „pojęciem”. Słowo νόησις w powyższym kontekście można by przetłumaczyć również jako „intelekt” lub „rozum”, choć greckim odpowiednikiem tych dwóch polskich słów jest raczej termin νοῦς. Podczas gdy „inteligencja” (νόησις) wskazuje raczej na czynność lub owoc procesu myślowego, „intelekt”, czy „rozum” (νοῦς) wskazuje na podmiot dokonujący procesu myślenia. Ponieważ w dalszej części tekstu Klemens mówi o poznawaniu tego, co jest myślane przez Boga, nie bez powodu posłużył się on terminem νόησις, a nie νοῦς. Por. Abramowiczówna III 211. Zob. także Liddell – Scott, s. 1178.

[63] Por. Aristoteles, *Metaphysica* XII 1074b 34-35, ed. Bekker, vol. 2, s. 1074.

który nie posiada już żadnej rozciągłości. Według Arystotelesa jednak, punkt matematyczny jest czymś, co nie będąc rozciągłe, posiada umiejscowienie, czyli pozycję (θέσις)[64]. Aby zrozumieć, czym jest Bóg w swojej naturze, filozof powinien odrzucić również i tę kategorię. W ten sposób dochodzi do pojęcia „monady", która nie ma ani rozciągłości przestrzennej, ani umiejscowienia, a jest czymś zupełnie prostym, niepodzielnym i niezmiennym. Droga negacji nie prowadzi jednak do zrozumienia tego, czym Bóg jest, lecz czym nie jest (οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι). Nie jest więc On podobny do bytów cielesnych, ale też nie jest jedynie jakimś pojęciem matematycznym. Dlatego też Klemens mówi o odrzuceniu wszelkich właściwości, które człowiek przypisuje również bytom niecielesnym (ἀσώματοι). Taką właściwością jest z pewnością bycie ograniczonym (zamkniętym) przez definicję. Bóg nie daje się zamknąć w żadnej definicji, gdyż, choć jest prosty, jest niezmierzoną głębią (τὸ ἀχανές), której ludzki intelekt pojąć nie może. Grecki termin ἀχανές, używany przez Arystotelesa do opisu czegoś niezgłębionego i niemożliwego do prześledzenia[65], wskazuje u Klemensa na bezkres lub nieskończoność Boskiej wiedzy. Poznanie jej nie jest już możliwe dzięki naturalnym możliwościom ludzkiego intelektu, lecz jedynie dzięki Objawieniu dokonanemu przez Chrystusa. Mało tego, nie polega ono jedynie na intelektualnym zgłębianiu treści ewangelicznych, lecz związane jest ze „świętością życia" (ἁγιότης), a więc z procesem upodobnienia się człowieka do Boga, któremu musi towarzyszyć łaska – nadprzyrodzony dar pochodzący od Boga[66].

Mówiąc o podążaniu ku „głębi" (τὸ ἀχανές), Klemens – o czym już wspomnieliśmy – dochodzi do kolejnego rozumienia nieskończoności, jako nieskończonej wielkości (μέγεθος). Nie polega już ona na nieposiadaniu wymiaru, i przez to jakiejkolwiek granicy, jak to wykazał przy okazji opisu natury transcendentnego Jedna, lecz na nieskończonej wielkości mocy i mądrości, która jest w Bogu. Ową nieskończoną mocą i mądrością, która przebywa w „łonie Ojca", jest Logos – Boży Syn, o czym Aleksandryjczyk pisze *explicite* w dalszej części tekstu *Kobierców*:

> „Apostoł Jan mówiąc: «Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg, Ten, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył» (J 1, 18), nazwał łono Boga niewidzialnym i niewyrażalnym (ἀόρατον καὶ ἄρρητον). Dlatego też niektórzy nazwali je głębią (βυθὸν), ponieważ wszystkie rzeczy zostały ogarnięte

[64] Por. tenże, *De anima* 409a 6, ed. Bekker, vol. 1, s. 409: „ἡ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστι θέσιν ἔχουσα".

[65] Na przykład: bezkresna przestrzeń rozciągająca się między ziemią a gwiazdami, bezkresna otchłań we wnętrzu ziemi czy też bezkres morza, którego nie można ogarnąć. Zob. tenże, *Meteorologica* 340a 32; 355b 31; 267a 19.

[66] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 4, 1 - 8, 1; VI 166, 1-5. O relacji między wiedzą, wiarą, miłością oraz Bożym działaniem w procesie upodobnienia się człowieka do Boga zob. tamże VII 55, 1 - 59, 7.

i objęte tym łonem (περιειληφότα καὶ ἐγκολπισάμενον); niedostępne i nieskończone (ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον)”[67].

Łono Boga jest więc nieskończone (ἀπέραντος) pod względem wielkości, nie fizycznej oczywiście, lecz wielkości rozumianej jako ogrom i bogactwo Bożych idei i mocy[68]. Utożsamia się ono z Logosem Boga, bowiem Logos, Moc i Mądrość Boga[69], jest wszystkim tym, co myśli i chce Ojciec[70]. Jest Ono niedostępne, a właściwie „nieosiągalne” (ἀνέφικτος), nie w tym sensie, iż nikt nie może do Niego dotrzeć, lecz dlatego, że żaden skończony intelekt nie jest w stanie Go ogarnąć w całości. Choć Klemens nawiązuje w powyższym tekście do teologii gnostyckiej, mówiąc iż niektórzy nazywają łono Boga głębią, albo też „otchłanią” (βυθός)[71], to bynajmniej nie potępia w tym miejscu terminu, którym posługiwali się gnostycy. Tak jak otchłań, tak Syn Boży, będąc Bożą Mądrością jest niezgłębiony, co zresztą potwierdza Pismo, na które powołuje się Aleksandryjczyk w wielu innych miejscach[72].

Bóg-Jedno oraz Logos-Mądrość są więc nieskończeni pod różnym względem. Pierwszy ze względu na absolutną prostotę i niecielesność, a w związku z tym na brak jakichkolwiek granic; drugi ze względu na nieskończone bogactwo mądrości i wiedzy Boga. I jeden i drugi wymyka się jakiemukolwiek objęciu, nawet intelektualnemu: pierwszy ze względu na brak jakiegokolwiek określenia[73], drugi ze względu na nieskończoną ilość określeń, które w sobie

---

[67] Tamże V 81, 3, GCS 15, 380, tłum. własne.

[68] Oprócz dosłownego cytatu z Ewangelii według św. Jana, powyższy tekst Klemensa o nieskończonym „łonie Boga” może być aluzją do wypowiedzi z Księgi Hioba (Hi 36, 22-26), gdzie jest mowa o Bogu wszechmocnym i niepoznawalnym, którego dzieła są niezgłębione, a lata niepoliczone. W wersji LXX pojawia się tu słowo ἀπέραντος i jest to jedyne miejsce w całej Biblii, w którym ono występuje. Zob. Hi 36, 26: „ἰδοὺ ὁ ἰσχυρὸς πολύς καὶ οὐ γνωσόμεθα ἀριθμὸς ἐτῶν αὐτοῦ καὶ ἀπέραντος”.

[69] Por. 1Kor 1, 24. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 189, 3; II 52, 7; VI 47, 3-4; VII 7, 4.

[70] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 5, 5 - 6, 2, GCS 17, 5-6, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 220-221: „Syn Boży, nie ulegający podziałowi ani uszczupleniu, ani zmianie miejsca, lecz jest w każdym czasie wszędzie i w żaden sposób nie jest ograniczony (μηδαμῇ περιεχόμενος), cały jest myślą, cały jest światłem (ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς), pochodzącym od Ojca, cały jest okiem, wszystko widzi, wszystko słyszy, wszystko wie, Mocą przenika moce (δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν). Jemu jest podległe całe wojsko aniołów i bogów, ponieważ objął cały święty zarząd nad światem, jako Słowo pochodzące od Ojca, z woli Tego, który Mu poddał świat pod władzę. Ponadto wszyscy też ludzie należą do Niego […]. Od Niego bierze początek Opatrzność (πρόνοια), troszcząca się zarówno o człowieka pojedynczego, jak o całą społeczność ludzką i o cały wszechświat”; tamże IV 156, 2 - 157, 2.

[71] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 1, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre I*, SCh 264, Paris 1979, 28.

[72] Por. Rz 11, 33; 1Kor 2, 10; Ef 3, 18-19. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 80, 2-4; II 7, 3-4; VI 166, 3. W tekstach tych, pojawia się słowo βάθος, które w wielu przypadkach jest synonimem gnostyckiego słowa βυθός. Również ono oznacza głębię i otchłań zarówno w odniesieniu do rzeczywistości stworzonej, jak i w odniesieniu do Boga, por. Lampe, s. 282 i 306.

[73] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 82, 2-4, GCS 15, 381, tłum. Niemirska-Pliszczyń-

zawiera. Tymi określeniami są Boskie idee lub moce. Każdą z nich ludzki intelekt jest w stanie w jakiś sposób uchwycić, lecz wszystkie razem są nieobejmowalne. Pisze o tym Klemens *explicite* w innym miejscu *Kobierców*, gdzie nawiązując po raz kolejny do definicji nieskończoności Arystotelesa[74], stwierdza, iż Mądrość Boża, którą jest Logos, jest wprawdzie możliwa do prześledzenia (ἔχει διέξοδον), jednakże proces takiego śledzenia (czyli zgłębiania lub poznawania) nie może mieć końca[75].

W innym znowu miejscu Aleksandryjczyk powie, iż poznanie Boga, do którego dąży gnostyk, czyli doskonały chrześcijanin, „prowadzi do celu, który jest nieskończony i doskonały (πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον)”[76]. Pomijając fakt, że po raz kolejny pojawia się tu znana już terminologia związana ze starożytnymi definicjami nieskończoności, warto zwrócić uwagę na swoistą grę słów, którą posługuje się Klemens. Otóż cel (τέλος) gnostyka, którym jest sam Bóg, jest nieskończony (ἀτελεύτητον), a jednak doskonały (τέλειον). Słowo „doskonały”, o czym już wspomnieliśmy na początku tego tekstu, oznacza dla starożytnych tyle co „skończony”, natomiast „nieskończony” tyle co „niedoskonały”. W swej *Fizyce* Arystoteles

---

ska, t. 2, s. 66: „Bo to, co jest przedmiotem naszej definicji, może być określone albo na podstawie cech przysługujących przedmiotowi, albo na podstawie relacji wzajemnych między przedmiotami. Niczego tego rodzaju nie można zastosować do pojęcia Boga. Również nie może być Bóg pojęty przy pomocy nauki posługującej się dowodami. Ona bowiem opiera się na przesłankach poprzedzających i lepiej znanych, a przecież nic nie mogło zaistnieć przed Niezrodzonym. Pozostaje, jako jedyna możliwość, obejmować myślą Niepoznawalne przez dar łaski Bożej i w wyłącznym oparciu o Słowo od Boga pochodzące”.

[74] Por. Aristoteles, *Physica* III 204a 2-7, wyżej cytowany w całości. W drugiej z definicji nieskończoności sformułowanych w tym tekście, Arystoteles stwierdza, że nieskończonym może być „to, co może być śledzone, jednakże proces ten nie można doprowadzić do końca (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον)”. Taki byt według Arystotelesa nie istnieje. Według Klemensa, jest nim Logos, co widać w niżej cytowanym fragmencie, w którym Aleksandryjczyk posłużył się terminologią Stagiryty.

[75] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 156, 1- 157, 1, GCS 15, 317-318, tłum. własne: „Bóg nie mogąc być przedmiotem dowodzenia, nie może stać się przedmiotem nauki (ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός). Syn natomiast jest mądrością, wiedzą, prawdą i wszystkim tym, co przysługuje tym jakościom. Przysługuje Mu więc możliwość bycia przedmiotem dowodzenia i prześledzenia (καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον). Wszystkie moce Ducha stawszy się razem jednym bytem należą do Niego, to jest do Syna. On jednak pozostaje nieredukowalny (ἀπαρέμφατος) do pojęcia żadnej z Jego mocy. Dlatego też Syn nie jest po prostu jednym jako jedno, ani też wielością jako części, ale jednym jako wszystko (ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ᾽ ὡς πάντα ἕν), a stąd też jest wszystkim. On jest jakby kołem wszystkich mocy skupionych i połączonych w jedno. Dlatego też Logos jest nazwany «Alfą i Omegą», gdyż tylko w Nim koniec staje się początkiem (τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται), a ten z kolei kończy się w początku od nowa, nigdzie nie mając przerwy”. Oprócz definicji nieskończoności Arystotelesa, o której wspomnieliśmy wyżej, Klemens odwołuje się w tym tekście do *Drugiej Hipotezy* z Platońskiego *Parmenidesa*. W *Pierwszej Hipotezie* bowiem – jak słusznie zauważa Choufrine (*Gnosis, Theophany, Theosis*, s. 174-177) – Platon mówi o „Jednym jako jedno”, w *Drugiej* o „Jednym jako wielości”. Por. Plato, *Parmenides* 143a.

[76] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 56, 3, GCS 15, 41. Por. tamże II 134, 1-2.

stwierdza, że „nie będzie doskonałym (skończonym) w żadnym wypadku to, co nie ma końca, a końcem jest granica (τέλειον δ᾽ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας)”[77]. Według Aleksandryjczyka, coś co jest nieskończone (ἀτελεύτητος), może być doskonałe (τέλειον), choć z punktu widzenia językowego zachodzi tu pewnego rodzaju sprzeczność. Doskonała bowiem, choć nigdy nie osiągająca swego celu, może być aktywność skierowana ku poznawaniu Boga[78]. Już bowiem akt kontemplacji, który rozciąga się w nieskończoność, a nie jego ukończenie, jest szczęściem człowieka. Doskonały, choć nieskończony, jest również sam Bóg w swej istocie i mocy, gdyż Jego nieskończoność nie odnosi się do szczęścia, któremu miałoby czegoś brakować, lecz opisuje nadmiar Dobra, które nieustannie i bezgranicznie udziela się światu. Owo udzielanie się nie musi mieć jakiegoś kresu (πέρας), a jednak może być uznane za coś doskonałego (τέλειον). Tak więc, obok nowej definicji nieskończoności Boga jako Jedna (τὸ ἕν ἄπειρον), o której wyżej pisaliśmy, również w formule τέλος τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον, Klemens rozstaje się ewidentnie z dotychczasowym rozumieniem nieskończoności jako nie-doskonałości i nie-dokończoności.

3. Wątpliwe fragmenty, czy wątpliwa interpretacja? Jak zauważyliśmy we wstępie, całe „zamieszanie”, które doprowadziło historyków idei do błędnego przypisywania Plotynowi pierwszeństwa w nadaniu pojęciu nieskończoności waloru pozytywnego, wiąże się z niektórymi wypowiedziami Orygenesa, z których miałoby wynikać, że moc Boża jest w jakiś sposób ograniczona. Jednakże czy badacza zajmującego się filozofią i teologią aleksandryjską nie powinno nurtować następujące pytanie: dlaczego Orygenes, wielki i wnikliwy myśliciel, świetnie znający doktrynę Filona z Aleksandrii (który ocalił ją od zapomnienia i przekazał dalszym pokoleniom), jak i doktrynę swojego mistrza Klemensa Aleksandryjskiego, miałby odrzucać czy choćby tylko ignorować wyłożoną przez nich naukę o Bogu nieskończonym? Ponadto, dlaczego, jeśli znał tę doktrynę, nie odniósł się do niej krytycznie *explicite*, to znaczy, dlaczego nie wykazał jej braków, sprzeczności czy nieścisłości? Nie jest bowiem w stylu Orygenesa pomijanie tak ważnej kwestii, skoro w swoich dziełach uważnie śledzi, rozwija, a niekiedy krytykuje lub poprawia różnorakie, o wiele mniejszej wagi tezy filozoficzne, które pojawiły się w tekstach poprzedników. Jeśli jednak tego nie zrobił, to warto się przyjrzeć tym kilku

[77] Aristoteles, *Physica* III 207a 14, ed. Bekker, vol. 1, s. 207.

[78] Dlatego też Klemens określa kontemplację (θεωρία) Boga, jako ἀκόρεστος, czyli nigdy nienasyconą. Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 40, 1; VI 75, 1; VI 108, 1; VII 13, 1. Nie musi to oczywiście oznaczać braku, czy niedostatku szczęśliwości w przypadku dusz zbawionych, lecz wskazuje na nieustanny proces poznawania lub też odkrywania tego, czym jest nieskończony Bóg. W ten sposób również ludzkie poznanie Boga rozszerza się w nieskończoność, stając się dynamicznym i powiększającym się szczęściem dusz.

fragmentom, na które powołują się historycy idei, i zbadać, czy rzeczywiście zostaje w nich odrzucona idea nieskończoności Boga[79]. Oto pierwszy z nich:

> „Powinniśmy zatem uznać, iż na owym początku Bóg uczynił taką ilość stworzeń rozumnych albo umysłowych – czy jak tam należy nazwać byty, które określiliśmy powyżej jako umysły – jaka w Jego przewidywaniu mogła być wystarczająca. Z całą pewnością Bóg je stworzył po ustaleniu ich określonej liczby; wbrew przekonaniu niektórych ludzi nie należy bowiem sądzić, że stworzenia nie mają końca, bo gdzie nie ma końca, tam nie można niczego pojąć ani określić (*ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest*); gdyby tak było, to stworzenia nie mogłyby być przez Boga objęte ani uporządkowane (*contineri vel dispensari a deo*). Wszak z samej istoty rzeczy to, co jest nieskończone, jest też niepojęte (*naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit*). A przecież zgodnie ze słowami Pisma Bóg urządził wszystko «według miary i liczby» (Mdr 11, 20), i dlatego liczbę słusznie będziemy odnosić do stworzeń rozumnych lub do umysłów: jest ich tyle, iloma opatrzność Boża może kierować i rządzić oraz ile może obejmować. Miarę natomiast odniesiemy konsekwentnie do materii cielesnej: musimy wierzyć, iż Bóg stworzył ją taką, jaka w Jego przekonaniu może wystarczyć do urządzenia świata”[80].

Przed analizą powyższego tekstu należy zaznaczyć, iż znajduje się on w księdze II dzieła *O Zasadach*, w której Orygenes zajmuje się przede wszystkim zagadnieniami związanymi ze światem stworzonym. Traktat o Bogu, Jego naturze oraz pochodzeniu poszczególnych Osób Trójcy znajduje się w księdze

[79] Należy zaznaczyć, że inspiracją do napisania tej części niniejszego tekstu były dwie monografie Panayiotisa Tzamalikosa dotyczące ontologii, kosmologii i eschatologii Orygenesa, w których autor porusza również zagadnienie nieskończoności. Wydaje się, iż jest to pierwszy badacz, który odrzucając powszechne wśród historyków filozofii i teologii przekonania, zaczął mówić odważnie o obecności konceptu nieskończoności Boga w doktrynie Adamancjusza, por. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden 2006, 245-259; tenże, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden 2007, 174-185. W swych analizach Tzamalikos zajmuje się czterema fragmentami tekstów Orygenesa, na które już od dziesięcioleci powołują się historycy idei, dopatrując się w nich tezy o skończoności Boga. Tzamalikos udowadnia, że owe fragmenty nie wyrażają *explicite* przypisywanej im tezy. Autora wspomnianych monografii interesuje jednak bardziej koncept nieskończoności Boga w czasie, a więc wieczności. Ponadto w swych poszukiwaniach odwołuje się on do myślicieli tworzących po Orygenesie, takich jak Plotyn i Grzegorz z Nyssy. Niekiedy wskazuje na orygeniańskie zapożyczenia z doktryn stoików. Choć w dalszej części tego artykułu odwołamy się również do tych samych, kontrowersyjnych fragmentów dzieł Adamancjusza, nasza analiza będzie odbiegała od tej, którą przedstawił Tzamalikos. Będziemy bowiem starali się ukazać kontynuację myśli Filona i Klemensa z Aleksandrii w doktrynie Orygenesa. Odwołamy się również do polemiki, jaką prowadzili myśliciele żydowscy i chrześcijańscy z tezami Arystotelesa na temat nieskończoności, by ostatecznie wykazać, iż według Adamancjusza Bóg jest nieskończony pod względem natury, mocy i wiedzy. Przytoczymy poniżej również te teksty, na które Tzamalikos nie zwrócił uwagi.

[80] Origenes, *De principiis* II 9, 1, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 352-354, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŹMT 1, Kraków 1996, 191 (tłum. poprawione).

I tegoż dzieła. Tam zaś, nie dowiadujemy się właściwie niczego nowego (może wyłączając bardziej rozbudowaną argumentację), czego na temat natury Bożej nie powiedzieliby już poprzednicy Orygenesa: Filon i Klemens. Tak więc również według Adamancjusza, Bóg jest bytem niecielesnym, prostym, radykalnie transcendentnym, a przez to i niepoznawalnym. Jest określony jako *intellectualis natura simplex*[81], co po grecku można by oddać z pewnością jako νοητὴ οὐσία ἁπλῆ[82], czyli „inteligibilna substancja prosta". Jego absolutna niecielesność i niezłożoność wskazują na to, iż nie ma On ani wymiaru, ani rozciągłości, ani części, a w związku z tym, nie posiada żadnej wyznaczonej granicy, kształtu czy też określonego miejsca[83]. Jest zarazem wszędzie i nigdzie. Charakterystyka natury Boga, jaką znajdujemy na pierwszych kartach dzieła *O Zasadach*, w niczym nie odbiega więc od tego, co o nieskończonym Jednie, w swej definicji z *Kobierców*, powiedział Klemens Aleksandryjski[84]. Dodajmy, że również uczeń Klemensa, na określenie Boga używa terminu „Jedno" (*unum*), ale także „Monada" (μονάς) i „Jednia" (ἑνάς), które to słowa Rufin, autor łacińskiego tłumaczenia *O zasadach*, pozostawia w języku greckim[85]. Owo absolutnie proste Jedno nie może być ograniczone (*circumscribi*), nie tylko poprzez przestrzeń czy miejsce, których nie posiada, ale przez wszelkiego typu atrybuty, które charakteryzują skończone byty stworzone[86].

[81] Tamże I 1, 6, SCh 252, 100.

[82] Podobnych pojęć na określenie natury Boga używa Adamancjusz w innych swoich dziełach, które zachowały się w języku greckim. Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 20, 119; XIX 6, 37; tenże, *Contra Celsum* VII 38. Termin, który Rufin przetłumaczył jako *intellectualis*, to po grecku z pewnością νοητός = „inteligibilny". Orygenes bowiem stara się unikać słowa πνευματικός = „duchowy", ze względu na jego materialistyczne konotacje. Dla stoików przecież „duch", czyli πνεῦμα, to ciało. Już na pierwszych stronach dzieła O zasadach Adamancjusz polemizuje z takim właśnie rozumieniem słowa „duch" i – nawiązując do tradycji platońskiej – mówi o Bogu jako o bezcielesnym Intelekcie.

[83] Widać to również we fragmencie, w którym Orygenes interpretuje w sposób filozoficzny spotkanie Jezusa z Samarytanką opisane na kartach Ewangelii Janowej. Kiedy Samarytanka na pytanie o miejsce kultu Boga (por. J 4, 20) otrzymuje odpowiedź, iż prawdziwy kult Boga dokonuje się w „duchu i prawdzie" (J 4, 23), autor *O zasadach*, komentując tę wypowiedź, stwierdza, iż kto chce iść za Bogiem, powinien odrzucić przesłanki odnoszące się do określonych miejsc (por. Orygenes, *De principiis* I 1, 4, SCh 252, 96).

[84] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 5-6, cytowany wyżej.

[85] Por. Origenes, *De principiis* I 1, 6. Słowo ἑνάς = „jednia" jest pewnego typu nowością na gruncie filozofii. Do tej pory bowiem poprzednicy Orygenesa w odniesieniu do Boga używali terminu ἕν = „jedno". Zapewne z powodu tej oryginalności Rufin pozostawia je w języku greckim. W innych swoich dziełach jednak Adamancjusz będzie się posługiwał także terminem ἕν. Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 20, 119, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 122, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003, 50: „Bóg zatem jest w pełni Jednem i bytem niezłożonym (ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν)".

[86] Por. tenże, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, 100, ŹMT 1, 62: „Dlatego owa niezłożona istota (*natura illa simplex*), która w całości jest Rozumem, w swoim ruchu i działaniu nie może się ociągać i wahać, ażeby nie wydawało się, że niezłożoność boskiej natury zawiera się i do pewnego stopnia jest ograniczona (*circumscribi*) w dodatkowych tego typu atrybutach; idzie o to, aby się nie

To więc, co o naturze Boga mówi Orygenes w I księdze *De principiis*, ale i w wielu innych miejscach swoich pism, odpowiada poszczególnym elementom syntetycznej definicji nieskończoności Boga, którą znajdujemy w *Stromatach* Klemensa.

W przytoczonym powyżej fragmencie, Adamancjusz nie zajmuje się nieskończonością Boga, lecz skończonością stworzenia. Stwierdza jedynie, że Bóg stworzył określoną, a więc skończoną ilość stworzeń. Z takiego stwierdzenia nie wynika jeszcze, że natura czy moc Boga są w jakiś sposób ograniczone. Orygenes zauważa po prostu, że Bóg stworzył tyle, ile chciał. W dalszej części fragmentu pojawia się polemika z filozofami utrzymującymi, iż świat, bądź liczba stworzeń w nim istniejących, jest nieskończona. Podobną polemikę znajdujemy w III księdze *Fizyki* Arystotelesa, gdzie filozof, krytykując poglądy swoich poprzedników, dowodzi, iż logiczna analiza pojęcia nieskończoności, musi prowadzić do wniosku, że nie mogą istnieć aktualnie nieskończone ciała, ani też nieskończona liczba aktualnie istniejących bytów materialnych[87].

---

okazało, iż to, co stanowi początek wszechrzeczy, jest złożone i różnorodne oraz że jest wielością, a nie jednością (*unum*); jedność zaś, pozbawiona wszelkiej cielesnej domieszki, powinna się składać wyłącznie, że się tak wyrażę, z idei Bóstwa".

[87] Por. Aristoteles, *Physica* III 203a - 208a. Każde bowiem ciało – argumentuje Stagiryta – rozciąga się we wszystkich kierunkach. Powierzchnia jest tym, co je obejmuje, a tym samym tym, co wyznacza mu granice. Gdyby istniało aktualnie nieskończone ciało, musiałoby ono rozciągać się w nieskończoność we wszystkich kierunkach i siłą rzeczy nie mogłoby posiadać żadnej powierzchni. Gdyby bowiem posiadało powierzchnię, byłoby czymś skończonym, a nie nieskończonym. Ponadto, gdyby istniało choćby jedno nieskończone ciało, nic innego nie mogłoby istnieć oprócz niego, gdyż ono jedno byłoby rozciągnięte we wszystkich kierunkach (por. tamże III 204b). Postawienie mu jakiejś, choćby najmniejszej, granicy oznaczałoby, z punktu widzenia logiki, zaprzeczeniu jego nieskończoności. Podobnie jest z liczbą. Wprawdzie zawsze można sobie pomyśleć abstrakcyjnie liczbę większą od danej, dowodzi Arystoteles (por. tamże III 207b), to jednak nie istnieje nieskończona liczba bytów aktualnie istniejących. Nieskończony zbiór to taki, „do którego można ciągle dobierać z zewnątrz jakiś nowy element" (tamże III 207a 7-8, ed. Bekker, vol. 1, s. 207, tłum. Leśniak, s. 134). Jednakże, poza tym, co aktualnie istnieje, nie ma niczego „na zewnątrz", chyba że to, co nie istnieje. Niebytu jednakże nie ma. To, co aktualnie istnieje, z konieczności musi więc być skończone. Ponadto – argumentuje dalej Stagiryta – to, co ma liczbę, jest przeliczalne. „Jeżeli zaś przeliczalne może być przeliczone, to również byłoby możliwe przeliczenie nieskończoności" (tamże III 204b 8-10, ed. Bekker, vol. 1, s. 204, tłum. Leśniak, s. 126). Nieskończoność jednakże *ex definitione* jest czymś nieprzeliczalnym. Oczywiście mogą pojawiać się – według Arystotelesa – coraz to nowe byty, które do tej pory nie istniały, ale fakt ten wskazuje właśnie na to, iż nieskończoność nie jest czymś aktualnie istniejącym, lecz pewnego rodzaju funkcją dotyczącą procesu powstawania i ginięcia. Konsekwencją bycia nieskończonym jest również bycie nieogarnionym i przez nic nieobejmowalnym. Nieskończony świat nie mógłby więc stanowić żadnej całości, nie mógłby być objęty przez żadne miejsce, ani posiadać żadnej formy. Byłby po prostu niedokończony. Całość bowiem jest tym, co obejmuje poszczególne swoje części (por. tamże III 207a); forma, jest tym, co obejmuje materię (por. tamże III 207b); a miejsce jest tym, co bezpośrednio obejmuje ciało (por. tamże III 205a - 206a). Nieskończona liczba bytów istniejących aktualnie, jako zbiór i całość, musiałaby być czymś nieuformowanym i nieistniejącym w żadnym miejscu. Nic bowiem z logicznego punktu widzenia nie jest w stanie objąć nieskończoności, ani fizycznie, ani intelektualnie.

Do takiego właśnie rozumowania, a właściwe do wniosków wynikających z logicznej analizy pojęcia nieskończoności, nawiązuje Orygenes, kiedy stwierdza: „ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest oraz naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit". Pojawiające się przy tej okazji słowo *comprehendo*[88] można tłumaczyć, nie tylko jako „pojmować", w sensie „rozumieć", ale także jako „obejmować". To więc, co jest nieskończone, w żaden sposób nie może być objęte, gdyż przeczyłoby to samej definicji nieskończoności, zgodnie z którą nieskończoność jest czymś nieobejmowalnym. Te ogólne stwierdzenia, powtórzone we fragmencie z *De principiis* II 9, 1 aż dwa razy, korespondują z wypowiedziami Arystotelesa z III księgi *Fizyki*. Tak więc zarówno według Arystotelesa, jak i według Orygenesa, świat aktualnie istniejący, skoro jest obejmowalny, czy to fizycznie – ma wszakże powierzchnię, miejsce i jakąś formę – czy to intelektualnie, gdyż jest obejmowany i porządkowany przez Boga, musi być skończony zarówno w swych częściach, jak i w całości.

Z takiej logicznej analizy pojęcia nieskończoności nie wynika jednakże, że Bóg w swej naturze jest skończony. Mało tego, Orygenes stwierdza wprost, że pojęcia „liczba" (*numerus*) i „miara" (*mensura*) odnoszą się kolejno do stworzeń i do materii, nie do Boga. Nie wynika też z powyższego tekstu, że Bóg nie może powoływać do istnienia coraz to nowych bytów, gdyż Jego moc jest ograniczona. W rzeczywistości bowiem Bóg, będąc nieskończoną aktywnością, nieustannie może stwarzać rzeczy nowe i nimi władać[89]. Na tym polega Jego wszechmoc, a więc niczym nieogarniona moc stwarzająca, wszystkim rządząca i wszystko obejmująca. Za każdym jednak razem Bóg powołuje do istnienia skończone byty i za każdym razem zna ich liczbę. Mało tego, na podstawie swojej wszechwiedzy Bóg uprzednio zna liczbę wszelkich istniejących bytów, również tych, które mają zaistnieć w przyszłości[90]. Gdyby liczba owych bytów była nieskończona, Bóg nie mógłby ich objąć (gdyż logika podpowiada, że nieskończoność jest nieobejmowalna), a wówczas można by

[88] W wydaniu krytycznym (SCh 252, 352) występuje lekcja: *conpraehendo*.

[89] Por. Orygenes, *De principiis* III 5, 3, ed. Crouzel – Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 222, ŹMT 1, 303: „Określenie Boga jako istoty bezczynnej i nieruchomej jest równocześnie bezbożnością i absurdem, podobnie zresztą jak pogląd, że kiedyś dobroć nie czyniła dobrze, a wszechmoc nie sprawowała władzy". Z tego powodu Orygenes wysuwa hipotezę istnienia następujących po sobie światów. Liczba tych światów jest jednak skończona, gdyż nieskończoność znowu prowadziłaby do wniosku, iż Bóg nie mógłby ich wszystkich poznać. Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XIII 1. Nieskończone są jednak dobrodziejstwa, których Bóg udziela skończonej, choć ciągle powstającej w czasie, liczbie stworzeń. Jest On bowiem Dobrem, do którego natury należy nieustanne udzielanie się. Por. tenże, *De principiis* I 3, 7-8; I 4, 3; IV 4, 8-9; tenże, *Commentarius in Joannem* VI 36, 181; VI 57, 295.

[90] Oczywiście Bóg, będąc wszechwiedzącym, zna również liczbę stworzeń, które powoła do istnienia w przyszłości. Por. tenże, *De principiis* I 4, 4, SCh 252, 170, ŹMT 1, 96: „W tej więc Mądrości, która zawsze była z Ojcem, zawsze tkwiło określone i ukształtowane stworzenie, i nie było nigdy takiego momentu, w którym Mądrość nie posiadała uprzednio utworzonych idei istot mających zaistnieć w przyszłości".

stwierdzić, iż Bóg nie zna swojego stworzenia i nie jest w stanie nim rządzić – co dla Orygenesa jest oczywistym absurdem. Założenie istnienia nieskończonego świata stworzeń implikowałoby więc z konieczności wykluczenie konceptu Bożej wszechmocy i Bożej wszechwiedzy, na co Adamancjusz zgodzić się nie chce. Na początku więc, o którym pisze autor *O zasadach*, Bóg stworzył skończoną, nie zaś nieskończoną, liczbę stworzeń i to nie tylko dlatego, że tak twierdzi autorytet Pisma, lecz także dlatego, że wymaga tego logika Arystotelesa, a z odrzucenia której wynikałby absurdalny obraz Boga: Boga nie będącego w stanie zapanować nad tym, co sam stworzył[91].

Stwierdzając, że to, co jest nieskończone, nie może być przez nic ogarnięte, Adamancjusz zgadza się również z tym, czego dowodzili jego poprzednicy Filon i Klemens, twierdząc, że Bóg będąc nieskończony, pozostaje niepoznawalny w swej istocie. O niepoznawalności Bożej natury pisze Orygenes w I księdze *O zasadach*[92] i bynajmniej teraz, w księdze II, nie podważa tego, co wcześniej napisał. Zdanie „ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest" nie powinno więc prowadzić do wniosku, że Bóg nie może być nieskończony, gdyż nie mógłby poznawać samego siebie. Postuluje ono natomiast tezę, że obok Boga nie może istnieć żaden inny nieskończony, a więc nieobejmowalny przez Niego byt. W przeciwnym razie Bóg nie mógłby być Bogiem, czyli kimś, kto wszystko ogarnia, wszystkim włada i wszyst-

---

[91] Pisze o tym Adamancjusz *explicite* również w innym miejscu. Por. Origenes, *De principiis* III 5, 2, SCh 268, 220-222, ŹMT 1, 302: „A jeśli istnieje ktoś, kto sprzeciwiłby się tutaj powadze lub świadectwu naszego Pisma, zapytamy go, czy uznaje, że Bóg może ogarnąć wszystko, czy nie może? Stwierdzenie – «nie może» – stanowi jawią bezbożność. Jeśli przeto powie z konieczności, że Bóg ogarnia wszystko, to już samo to, iż wszystko może zostać ogarnięte, wystarcza, abyśmy uznali, że ma ono początek i koniec. To bowiem, co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może. Bo choćby pojmowanie mogło się rozciągnąć bardzo daleko, to jednak możliwość ogarnienia umyka i oddala się nieskończenie tam, gdzie początku nie ma". Zaznaczmy, iż jest to kolejny fragment, na który powołują się historycy idei sugerując, iż Orygenes podzielał pogląd starożytnych dotyczący negatywnego rozumienia nieskończoności. Jak widać, nie znajdujemy w nim żadnych nowych danych, niż te, o których już pisaliśmy wyżej a propos fragmentu *De principiis* II 9, 1, z tym może wyjątkiem, że jeszcze bardziej zostaje tu podkreślona „absurdalność" mówienia o nieskończonym lub niestworzonym świecie. Gdyby świat nie był stworzony przez Boga – argumentuje Orygenes – to znaczy, gdyby nie miał jakiegoś początku lub gdyby liczba stworzeń była nieskończona, Bóg nie mógłby być Bogiem. Nie mógłby bowiem objąć nieskończonego *ex definitione*. Co nie oznacza oczywiście, iż Jego natura czy moc jest skończona. Mało tego, stwierdzając, iż „to, co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może", wskazuje również w pewien sposób na Boga. To przecież Bóg jest – według niego – bez jakiegokolwiek początku. To On więc nie może być przez nic ogarnięty, w przeciwieństwie do swego stworzenia.

[92] Por. tamże I 1, 5, SCh 252, 98, ŹMT 1, 61: „Skoro więc w miarę naszych możliwości wykazaliśmy bezsens myślenia o Bogu jako o jakiejś istocie cielesnej, stwierdzamy zgodnie z prawdą, że Bóg jest bytem niepojętym i niezgłębionym. Cokolwiek bowiem możemy pomyśleć albo wyobrazić sobie o Bogu, musimy koniecznie uznać, że przekracza On wszelkie nasze o Nim wyobrażenie […]. Jego istoty nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy".

ko wie. W cytowanym wyżej fragmencie z *De principiis* II 9, 1, Orygenes stara się więc wyeksplikować, na czym polega podstawowa różnica między Bogiem a stworzeniem, a nie stwierdzić, iż moc Boga jest skończona, z tego tylko powodu, że stworzyła skończoną liczbę bytów. Stworzenie ma swój początek, miarę i liczbę, a więc pewne granice, które wyznaczył mu Bóg. On sam natomiast nie posiada żadnej z tych właściwości, gdyż to On wszystko obejmuje i wszystkim włada, nie będąc przez nic ogarniony lub ograniczony.

Dla potwierdzenia naszej tezy pomocny okazuje się także drugi fragment, na który również powołują się historycy idei postulujący u Orygenesa doktrynę o istnieniu skończonej mocy Boga:

> „[Bóg] uczynił wszystko w liczbie i mierze; nic bowiem nie jest dla Boga bez końca albo bez miary. Albowiem mocą swoją obejmuje wszystko, a sam nie został objęty umysłem żadnego stworzenia (*virtute enim sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae sensu conpraehensus est*). Natura ta jest bowiem znana tylko sobie samej (*soli sibi cognita est*). Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca, i tylko Duch Święty przenika nawet głębokości Boże (*perscrutatur etiam alta dei*)”[93].

W tekście tym zostaje jasno stwierdzone to, o czym pisaliśmy wyżej, to znaczy, że moc Boża, jest tym, co wszystko ogarnia, a zarazem czymś, co przez nic nie może być ogarnione. Również u Filona i Klemensa, co pokazaliśmy we wcześniejszym paragrafie, znajdujemy tę samą tezę. Moc Boga, tak jak i sam Bóg, jest περιέχων, οὐ περιεχόμενος („ogarniający, lecz nieogarniony”). Teza aleksandryjskich poprzedników Orygenesa, zostaje sformułowana właśnie w kontekście zagadnienia nieskończoności Boga. Dokładnym odpowiednikiem greckiego: περιέχων, οὐ περιεχόμενος jest łacińskie: *conpraehendit, nullius conpraehensus est*, które znajdujemy w tłumaczeniu Rufina. Stworzenie, ze względu na swoją skończoność może więc być ogarnięte, czy też poznane, lecz nie dotyczy to nieskończonego Boga, który przez nic nie może być ogarniony. Skończony intelekt nie jest w stanie objąć nieskończoności, właśnie ze względu na swoją skończoność, a więc i ograniczoność. Pojawia się jednak pytanie, czy Bóg, skoro jest nieskończony, może poznać samego siebie? Odpowiedź Orygenesa jest pozytywna. On, i tylko On jest w stanie poznać siebie samego (*soli sibi cognitus est*). Boskie poznanie dotyczące własnej natury nie jest jednak poznaniem definicyjnym, czyli nie polega na zamykaniu w pojęciu tego, co uchwycone, jak to czyni ludzki intelekt. Jest ono raczej, jak sugeruje Adamancjusz powołujący się na autorytet Pisma, przenikaniem lub też intelektualnym przemierzaniem (*perscrutatio*) nieskończonej „głębi”, jaką jest Bóg. W tym miejscu warto również przypomnieć, że o głębi (βυθός lub βάθος), którą jest Boża Mądrość, mówił również Klemens, który uważał, że nikt, z wyjątkiem Boga samego, nie jest w stanie przemierzyć Jej bezmiaru. Stąd też wyprowadził tezę o nieskończonym procesie poznawania i upodobniania się człowieka

[93] Tamże IV 4, 8, SCh 268, 420, ŹMT 1, 387. Por. J 10, 15; 17, 25; 1Kor 2, 10.

do Boga. Orygenes czyni podobnie. Powołując się w innym miejscu na tekst Rz 11, 33, w którym jest mowa o „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga (βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ)", stwierdza, iż stworzony intelekt, choćby był wspomagany łaską, zawsze będzie odkrywał w Bożej Mądrości coraz to nowe tajemnice do zgłębienia, oraz że ostatecznie, choćby zrozumiał wiele z nich, nigdy nie osiągnie kresu swych poszukiwań[94]. Dzieje się tak dlatego, ponieważ Adamancjusz, kontynuując myśl swoich poprzedników, afirmuje nieskończoność Mocy i Mądrości Boga, którą jest Logos. On bowiem, w odróżnieniu od Ojca, czyli absolutnie prostej Zasady wszystkiego, jest wielością: wielością Jego myśli i idei. Wielość ta jednak, choć nieskończona, stanowi jedność tak, że nie można w Logosie wyróżnić jakichkolwiek części. Jest On wszystkim tym, co myśli Ojciec[95].

Z analizy powyższych tekstów, na które powołując się historycy idei twierdzą, że Orygenes, będąc zanurzony w myśli helleńskiej, głosił tezę o skończonej mocy Boga[96], wynika coś zgoła przeciwnego. Prawdą jest, że Orygenes jest myślicielem, który czerpie z osiągnięć filozofii greckiej, jednakże, robi to o tyle, o ile rozstrzygnięcia pogańskich filozofów nie stawały w sprzeczności z prawdami objawionymi. Odwołuje się więc do logicznej analizy pojęcia nieskończoności dokonanej przez Arystotelesa, by razem z nim stwierdzić, że nie może istnieć aktualnie nieskończona liczba bytów stworzonych. Razem z filozofem z Aten uważa również, że nieskończoność jest czymś, czego nie można objąć. Do analiz Arystotelesa dodaje jednakże wątek teologiczny zauważając, że tego, co nieskończone, nawet Bóg nie mógłby objąć. Nie wyprowadza jednakże z tego stwierdzenia tezy, iż sam Bóg jest skończony. W odróżnieniu od Stagiryty, a jednomyślnie z Filonem i Klemensem, uważa bowiem, że to

[94] Por. Origenes, *De principiis* IV 3, 14.

[95] Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 34, 243-251; II 18, 124-128; tenże, *Philocalia* V 4.

[96] Jest jeszcze jeden fragment, na który powołują się patrolodzy w interesującej nas kwestii. Nie dowiadujemy się jednakże z niego niczego nowego, poza tym, co już wyżej zostało stwierdzone: świat musi mieć swój początek i koniec, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby być objęty, czyli poznany przez Boga. Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XIII 1, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935, 176, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 10, Kraków 1998, 158: „Tym, co odważyli się sądzić, iż świat się nie skończy, powiemy jeszcze i to: jeśli świat się nie skończy, lecz będzie istniał w nieskończoność, Bóg nie będzie tym, który wie wszystko, zanim się stanie (por. Dn 13, 42). Lecz może po części będzie wiedział albo o każdej rzeczy zanim się stanie, albo o niektórych, a po nich znowu o innych; niezmierzonych bowiem z natury rzeczy nie można ogarnąć wiedzą, która zwykle ogranicza wszystko, co poznaje. Z tego wynika również niemożliwość proroctw, dotyczących jakichkolwiek wszystkich spraw, ponieważ wszystkie sprawy są niezmierzone". Warto może jedynie podkreślić przy tej okazji, że fragment ten znajduje się w szerszym kontekście, w którym Orygenes polemizuje z greckim konceptem wędrówki dusz oraz z konceptem nieskończonego trwania zmieniającego się świata. Adamancjusz odrzuca te właśnie teorie, lecz nie dotyka zagadnienia natury Boga, który w odróżnieniu od świata trwa wiecznie, a więc nie ma początku ani końca. Por. tenże, *De principiis* I 2, 11, SCh 252, 138, ŹMT 1, 77: „W ścisłym znaczeniu wiekuiste i wieczne jest to, co istnieje bez początku i nie może przestać być tym, czym jest".

Bóg wszystko obejmuje, sam przez nic nie będąc objęty. W ten sposób odrzuca jedynie koncept istnienia drugiego, obok Boga, nieskończonego absolutu, którym miałby być stworzony świat. Ten ostatni jest skończony, to znaczy ma swój początek i będzie miał koniec. Na tym właśnie polega zasadnicza różnica między stworzeniem a Bogiem. Orygenes, ponadto, również w odróżnieniu od Arystotelesa, a w oparciu o objawienie i tezy swoich żydowskich i chrześcijańskich poprzedników, zauważa, że Bóg jest Dobrem nieustannie udzielającym się. Swoje dobrodziejstwa udziela, według możliwości przyjmujących je stworzeń, ale z tego faktu wcale nie wynika ograniczoność Jego mocy. Jego absolutna niecielesność i transcendencja zakłada brak jakiejkolwiek granicy. Nie posiada On żadnych fizyczno-przestrzennych wymiarów, jakichś określonych atrybutów czy nawet własnej formy. Dlatego też, aby nic, nawet kategorie metafizyczne nie mogły ograniczać nieskończonej natury Boga, Orygenes, podobnie jak Filon i Klemens, powie, że Bóg jest ponad substancją[97], jeśli substancję rozumie się jako coś, co jest zamknięte przez jakąś formę.

4. Przyczyny nieporozumienia i kontrowersyjny termin ἄπειρον. Kilka jest zapewne przyczyn, dla których historycy idei twierdzą, iż Plotyn był pierwszym myślicielem, który w sposób pozytywny mówił o nieskończoności Boga. Pierwszą z nich jest zapewne przypuszczenie, że brak jednoznacznych wypowiedzi Orygenesa w tej kwestii jest rezultatem braku jakichkolwiek wcześniejszych rozważań o nieskończoności Boga na gruncie chrześcijańskim. Jest tak pewnie dlatego, ponieważ nie wszyscy komentatorzy dzieł Adamancjusza szczegółowo analizują myśl jego poprzedników. Ponadto, badacze starożytnej filozofii pogańskiej nie zawsze zajmują się myślą chrześcijańską tego okresu do tego stopnia (a niekiedy ją ignorują z zasady), by dostrzec, iż przed Plotynem toczyła się bardzo subtelna dyskusja wokół pojęcia nieskończoności wśród tych, którzy uwierzyli w prawdy objawione i je komentowali. Z drugiej strony, badacze starożytnej teologii chrześcijańskiej, nie zawsze są w stanie wystarczająco wyraźnie dostrzec niektóre subtelne aluzje do wypowiedzi filozofów pogańskich, które pojawiają się w tekstach pierwszych chrześcijan. Przyjmuje się raczej pewne ogólne platońskie, arystotelesowskie lub stoickie schematy, w świetle których rozwiązuje się ewentualne aporie pojawiające się przy analizie poszczególnych tekstów Ojców Kościoła. Skoro Orygenes był platonikiem – postuluje np. Charles Bigg, wyżej cytowany – musiał traktować nieskończoność, jako zło, co potwierdzają (nie wprost oczywiście) aporetyczne fragmenty jego tekstów[98].

Ponadto, w przypadku dzieła Orygenesa, zwycięża niekiedy przekonanie, iż greckie fragmenty tekstu *O zasadach*, przekazane w relacjach innych starożytnych pisarzy, są bardziej wiarygodne, niż łacińskie tłumaczenie całości

[97] Por. tenże, *Commentarius in Joannem* XIX 6, 37; tenże, *Contra Celsum* VI 64; VII 38. Szerzej na ten temat zob. Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca"* [w druku], por. przypis nr 36.

[98] Por. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, s. 159.

dzieła dokonane przez Rufina. Dla przykładu, Paul Koetschau, autor edycji krytycznej *De principiis*[99], postanowił nawet zastępować łaciński tekst Rufina, na którym opiera się jego wydanie, fragmentami zachowanymi po grecku, i to nawet takimi, które wyszły spod pióra starożytnych oskarżycieli Orygenesa. I tak, we fragmencie, który wyżej analizowaliśmy (*De principiis* II 9, 1), choć w tekście łacińskim, nie ma mowy o skończonej mocy Boga, we fragmencie greckim, pochodzącym z *Listu do Menasa* cesarza Justyniana, wyraźnie zostaje stwierdzone, iż moc Boga jest skończona (πεπερασμένη). Ponadto, zostaje dołączone zdanie uzasadniające taką tezę: „Gdyby bowiem moc Boża była nieskończona (ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις), to z konieczności nie mogłaby pojąć sama siebie: wszak z samej natury to, co nie ma granic, jest też nieogarnione (τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον)”[100]. Ostatnia część tej wypowiedzi, jak pokazaliśmy wyżej, jest zgodna z tym, co twierdził Arystoteles i sam Orygenes na temat nieskończoności. Natomiast zdanie mówiące o tym, iż Bóg nie mógłby poznać samego siebie, gdyby był nieskończony, nie koresponduje z żadną z oryginalnych wypowiedzi Adamancjusza, ani też z żadną tezą jego żydowskich i chrześcijańskich poprzedników. Czyżby to wtrącenie dorzucił sam Justynian lub wymyślił któryś z wcześniejszych oskarżycieli Orygenesa[101], a cesarz tylko je powtórzył? Również Crouzel i Simonetti, jak i zresztą sam Koetschau, mają poważne wątpliwości co do wiarygodności tego fragmentu[102]. Niemniej jednak, w swym komentarzu do wydania krytycznego *De principiis* przyznają rację właśnie Justynianowi. Powołując się bowiem na cytowaną wcześniej tezę oxfordzkiego filozofa Charlesa Bigga, jak i na inne monografie dotyczące konceptu nieskończoności w starożytności, konkludują, iż Orygenes podzielał pogląd greckich filozofów.

Stwierdzając, iż Orygenes odziedziczył negatywne rozumienie nieskończoności od Greków, Crouzel i Simonetti chcą potwierdzić swoją tezę nie tylko opinią innych badaczy, lecz także tekstami źródłowymi. W tym celu, lakonicznie odsyłają do innych miejsc w dziele Adamancjusza, w których rzekomo pojawia się teza o skończoności Boga, a które to miejsca w niniejszym tekście już przytaczaliśmy. Fragmentów tych jednak w żaden sposób nie analizują. Chociaż ich uwadze nie umyka fakt, że w dziele *De oratione*, zachowanym w języku greckim, pojawia się termin ἄπειρον, użyty w odniesieniu do

[99] Por. *Origenes Werke*, vol. V: *De principiis*, ed. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913.

[100] Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 489 = Origenes, *De principiis* II 9, 1, GCS 22, 164, ŹMT 1, 205.

[101] W rzeczywistości bowiem jesteśmy w posiadaniu podobnej, choć nie takiej samej wypowiedzi pojawiającej się u Teofila z Aleksandrii. Por. Theophilus Alexandrinus, *Epistula Paschalis* 2, 17, w: Hieronymus, *Epistula* 98, 17. We fragmencie tym jest mowa o tym, że Bóg stworzył tyle bytów, ile mógł sobie podporządkować, iloma mógł władać i ile mógł objąć. Wypowiedź przytaczana przez Teofila nie pokrywa się jednak dokładnie ani z tą, którą znajdujemy u Justyniana, ani z tłumaczeniem łacińskim Rufina.

[102] Por. Crouzel – Simonetti, nota 2, w: SCh 253, 211-213; M. Simonetti, nota 3, w: Origene, *I principi*, Torino 1979, 316-117.

Boga, wysuwają jednak hipotezę, iż po 10 latach od napisania *De principiis*, Adamancjusz mógł zmienić swój pogląd[103]. Warto więc przytoczyć ten tekst w całości i zbadać, czy znajduje się w nim jakaś nowość, w stosunku do tego, co już wyżej stwierdziliśmy:

> „Kto modli się dzisiaj do Boga, będącego od nieskończoności w nieskończoność (ἐξ ἀπείρων ἐπ᾽ ἄπειρον ὄντι), nie tylko o to, co należy do «dzisiaj», ale także w pewien sposób o potrzeby «każdego dnia», będzie mógł otrzymać, od Tego, który może udzielić «więcej niż prosimy czy rozumiemy», żeby powiedzieć hiperbolicznie: i więcej, niż to, «co oko nie widziało», i więcej niż to, «co ucho nie słyszało», i więcej niż to, «co nie weszło w serce człowieka»"[104].

Według Crouzela i Simonettiego, powyższy fragment, w którym na określenie nieskończoności pojawia się techniczny termin ἄπειρον, wskazuje jedynie na nieskończoność Boga w czasie[105]. Badacze ci nie zauważają jednakże tego, że zarówno w tym, jak i w tekście go poprzedzającym, jest mowa o nieustannym udzielaniu się Boga i o Bożych darach, które przewyższają możliwości przyjmującego je człowieka. Z tego właśnie powodu Orygenes trzykrotnie przerywa cytowany przez siebie passus biblijny z 1Kor 2, 9, i wprowadza wyrażenie: καὶ τὰ ὑπὲρ ἅ, czyli „i więcej niż to" lub „i ponad to, co", wskazując przez to na nadmiar Bożych darów, których skończone stworzenie nie jest w stanie ogarnąć czy zrozumieć. Nieco wcześniej natomiast, stwierdza razem z Pawłem, iż Bóg nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłych, będzie ukazywał człowiekowi „bogactwo swej łaski w dobroci (πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι)"[106]. Owo „bogactwo" (πλοῦτος) wypływa z nieskończonej głębi (βάθος) mądrości i wiedzy Boga, której nic nie jest w stanie przemierzyć czy objąć[107]. Tak więc, według Orygenesa, podobnie jak według Filona i Klemensa, o czym już pisaliśmy wyżej, Dobro, którym jest Bóg, charakteryzuje się nadmiarem. Ten właśnie nadmiar, który przekracza możliwości przyjmującego Boże dary stworzenia, a także nieprzerwana aktywność udzielającego się Dobra, która nie ma ani początku, ani końca, wskazują na nieskończoność Bożej natury pod względem ontologicznym, nie tylko zaś czasowym.

Wśród zachowanych w języku greckim pism Orygenesa, znajdujemy jednak jeszcze inny tekst, w którym pojawia się słowo ἄπειρον użyte w odniesieniu do Boga, na który wspomniani badacze nie zwrócili uwagi:

> „O kim więc, Grecy, powiemy, że jest ślepy, jeśli nie o tych, którzy wśród tak wspaniałych i pięknych rzeczy na świecie nie potrafią wznieść oczu i stwier-

[103] Por. Crouzel – Simonetti, nota 2, w: SCh 253, 213.

[104] Origenes, *De oratione* XXVII 16, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 375, tłum. własne. Teksty biblijne, do których czyni tu aluzje Orygenes, są następujące: Mt 6, 11; Łk 11, 3; Ef 3, 20; 1Kor 2, 9.

[105] Por. Crouzel – Simonetti, nota 2, w: SCh 253, 213.

[106] Origenes, *De oratione* XXVII 15, GCS 3, 374. Por. Ef 2, 7.

[107] Por. tenże, *De principiis* IV 3, 14.

> dzić, że należy adorować, podziwiać i czcić jedynego Stwórcę tych rzeczy, że żadne wytwory rąk ludzkich używane w kulcie bogów nie powinny być przedmiotem czci ani bez Boga Stworzyciela, ani razem z Nim? Porównywanie bowiem rzeczy zupełnie nieporównywalnych z Tym, który nieskończenie przewyższa całą stworzoną naturę (τῷ ἀπείρῳ ὑπεροχῇ ὑπερέχοντι πάσης γενητῆς φύσεως), jest dziełem ludzi dotkniętych ślepotą umysłu"[108].

Polemika, jaką prowadzi tu Adamancjusz, z tymi, którzy oddają kult statuom bogów, sprowadza się do prostego stwierdzenia: wytwory rąk ludzkich są pewną ograniczoną, a więc skończoną materią, która nie jest w stanie zamknąć niematerialnego i transcendentnego Boga. Jego natura bowiem przewyższa (ὑπερέχει) poprzez nieskończoną wyższość (ἀπείρῳ ὑπεροχῇ) naturę stworzoną. Słowo ὑπεροχή może tu oznaczać „wyższość", „wyniosłość", ale i „nadmiar". Nie trzeba przypominać, że mówiąc o „wyższości" Boga względem stworzenia, Orygenes nie ma na myśli jakiejś wielkości czy odległości fizycznej, co dobitnie wykazał w I księdze dzieła *O zasadach*, jak zresztą i w wielu innych miejscach. Wyrażenie ἄπειρος ὑπεροχή musi więc odnosić się do ontologicznej, to znaczy dotyczącej natury, „wyższości" Boga. Może więc wskazywać na nieskończony „nadmiar", którym charakteryzuje się nieustannie udzielające się Dobro, którego aktywność nie ma ani początku, ani końca lub na fakt, że to Bóg obejmuje swą mocą wszystko, sam nie będąc przez nic objęty[109].

Na koniec chcemy przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź Orygenesa, w której pojawia się słowo ἄπειρον, tym razem w kontekście nieskończonej wiedzy Boga:

> „Powiedzmy najpierw, że jeśli wierzymy, iż Umysł Boży jest tak wielki, aby objąć całą wiedzę o każdym istnieniu i w swojej boskości nie pominąć nawet pozornie byle jakiej, i zdawałoby się, najmniejszej rzeczy, to wiara ta jest wyrazem poglądu, że On zawiera w sobie, że tak powiem, nieskończone numerycznie idee (ἄπειρα ἀριθμῷ). Nie można tego uzasadnić za pomocą dowodu (ἀπόδειξιν), lecz możemy tylko wierzyć, że tak godzi się sądzić o niestworzonym i wszelką naturę przewyższającym Umyśle"[110].

Tekst ten potwierdza ostatecznie wszystko to, o czym na podstawie kontrowersyjnych fragmentów mówiliśmy wyżej. Bóg będąc wszechwiedzący,

---

[108] Tenże, *Contra Celsum* III 77, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, 174, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 182.

[109] Terminem ὑπεροχή, jako określeniem opisującym „wyższość" natury Boga względem stworzenia, posługuje się Adamancjusz jeszcze w innym miejscu,. Por. tenże, *Commentarius in Joannem* XIII 25, 151-153, SCh 222, 114, gdzie mówi o przekraczającej wszelką miarę wzniosłość (ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ). Wypowiedź ta koresponduje z pojawiającym się w *Contra Celsum* III 77 wyrażeniem ἄπειρος ὑπεροχή.

[110] Tenże, *Philocalia* XXIII 20, ed. É. Junod, SCh 226, Paris 1976, 198, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979, 210 (tłum. poprawione).

obejmuje swą wiedzą wszystko, co dzieje się w stworzonym świecie, ale nie tylko. Jego wiedza nie ogranicza się jedynie do skończonego stworzenia[111]. Będąc nieprzebytą głębią mądrości i wiedzy (βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως)[112], zawiera w sobie bezmiar idei, których nic nie jest w stanie objąć czy przemierzyć. Stwierdzając, że idee Boskiego Intelektu są nieskończone liczebnie (ἄπειρα ἀριθμῷ), Orygenes jest świadomy, iż tezy tej nie można przedstawić za pomocą logicznego dowodu (ἀπόδειξιν), gdyż nie pozwala na to logika Arystotelesa. Nieskończoności wszakże *ex definitione* objąć nie można. A jednak istota Boga ją obejmuje. Taka jest bowiem wiara chrześcijan, którzy uznają niezrodzony Umysł (ἀγένητος νοῦς), jakim jest Bóg, za radykalnie różny od skończonego stworzenia, a więc nieskończony – nie pod względem rozmiarów fizycznych, lecz pod względem nie mającej kresu aktywności intelektualnej[113]. Nieskończoność Boga dotyczy więc nie tylko czasowości (Bóg nie ma początku i końca), czy natury (Boża niecielesność zakłada brak jakichkolwiek granic), ale i wiedzy. Boska aktywność myślowa to coś więcej, o wiele więcej, niż tylko intelektualne, czy pojęciowe obejmowanie skończonego świata. Z faktu, iż Bóg stworzył skończony świat, co według Orygenesa potwierdza Pismo i logika Arystotelesa, nie wynika więc, iż natura Boga, czy też Jego moc i wiedza są w jakiś sposób ograniczone. Bóg bowiem wymyka się jakimkolwiek kategoriom fizycznym i metafizycznym, co wielokrotnie na kartach swoich pism podkreślał Adamancjusz.

---

[111] Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 34, 243-251; II 18, 124-128.

[112] Por. Rz 11, 33. Zob. Origenes, *De principiis* IV 3, 14.

[113] Autor komentarza do edycji krytycznej tekstu *Filokalii* (por. É. Junod, nota 3, w: Origène, *Philocalie 21-27*, SCh 226, 198-199) stwierdza jednak, iż formuły ἄπειρα ἀριθμῷ z wyżej przytaczanego tekstu nie należy tłumaczyć dosłownie. Orygenes bowiem nie wskazuje tu na nieskończoną, lecz na znaczną (*considérable*) ilości rzeczy istniejących w Boskim Umyśle. Dla potwierdzenia swojej tezy Éric Junod odsyła do fragmentów, które już wyżej przytaczaliśmy, a które mówią o skończoności stworzenia. Błąd interpretacyjny, który popełnia komentator polega na niedostrzeżeniu, iż w omawianym fragmencie Orygenes mówi nie o bytach stworzonych, lecz o nieskończonych ideach Bożego Umysłu, który transcenduje wszelką naturę. Zbiór idei bytów świata stworzonego nie pokrywa się z wszystkim tym, co myśli Bóg, na co wskazują teksty Adamancjusza mówiące o niezgłębionej Mądrości Boga, na które się wyżej powoływaliśmy. Wyrażenie ἄπειρα ἀριθμῷ można więc tłumaczyć jako „nieskończenie liczebnie idee". Dla potwierdzenia naszej tezy, przytoczymy jeszcze jeden fragment, w którym wiedza Boga zostaje porównana z wiedzą stworzeń. Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 144, PG 12, 1673A, tłum. własne: „Kontemplacja wszystkich bytów stworzonych jest skończona, jedynie wiedza Trójcy Świętej jest bezgraniczna (πάντων μὲν τῶν γεγονότων ἡ θεωρία πεπέρασται· μόνη δὲ ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας τριάδος ἐστὶν ἀπέραντος)". Tzamalikos (*Origen: Philosophy of History*, 175-176) słusznie zauważa, że słowo ἀπέραντος użyte w tym fragmencie na określenie wiedzy Trójcy, zawiera negację (α-*privativum*) tego samego rdzenia (πέρας = „granica"), który pojawia się również w słowie ἄπειρος. Termin ἀπέραντος można więc tłumaczyć jako „nieposiadający granic", „bezkresny", ale i „nieskończony". Choć autorstwo Orygenesa dotyczące zbioru fragmentów z *Komentarza do Psalmów* jest niekiedy kwestionowane, to z pewnością pochodzą one przynajmniej z kręgu jego uczniów, co i tak sprzeciwia się tezie Junoda, który twierdzi, iż wśród myślicieli z Aleksandrii panował aksjomat, iż Bóg nie może posiadać nieskończonej wiedzy.

***

Na początku niniejszego tekstu przedstawiliśmy dość obszernie poglądy Filona i Klemensa z Aleksandrii na temat nieskończoności Boga, ukazując przy tym subtelną polemikę, jaką w tej kwestii prowadzili z filozofami greckimi. Było to konieczne, aby w dalszej części wykazać, iż Orygenes w swej doktrynie wcale nie odbiega od tego, co na temat Boga twierdzili jego żydowscy i chrześcijańscy poprzednicy. Mało tego, pokazaliśmy, iż syntetyczną definicję nieskończoności Boga, jaką znajdujemy w *Kobiercach* Klemensa, można by zrekonstruować również w oparciu o wypowiedzi zawarte w pismach Adamancjusza. Tak więc Bóg, również według Orygenesa, jest niecielesny, a więc i niepodzielny. Nie posiada wymiarów i, co się z tym wiąże, żadnej granicy. Jest bez kształtu i bez formy. Za nieskończonością Boga przemawia również fakt, iż jest on Dobrem, które bezgranicznie udziela się, obdarowując skończone stworzenia tym, co są w stanie przyjąć. Ponadto Bóg, będąc niezrodzonym Umysłem, jest też nie mającą początku ani kresu aktywnością myślenia. Z faktu, iż znajdujemy w pismach Orygenesa fragmenty, w których jest mowa o skończonej liczbie bytów stworzonych, nie wypływa wniosek, iż moc Boga jest skończona. Nie można wyprowadzić takiego wniosku nawet ze stwierdzenia, iż „to, co jest nieskończone, nie może być przez nic ogarnione". Teza ta, która pochodzi z rozważań Arystotelesa na temat nieskończoności, zostaje wykorzystana przez Adamancjusza, aby dowieść, iż to świat stworzony jest skończony, z czym nie zgadzało się wielu starożytnych, nie zaś w celu wykazania, iż moc Boga jest w jakiś sposób ograniczona. Świat ma więc swoje granice, początek i koniec – dlatego jest obejmowalny i poznawalny, zarówno przez Boga, jak i w jakiejś mierze przez człowieka. Przyjęcie poglądu, iż świat jest nieskończony, zakładałoby – według Orygenesa – zgodę na istnienie drugiego, obok Boga, nieskończonego absolutu, którego nic, nawet sam Bóg nie byłby w stanie ogarnąć. Prowadziłoby do absurdalnego wniosku, iż Bóg nie jest w stanie zapanować nad tym, co sam stworzył i poznać to, co jest jego dziełem. Nieskończoność jest bowiem tym, co się wymyka jakiemukolwiek objęciu, czy to fizycznemu, czy intelektualnemu. Logiczne konsekwencje hipotezy o nieskończonym świecie implikowałyby więc, według myśliciela z Aleksandrii, bezbożny i niezgodny z objawieniem obraz Boga. To właśnie Bóg swoją mocą obejmuje wszystko, a sam przez nic nie jest objęty. Ten ostatni pogląd zostaje jasno wyrażony zarówno w pismach Filona i Klemensa, i to właśnie w kontekście ich rozważań nad nieskończonością Boga, jak i w tekstach Orygenesa.

Bóg Adamancjusza jest więc nieskończony, nie tylko w aspekcie czasowym, na co jeszcze zgadza się wielu historyków idei, ale i pod względem natury, mocy i wiedzy. Potwierdzają to liczne wypowiedzi Orygenesa w tym względzie. Chociaż nie we wszystkich wprawdzie pojawia się słowo „nieskończoność", czy „nieskończony" (ἄπειρον), to jednak sam kontekst wyraźnie na to wskazuje. Jest tak choćby w przypadku intelektualnego przemierzania głębi

mądrości i wiedzy Boga, którego podejmuje się człowiek wspomagany łaską. Choć po długich wysiłkach – twierdzi Adamancjusz – którym musi towarzyszyć wiara i praktyka cnót, ludzki intelekt jest w stanie dojść do poznania pewnych prawd dotyczących Boga, to jednak każde zrozumienie jakiejś tajemnicy prowadzi ku kolejnej, tak iż proces poznawczy nigdy nie będzie miał kresu. Dzieje się tak właśnie dlatego, iż Orygenes, podobnie jak Filon i Klemens uważają, iż Boża Mądrość jest nieskończona, a nieskończoność nigdy nie będzie mogła być objęta przez coś skończonego.

Ponadto, w tekstach Orygenesa zachowanych w języku greckim, znajdujemy wypowiedzi, w których zostaje użyty termin ἄπειρον w odniesieniu do Boga. Myśl w nich zawarta zaprzecza temu, czego dowiadujemy się z fragmentów zachowanych u cesarza Justyniana, w jego *Liście do Menasa*, a mianowicie, że moc Boga jest skończona. Chociaż sami badacze i autorzy wydań krytycznych dzieł Orygenesa, stwierdzają, iż fragmenty pochodzące od Justyniana są niekiedy niezrozumiałe lub mało wiarygodne, paradoksalnie przyznają rację tezom w nich zawartym. Z naszej analizy fragmentów paralelnych, znajdujących się w łacińskim tłumaczeniu Rufina, jak i na podstawie innych wypowiedzi Orygenesa, pojawiających się w tekstach zachowanych w języku greckim, wynika jednak, iż Bóg jest według niego nieskończony. Jego niecielesna natura nie ma granic; Jego niewyczerpana moc dobroczynna przewyższa możliwości przyjmujących ją stworzeń; Jego wiedza natomiast obejmuje nie tylko świat stworzony, lecz jest nieprzebytym bogactwem idei i tajemnic Bożej Mądrości. Tłumaczenie Rufina w tym względzie wydaje się więc bardziej oddawać myśl Orygenesa, niż greckie fragmenty zawarte w pismach jego adwersarzy.

W konkluzji naszego artykułu możemy więc stwierdzić, że nie tylko fragmenty pochodzące od starożytnych krytyków doktryny Adamancjusza wydają się przypisywać obce mu poglądy na temat skończoności Boga, ale – i to jest zasadniczy wniosek naszych badań – doktryna o nieskończoności Boga była obecna w myśli chrześcijańskiej od samych jej początków. To właśnie filozoficzna refleksja nad prawdami objawionymi doprowadziła do powstania pozytywnie rozumianego pojęcia nieskończoności. Bóg działający w historii narodu wybranego, Bóg troszczący się o każdego poszczególnego człowieka, a zarazem Bóg transcendentny, wszechmocny i wszechwiedzący, nie może być Bogiem skończonym, czyli doskonale zamkniętym w swym szczęściu, jak postulował Arystoteles. Pierwszym, który podjął refleksję w tej kwestii był żydowski myśliciel Filon z Aleksandrii. Po nim, rozwinął ją Klemens Aleksandryjski i wreszcie sam Orygenes. Należy tutaj dodać, że była ona obecna, o czym nie wspomnieliśmy, również u innych myślicieli chrześcijańskich, jak chociażby u Nowacjana[114], współczesnego Orygenesowi, choć żyjącego w zachodniej części Imperium. W związku z powyższym rodzi się kolejna konkluzja, którą pozostawiamy na razie jako hipotezę: to Plotyn zbudował

[114] Por. Novatianus, *De Trinitate* 4, 25.

swą doktrynę o nieskończonym Jednie w oparciu o osiągnięcia myślicieli żydowskich i chrześcijańskich, a nie na odwrót. Hipoteza ta jednak domaga się jeszcze dalszych badań historycznych i filologicznych.

THE INFINITENESS OF GOD IN ORIGEN: A GREAT MISUNDERSTANDING

(Summary)

Many historians of ideas – philosophers and theologians – believe that the first thinker to introduce the concept of a positive understanding of the infiniteness of God was Plotinus. In Greek philosophy, however, something infinite was understood as "unfinished" and therefore "imperfect". All the same, according to many scholars, Christianity took the concept of the infiniteness of God precisely from the founder of neo-Platonism. One of the reasons for which researchers of the doctrines of the ancient world persist in this thesis even today is the fact that, in the writings of Origen – who lived at the time of Plotinus – we find the expressions which might give readers the impression that God's power is finite, since God brought into existence a finite number of created beings. This article argues that this widely-held interpretation is wrong. Philo and Clement, a Jewish and a Christian thinker, both of Alexandria – from whose doctrines Origen borrowed abundantly – wrote of an infinite God before Origen did. In the surviving works of Origen, moreover, he nowhere states explicitly that God's power is finite, although it is true that, according to him, God created a finite number of creatures. The controversial thesis of a finite God is found only in fragments written by ancient critics of Origen's teaching. A detailed analysis of Origen's own original pronouncements on the nature, power and knowledge of God leads one to the conclusion that the fragments that have led many historians of ideas into confusion, either do not represent the views of Origen himself or present Origen's teachings inaccurately. Moreover, in Origen's surviving Greek writings, we find the term ἄπειρον used in reference to God. This is precisely the term used by Greek philosophers to designate infinity. We may posit, then, that the concept of the infiniteness of God, positively understood, was born of the encounter of Greek philosophy with the Bible – that is, with the Jewish and Christian doctrines of the first centuries of the common era. Origen, who came slightly later, continued the thought of his predecessors and does not contradict them anywhere in his surviving works. What remains to be examined is the question of whether Plotinus himself made use of the work of Jewish and Christian thinkers in forming his doctrine of an infinite God, rather than those thinkers leaning on Plotinus, as is usually assumed.

Key words: the infiniteness of God, the power of God, the knowledge of God, patristic philosophy, Origen, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, the influence of Greek philosophy on Christianity, Plato, Aristotle, Plotinus.

Słowa kluczowe: nieskończoność Boga, moc Boga, wiedza Boga, filozofia patrystyczna, Orygenes, Filon z Aleksandrii, Klemens z Aleksandrii, wpływ greckiej filozofii na chrześcijaństwo, Platon, Arystoteles, Plotyn.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Aristoteles, *Physica*, *Metaphysica*, *Topica, De anima*, ed. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1-2, Berlin 1831, tłum. K. Leśniak: Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, A. Krąpiec – A. Maryniarczyk: Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1-2, Lublin 1996.

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906, GCS 17, Leipzig 1909, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre I*, SCh 264, Paris 1979.

Origenes, *Commentarius in Joannem*, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, SCh 157, Paris 1970, SCh 222, Paris 1975, SCh 290, Paris 1982, SCh 385, Paris 1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003.

Origenes, *Commentarius in Matthaeum*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 10, Kraków 1998.

Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, SCh 136, Paris 1968, SCh 147, Paris 1969, SCh 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

Origenes, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899.

Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, SCh 253, Paris 1978, SCh 268, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŹMT 1, Kraków 1996.

Origenes, *Philocalia*, ed. É. Junod, SCh 226, Paris 1976, 198, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979.

Origenes, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1053-1686.

Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Peiter, vol. 1-6, Berlin 1896-1915, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, S. Kalinkowski: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994.

Plato, *Parmenides*, ed. A. Hermann: *Plato's Parmenides. Text, Translation & Introductory Essay*, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, tłum. W. Witwicki: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005.

Plato, *Respublica*, ed. J. Adam: *The Republic of Plato*, vol. 1-2, Cambridge 1902.

Plato, *Timaeus*, ed. R.D. Archer-Hind: *The Timaeus of Plato*, London 1888.

Opracowania

Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego Komentarza do „Parmenidesa" Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej*, Kraków 2005.

Bigg C., *The Christian Platonists of Alexandria. Eight Lectures Preached Before the University of Oxford in the Year 1886*, Oxford 1886.

Calabi F., *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ed. F. Calabi, Pisa 2002, 35-54.

Calabi F., *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008.

Choufrine A., *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002.

Edwards M., *Christians and the „Parmenides"*, w: *Plato's „Parmenides" and its Heritage*, vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. J.D. Turner – K. Corrigan, Atlanta 2010, 189-198.

Mondolfo R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano 2012.

Moreschini C., *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008.

Moreschini C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.

Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005.

Mrugalski D., *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013.

Osborn E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.

Przyszychowska M., *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006, 5-38.

Radice R., *Una proposta di lettura della „Fisica" di Aristotele*, w: Aristotele, *Fisica. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2011, 5-103.

Reale G. – Radice R., *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, w: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2005, XV-CLVI.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002.

Runia D.T., *Early Alexandrian Theology and Plato's „Parmenides"*, w: *Plato's „Parmenides" and its Heritage*, vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. J.D. Turner – K. Corrigan, Atlanta 2010, 175-187.

Simonetti M., *Dio (Padre)*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 118-124.

Simonetti M., *Introduzione*, w: Origene, *I principi*, Torino 1979, 9-92.

Tzamalikos P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden 2006.

Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden 2007.

Whittaker J., *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, w: *The Significance of Neoplatonism*, ed. R. Harris, Norfolk 1976, 155-172.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Arkadiusz NOCOŃ*

„UPORZĄDKUJCIE WE MNIE MIŁOŚĆ" (PNP 2, 4, LXX) W EGZEGEZIE WYBRANYCH AUTORÓW WSCHODU I ZACHODU

Kryzys emigracyjny, z jakim od pewnego czasu zmaga się Europa, sprawił, że już nie tylko moraliści, ale również politycy i publicyści, raz po raz odwołują się do zasady „porządku miłości" (*ordo caritatis*), wedle której – jak tłumaczą – dobro własnego narodu powinno stać zawsze wyżej niż dobro innych narodów[1]. Ponieważ sama zasada *ordo caritatis* ma korzenie biblijne, warto zastanowić się jak była rozumiana przez Ojców Kościoła, a przy okazji dowiedzieć się, czy w poglądach na ten temat istniała jakaś różnica między przedstawicielami Wschodu i Zachodu.

Spośród biblijnych wersetów stanowiących podstawę *ordo caritatis* wybraliśmy jeden, z Pieśni nad Pieśniami, w jej greckim przekładzie. W księdze tej, jak wiadomo, zagadnienie miłości jest tematem centralnym: sam utwór zresztą to poemat miłosny oparty na dialogu Oblubieńca, Oblubienicy i chóru dziewcząt. Dodatkowo, Pieśń nad Pieśniami doczekała się w epoce patrystycznej wielu komentarzy, od Hipolita po Będę Czcigodnego[2], można się więc spodziewać, że również interesujący nas werset został przez Ojców Kościoła szeroko omówiony. Konkretnie chodzi nam o słowa pojawiające się na początku tej księgi, gdzie Oblubienica prosi najpierw, by wprowadzić ją do domu wina (lub do sali biesiadnej), i zaraz potem dodaje: „τάξατε ἐπ᾽ ἐμὲ ἀγάπην" (Pnp 2, 4, LXX), co przetłumaczono na język łaciński jako: „ordinate in me caritatem" („uporządkujcie we mnie miłość"). Jak słowa te rozumiano na Wschodzie i na Zachodzie postaramy się prześledzić na podstawie wypowiedzi kilku wybranych autorów, trzech greckich: Orygenesa, Grzegorza z Nyssy i Teodoreta z Cyru, oraz trzech łacińskich: Augustyna, Jana Kasjana i Apponiusza.

---

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

[1] Por. np. A. Bartoszek, *Porządek w miłości*, „Gość Niedzielny" 93 (2016) nr 27, 29.

[2] Por. M. Starowieyski, *Tradycje biblijne*, Kraków 2011, 250. Szczegółowy wykaz autorów chrześcijańskich, który komentowali tę księgę podaje K. Bardski, *Duchowa interpretacja Pieśni nad Pieśniami w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*, CT 78 (2008) nr 4, 107-108.

I. AUTORZY GRECCY

1. Orygenes. Pierwszym teologiem, który podjął się egzegezy Pieśni nad Pieśniami był żyjący w pierwszej połowie III w. Hipolit: nie przypisał on jednak wersetowi Pnp 2, 4 większego znaczenia[3]. Historia interpretacji tego wersetu rozpoczyna się więc wraz z Orygenesem († ok. 254[4]), który był zarazem najwybitniejszym komentatorem tej księgi poświęcając jej swój komentarz[5] i homilie[6]. Te ostatnie, wygłoszone ok. roku 240, prawdopodobnie w Cezarei, przeznaczone były dla ludzi rozpoczynających dopiero życie duchowe. Do naszych czasów zachowały się niestety tylko dwie z nich, w tłumaczeniu Hieronima. Na samym początku 2. homilii Orygenes pisze:

> „Twórca wszechrzeczy, Bóg, wszelkie poruszenia duszy stworzył dla dobra, jednakże na skutek naszego działania zdarza się często, że rzeczy z natury swej dobre, jeśli ich źle używamy, wiodą nas do grzechów. Jednym z poruszeń duszy jest miłość; posługujemy się nią dobrze, dla miłowania, jeśli kochamy mądrość i prawdę; kiedy zaś miłość nasza zwróci się ku gorszemu, wówczas kochamy ciało i krew”[7].

Aleksandryjczyk nazywa tutaj ludzką miłość „rzeczą z natury swej dobrą”, której często, niestety, można używać źle[8]. Jako przykład poda miłość mężów do żon: może ona podobać się Bogu, ale może też być „haniebna”[9]. Bardzo ważna jest więc kwestia uporządkowanej miłości, której w 2. homilii poświęci niemal cały ósmy rozdział. Słowa „Wprowadźcie mnie do domu wina, uporządkujcie we mnie miłość” (Pnp 2, 4, LXX), rozumie tutaj jako słowa Oblubieńca (Chrystusa), który zwraca się do Oblubienicy (będących jeszcze na drodze do doskonałości i do katechumenów), aby napełniła swą duszę „winem wesela, winem Ducha Świętego” i wprowadziła Oblubieńca do swego domu[10]. Tylko On jeden może bowiem uporządkować miłość:

---

[3] Por. K.S. Frank, *Geordnete Liebe. Cant 2,4b in der patristischen Auslegung*, „Wissenschaft und Weisheit” 49 (1986) 15.

[4] Daty śmierci Ojców Kościoła podajemy według: F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998.

[5] Por. Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, éd. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 1994, 7-189.

[6] Por. tenże, *Homiliae in Canticum canticorum*, éd. O. Rousseau, SCh 37bis, Paris 2007², tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, s. 193-227.

[7] Tamże II 1, SCh 37bis, 104, Kalinkowski, s. 210.

[8] Na temat miłości u Orygenesa, zob. H. Pietras, *L’amore in Origene*, SEA 28, Roma 1988 (na stronach 133-138 autor omawia naukę Aleksandryjczyka nt. „miłości uporządkowanej”).

[9] Por. Origenes, *In Canticum canticorum hom.* 2, 1, SCh 37bis, 104, tłum. Kalinkowski, s. 210-211.

[10] Por. tamże II 8, SCh 37bis, 126-128, tłum. Kalinkowski, s. 219.

„wszak miłość wielu jest nieuporządkowana: to, co powinni miłować w pierwszym rzędzie, miłują w drugiej kolejności, a to, co mają kochać w drugiej kolejności, miłują najpierw; to znów, co mają kochać na trzecim miejscu, kochają w czwartej kolejności, a to, co w czwartej, kochają w trzecim rzędzie; i w ten sposób w wielu ludziach miłość jest zamotana"[11].

Orygenes wyraźnie zawraca tutaj uwagę na właściwą kolejność w ludzkim miłowaniu: jej przestrzeganie jest dla niego warunkiem porządku. Wyjaśnia też od razu, na czym owa kolejność polega:

„Słowo Boże życzy sobie, żebyś kochał ojca, syna, córkę; chce też, żebyś kochał Chrystusa, ale nie mówi ci, byś nie miłował dzieci, byś nie wiązał się miłością do rodziców. Cóż więc mówi? Niechaj miłość twoja nie będzie nieuporządkowana tak, iżbyś nie kochał najpierw ojca i matki, a dopiero potem Mnie; aby nie ogarnęła cię miłość do syna i córki bardziej niż miłość do Mnie. «Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien» (Mt 10, 37)"[12].

Bóg, Chrystus, powinien więc być zawsze na pierwszym miejscu, a po Nim?

„Aby jednak po Bogu został też ustalony porządek miłości między nami, wydano najpierw polecenie, byśmy kochali rodziców, po wtóre – byśmy kochali dzieci, po trzecie – byśmy kochali domowników. Jeśli jednak syn jest zły, a domownik dobry, wówczas domownika należy miłować tak jak syna"[13].

Po tym sprecyzowaniu wyjaśnia czym różni się miłość do Boga, do bliskich i do nieprzyjaciół:

„«Będziesz miłował Pana Boga twego całym swoim sercem, całą swoją duszą, wszystkimi swymi siłami, całym swoim umysłem. Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego» (Mt 22, 37. 39). Nie mówi: «Będziesz miłował Boga jak siebie samego, a bliźniego całym sercem, całą duszą, całą mocą, całym umysłem». Mówi też dalej: «Miłujcie nieprzyjaciół waszych» (Mt 5, 44), ale nie dodaje: «całym sercem». Nauka Boża nie jest nieuporządkowana, nie daje niewykonalnych przykazań, nie mówi: «Miłujcie nieprzyjaciół waszych jak samych siebie», lecz tylko: «Miłujcie nieprzyjaciół waszych». Wystarczy im, że ich miłujemy i nie nienawidzimy; bliźniego zaś – «jak siebie samego», a Boga – «całym sercem, całą duszą, całym umysłem, ze wszystkich sił»"[14].

Homilie o „Pieśni nad Pieśniami" przeznaczone były, jak wspomnieliśmy, dla rozpoczynających dopiero życie duchowe, stąd może dlatego Orygenes przedstawia w nich tylko szkic „porządku miłości". Co z niego wynika? Że miłość, „rzecz" z natury swej dobra, może być przez człowieka używana

[11] Tamże II 8, SCh 37bis, 128, tłum. Kalinkowski, s. 219.
[12] Tamże.
[13] Tamże, SCh 37bis, 130, tłum. Kalinkowski, s. 220.
[14] Tamże.

źle i prowadzić do grzechu. Bóg przekazał więc człowiekowi zasady „porządku miłości", których przestrzeganie pozwala osiągnąć świętość (miłość świętych jest zawsze uporządkowana). Zasady te mówią ogólnie, kogo i jak należy kochać. W przypadku „kogo", Orygenes wymienia poszczególne kręgi osób, przypisując im, w oparciu o cytaty z Ewangelii, odpowiednią intensywność uczucia („jak"). Na pierwszym miejscu, człowiek zawsze więc powinien kochać Boga („całym sercem, całą duszą, całym umysłem"), a na drugim, bliźniego („jak siebie samego"). W przypadku miłości bliźniego Orygenes nie traktuje jednak wszystkich jednakowo: rodzice, żona, dzieci, mają u niego pierwszeństwo przed innymi domownikami. „Porządek miłości" obejmuje również nieprzyjaciół, a miłość wobec nich polega na wyzbyciu się nienawiści.

Ta nauka Aleksandryjczyka zostanie rozwinięta w *Komentarzu do „Pieśni nad Pieśniami"*, powstałym w tym samym czasie, co homilie (ok. 240), ale przeznaczonym dla ludzi zaawansowanych już w życiu duchowym. Tekst komentarza, podobnie jak homilii, dotarł do naszych czasów tylko częściowo, w łacińskim tłumaczeniu Rufina.

Interpretując werset Pnp 2, 4, LXX, Orygenes już na samym początku zaskakuje: jeśli bowiem w homiliach słowa: „Wprowadźcie mnie do domu wina, uporządkujcie we mnie miłość", wypowiada Oblubieniec (Chrystus), do Oblubienicy (rozpoczynających drogę do doskonałości), to w komentarzu mówi je Oblubienica („Kościół Chrystusowy, czy też dusza tkwiąca przy Słowie Bożym")[15], do przyjaciół i towarzyszy Oblubieńca[16] (tych, co „od początku świata głosili Słowo Boże"[17]: proroków, apostołów[18], świętych[19], aniołów[20]). Oblubienica pragnie tutaj „nasycić się [ich] naukami mądrości i tajemnicami wiedzy, niby rozkosznymi pokarmami i wspaniałym winem"[21], i otrzymać od nich „pouczenie o całym porządku i sensie miłości"[22], aby z tej strony (miłości) „nie doznać rany"[23].

Swoje rozważanie na temat „porządku miłości" Orygenes rozpoczyna od konstatacji, że każdy człowiek, po osiągnięciu wraz z wiekiem zdolności kochania, skłania ku komuś lub ku czemuś swoje serce[24]. Problem w tym, że „u niewielu tylko ludzi [miłość] toczy się w odpowiednim i stosownym porządku"[25], większość kocha bowiem coś, czego nie powinna, a jeśli już kocha

[15] Por. tenże, *In Canticum canticorum comm.* III 6, 1-2, SCh 376, 540, tłum. Kalinkowski, s. 133.
[16] Por. tamże III 6, 1, SCh 376, 540, tłum. Kalinkowski, s. 133.
[17] Por. tamże III 6, 2, SCh 376, 540, tłum. Kalinkowski, s. 133.
[18] Por. tamże III 7, 1, SCh 376, 548, tłum. Kalinkowski, s. 135.
[19] Por. tamże III 7, 30, SCh 376, 564, tłum. Kalinkowski, s. 140.
[20] Por. tamże III 7, 28, SCh 376, 562, tłum. Kalinkowski, s. 140.
[21] Por. tamże III 6, 6, SCh 376, 542, tłum. Kalinkowski, s. 134.
[22] Por. tamże III 7, 31, SCh 376, 564, tłum. Kalinkowski, s. 141.
[23] Por. tamże III 7, 27, SCh 376, 562, tłum. Kalinkowski, s. 140.
[24] Por. tamże III 7, 2, SCh 376, 548, tłum. Kalinkowski, s. 135.
[25] Por. tamże.

to, co powinna, to kocha w sposób nadmierny bądź niedostateczny, czyli nieuporządkowany[26].

Drugą ważną przesłanką w jego rozważaniach na temat „porządku miłości" jest rozróżnienie na „miłość ogólną i szczególną". Tą pierwszą powinno się obejmować wszystkich ludzi, ponieważ jako istoty rozumne są do siebie podobni[27]. Tym niemniej:

> „jeśli na przykład ktoś wyróżnia się charakterem, uczynkami, stawianymi sobie celami, wiedzą lub studiami, to stosownie do jego własnych zasług na tym polu należy do miłości ogólnej dodać jeszcze pewną miłość szczególną"[28].

Przykład takiej miłości dał nam sam Bóg, który mimo, że kocha wszystko, co istnieje, i nie nienawidzi niczego, co stworzył, to jednak nie tak samo miłował Hebrajczyków i Egipcjan, Mojżesza i faraona[29]. Nie tak samo kochał św. Pawła, gdy prześladował on Kościół, jak wtedy, gdy troszczył się o wszystkie Kościoły[30]. Skoro więc nawet Bóg „wagę swojej miłości reguluje według miary zasług każdego człowieka", uprawnione jest stosowanie takiej „wagi" w relacjach międzyludzkich, twierdzi Orygenes[31], któremu bliżej w tym wypadku do obrazu Boga sprawiedliwego ze Starego Testamentu, niż do miłosiernego Ojca zsyłającego deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (por. Mt 5, 45)[32]. Podobnie jak w homiliach Aleksandryjczyk wymienia następnie kręgi osób, które powinny być kochane miłością szczególną („kogo") i podaje „miarę" tej miłości („jak"). Na pierwszym miejscu należy więc kochać Boga – powtórzy – i miłość ta powinna być „bez żadnej miary", czyli z całego serca, z całej duszy i z wszystkich sił (por. Mk 12, 30): jednym słowem, powinna oddawać Bogu wszystko, co posiada[33]. Na drugim miejscu należy kochać bliźniego, i to jak siebie samego (por. Mk 12, 31): w miłości tej jest więc już pewna miara[34]. Ten ogólny zarys „porządku miłości", znany już z homilii, zostanie w komentarzu znacznie rozbudowany, głównie dlatego, że miłość bliźniego, zdaniem Orygenesa, ma wiele odcieni. Prawdą jest więc, jak uczył św. Paweł, że wszyscy ludzie są dla siebie nawzajem członkami (por. Ef 4, 25), i powinni odnosić się do siebie z miłością, ale ten sam Apostoł uczył też, że w jednym ciele są członki bardziej i mniej godne szacunku (por. 1Kor 12, 22), stąd również „stopień miłości powinien być mierzony stosownie do zasług i godności członków"[35]. Kogo Orygenes uważa za bardziej godnego szacunku

[26] Por. tamże III 7, 3, SCh 376, 548, tłum. Kalinkowski, s. 135.
[27] Por. tamże III 7, 22, SCh 376, 558, tłum. Kalinkowski, s. 138.
[28] Tamże.
[29] Por. tamże III 7, 23-24, SCh 376, 558-560, tłum. Kalinkowski, s. 138-139.
[30] Por. tamże III 7, 25, SCh 376, 560, tłum. Kalinkowski, s. 139.
[31] Por. tamże III 7, 24, SCh 376, 560, tłum. Kalinkowski, s. 139.
[32] Por. H. Pétré, *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité*, RSR 42 (1954) 50.
[33] Por. Origenes, *In Canticum canticorum comm.* III 7, 4, SCh 376, 550, tłum. Kalinkowski, s. 135.
[34] Por. tamże.
[35] Por. tamże III 7, 6-7, SCh 376, 550-552, tłum. Kalinkowski, s. 136.

od pozostałych? Niewątpliwie tych, którzy trudzą się głoszeniem Słowa Bożego, pouczają i oświecają ludzkie dusze, ukazując im drogę zbawienia – tych należy kochać miłością szczególną, w drugiej kolejności po Bogu[36]. Niemal na równi z nimi należy kochać tych, którzy nie mają wprawdzie „łaski pouczania, kształcenia albo głoszenia Słowa Bożego", ale są ludźmi wiodącymi świątobliwe życie, prawymi i czystymi – tych należy miłować ze względu na „dzieło" ich życia[37], albowiem przyczyniają się do rodzenia innych w Chrystusie (por. 1Kor 4, 15)[38]. Zaraz po nich powinno się miłować tych, z którymi łączą nas więzy krwi, a więc rodziców i rodzeństwo:

> „Z większym szacunkiem należy okazywać miłość matce, a w drugiej kolejności, również z pewnym szacunkiem – siostrom. Zupełnie inaczej trzeba kochać żonę. W dalszej kolejności, stosownie do zasług i przyczyn, należy miłować każdego człowieka z zachowaniem czystości […]. Podobnie możemy powiedzieć również o ojcu, bracie i o innych krewnych"[39].

Specjalny status wśród najbliższych Orygenes nadaje żonie, którą „trzeba kochać zupełnie inaczej", niż wszystkie inne kobiety, bo jak własne ciało (por. Ef 5, 28)[40], co nie wyklucza, by również względem innych kobiet (matek, sióstr, znajomych) „żywić czystą miłość", mając na uwadze „pewne stopnie i stosowne różnice w miłości, którą otaczać należy różne kobiety"[41].

Aleksandryjczyk zastanawia się również czy tak samo powinno się kochać rodziców i rodzeństwo, gdy są wierzący lub niewierzący:

> „Również gdy chodzi o wierzących i niewierzących rodziców, braci i siostry – czyż może być tak, żeby im jednakową okazywano miłość? Oblubienica dostrzega te różnice i rozumie, że dążąca do doskonałości dusza powinna koniecznie posiąść wiedzę o tych wszystkich zagadnieniach, aby mogła zachować stosowną miarę miłości, zależnie od okoliczności; powiada więc do przyjaciół Oblubieńca, czyli do tych, którzy głoszą Słowo Boże: «Uporządkujcie we mnie miłość», to znaczy – pouczcie mnie i wyjaśnijcie, jaki w tych okolicznościach powinnam zachować porządek miłości"[42].

Rozbudowane jest także podejście Orygenesa do nieprzyjaciół. Jeśli w homiliach wspomniał tylko, że miłość do nich polega na wyzbyciu się nienawiści, w komentarzu uczy o stopniach miłości w zależności od ich postępowania:

> „Załóżmy, że mam nieprzyjaciela, który jednak poza tym postępuje prawidłowo, jest skromny i trzeźwy, przestrzega większości przykazań Bożych,

[36] Por. tamże III 7, 9-10, SCh 376, 552, tłum. Kalinkowski, s. 136.
[37] Por. tamże III 7, 12, SCh 376, 554, tłum. Kalinkowski, s. 137.
[38] Por. tamże III 7, 19, SCh 376, 556-558, tłum. Kalinkowski, s. 138.
[39] Tamże III 7, 18, SCh 376, 556, tłum. Kalinkowski, s. 138.
[40] Por. tamże III 7, 16-18, SCh 376, 556, tłum. Kalinkowski, s. 137-138.
[41] Por. tamże III 7, 16-17, SCh 376, 556, tłum. Kalinkowski, s. 137-138.
[42] Tamże III 7, 20-21, SCh 376, 558, tłum. Kalinkowski, s. 138.

ale też popełnia pewne błędy, jak człowiek; i jest ktoś inny, kto również jest naszym nieprzyjacielem, ale jest przy tym nieprzyjacielem własnego życia, własnej duszy, gotów do popełnienia przestępstwa i zbrodni, dla którego nie ma żadnej świętości; czy nie sądzisz, że również tym nieprzyjaciołom należy okazywać miłość różnego stopnia?"[43].

Podsumowując naukę o „porządku miłości" zawartą w *Komentarzu do „Pieśni nad Pieśniami"*, zauważamy, że autor odwołuje się tutaj do przykładu Boga, który choć kocha wszystkich ludzi, to jednak szczególną miłością otacza świętych i prawych. Wszyscy chrześcijanie, zaraz po Bogu, powinni więc miłować tych, którzy pomagają im w zbawieniu, a więc tych, którzy głoszą im Słowo Boże, upominają i budują swoim przykładem. Dopiero po nich Orygenes wymienia członków rodziny, co jest pewną nowością w stosunku do *Homilii o „Pieśni nad Pieśniami"*, gdzie jego nauka o uporządkowanej miłości koncentrowała się głównie na nich. Inną nowością komentarza jest również rozbudowane podejście do nieprzyjaciół.

W obydwu swych pismach Orygenes nie przeprowadza jednak jakiejś szczegółowej kazuistyki i nie roztrząsa tzw. „życiowych przypadków", może poza jednym w homiliach, gdzie zastanawia się czy bardziej kochać dobrego domownika czy niedobrego syna, oraz jednym w komentarzu, gdzie rozważa jak powinna wyglądać miłość do żony na tle innych kobiet. Generalnie zależy mu jednak na ukazaniu pewnego problemu nieuporządkowanej miłości, z którym – w jego opinii – zmaga się większość ludzi, oraz na podaniu ogólnych zasad radzenia sobie z tym problemem. Jako remedium wskazuje tutaj wspólnotę z prorokami, apostołami, kapłanami i świętymi, czyli wspólnotę Kościoła, w której chrześcijanin, poprzez dążenie do świętości, uczy się przestrzegania „porządku miłości"[44].

2. Grzegorz z Nyssy. Powstałe mniej więcej 150 lat po komentarzu Orygenesa *Homilie do Pieśni nad Pieśniami* Grzegorza z Nyssy († 394)[45] są pod wyraźnym wpływem tekstu Aleksandryjczyka, zarówno jeśli chodzi o metodę interpretacyjną, jak i samą treść[46]. Widać to również w egzegezie wersetu Pnp 2, 4, LXX gdzie, według Grzegorza, Oblubienica (dusza ludzka) zwraca się do przyjaciół Oblubieńca[47], aby uporządkowali jej miłość, tzn. aby pouczyli ją „jaką miłość kierować ku Bogu, a jaką mieć do ludzi"[48]. Nysseńczyk,

[43] Por. tamże III 7, 13-14, SCh 376, 554, tłum. Kalinkowski, s. 137.

[44] Por. Frank, *Geordnete Liebe*, s. 21.

[45] Por. Gregorius Nyssenus, *Homiliae in Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007.

[46] Por. M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, s. 8-9.

[47] Por. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 4, GNO 6, 117-118 i 123, ŹMT 43, 74 i 76.

[48] Tamże, GNO 6, 121, ŹMT 43, 75.

podobnie jak Orygenes, uważa bowiem, że „u wielu ludzi można zobaczyć miłość pomieszaną i nieuporządkowaną, która działa w sposób błędny i niewłaściwy”[49]. Niewłaściwość ta polega na tym, że:

> „są tacy, którzy kochają z całej duszy i wszystkich sił pieniądze, zaszczyty lub kobiety, darząc je cieplejszymi uczuciami, jakby chcieli oddać za nie własne życie, Boga [kochają] jak im się podoba, a bliźniemu taką okazują miłość, jaką z trudem można przypisać wrogom. Z kolei wobec tych, którzy ich nienawidzą, mają takie nastawienie, że za wyrządzone przykrości odpłacają jeszcze większym złem”[50].

Warto zwrócić uwagę, że u Grzegorza, jako przedmioty pożądania i miłości, pojawiają się „pieniądze i zaszczyty”, czego nie było u Orygenesa. Sam problem nieuporządkowanej miłości jest jednak dla Nysseńczyka równie ważny, gdyż:

> „jeśli trzeba, by wszystko odbywało się porządnie i właściwie, to tym bardziej stosowny jest porządek w tych sprawach. Kain bowiem nie zostałby potępiony za to, że źle dzielił [rzeczy], gdyby wraz z właściwym złożeniem ofiary strzegł w porządku tego, co wypada, zarówno tego, co pozostawiał sobie dla [zaspokojenia] potrzeb, jak i tego, co ofiarował Bogu (por. Rdz 4, 7): powinien był ofiarować Bogu pierwociny, on jednak, nasyciwszy się co smakowitszymi kąskami, uczcił Boga resztkami”[51].

Nieprzestrzeganie „porządku miłości” może mieć zatem tragiczne konsekwencje (potępienie), przypomina Grzegorz, aby się przed tym ustrzec, należy bezwzględnie przestrzegać przykazania miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12, 30n), stanowiącego podstawę uporządkowanej miłości:

> „Boga należy kochać z całego serca, duszy, sił i zmysłów, bliźniego jak siebie samego, żonę – jeśli ktoś jest czysty na duszy – jak Chrystus Kościół, a jeśli pełen namiętności – jak własne ciało (tak uczy Paweł, który układa te rzeczy we właściwym porządku (por. Ef 5, 24. 28), wroga tak, by nie oddawać zła za zło, ale za niesprawiedliwość odpłacać dobrocią (por. Rz 12, 17)”[52].

W przeciwieństwie do Orygenesa, który uczył, że miłość do nieprzyjaciół polega na tym, aby ich nie nienawidzić[53], bądź okazywać im „miłość różnego stopnia”, w zależności od ich postępowania[54], Grzegorz z Nyssy, nawiązując wyraźnie do słów św. Pawła z Listu do Rzymian, każe odpłacać im dobrem za zło. Rozróżnia również między miłością do żony, gdy ktoś jest „czysty na

[49] Tamże, GNO 6, 122, ŹMT 43, 76.

[50] Tamże, GNO 6, 122-123, ŹMT 43, 76.

[51] Tamże, GNO 6, 121, ŹMT 43, 75.

[52] Tamże, GNO 6, 122, ŹMT 43, 75-76.

[53] Por. Origenes, *In Canticum canticorum hom.* II 8, SCh 37bis, 130, tłum. Kalinkowski, s. 220.

[54] Por. tenże, *In Canticum canticorum comm.* III 7, 13-14, SCh 376, 554, tłum. Kalinkowski, s. 137.

duszy", i gdy jest „pełen namiętności". Można więc powiedzieć, że niektóre jego wymagania dotyczące „porządku miłości" są większe niż u Orygenesa, dlatego – jego zdaniem – dusza ludzka potrzebuje pomocy przyjaciół Oblubieńca, aby „Bogu zostało oddane to, co się należy, a we wszystkim innym nie została przekroczona właściwa miara"[55].

3. Teodoret z Cyru. Kolejnym pisarzem chrześcijańskiego Wschodu, który Pieśni nad Pieśniami poświecił swój komentarz jest Teodoret z Cyru († 466)[56]. Idąc za Orygenesem interpretuje on miłość Oblubieńca do Oblubienicy jako alegorię miłości Chrystusa do Kościoła[57]. Interesującemu nas wersetowi Pnp 2, 4, LXX, Biskup Cyru poświęca jednak niewiele miejsca, stąd jego słowa można przytoczyć w całości. Oblubienica zwraca się w tym fragmencie do sług Oblubieńca:

> „«Uporządkujcie we mnie miłość», to znaczy, nauczcie mnie jak mam kochać, abym nie kochała ojca lub matki, pola lub winnicy, bardziej niż Oblubieńca, i abym nie okazała się Jego niegodna. On sam bowiem powiedział: «Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha synów lub córki bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien» (Mt 10, 37). Również dawne prawo, przekazane Adamowi, głosiło: «Dlatego to mężczyzna opuści ojca swego i matkę swoją i złączy się ze swą żoną tak ściśle, że staną się jednym ciałem» (Rdz 2, 24). A zatem «uporządkujcie we mnie miłość», abym złączyła się z moim Oblubieńcem i kochała Go bardziej aniżeli ojca, matkę, lub kogokolwiek innego"[58].

Jest rzeczą interesującą, że Teodoret, chociaż sam był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tzw. antiocheńskiej szkoły egzegetycznej, komentował Pieśń nad Pieśniami w duchu post-orygenesowskich alegorystów, nie stroniąc od interpretacji ponaddosłownych[59]. W cytowanym fragmencie nie wychodzi on jednak poza obszar miłości Oblubieńca i Oblubienicy, i tylko do tej miłości odnosi swój „porządek", polegający na tym, a raczej przypominający to, że Oblubienica (synowie Kościoła), powinni kochać Oblubieńca (Chrystusa) bardziej niż kogokolwiek innego, nawet za cenę opuszczenia swoich bliskich. O uporządkowanej miłości chrześcijanina można więc mówić dopiero wtedy, gdy jest on doskonale zjednoczony z Chrystusem i stanowi z Nim „jedno ciało".

---

[55] Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 4, GNO 6, 123, ŹMT 43, 76.

[56] Por. Theodoretus Cyrensis, *Commentarium in Canticum canticorum*, PG 81, 27-214.

[57] Por. Drączkowski, *Patrologia*, s. 304.

[58] Theodoretus Cyrensis, *In Canticum canticorum comm.* I 2, PG 81, 89, tłum. własne.

[59] Por. K. Bardski, *„Napoję cię winem korzennym, moszczem z granatów" (Pnp 8, 2b). Pragnienie Oblubieńca w świetle starożytnych i średniowiecznych komentarzy do Pieśni nad Pieśniami*, VV 5 (2004) 161.

II. AUTORZY ŁACIŃSCY

1. Augustyn. Biskup Hippony († 430) nie napisał osobnego komentarza do Pieśni nad Pieśniami, a samą księgę cytował rzadko. Niemniej jednak, jako autor zafascynowany ideą *ordo*[60], przywołał kilka razy w swoich pismach werset Pnp 2, 4, LXX. Przykładowo w *Mowie* 21., głosząc pochwałę wszelkiego stworzenia oraz porządku w jakim wszystko zostało stworzone, powiedział wprost, że nie jest grzechem kochać to, co Bóg stworzył, lecz kochać w sposób nieuporządkowany, tzn. wbrew woli Stworzyciela[61]. Słowa „Uporządkujcie we mnie miłość" (Pnp 2, 4, LXX), oznaczają więc według niego, aby skłaniając się ku dobrom niższym nie zaniedbywać Dobra Najwyższego[62]. Podobne stwierdzenia pojawiają się w *Mowie* 37., w której Augustyn podkreślał, że pochodną wszelkiego porządku jest piękno (*nihil pulchrius hoc ordine*), stąd każda nieuporządkowana miłość byłaby dla niego nie tylko grzechem, ale i skazą na pięknie stworzenia[63].

W *Mowie* 65A. odnosi werset Pnp 2, 4, LXX do więzi rodzinnych oraz do relacji człowieka do Boga. Osoby bliskie powinny być kochane zawsze i każdy brak miłości wobec nich jest grzechem[64], tym niemniej, jest jednak Ktoś (Jezus Chrystus), kto powinien być kochany bardziej niż ojciec, matka, żona czy dzieci. Grzechem jest nie tylko kochać bliskich bardziej niż Jezusa, ale także kochać ich na równi z Nim, gdyż uporządkowana miłość polega na tym, że Stworzyciela i Zbawcę kochamy bardziej niż kogokolwiek[65]. Dotyczy to każdej sytuacji: miłość bliskich nie zwalnia więc nigdy chrześcijanina z obowiązku, gdy potrzeba, oddania życia za Jezusa[66]. Augustyn podkreśla tutaj mocno aspekt moralny „porządku miłości", nazywając każde uchybienie grzechem, prowadzącym nawet do potępienia[67].

Temat wyboru między miłością do najbliższych a miłością do Jezusa, powraca w *Mowie* 100., gdzie Augustyn komentuje słowa Jezusa skierowane do spotkanego młodzieńca: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głoś królestwo Boże!" (Łk 9, 60). Dla Biskupa Hippony nie ulega i tutaj wątpliwości, że posłuszeństwo Jezusowi ważniejsze jest niż przykazanie miłości rodziców zawarte w czwartym przykazaniu Dekalogu[68]. „Cóż oznaczają słowa: «Uporządkujcie we mnie miłość» (Pnp 2, 4, LXX)?" – pyta i zaraz odpowiada: „Ustalcie stopnie [miłości] i dajcie każdemu taką, jaka mu się

[60] Por. Pétré, *Ordinata caritas*, s. 53.

[61] Por. Augustinus, *Sermo* 21, 3, ed. M. Pellegrino – L. Cruciani – V. Tarulli – F. Monteverde, NBA 29, Roma 1979, 398.

[62] Por. tamże.

[63] Por. tenże, *Sermo* 37, 23, NBA 29, 684.

[64] Por. tenże, *Sermo* 65A, 8, ed. L. Carrozzi, NBA 30/1, Roma 1982, 332.

[65] Por. tamże 65A, 11, NBA 30/1, 334.

[66] Por. tamże 65A, 9-10, NBA 30/1, 332-334.

[67] Por. tamże 65A, 8, NBA 30/1, 332.

[68] Por. tenże, *Sermo* 100, 1. 2, ed. L. Carrozzi – F. Monteverde, NBA 30/2, Roma 1983, 232.

należy. Nie stawiajcie niżej tego, co powinno stać wyżej. Kochajcie rodziców, ale ponad rodziców kochajcie Boga"[69].

Jeszcze raz problem ten podejmie w *Mowie* 344. komentując słowa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien" (Mt 10, 37):

> „Bóg nie zniósł miłości do rodziców, do żony, do dzieci, ale ją uporządkował. Nie powiedział bowiem: «Kto kocha ojca…», ale «Kto bardziej niż Mnie kocha ojca…». To o tym właśnie mówi Kościół w Pieśni nad Pieśniami, gdy stwierdza: «Uporządkował we mnie miłość» (Pnp 2, 4, LXX). Kochaj więc ojca, ale nie kochaj go bardziej niż Pana; kochaj tego, kto cię zrodził, ale nie bardziej od Tego, kto cię stworzył. […] Kochaj twoją matkę, ale nie bardziej niż Kościół, który cię zrodził do życia wiecznego"[70].

Dla Augustyna, jak widzimy, nie ulega wątpliwości, że tak jak życie wieczne ważniejsze jest od życia ziemskiego, tak miłość do Boga i Kościoła ważniejsza jest od miłości do członków rodziny. W tej samej *Mowie* powtórzy jeszcze, że gdyby najbliżsi próbowali kogoś odwieść od męczeństwa za wiarę, by ocalić go dla siebie, powinni pamiętać, że tylko zjednoczenie z Jezusem gwarantuje im „bycie razem", a zdrada Jezusa rozdziela ich na wieki[71].

Poza mowami werset Pnp 2, 4, LXX pojawia się jeszcze u Augustyna w *Państwie Bożym*[72], gdzie zauważa on, iż na skutek wolnej woli człowiek może kochać dobrze lub źle, w zależności od tego czy jego miłość zachowuje porządek[73], będący również warunkiem cnoty:

> „Wydaje mi się przeto, że krótkie a trafne określenie cnoty brzmi: cnota jest to uporządkowana miłość. Dlatego w świętej Pieśni nad Pieśniami oblubienica Chrystusowa, czyli państwo Boże śpiewa: «Uporządkujcie we mnie miłość»" (Pnp 2, 4, LXX)"[74].

Ta uporządkowana miłość ma zaś miejsce wtedy, gdy najpierw kocha się Boga, dobro duchowe i wieczne, a potem stworzenia, dobra cielesne i doczesne[75]. Tylko zachowując ten „porządek" miłość staje się cnotą, w każdym innym przypadku jest grzechem. Warto o tym pamiętać, gdyż często nadużywa się słynnych słów Augustyna: „dilige, et quod vis fac"[76], wedle których miłość

---

[69] Tamże 100, 2, NBA 30/2, 232, tłum. własne.

[70] Tenże, *Sermo* 344, 2, ed. V. Paronetto – A.M. Quartiroli – F. Monteverde, NBA 34, Roma 1989, 54-56, tłum. własne.

[71] Por. tamże, NBA 34, 56.

[72] Por. tenże, *De civitate Dei libri XXII*, ed. A. Trapè – R. Russell – S. Cotta – D. Gentili, NBA 5/1, Roma 1978, ed. D. Gentili – A. Trapè, NBA 5/2, Roma 1988, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, Warszawa 1977.

[73] Por. tamże 15, 22, NBA 5/2, 436-438, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 201.

[74] Tamże 15, 22, NBA 5/2, 438, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 201-202.

[75] Por. tamże, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 201.

[76] Tenże, *In epistulam Ioannis ad Parthos tractatus* 7, 8, ed. G. Madurini – L. Muscolino – F. Monteverde, NBA 24/2, Roma 1985², 1782.

miałaby usprawiedliwiać wszystko. Biskup Hippony przypomina tymczasem, że „amor ipse ordinate amandus est”[77], a więc tylko uporządkowana miłość obdarza człowieka wolnością wobec zewnętrznych praw.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że werset Pnp 2, 4, LXX nie doczekał się u Augustyna jakiegoś głębszego opracowania egzegetycznego[78], a wiele jego myśli związanych z tym fragmentem pojawiało się już u wcześniejszych autorów. Tym niemniej, na uwagę zasługuje podkreślanie przez niego aspektu moralnego (przestrzeganie „porządku miłości” jest cnotą, a lekceważenie grzechem). Znamienne dla Augustyna jest też dostrzeżenie w *ordo caritatis* aspektu estetycznego (pochodną „porządku miłości” jest piękno). Tu i ówdzie pojawiają się też u niego pewne elementy kazuistyki, gdzie na dylematy związane z zachowaniem *ordo caritatis* udziela on konkretnych i uzasadnionych odpowiedzi.

2. Jan Kasjan. Opat z Marsylii († ok. 435) nie był, jak wiadomo, ani teologiem, ani egzegetą w dzisiejszym rozumieniu. Był raczej nauczycielem duchowości, zatroskanym o rozwój wewnętrzny czytelników swoich pism, głównie mnichów. Ponieważ jednak Słowo Boże, jak podkreślali sami mnisi, było w ich życiu bardziej potrzebne niż pokarm doczesny, Jan Kasjan nie mógł pominąć w swoich dziełach odniesień do Pisma Świętego, które w jego twórczości zajmuje centralne miejsce, o czym świadczy chociażby ponad 1700 cytatów biblijnych, występujących w jego pismach[79]. Jest wśród nich interesujący nas werset Pnp 2, 4, LXX, który pojawia się w jednej z jego *Rozmów*[80], a dokładniej w *Rozmowie* XVI z abba Józefem *O przyjaźni*[81]. *Rozmowa* ta sama w sobie jest już ewenementem, gdyż do czasów Jana Kasjana, żaden z autorów chrześcijańskich nie poświęcił przyjaźni osobnej rozprawy, a następna, której autorem będzie Elred (Aelred) z Rievaulx († 1167), pojawi się dopiero w XII wieku![82]. Powodem „milczenia” pisarzy chrześcijańskich o przyjaźni, wydaje się być przykazanie Jezusa, by kochać wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół (por. Mt 5, 44), i nie zawężać miłości do wybranych tylko osób, co – zwłaszcza w środowisku mniszym – rozumiano jako zakaz przyjaźni partykularnych. Janowi Kasjanowi należy się więc uznanie, że jako pierwszy w świecie chrześcijańskim, ba w świecie mniszym (!), zmierzył się z zagadnieniem przyjaźni, próbując pogodzić miłość do wszystkich ludzi, nakazaną przez Jezusa, ze „szczególnym uczuciem”

[77] Tenże, *De civitate Dei* 15, 22, NBA 5/2, 438, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 201.

[78] Por. Frank, *Geordnete Liebe*, s. 26.

[79] Por. K.A. Neuhausen, *Zu Cassians Traktat „De amicitia” (Coll. 16)*, w: *Studien zur Literatur der Spätantike*, hrsg. Ch. Gnilka – W. Schetter, Antiquitas, 1. Reihe, Band 23, Bonn 1975, 184.

[80] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŹM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŹM 70, Kraków 2015.

[81] Por. tamże XVI 14, SCh 54, 234, ŹM 70, 289.

[82] Por. Aelredus Rievallensis, *De spiritali amicitia*, ed. A. Hoste, CCCM 1, Turnhout 1971, 287-350, tłum. M. Wylęgała: Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004.

okazywanym tylko wybranym. Punktem wyjścia dla niego są różne rodzaje jednej i tej samej miłości, rozlanej w sercach ludzi przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5)[83]. Pierwszym, najbardziej ogólnym rodzajem, bo obejmującym wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół, jest miłość określana jako ἀγάπη[84]. Drugim, okazywanym już tylko nielicznym, i to posiadającym podobne cnoty lub obyczaje, jest miłość określana jako διάθεσις, choć i ona ma wiele różnych odcieni[85]:

> „Inaczej bowiem miłujemy rodziców, inaczej męża czy żonę, inaczej braci, inaczej dzieci. W każdej z tych kategorii istnieje jeszcze tak wielka rozpiętość uczuć, że nawet miłość rodziców względem dzieci nie bywa jednakowa. Przykładem może być patriarcha Jakub, ojciec dwunastu synów, który choć wszystkich kochał ojcowską miłością, to jednak Józefa darzył szczególnym uczuciem […]. Nie oznacza to, że ten sprawiedliwy mąż i ojciec, nie obdarzał wielką miłością także pozostałych synów; oznacza tylko, że względem Józefa ojcowskie uczucie było jakby słodsze i bardziej czułe, ponieważ był on typem naszego Pana. To samo możemy przeczytać o Janie Ewangeliście, o którym wyraźnie powiedziano, że był uczniem «którego Jezus miłował» (J 13, 23), choć przecież także pozostałych jedenastu, którzy podobnie jak on zostali wybrani, Jezus otaczał szczególną miłością. […] A zatem umiłowanie Jana nie oznaczało chłodu wobec pozostałych uczniów, lecz większą i bardziej szczodrą miłość, którą Jan zawdzięczał przywilejowi dziewictwa i cielesnej czystości"[86].

Dla Kasjana nie ma więc sprzeczności między przykazaniem miłości wobec wszystkich ludzi, a szczególnym uczuciem okazywanym niektórym ze względu na podobne obyczaje, wspólne cnoty, zasługi czy otrzymane łaski. Miłość czy przyjaźń wobec tych osób nie oznacza bowiem nienawiści względem pozostałych, a jedynie większe „natężenie" uczucia:

> „Coś podobnego czytamy także w Księdze Pieśni nad Pieśniami, gdzie Oblubienica mówi: «Uporządkujcie we mnie miłość» (Pnp 2, 4, LXX). Prawdziwie uporządkowaną miłością jest ta, gdy ktoś nikogo nie nienawidząc, niektórych kocha bardziej z powodu ich zasług. Dalej, gdy darząc miłością wszystkich, wyróżnia tych, których powinien otoczyć szczególnym uczuciem, a pośród tych, którzy są mu wyjątkowo drodzy i kocha ich bardzo mocno, wybiera jeszcze takich, których obdarza największą miłością"[87].

Cechą charakterystyczną komentarza Jana Kasjana do Pnp 2, 4, LXX (pomijanego niestety w najważniejszych opracowaniach dotyczących tego wersetu[88]), jest to, że swoje rozumienie „porządku miłości" oparł nie na stopniach,

---

[83] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XVI 13, SCh 54, 233, ŹM 70, 286.
[84] Por. tamże XVI 14, SCh 54, 233, ŹM 70, 287.
[85] Por. tamże.
[86] Tamże, SCh 54, 233-234, ŹM 70, 287-288.
[87] Tamże, SCh 54, 234, ŹM 70, 289.
[88] Por. np. Frank, *Geordnete Liebe*, s. 15-30.

choć taki tytuł posiada jego rozważanie (*De gradibus caritatis*[89]), ale na różnych rodzajach jednej i tej samej miłości, nawiązując tym samym do orygenesowskiego rozróżnienia między miłością ogólną a szczegółową. *Ordo caritatis* miałby więc u niego strukturę nie tyle wertykalną, co horyzontalną, którą na własny użytek moglibyśmy nazwać strukturą „heliocentryczną". W ujęciu tym wszyscy ludzie, zanurzeni w jednej i tej samej miłości Bożej, jak planety należące do jednego układu słonecznego, podlegaliby wzajemnemu przyciąganiu, tym silniejszemu im duchowo i fizycznie (przez pokrewieństwo) byliby sobie bliscy.

3. Apponiusz. Powstały, prawdopodobnie w 1. poł. V w., *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* Apponiusza[90], jest zarazem pierwszym łacińskim komentarzem do tej księgi zachowanym w całości do naszych czasów[91]. Mimo że jego autor korzystał obficie z dorobku wcześniejszych pisarzy, zwłaszcza Orygenesa i Grzegorza z Nyssy, dzieło to posiada wiele cech oryginalnych: autor widzi na przykład w Pieśni nad Pieśniami jedno wielkie proroctwo o wcieleniu Syna Bożego i jedno wielkie wezwanie do doskonałości[92].

Jeśli chodzi o werset Pnp 2, 4, LXX, Apponiusz uważa, że „dom wina" to wieloraka mądrość Boża Starego Testamentu, uporządkowana następnie światłem Chrystusowego objawienia[93]. To samo światło porządkuje też miłość chrześcijanina[94]: najpierw względem Boga, który „musi być nazwany Ojcem, w którym zawsze jest Syn, jak słowo w głosie; po drugie Synem, w którym zawsze jest Ojciec; i po trzecie Duchem Świętym, który pochodzi w rzeczywistości z głosu i słowa, z Ojca i Syna"[95]. Ten jeden Bóg w trzech Osobach, połączonych relacjami przypominającymi naturę głosu i słowa (bez żadnej jednak nierówności czy podporządkowania[96]), powinien być miłowany z całego serca, z całej duszy i z wszystkich sił (por. np. Pwt 6, 5)[97]. Apponiusz widzi bowiem związek między trojakim sposobem miłowania Boga, a trzema Osobami w Trójcy Świętej[98].

---

[89] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XVI 14, SCh 54, 222, ŹM 70, 287.

[90] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio*, éd. B. de Vregille – L. Neyrand, SCh 420, 421, 430, Paris 1997-1998.

[91] Por. S. Strękowski, *„Pieśń nad Pieśniami" w interpretacji Aponiusza*, VoxP 32 (2012) t. 57, 603.

[92] Por. tamże, s. 604-605 i 612.

[93] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* III 38, SCh 420, 342-344, w. 645-660; B. de Vregille – L. Neyrand, *Introduction*, w: SCh 420, 63.

[94] Por. tamże III 41, SCh 420, 348, w. 707: „Ordinavit ergo Dei Filius in Ecclesia sua caritatem".

[95] Tamże III 39, SCh 420, 344-346, w. 661-666, tłum. L. Lach-Bartlik, w: tenże, *Terminologia trynitarna w „Expositio in Canticum Canticorum" Apponiusza (Księgi I-III)*, VoxP 32 (2012) t. 57, 388, nota 23. Por. de Vregille – Neyrand, *Introduction*, s. 79-80.

[96] Por. Lach-Bartlik, *Terminologia trynitarna*, s. 388.

[97] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* III 39, SCh 420, 344-346, w. 661-669.

[98] Por. de Vregille – Neyrand, *Introduction*, s. 81, nota 1.

W „domu wina" uporządkowana też zostaje miłość do ludzi. Według autora komentarza każdy człowiek posiada „jakoś miłość (*quamlibet caritatem*)", ale tę „prawdziwą, doskonałą i uporządkowaną (*veram, perfectamque et ordinatam*)" posiadają jedynie ci, którzy kierując się umiłowaniem Bożego prawa okazali się godni wejść w jego zrozumienie i posiąść miłość uporządkowaną[99], gdyż:

> „W inny sposób (*alio ordine*) należy kochać Boga, który według słów Apostoła pierwszy nas umiłował (por. 1J 4, 19), i który w Chrystusie obdarzył nas pełnią miłości, a w inny sposób rodziców, bez których by nas nie było. W inny sposób wiernego przyjaciela, a w inny ukochanego syna. W inny sposób własnego brata, a w inny swoją żonę. W inny sposób sługa powinien kochać swego pana, a w inny pan swego sługę. W inny sposób należy okazywać miłość współobywatelowi, a w inny przybyszowi; w inny możnowładcy, a w inny kapłanowi; w inny, wreszcie, krewnym, a w inny znajomym"[100].

Uporządkowana miłość obejmuje także uczynki miłosierdzia:

> „Udzielić pomocy biednemu, choremu lub przybyszowi nie dla zyskania ludzkiej chwały, lecz z powodu wiecznej nagrody jest znakiem uporządkowanej miłości. Pocieszać płaczących i skrzywdzonych niesłusznym wyrokiem, odwiedzać chorych i uwięzionych, jest znakiem uporządkowanej miłości. W mówieniu prawdy nie bać się nikogo, nieumiejętnych miłosiernie pouczać, pysznych szczerze upominać, jest znakiem uporządkowanej miłości"[101].

Niestety, nie wszyscy, którzy nazywają się chrześcijanami, weszli – zdaniem Apponiusza – do owego „domu wina", to znaczy nie wszyscy posiedli ową mądrość owocującą „porządkiem miłości", dostępną tylko tym, którzy jak św. Paweł dla pozyskania Chrystusa wszystko uznali za stratę (por. Flp 3, 8)[102]. Nieznajomość „porządku miłości" może tymczasem odciągać chrześcijanina od znoszenia różnorodnych ucisków dla imienia Chrystusa, a czasem nawet pozbawić go korony męczeństwa[103].

Werset Pnp 2, 4, LXX, jak zauważyliśmy, jest więc postrzegany przez Apponiusza całkowicie przez pryzmat nauczania Jezusa, który objawił wierzącym nie tylko naukę o „porządku miłości" w Trójcy Świętej, ale pouczył ich również jak miłować Boga i bliźniego. Wśród kategorii osób objętych miłością uporządkowaną pojawia się u niego, podobnie jak u Kasjana, „przyjaciel", oraz – po raz pierwszy wśród omawianych autorów – współobywatel (*civis*) i przybysz (*peregrinus*). Charakterystyczne dla Apponiusza jest również odczytywanie wersetu Pnp 2, 4, LXX przez pryzmat wezwania do doskonałości, stąd jego postulat, aby i uczynki miłosierdzia były w człowieku

---

[99] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* III 39, SCh 420, 346, w. 675-680.
[100] Tamże, SCh 420, 348, w. 684-693, tłum. własne.
[101] Tamże, SCh 420, 348, w. 693-700, tłum. własne.
[102] Por. tamże III 41, SCh 420, 350, w. 713-719, tłum. własne.
[103] Por. tamże III 40, SCh 420, 348, w. 700-707.

uporządkowane, to znaczy, wykonywane z miłości do Boga, a nie dla próżnej chwały. *Novum* jego komentarza jest wreszcie końcowa „gorzka refleksja", że nie wszyscy chrześcijanie posiedli prawdziwą mądrość, owocującą „porządkiem miłości", oraz, że mądrość ta musi być zawsze okupiona bólem („kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpień" – Koh 1, 18), a jednak to właśnie w tym cierpieniu, dosłownie w tej „chorobie" (por. Pnp 2, 5), która pozbawia duszę „sił do grzeszenia", rodzi się owa błogosławiona, bo uporządkowana miłość do Boga i do bliźniego – pociesza Apponiusz[104].

Na marginesie omawiania komentarza Apponiusza do wersetu Pnp 2, 4, LXX, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden, niezwiązany bezpośrednio z tematem, szczegół. Otóż, sam autor, jak wiadomo, jest postacią dość tajemniczą: wokół jego biografii i czasu powstania komentarza toczy się wciąż dyskusja. Zasadniczo przyjmuje się, że jego dzieło powstało w Italii (w Rzymie?), w 1. poł. V w., lecz nie brak uczonych, którzy uważają, że zostało napisane w Irlandii i to w wieku VII[105]. Kwestii tej nie da się obecnie rozstrzygnąć, warto jednak zwrócić uwagę, że jedynie w dziełach Apponiusza i Jana Kasjana znajdujemy słowa Pisma Świętego w brzmieniu nie występującym u innych autorów[106]. Oczywiście, nie można na tej podstawie wyciągać wniosku, że Apponiusz i Kasjan znali się i wymieniali rękopisami, ale gdyby przyjąć, że żyli w tym samym czasie byłoby to dalece prawdopodobne, a sama nauka zyskałaby, mały wprawdzie, ale za to jeszcze jeden argument, za powstaniem komentarza Apponiusza w 1. poł. V wieku.

***

Podsumowując komentarze poszczególnych autorów do wersetu Pnp 2, 4, LXX zauważamy, że są one w znacznej mierze ze sobą zgodne i nawiązują mniej lub bardziej do Orygenesowych homilii i komentarza na temat Pieśni nad Pieśniami, stanowiących fundament dla wszystkich późniejszych interpretacji[107]. Zasadniczo więc omawiani przez nas Ojcowie zgadzają się, że każdy człowiek coś lub kogoś kocha, a sama miłość jest czymś dobrym. Niestety, nawet rzeczy z natury dobre, jeśli używane są źle, prowadzą do grzechu, co

[104] Por. tamże III 42, SCh 420, 350-352, w. 720-740.

[105] Por. S. Strękowski, *„Pieśń nad Pieśniami" w interpretacji Aponiusza*, s. 603.

[106] Por. Mt 16, 17: „Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus, qui in caelis est"; Apponiusz (*In Canticum Canticorum Expositio* II 8, SCh 420, 240, w. 153-155) i Jan Kasjan (*De incarnatione Domini* III 13, PL 50, 69B) jako jedyni zamiast „Pater meus", zapisali „Spiritus Patris mei". Podobnie jeśli chodzi o werset Ct 3, 1: „In lectulo meo per notes quaesivi, quem diligit anima mea; quaesivi illum et non inveni", jedynie ci dwaj autorzy dodali do niego słowa: „et vocavi eum et non respondit mihi", por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* V 7, SCh 421, 74, w. 101-103; Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 13, SCh 54, 168. Zob. również B. de Vregille – L. Neyrand, w: Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio*, SCh 420, 240-241, nota 2, oraz SCh 421, 74, nota 1.

[107] Por. Pétré, *Ordinata caritas*, s. 51.

często ma miejsce w przypadku miłości, gdyż wielu kocha nie to, co powinno, a jeśli już kocha to, co powinno, to kocha nadmiernie lub niedostatecznie, czyli w sposób nieuporządkowany. Już Stary Testament przypominał więc człowiekowi o „porządku miłości", ale w pełni zrozumiały porządek ten stał się dopiero w świetle Chrystusowego objawienia, dzięki któremu człowiek nie tylko dowiedział się o „porządku miłości" w Trójcy Świętej, ale otrzymał również właściwą miarę miłości Boga i bliźniego („Będziesz miłował Pana Boga twego całym swoim sercem…" – por. Mt 22, 37. 39). Właśnie przez pryzmat Chrystusowego przykazania miłości patrzyli na werset Pnp 2, 4, LXX, wszyscy wspominani przez nas autorzy, podkreślając absolutne pierwszeństwo miłości względem Boga przed kimkolwiek innym. Tylko zachowanie tego porządku, tak jak czynili to święci, gwarantuje postęp na drodze doskonałości. Odnośnie miłości bliźnich Ojcowie wskazywali natomiast na dwa kryteria „porządku": kryterium pokrewieństwa i kryterium zasługi. W świetle tego pierwszego: żona, rodzice, dzieci, mają pierwszeństwo przed innymi domownikami, w świetle zaś drugiego, osoby wyróżniające się charakterem, uczynkami, wiedzą, przede wszystkim jednak ci, którzy pouczają i oświecają ludzkie dusze, ukazując im drogę zbawienia, zasługują na miłość szczególną.

W postrzeganiu „porządku miłości" występują pewne różnice między Ojcami Wschodu i Zachodu. Ojcowie Wschodni zaraz po Bogu nakazywali miłować tych, którzy zrodzili innych w Chrystusie (por. 1Kor 4, 15), czyli tych, którzy ukazali innym drogę zbawienia i wspomagali ich na niej. Dopiero po nich nakazywali miłować rodziców, czyli tych, którzy zrodzili w ciele. To stawianie na pierwszym miejscu wiary sprawiło, że niektórzy spośród Ojców Wschodnich widzieli nawet różnicę w okazywaniu miłości rodzicom wierzącym i niewierzącym. Charakterystyczne dla Ojców Wschodnich jest również to, że tylko oni zastanawiali się na czym polegałaby uporządkowana miłość wobec nieprzyjaciół, i odpowiadali, że: a) na wyzbyciu się wobec nich nienawiści; b) na różnym traktowaniu ich w zależności od tego czy zachowują Boże przykazania czy też nie zachowują; c) na odpłacaniu im dobrem za zło.

Ojcowie Zachodni z kolei, mocniej podkreślali aspekt moralny „porządku miłości" przypominając, że jego przestrzeganie jest cnotą, a naruszanie grzechem. W związku z tym, częściej też pojawiały się w ich wypowiedziach pewne elementy kazuistyki, odnoszące się głównie do zachowania „porządku miłości" w czasie prześladowań: miłość do bliskich – przypominali – nie może stać nigdy wyżej niż miłość do Jezusa. Nowością w komentarzach Ojców Zachodnich jest również refleksja nad „porządkiem miłości" w Trójcy Świętej oraz pojawienie się nowych grup ludzi objętych „porządkiem": przyjaciół, współobywateli, przybyszów. Niektórzy z Ojców Zachodnich aplikowali również „porządek miłości" do uczynków miłosierdzia oraz zwracali uwagę na aspekt estetyczny *ordo caritatis*, podkreślając, że pochodną wszelkiego porządku jest piękno.

Wracając zaś do zasygnalizowanego na wstępie problemu emigracji i obcokrajowców, należy stwierdzić, że żaden z sześciu Ojców nie podjął rozważań

na ten temat, co związane było, jak można się jedynie domyślać, z tym, że większość ludzi ówczesnego świata żyła w jednym i tym samym państwie, a działalność pisarska kilku spośród Ojców przypadła na czas przed najazdami barbarzyńskich plemion i wędrówką ludów. Słowa „współobywatel" (*civis*) i „przybysz" (*peregrinus*), pojawiają się więc dopiero w komentarzu Apponiusza, który stwierdził jedynie, że „w inny sposób należy okazywać miłość współobywatelowi, a w inny przybyszowi".

Post scriptum. Werset 2, 4b Pieśni nad Pieśniami, który w języku hebrajskim brzmi dosłownie: „sztandarem jego nade mną jest miłość"[108], oddano w greckim tłumaczeniu tej księgi jako: „τάξατε ἐπ᾽ ἐμὲ ἀγάπην" (LXX), co Ojcowie Kościoła, tak greccy jak i łacińscy, rozumieli jako wezwanie do „uporządkowania miłości" (*ordinate in me caritatem*). Niezależnie od tego, czy różnica między tekstem oryginalnym a interpretacją Ojców wynikała z ich niedostatecznej znajomości języka hebrajskiego, czy też była świadomą modyfikacją[109], wynikającą np. z faktu, że ruchem sztandarów w ówczesnym świecie utrzymywano porządek szyków wojskowych, faktem jest, że w całej tradycji wczesnochrześcijańskiej właśnie w ten sposób, powtórzmy, jako wezwanie do „uporządkowania miłości", odczytywano te słowa. Rodzi się więc pytanie: czy za cenę zbliżenia do tekstu hebrajskiego zasadne jest dzisiaj tłumaczenie na język polski słów: „τάξατε ἐπ᾽ ἐμὲ ἀγάπην" jako „umieśćcie przy mnie mą miłość", jak w wydanym niedawno pierwszym polskim przekładzie Septuaginty[110], czy jako „umieśćcie nade mną miłość", jak w przypadku niektórych polskich tłumaczeń pism Ojców Kościoła[111], wbrew całej niejako tradycji patrystycznej, gdzie jednoznacznie odczytywano te słowa w kontekście przestrzegania pewnego „porządku", tworząc tym samym fundament do zbudowania chrześcijańskich zasady *ordo caritatis*[112].

"YOU SET CHARITY IN ORDER IN ME" (SONG 2:4, LXX) IN THE EXEGESIS OF SELECTED AUTHORS OF THE EAST AND WEST

(Summary)

"You set charity in order in me" (Song 2:4, LXX) is one of the most fundamental biblical texts for the concept of the *ordo caritatis*. The Author seeks to examine how this text was read in the East and West, analysing the commentary of three Greek authors (Origen, Gregory of Nyssa and Theodoret of Cyrus),

[108] Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1988, 748.

[109] Por. Frank, *Geordnete Liebe*, s. 15, nota 2.

[110] Por. *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013, 1082.

[111] Por. np. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, s. 74.

[112] Por. np. Pétré, *Ordinata caritas*, s. 41; Frank, *Geordnete Liebe*, s. 15.

and three Latin authors (Augustine of Hippo, John Cassian and Apponius). There commentaries, he notes, agree with one another for the most part, and refer more or less to Origen's exegesis of this verse. However, some differences can be noted. The Eastern Fathers, for example, hold that, in the order of charity, the criterion of merit is more important than the criterion of blood relationship; that is to say, the greater love is to be shown to those who have been born in Christ (cf. 1Cor 4:15) over those born of the flesh. Only the Eastern Fathers explore what the *ordo caritatis* means also in relation to one's enemies.

The Western Fathers, for their part, tend to underline the moral aspect of the *ordo caritatis*, insofar as upholding that order is virtue, while infringing it is sin. In this regard, a casuistic approach can occur in their commentary more frequently than in those of the Eastern Fathers. The novelty of the commentaries of the Western Fathers is also found in their reflection on the *ordo caritatis* within the Holy Trinity, as well as the manner in which they expand the embrace of this order to other categories of people: friends, fellow citizens, strangers. Some of the Western Fathers (Apponius) apply the *ordo caritatis* not only to people but also to works of mercy, while others (Augustine) bring out the aesthetic element in the *ordo caritatis*, noting that the effect of order of any kind, including the order of charity, is beauty.

Key words: Song of Songs, the order of charity (*ordo caritatis*), Origen, Gregory of Nyssa, Theodoret of Cyrus, Augustine of Hippo, John Cassian, Apponius.

Słowa kluczowe: Pieśń nad Pieśniami, porządek miłości (*ordo caritatis*), Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Teodoret z Cyru, Augustyn, Jan Kasjan, Apponiusz.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Aelredus Rievallensis, *De spiritali amicitia*, ed. A. Hoste, CCCM 1, Turnhout 1971, 287-350, tłum. M. Wylęgała: Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004.

Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio*, éd. B. de Vregille – L. Neyrand, SCh 420, 421, 430, Paris 1997-1998.

Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, ed. A. Trapè – R. Russell – S. Cotta – D. Gentili, NBA 5/1, Roma 1978, ed. D. Gentili – A. Trapè, NBA 5/2, Roma 1988, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, Warszawa 1977.

Augustinus, *In epistulam Ioannis ad Parthos tractatus*, ed. G. Madurini – L. Muscolino – F. Monteverde, NBA 24/2, Roma 1985[2].

Augustinus, *Sermones*, NBA 29-35, Roma 1979-2001.

Gregorius Nyssenus, *Homiliae in Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007.

Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŹM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŹM 70, Kraków 2015.

Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, PL 50, 9-270.

Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, éd. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami". Homilie o „Pieśni nad Pieśniami"*, Kraków 1994, 7-189.

Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum*, éd. O. Rousseau, SCh 37bis, Paris 2007², tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami". Homilie o „Pieśni nad Pieśniami"*, Kraków 1994, 193-227.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań – Warszawa 1988.

Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013.

Theodoretus Cyrensis, *Commentarium in Canticum canticorum*, PG 81, 27-214.

Opracowania

Bardski K., *„Napoję cię winem korzennym, moszczem z granatów" (Pnp 8, 2b). Pragnienie Oblubieńca w świetle starożytnych i średniowiecznych komentarzy do Pieśni nad Pieśniami*, VV 5 (2004) 145-169.

Bardski K., *Duchowa interpretacja Pieśni nad Pieśniami w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*, CT 78 (2008) nr 4, 105-111.

Bartoszek A., *Porządek w miłości*, „Gość Niedzielny" 93 (2016) nr 27, 28-29.

Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998.

Frank K.S., *Geordnete Liebe. Cant 2, 4b in der patristischen Auslegung*, „Wissenschaft und Weisheit" 49 (1986) 15-30.

Lach-Bartlik L., *Terminologia trynitarna w „Expositio in Canticum Canticorum" Aponiusza (Księgi I-III)*, VoxP 32 (2012) t. 57, 379-397.

Neuhausen K.A., *Zu Cassians Traktat „De amicitia" (Coll. 16)*, w: *Studien zur Literatur der Spätantike*, hrsg. Ch. Gnilka – W. Schetter, Antiquitas, 1. Reihe, Band 23), Bonn 1975, 181-218.

Pétré H., *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité*, RSR 42 (1954) 40-57.

Pietras H., *L'amore in Origene*, SEA 28, Roma 1988.

Przyszychowska M., *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007, 5-11.

Starowieyski M., *Tradycje biblijne*, Kraków 2011.

Strękowski S., *„Pieśń nad Pieśniami" w interpretacji Aponiusza*, VoxP 32 (2012) t. 57, 601-612.

Vregille B. de – Neyrand L., *Introduction*, w: SCh 420, Paris 1997, 15-122.

ANEKS



„Ordinavit in me caritatem” (por. Pnp 2, 4, LXX), w ręku św. Wawrzyńca, w rzymskim kościele pod jego wezwaniem (fot. ks. A. Nocoń).

Ks. Jerzy PAŁUCKI*

ŁASKA BOŻA I JEJ NIEODZOWNA POMOC W UTRZYMANIU NADZIEI W CODZIENNYM ŻYCIU CZŁOWIEKA NA PRZYKŁADZIE PISM PAULINA Z NOLI**

Nawrócenie Paulina z Noli († 431) było wydarzeniem o wielkim znaczeniu społecznym i eklezjalnym, zaskoczeniem prawie dla wszystkich, a zwłaszcza dla niego samego[1]. Ambroży dzieli się z Sulpicjuszem Sewerem wieścią o tak głębokim nawróceniu i przewiduje, jaka będzie reakcja społeczna[2]. Także znaczna część biskupów z trudem akceptowała radykalizm jego nawrócenia[3]. Najbardziej jednak Paulina zaskoczyła postawa papieża Syrycjusza, który w ogóle go nie przyjął i nawet nie chciał go widzieć. Paulin pisze, że w ten sposób najbardziej obrażona została przez papieża łaska powołania go przez samego Jezusa Chrystusa. Oskarża nawet papieża o kierowanie się pychą[4]. Problem był tym bardziej poważny, że w czasie pobytu w Rzymie Paulin ciężko zachorował i jedynie dzięki pomocy tamtejszych mnichów i wiernych przeżył, a po powrocie do zdrowia udał się w dalszą drogę do Cimitile. Papież nie wierzył w szczerość nawrócenia Paulina i podobnie jak znaczna część episkopatu podejrzewał go o pryscylianizm.

---

* Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; profesor wizytujący na Wydziale Teologii Uniwersytetu im Księcia Witolda w Kownie (Litwa); e-mail: palucki@poczta.fm.

** Praca powstała w ramach realizacji projektu badawczego nr 2014/15/B/HS1/03851 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

[1] Por. J. Pałucki, *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Księdza Biskupa dr. Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Niemira – K. Rulka – J. Szymański, Włocławek 2010, 419-428.

[2] Por. Ambrosius, *Epistula* 27, 3, ed. G. Banterle, SAEMO 19, Milano – Roma 1988, 252, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 198.

[3] Por. D.E. Trout, *Paulinus of Nola: life, letters and poems*, Berkeley 1999; G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola*, Nola – Marigliano 2015.

[4] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 5, 14, 2-3, ed. G. Santaniello: Paolino di Nola, *Le Lettere*, t. 1, Napoli – Roma 1992, 242: „quantum nobis gratiae dominicae detrimentum faciat Urbis papae superba discretio, qui paucis ipsis diebus interfuere viderunt".

Już na samym początku należy zaznaczyć, że łaska (*gratia*) w ujęciu Paulina z Noli nie oznacza jedynie łaski uświęcającej udzielanej w sakramentach, choć jest ona najistotniejsza, ale jest także, a może nawet przede wszystkim, darem codziennie udzielanym przez Boga, na różne sposoby, pomagającym człowiekowi we wzrastaniu duchowym, ale także intelektualnym[5].

Zarówno *Pieśni*, jak i *Listy*, są pisane trudnym językiem, mimo deklaracji Paulina, że porzuca jako bezużyteczne poezję i całą kulturę antyczną, zaznaczając, że jego jedyną sztuką, którą pragnie kultywować, i tym, co go interesuje, jest jedynie wiara[6]. Jednak po pewnym czasie, chyba nieświadomie, nawet jego listy pisane niby prozą stawały się utworami poetyckimi (biała poezja). Utrudnia to ich zrozumienie, zwłaszcza w kwestiach dogmatycznych, w których – jak sam zaznacza – nie jest jeszcze pewny i ciągle się uczy. W wielu wypadkach można odnieść wrażenie, że ociera się prawie o heretyckie pojęcia, zwłaszcza dotyczące Trójcy Świętej[7]. Dotyczy to choćby sformułowania, że Jezus Chrystus rozdziela łaski otrzymane od Boga. Jednak później wielokrotnie powtarza, w nawiązaniu do dokumentów synodalnych oraz być może korygowany przez Augustyna i Hieronima, że Ojciec i Syn, i Duch Święty mają jedną naturę, jednak różnią się w działaniu na zewnątrz[8].

W liście do przyjaciela Amanda poucza go jak wielki jest dar łaski uświęcającej i odpuszczenia grzechów. Paulin przyznaje, że człowiek, nawet najbardziej wierzący, czuje się zdruzgotany swą słabością i popełnionymi grzechami. Często postanawia poprawę, ale lenistwo sprawia, że brnie dalej w grzechy, dlatego Paulin wzywa, aby nieustannie powstawać z martwych, zaczynać od nowa życie i powracać do Chrystusa[9]. Poucza jak bardzo ważna jest pomoc wspólnoty, zwłaszcza najbliższych przyjaciół, którzy stają się „pontonem" pomagającym dopłynąć do okrętu wiodącego do portu[10]. Potwierdza to w *Pieśni* 19., pouczając, że Chrystus raz na zawsze wiąże węzłami demony z ich okrucieństwem, a Jego łaska pozostaje, zwłaszcza poprzez wstawiennictwo świętych, w każdym ochrzczonym, uwalniając go od grzechów. Także ich mocą chrześcijanin ciągle

---

[5] Por. S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola: Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.

[6] Por. *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, ed. L. Longobardo – D. Sorrentino, Napoli 2000.

[7] Z jednoznacznym zrozumieniem pewnych wypowiedzi Paulina mieli już trudności znawcy literatury i teologii w czasach nowożytnych, por. S. De Rinaldis, *Paolineide. Testo latino, traduzione italiana, note e indici*, a cura di A. Ruggiero, Strenae Nolanae. Collana di studi diretta da A.V. Nazzaro 9, Marigliano 2002.

[8] Por. R. Eiswirth, *Hieronimus' Stellung zur Literatur und Kunst*, Wiesbaden1955; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 144-267.

[9] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 9, 2, 18, ed. Santaniello, t. 1, s. 298: „erige te a mortuis, ut adtingas Christum"; M. Skeb, *Christo vivere: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997.

[10] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 9, 2, 19-21, ed. Santaniello, t. 1. s. 298: „Quem fidem dominum interventu fidei vestrae per gratiae sacramentum inposuisti in naviculum cordis nostri".

odpędza demony, które chcą z człowieka czynić swego niewolnika[11]. Paulin przywołuje nawrócenie Szawła, a następnie uratowanie go na morzu. Ponieważ Paweł był zawsze zjednoczony z Chrystusem, uratował wielu, którzy byli blisko niego. Działania apostolskie Pawła oraz napisane przez niego listy są dla każdego chrześcijanina nośnikiem łaski, którą Apostoł Narodów otrzymał od Chrystusa (por. Dz 27, 22-26)[12]. Brak łaski sprawia, że człowiek staje się niewolnikiem szatana i ceni wyżej to, co ziemskie, niż to co wieczne[13].

Paulin rozróżnia łaskę Bożą, łaskę Chrystusa, łaskę Ducha Świętego i łaski spływające za pośrednictwem świętych. Najczęściej jednak przywołuje Chrystusa jako dawcę łaski Bożej, ale też często pisze o łasce Chrystusa (*ipse est potentis larga Christi gratia*)[14]. Nigdzie nie kwestionuje istoty i działania Trójcy Świętej, jednak jako poeta jest w tekstach, zwłaszcza poetyckich, zbyt mało precyzyjny, za co został wielokrotnie skrytykowany przez Hieronima.

Przypominając biblijny przekaz o Józefie Egipskim Paulin przywołuje imię Chrystusa i zaznacza, że jako zarządca dóbr faraona miał prawo noszenia uroczystego stroju i złotego łańcucha, które przysługują Chrystusowi. Dla Józefa był to strój niewinności i znak łaski Bożej[15]. Opisując chrześcijańskie zaślubiny, przywołuje biblijny tekst mówiący o stworzeniu Adama i Ewy, i zaznacza, że młoda panna chrześcijańska nie stroi się w złoto i klejnoty, ale jej ozdobą jest łaska Boga[16]. Podobnie opisując niedowiarstwo Apostoła Tomasza przypomina, że uwierzył on dopiero, gdy zobaczył zmartwychwstałego Chrystusa. Podobnie na końcu świata Bóg objawi cała prawdę i niedowierzający zobaczą uwielbione ciało Ukrzyżowanego[17].

Paulin wyraźnie deklaruje ortodoksyjną naukę o Trójcy Świętej, akcentując jedność natury poszczególnych Osób, jednak wskazuje na pewne rozróżnienie (zresztą ortodoksyjnie) że Syn jest zrodzony z Ojca, a Duch Święty pochodzi od Ojca[18]. Przywołując zesłanie Ducha Świętego w Wieczerniku zaznacza, że posłany z nieba dał On pod postacią ognistych języków moc wszystkim tam obecnym i ten sam Jedyny Bóg podąża w świat poprzez poszczególne osoby napełnione mocą Ducha[19].

---

[11] Por. tenże, *Carmen* 19, 230-240, ed. A. Ruggiero: Paulino di Nola, *I Carmi*, t. 1, Napoli – Roma 1996, 368. Zob. A. Nola, *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e maleficia prezenza presso tutti i popoli, dall' antichità ai nostri giorni*, Roma 1987.

[12] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* 24, 285-298, ed. Ruggiero, t. 2, s. 138.

[13] Por. tamże 24, 567-584, ed. Ruggiero, t. 2, s. 156.

[14] Por. tamże 33, 8, ed. Ruggiero, t. 2, s. 402; G. Santaniello, *San Paolino di Nola una vita per Cristo*, Napoli 1994.

[15] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* 24, 780-786, ed. Ruggiero, t. 2, s. 168.

[16] Por. tamże 25, 43-46, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184: „Horreat inclusas auro vel murice vestes; aurea vestis huic gratia pura Dei est".

[17] Por. tamże 27, 415-423, ed. Ruggiero, t. 2, s. 270.

[18] Por. tamże 19, 137, ed. Ruggiero, t. 2, s. 360: „Sola Dei natura Deus, quod filius et quod spititus et pater est; sed filius ex patre natus, spiritus ex patre procedens".

[19] Por. tamże 27, 60-65, ed. Ruggiero, t. 2, s. 242.

W codziennym życiu, gdy chrześcijanin dręczony jest ogniem pokus, to właśnie Duch Święty jest tym, który gasi te płomienie namiętności i „nawadnia" kości śmiertelnych ciał[20]. Zaznacza też, że to Duch Święty napełnia żywą łaską groby świętych. W ten sposób Paulin wskazuje na działanie łaski pochodzącej od Boga (Ojca) za pomocą Ducha Świętego poprzez relikwie[21]. Wyraźnie zaznacza, że działanie łaski Bożej za pośrednictwem świętych nie dotyczy tylko ich grobów, ale każdego miejsca, w którym są nawet najmniejsze ich cząstki (relikwie). Paulin jest o tym przekonany, gdyż – jak pisze – Bóg daje dowody swego działania poprzez relikwie, gdziekolwiek się znajdują[22].

W *Liście do Amanda*[23] dzieli się swym doświadczeniem zaskoczony, że Bóg wybrał sobie właśnie jego – grzesznika i kruchego człowieka. Stwierdza, że to łaska Chrystusowa za wstawiennictwem św. Feliksa sprawia, iż wzrasta jego wiara, i pomaga w nabywaniu kolejnych cnót, potrzebnych do zwalczania przeciwności. Zaznacza wielokrotnie, że swoje nawrócenie i wszystko, co teraz czyni, zawdzięcza wstawiennictwu św. Feliksa, którego pośrednictwo w rozdawnictwie łask Chrystusowych nie skończyło się wraz ze śmiercią męczeńską[24]. Dotyczy to wszystkich wiernych, którzy przechodząc do wieczności ciągle wspierają żyjących na ziemi, a ich groby (relikwie) są „żywe" i przekazują łaski[25].

Rozważając tajemnicę swego powołania do życia ascetycznego, a następnie na prezbitera i biskupa, wyznaje, że rozpoznał, iż Chrystus, który jest wyposażony we wszelkie dary, umacnia wiarę, ubogaca wiedzą, aby wybrańcy byli napełnieni pełnią łaski (*ut et in hac gratia abundetis*; por. 2Kor 8, 7)[26] . Dlatego dodaje otuchy przyjacielowi, aby się nie obawiał przekazanej mu łaski służenia jako prezbiter przy ołtarzu, choć należy się z pokorą przyznawać, że jesteśmy jeszcze dziećmi pod względem intelektualnym, ubogimi w słownictwo, potrzebującymi ciągłego kształcenia się, a wszystkiego dopełnia darowana łaska. Wyznaje, że święcenia prezbiteratu przyjął prawie przymuszony przez wiernych z Bordeaux i choć prosił Pana, aby oddalił od niego ten kielich, ostatecznie jednak uległ woli Boga. Nawrócenie Paulina było, jak to już wyżej wskazano, wydarzeniem o wielkim znaczeniu społecznym i kościelnym oraz zaskoczeniem prawie dla wszystkich. Nie dziwi więc, że Ambroży przewidywał, iż reakcja społeczna, zwłaszcza wśród rodów arystokratycznych, będzie burzliwa[27].

---

[20] Por. tamże 24, 635-638, ed. Ruggiero, t. 2, s. 160: „Maxilla telum proelianti quae dedit dat aestuanti poculum ieiuna suci carnis ossa mortuae sancto rigante spiritu"; S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli – Roma 1987.

[21] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* 21, 624-633, ed. Ruggiero, t. 2, s. 56.

[22] Por. tamże 27, 440-447, ed. Ruggiero, t. 2, s. 272.

[23] Por. tenże, *Epistula* 2, 1 - 3, 8, ed. Santaniello, t. 1, s. 180-182.

[24] Por. tenże, *Carmen* 26, 240-248, ed. Ruggiero, t. 1, s. 282.

[25] Por. tamże 21, 625-635, ed. Ruggiero, t. 2, s. 56.

[26] Por. tenże, *Epistula* 2, 1, ed. Santaniello, t. 1, s. 182.

[27] Por. tamże 27, 3, SAEMO 19, 253-254, BOK 9, 98; *Instrukcja o studium Ojców Kościoła*, w: *W szkole Ojców Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Raczkiewicz, Kraków 2008, 35-40.

Paulin podkreśla, że należy ciągle, z pomocą łaski, uczyć się w jaki sposób obchodzić się ze świętymi tajemnicami. Przyznaje jednak, że Bóg nikogo do niczego nie przymusza, jedynie zaprasza i udziela pomocy w rozpoznaniu właściwej drogi. Pisząc do Sewera, przypomina, że jest to dar ofiarowany, a nie narzucony, jak Prawo.

Łaskę Boga ofiarowaną przez Niego w nauczaniu Starego Testamentu Paulin porównuje do cierpkiego napoju i surowego obowiązku. Powołanie do kapłaństwa czy życia pustelniczego daje szanse wolnego wyboru i przez to, jeśli nawet człowiek czuje się początkowo zniewolony, to otrzymuje dar zrozumienia wielkości łaski i przyjmuje ją jako mleko miłosierdzia[28].

W kolejnym liście, skierowanym tym razem do Augustyna Paulin wyznaje z bólem, że dotychczas pokładał zbyt wielkie zaufanie w ludzkiej wiedzy i zachwycał się mądrością tego świata. Jego rozmiłowanie w literaturze i fałszywej wiedzy czyniły go głuchym w obliczu Boga. Dopiero z pomocą Pana, który nie zważał na jego grzeszne dotychczas życie, zdołał zerwać kajdany światowego brudu. Bóg oświecił jego umysł i uniżył go w jego pustej pysze, ale za to wyniósł na wyżyny duchowe dzięki świętemu upokorzeniu[29]. Zdaniem Paulina, niemałą zasługę w tym nawróceniu i pokornym przyjęciu posługi prezbitera miały modlitwy przyjaciół zanoszone do Tego, który w swym miłosierdziu go przygarnął i wybrał. Zaleca też Augustynowi, aby nie zwracał uwagi na jego dojrzały wiek, co nie ma żadnego znaczenia, lecz traktował go jako dziecię, które dopiero zaczyna uczyć się chodzić, bo dopiero wówczas narodził się na nowo duchowo, dzięki łasce otrzymanej od Boga. Jak zauważa G. Guttilla, Nolańczyk wielokrotnie swoje narodzenie duchowe wiąże nie z chrztem, który otrzymał w 389 r., ale dopiero z tzw. drugim nawróceniem ascetycznym, które miało miejsce w latach 392-393[30]. Paulin uważa, że łaska wiary otrzymana od Boga może i powinna być umacniana modlitwą przyjaciół i ich pouczeniami (*fratri fratrum adiuvanti*)[31]. Tylko bowiem w ten sposób nowo nawrócony może uciec od pokus tego świata i razem z nimi podążać do portu zbawienia[32]. Duchowe wsparcie oraz pouczenia mocniejszych w wierze Paulin określa jako pewnego rodzaju „szalupę", przy pomocy której można dotrzeć do celu, ratując się z brudów tego świata. Są one jak potop zanurzający słabych w wierze

[28] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 27, 15-19, ed. Santaniello, t. 1, s. 672: „In quo opinor significari, quod dulcior sit libertas gratiae in lacte misericordiae quam in vino iustitiae legis austeritas. Littera enim, inquit, occidit, vides censurae merum; spiritus autem vivificat, vides uberum munus et lactis effectum"; P.G. Walsh, *Textual Notes on The Epistular of Paulinus Nolanus*, „Orpheus" 13 (1966) 153-158; C. Conybeare*, Paulinus noster: self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.

[29] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 4, 2, 20-29, ed. Santaniello, t. 1, s. 208.

[30] Por. G. Guttilla, *Eta fisica ed eta spirituale nei „Carmi" di Paolino di Nola*, „Civiltà Classica e Cristiana" 11 (1990) 171-181.

[31] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 6, 3, 25, ed. Santaniello, t. 1, s. 266.

[32] Por. tamże 4, 3, 24-26, ed. Santaniello, t. 1, s. 210: „tu, qui iam solido litore constitisti, tuto excipe sinu, ut in portu salutis, si dignum putas, pariter navigemus".

w odmętach tego świata. Dlatego też Paulin, podejmując studia nad lekturą Pisma Świętego, często konsultował z przyjaciółmi, szczególnie z Augustynem i Hieronimem, w jaki sposób interpretować określone jego fragmenty.

Zdaniem Paulina, przyjaźń i pomoc przyjacielska jest darem danym od Boga i przejawem Jego łaski[33]. Paulin bardzo sobie cenił przyjaźń z innymi ludźmi i uważał, że jest ona darem Najwyższego. Zostanie ona doceniona przez Boga, gdy brat pomaga bratu. Paulin wyznaje swemu przyjacielowi Sewerowi, że to dzięki jego dobrym dziełom, nawet w chorobie pomoc przyjacielska jest niezwykle ważna, gdyż ma podwójne znaczenie – wzmacnia ciało, ale – co ważniejsze – umacnia duszę. Różnego rodzaju pomoc w trudnościach, jeśli jest niesiona z wiarą, choć sam pomagający boryka się z trudnościami, staje się nośnikiem łask i jakby olejem radości umacniającym duszę, choć pochodzącym w pewnym sensie z zewnątrz[34]. Nawet proste pożywienie, jeśli jest przygotowane z wiarą i modlitwą, nabiera szczególnego smaku i dodaje sił, gdy jest doprawione oliwą łaski, której nie sposób przecenić, i nie zastąpią go najwytworniejsze dania przygotowane przez wytrawnych kucharzy[35].

Paulin prawdopodobnie nie znał osobiście Augustyna, jednak dzięki korespondencji oraz wspólnemu dążeniu do tego samego „portu zbawienia" osiągnęli wręcz doskonałą – jak na ludzkie możliwości – duchową jedność. Przekonuje Hippończyka w jednym z listów, że to właśnie łaska Boga (*gratia Dei*), jak wskazano wyżej, przekazywana przez Jezusa Chrystusa sprawia, że znają się nie tylko duchowo, ale wręcz jakby widzieli swoje cielesne oblicza[36]. Oczywiście, dodaje, że byłoby prawdziwym szczęściem spotkać się także osobiście, co by dopomogło we wzajemnym umacnianiu się w wierze, a także ubogacało ich umysły. Jednak i tak jest szczęśliwy, że Pan obdarzył go łaską takiej duchowej łączności. Uważa, że Augustyn otrzymał nadzwyczajną łaskę poznawania Bożych tajemnic i dzielenia się swą wiedzą w tym zakresie z innymi, zwłaszcza przez pisanie kolejnych dzieł literackich. Dlatego życzy Augustynowi, aby ten nadzwyczajny dar od Boga zawsze mu towarzyszył i służył innym. Paulin potwierdza, że Hippończyk prawie do każdego listu dołączał jakieś nowe dzieło lub chociażby fragment aktualnie tworzonego, którego jeszcze nie zakończył[37]. To umacniało Paulina i cała wspólnotę mnichów i mniszek z pustelni w Cimitile w pewności, że są na dobrej drodze, i dodawało otuchy, że pomimo codziennych trudności, wręcz walki

[33] Por. J. Pałucki, *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, SWł 14 (2012) 88-104.

[34] Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 5, 28-30, ed. Santaniello, t. 1, s. 622: „mentis quoque vigorem recreatis ossibus erigebat cooperante procul dubio manibus fide, ut dum infirmam carnem manus diligentis duceret, conpatientem animam gratia credentis elueret fieretque mihi intus oleum laetitiae quod foris erat oleum sanitatis".

[35] Por. tamże 23, 6, 10-10, ed. Santaniello, t. 1, s. 622.

[36] Por. tamże 6, 3, 8-11, ed. Santaniello, t. 1, s. 266: „Quare utinam hoc quoque nobis munus adnueret gratia Dei per dominum nostrum Jesum Christum, ut etiam in carne faciem tuam videremus".

[37] Por. tamże 6, 24, ed. Santaniello, t. 1, s. 266 (zob. też tamże, s. 267, nota 7).

o przetrwanie i wyżywienie zgłodniałych pielgrzymów i okolicznych biedaków, nie ustaną w nadziei.

W *Liście do Delfina*, umocniony lekturą pism Augustyna i widokiem codziennych cudów przy relikwiach męczennika Feliksa, w tym także swego rodzaju „rozmnażania chleba" w mensie dla ubogich przybywających do Cimitile, przypomina, że jest to owoc łaski. Zwraca uwagę, że Syn Boży został ukrzyżowany w swej (ludzkiej) słabości (*ex infirmitate*), a dokonuje nieustannie wielkich dzieł dzięki łasce (*ex virtute Dei*). Dlatego i jego naśladowcy nie powinni obawiać się w swej ludzkiej bezradności iść śladami Syna, gdyż i oni będą mocni Bogiem, zdolni do dokonywania wielkich rzeczy, mimo ludzkiej kruchości[38].

W liście kondolencyjnym do swego przyjaciela Pammachiusza pisze, aby po stracie małżonki nie pozostawił sobie ogromnego majątku, lecz rozdał go ubogim. Pammachiusz na posiedzenia senatu chodził ubrany we włosiennicę narażając się na drwiny i stając się pośmiewiskiem. Zgodnie z poleceniem Paulina organizował mensy dla ubogich, a punktem najbardziej spektakularnym było urządzenie obiadu dla wszystkich ubogich Rzymu, zgromadzonych na wzgórzu watykańskim. To wydarzenie także porównuje Paulin do cudownego rozmnożenia przez Jezusa chleba na pustyni. Wreszcie pisze, że jest to potwierdzenie wiary i podążania drogą Jezusa[39]. Zaznacza przy tym, ze mimo ogromnej fortuny Pammachiusza organizowanie takich uczt dla ubogich byłoby niemożliwe bez pomocy Chrystusa. Paulin uważa, że w takich przypadkach czynienia dobrze to On sam jest obecny i działa przez człowieka, a za te dobre dzieła czynione na ziemi wierni zasiądą odziani w szaty godowe do uczty wieczystej z Chrystusem, tak jak On teraz z nimi zasiada między ubogimi. Dobroczynność bogatych sprawia, że wielu z nich się nawraca i zaczyna w nich działać łaska Chrystusa, ponieważ wszystko co chrześcijanie czynią, czynią z Chrystusem i w Chrystusie. Paulin zaleca więc, aby ze wszystkich swych sił starać się naśladować Chrystusa, by w ten sposób stawać się „włosami i złotem Bożym". To Chrystus jest dla swoich wyznawców głową dzięki łasce Bożej i dzięki temu ciągłemu umacnianiu Jego mocą stają się oni zdolni nie tylko służyć innym i stawać się zarówno pasterzami, jak i żywicielami wiernych, ale także wchodzą coraz głębiej w tajemnice i pełne miłości zjednoczenie z Trójcą Świętą[40]. Przywołując przykład cudownego uwolnienia św. Piotra z więzienia i wyprowadzenia go na wolność przez Anioła oraz cuda mające miejsce przy relikwiach św. Feliksa, Paulin poucza, że w życiu wszystkich świętych zawsze obecny jest Chrystus, ale także w każdym

[38] Por. tamże 19, 3, 46, ed. Santaniello, t. 1, s. 552-554: „Quomodo autem infirmata sit, docet ille qui dicit: «crucufixus est enim ex infirmitate»; et quomodo confirmata et posita sit, in eodem habes, quoniam, inquit, «vivit ex virtute Dei»".

[39] Por. tamże 13, 12, 4, ed. Santaniello, t. 1, s. 414: „Ipsius enim domini exemplum in opera eius gerens praecepisti turbam residere in terra; sic enim Iesus iussit, ut legimus, in terra recumbere".

[40] Por. tamże 23, 27, 1 -10, ed. Santaniello, t. 1, s. 672.

ochrzczonym poprzez działanie Ducha Świętego, ponieważ działa w nim ta sama łaska, co w świętych[41].

Przywołując przykład Samsona zachęca, aby nie lękać się ślepoty cielesnej, by w ten sposób nie dać się zwieść bogactwu materialnemu i nie stać niewolnikiem tego świata. W ten sposób Paulin poucza, że ciało poddaje się duszy dla swego dobra. Ludzki ogląd świata może oddalać od Boga, a prawdziwie wierzący pragnie widzieć wszystko oczyma Stwórcy, co jest łaską niebiańską. Człowiek zjednoczony duchowo z Bogiem dzięki Jego łasce nie ma potrzeby patrzenia na ten świat oczyma ciała[42].

Paulin zaleca jednak ciągłą czujność, gdyż łaska raz otrzymana od Boga może być bardzo łatwo zniszczona. Porównuje to niebezpieczeństwo do brzytwy (używanej przez fryzjera), którą określa szatana. Żyjąc w jedności z Chrystusem, jak to już wcześniej wskazano, chrześcijanie zostali porównani do Jego włosów (*crinis*). Szatan, zazdrosny o tę jedność, pod przeróżnymi pozorami pragnie ich dotknąć, by je upiększyć, jak u fryzjera, i brzytwą swej złośliwości odciąć, czyli odłączyć człowieka i jego wiarę od Głowy, jaką jest Chrystus. Może w ten sposób pozbawić chrześcijan łaski duchowej[43].

Paulin przestrzega przed zbytnim zaufaniem wobec drugiego człowieka, nawet zakochanego w swej ulubienicy, czego przykładem jest wspominany już Samson. Chociaż był on obdarowany wielką łaską przez Boga, to ufając podstępnej kobiecie utracił wszystko. Będąc silnym duchowo i fizycznie, dał się jednak zwyciężyć, ulegając cielesnej pożądliwości[44]. Paulin wzywa do bezustannej czujności, gdyż szatan jest gotów pozbawić człowieka wielkiego daru Stwórcy, kusząc do popełnienia grzechu, zwłaszcza przez pychę, głupotę i uśpienie wrażliwości wobec innych. Poucza, że chrześcijanin, który przez nieuwagę pozwoli oderwać się od jedności z Bogiem, gdy popełni błąd i zaufa człowiekowi nieuczciwemu, jak Samson, zostaje pozbawiony i mocy, i łaski. Może wpaść w niewolę cielesnych pożądań, stać się ich niewolnikiem, jak zwykłe zwierzę, dać się odrzucić i oderwać od Boga[45]. Gdy jednak ludzie są zjednoczeni z Chrystusem, wówczas wiele rzeczy materialnych i nawet to, co było pewnego rodzaju chlubą naszego życia, np. talent poetycki, czy inne,

---

[41] Por. tenże, *Carmen* 15, 245-260, ed. Ruggiero, t. 1, s. 254, spec. wiersz 257: „Nonne unus in omni Christus adest sancto? Sicut viget omnibus idem spiritus in Christo genitis, sic ipsa piorum gratia concordat".

[42] Por. tenże, *Epistula* 23, 21, 14-18, ed. Santaniello, t. 1, s. 660: „Nam forsitan ille receptis propter futurum mysterium in coma viribus recipere simul, ut amiserat, oculos ideo non desideravit, quia virtus illa caelestis gratiae internis sana luminibus corporeo non egebat obtutu".

[43] Por. tamże 23, 11, 1-9, ed. Santaniello, t. 1, s. 634; R. Lavatori, *Satana, un caso serio*, Bologna 1996; Nola, *Il diavolo*.

[44] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 11, 13-15, ed. Santaniello, t. 1, s. 636: „Sed carnali victus inlecebra qui gratia spiritali vicerat, cum praevaluisset forti, ab infirmitate superatus est".

[45] Por. tamże 23, 12,15-25, ed. Santaniello, t. 1, s. 638; Jan Paweł II, *Aniołowie upadli, czyli szatani* (audiencja środowa 13 sierpnia 1986), w: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, 357-362.

teraz staje się zbędne. Uwolniony od ziemskich trosk człowiek staje się prawdziwie wolny w Chrystusie i może śpiewać pieśń wolności oraz radować się w pełni. Ta prawdziwa wewnętrzna radość odmalowuje się na ludzkim obliczu i ukazuje drogę innym[46].

Wielu zaprzyjaźnionych, a nawet zupełnie nieznanych ludzi, dzieliło się z Paulinem swymi troskami i prosiło go o pomoc oraz o konkretne wskazania, jak mają żyć. Paulin dodaje odwagi tym, którzy obawiają się przeciwności, jakie niesie ze sobą codzienne życie oraz śmierć[47]. Przywołując nauczanie św. Pawła przypomina, że jest to łaska nadzwyczajna, bo śmierć niszczy to wszystko, co jest wrogie człowiekowi w świecie doczesnym i oddziela go od spraw boskich. Śmierć jest także nazwana łaską jednoczenia tego, co ludzkie i kruche, z tym, co Boskie. Jako nadzwyczajna łaska „stwarza jedność". Rzadko spotykane jest u Ojców Kościoła takie eksponowanie nauki, że śmierć anuluje całą trudną doczesność, wszelkie przebyte przeszkody oraz upadki. Przez swoją śmierć Chrystus – prawdziwy Bóg i człowiek – połączył w jedno obie natury (boską i ludzką) i w ten sposób zrealizował wieczne przymierze Boga z człowiekiem[48].

THE INDISPENSABLE ROLE OF GOD'S GRACE IN UPHOLDING THE VIRTUE OF HOPE IN DAILY LIFE – THE CASE OF PAULINUS OF NOLA

(Summary)

Letters and songs of Paulinus of Nola († 431) require a reader to be keen, careful and critical to the content its carries, specifically from the dogmatic point of view. Paulinus differentiates God's the Father Grace, Christ' Grace, Grace given by the Holy Spirit and finally grace received by people through the intercessions of saints. He never questions the dogma of the Trinity, but he is nonetheless criticised by Hieronymus as being too general in his writings, especially in poems. It is important to note that grace (*gratia*) as perceived by Paulinus of Nola does not only mean sacramental grace, but also the gift that allows one to uphold the virtue of hope and to grow spiritually and intellectually. In addition, the friendship and help given to a friend is a gift from God and manifestation of His grace.

[46] Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 23, 18-28, ed. Santaniello, t. 1, s. 664: „ut gratiae spiritalis beneficium etiam corporalis forma testetur et libertates internae laetitiam serenitatis revelatae frontis ostentet".

[47] Por. A. Ruggiero, *San Paolino maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994.

[48] Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 14, 21-27, ed. Santaniello, t. 1, s. 642: „Itaque mortem ipsam moriendo destruxit, solvens, ut scriptum est (Ef 2, 14), «inimicitias in carne sua faciens utrumque unum» id est hominem et Deum, quem in se ipso connexuit Deus homo Christus Iesus, in quo utriusque substantia naturae discordiam posuit et unificantis gratiae aeternum foedus agnovit".

Key words: Paulinus of Nola, hope, grace, friendship, death.

Słowa kluczowe: Paulin z Noli, nadzieja, łaska, przyjaźń, śmierć.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *Epistulae*, ed. G. Banterle, SAEMO 19-21, Milano – Roma 1988, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, Listy, t. 1, BOK 9, Kraków 1997; t. 2, BOK 22, Kraków 2003; t. 3, BOK 28, Kraków 2012.

Paulinus Nolanus, *Carmina*, introd., ed. A. Ruggiero: Paulino di Nola, *I Carmi*, t. 1-2, Napoli – Roma 1996.

Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Santaniello: Paolino di Nola, *Le Lettere*, t. 1-2, Napoli – Roma 1992.

Opracowania

Conybeare C., *Paulinus noster: self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.

Eiswirth R., *Hieronimus' Stellung zur Literatur und Kunst*, Wiesbaden1955.

Lavatori R., *Satana, un caso serio*, Bologna 1996.

Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale, ed. L. Longobardo – D. Sorrentino, Napoli 2000.

Mratschek S., *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola: Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.

Nola A., *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica prezenza presso tutti i popoli, dall' antichità ai nostri giorni*, Roma 1987.

Pałucki J., *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, SWł 14 (2012) 88-104.

Pałucki J., *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Księdza Biskupa dr. Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Niemira – K. Rulka – J. Szymański, Włocławek 2010, 419-428.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Prete S., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli – Roma 1987.

Rinaldis S. De, *Paolineide. Testo latino, traduzione italiana, note e indici*, a cura di A. Ruggiero, Strenae Nolanae. Collana di studi diretta da A.V. Nazzaro 9, Marigliano 2002.

Ruggiero A., *San Paolino maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994.

Santaniello G., *San Paolino di Nola una vita per Cristo*, Napoli 1994.

Santaniello G., *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola*, Nola – Marigliano 2015.

Skeb M., *Christo vivere: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997.

Trout D.E., *Paulinus of Nola: life, letters and poems*, Berkeley 1999.

Józef POCHWAT MS*

OBLICZA ŚMIERCI CZŁOWIEKA W MYŚLI SULPICJUSZA SEWERA

W niniejszym studium zostanie podjęta próba przedstawienia nauczania Sulpicjusza Sewera (ok. 360-420)[1], zwanego Salustiuszem chrześcijańskim[2], dotyczącego różnych przypadków śmierci człowieka. Według przekazu Biblii śmierć jest konsekwencją grzechu, który pojawił się za sprawą szatana. Jest ona niejako obcym ciałem, dlatego wzbudza lęk, odrazę, ból. Sulpicjusz Sewer, mnich galijski żyjący na przełomie IV i V w., w swoich dziełach pozostawił opisy śmierci, które rzucają światło na analizowane zagadnienie. Podjęto próbę odczytania nauki Sulpicjusza dotyczącej kwestii śmierci człowieka, poddając analizie wszystkie jego dzieła[3]. Wydaje się, że w istniejącej literaturze przedmiotu brak opracowań poświęconych ujęciu tego zagadnienia przez adwokata z Bordeaux[4]. Śmierć może być zadana na wiele sposobów i dotyczy każdego żyjącego człowieka. Temat artykułu opracowano w czterech punktach: 1. Cuda w obliczu śmierci; 2. Śmierć: a) Męczeństwo; b) Śmierć i polityka; c) Śmierć w wyniku wojen; 3. Kara śmierci; 4. Zagrożenie życia.

* Dr hab. Józef Pochwat MS – absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jotpe67@wp.pl.

[1] Na temat biografii Sulpicjusza Sewera zob. G. de Senneville-Grave, *Introduction*, w: Sulpice Sévère, *Chroniques*, SCh 441, Paris 1999, 7-68; M. Starowieyski, *Święty Marcin i jego biograf*, „W drodze" 1994, nr 11 (255), 63-74; tenże, *Świętego Marcina chwała pośmiertna*, „W drodze" 1994, nr 12 (256), 74-82; J. Pochwat, *Sulpicjusz Sewer i jego dzieło w czasie przemian dziejowych w Galii na przełomie IV i V wieku*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Poznań 2011 = TPatr 8 (2011) 65-102.

[2] Por. F. Murru, *La concezione della storia nei Chronica di Sulpicio Severo: alcune linee di studio*, „Latomus" 38 (1979) 963, n. 9. Por. De Senneville-Grave, *Introduction*, s. 40, nota 1.

[3] CPL 474-477; w niniejszym opracowaniu posłużono się następującymi wydaniami i przekładami: *Vita Martini Turonensis*, PL 20, 159-176, tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, ŹM 8, Kraków 1995, 47-87; *Epistulae*, PL 173-184, tłum. P.J. Nowak, ŹM 8, 91-105; *Dialogorum libri*, PL 20, 183-222, tłum. P.J. Nowak, ŹM 8, 109-187; *Chronicorum libri*, ed. G. de Senneville-Grave, SCh 441, 88-347 (teksty z *Chronicorum libri* podaję w przekładzie własnym).

[4] Z tematem opracowania wiążą się pośrednio następujące artykuły: J. Pochwat, *Nauka o szatanie i demonach w ujęciu Sulpicjusza Sewera*, PS 16 (2012) nr 31 (75), 199-215; tenże, *Synteza tematyki opętania i egzorcyzmu w dziełach Sulpicjusza Sewera*, TST 31 (2012) z. 1, 111-120; tenże, *Zagadnienie nawrócenia i pokuty w dziełach Sulpicjusza Sewera*, PS 17 (2013) nr 1 (32), 231-239; tenże, *Zło i grzech w nauczaniu Sulpicjusza Sewera*, VoxP 34 (2014) t. 62, 443-456.

1. Cuda w obliczu śmierci. Sulpicjusz Sewer opisuje trudną sytuację trojga osób narażonych na śmierć z powodu braku pożywienia. Przypomina obecny już w Starym Testamencie opis wskrzeszenia człowieka zmarłego. Sprawcą cudu był prorok Eliasz, który przywrócił do życia syna wdowy z Sarepty Sydońskiej:

> „Przeto pouczony przez Boga podążył do miasta Sarepty i przybył do owdowiałej kobiety (por. 1Krl 17, 9). I gdy odczuwając głód, poprosił ją o jedzenie, ona się usprawiedliwiła odmawiając, ponieważ nie ma jedzenia, a jedynie garstkę mąki i odrobinę oleju, i gdyby się tego pozbyła, to wówczas razem z synem czekałaby na śmierć. Lecz gdy Eliasz w imię Boże obiecał jej, że nie może się umniejszyć ani ilość mąki w pojemniku, ani oleju w naczyniu, kobieta nie zwlekała z uwierzeniem proszącemu prorokowi i zdobyła przez wiarę to, co zostało przyobiecane: tyle przybywało w codziennym dodawaniu, ile codziennie wykorzystywała. W tymże czasie syn tejże wdowy umarł i Eliasz przywrócił go do życia”[5].

Sulpicjusz nie zatrzymuje się nad znaczeniem faktu wskrzeszenia zmarłego, lecz opis tego wydarzenia wykorzystuje, by przywołać podobną scenę z życia jego ulubionej postaci – św. Marcina z Tours.

Według Sulpicjusza Sewera Marcin dokonał cudu wskrzeszenia syna pewnej kobiety z polecenia Ducha Świętego. Celem tego cudu było pozyskanie dla wiary katolickiej bardzo dużej liczby pogan. Marcin dokonał cudu z natchnienia Boga i Jego mocą, a nie z własnej inicjatywy i swoją ludzką siłą[6]. Wobec zagrożenia życia św. Marcin okazywał się cudotwórcą.

Sulpicjusz opisuje ciężką chorobę swojego wuja Ewancjusza i uleczenie go z niej przez św. Marcina. Dodać należy, że cud uzdrowienia dokonał się, gdy Marcin był w połowie drogi do chorego. Następnie Marcin cudownie przywrócił zdrowie śmiertelnie ukąszonemu przez żmiję chłopcu, słudze tegoż wuja[7]. Sulpicjusz Sewer zaświadcza o niezwykłej mocy św. Marcina. Potwierdza jednoznacznie fakty dokonywania wskrzeszeń przez niego: dwóch zmarłych wskrzesił przed objęciem urzędu biskupiego, natomiast jako biskup uczynił to jeden raz[8]. Sulpicjusz wykazuje wyższość cnót św. Marcina nad wszystkimi mnichami egipskimi. Marcin w wirze życia doświadcza przeróżnych przeciwności losu, a mimo to pozostaje wierny cnocie. Mało tego – Marcin dokonuje takich czynów, o których, jak mniema, nie słychać u żadnego z anachoretów: żaden z nich nie wskrzesił umarłego do życia[9].

---

[5] Sulpicius Severus, *Chronicorum lib.* I 42, 2, SCh 441, 194-196 = PL 20, 121.

[6] Por. tenże, *Dialogorum lib.* II 4, 4-9, PL 20, 204, ŹM 8, 171-172.

[7] Por. tamże II 2, 3-7, PL 20, 202, ŹM 8, 167-168.

[8] Por. tamże II 4, 3, PL 20, 204, ŹM 8, 171.

[9] Por. tamże I 24, 2-5, PL 20, 199, ŹM 8, 158. Sulpicjusz Sewer nie znał zapewne dzieła Jana Kasjana *Collationes Patrum*, w którym o takim wydarzeniu na pustyni w Egipcie jest mowa, zob. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* 15, 5-6, ed. E. Pichery, SCh 54, Paris 1958, 215-216, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6, Poznań 1929, 143-144. Por. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków 2004, 44: „*Reguły* są bez wątpienia krytyką

Sulpicjusz Sewer opowiada o heretyku Pryscylianie narażonym na potępienie i skazanym na śmierć. Heretycy mieli być schwytani, pozbawieni życia i dóbr materialnych. Sulpicjusz ukazuje nadużycia przy osądzaniu heretyków, skazywanych za wygląd zewnętrzny, a nie ze względu na wyznawaną wiarę. Biskupi dopuścili się ewidentnego nadużycia i mieli świadomość popełnionego zła. Marcin pokazał swoją mądrość, idąc najpierw do kościoła, a następnie do pałacu. Chodziło mu o uratowanie od śmierci zarówno chrześcijan, jak i heretyków[10]. Sewer ukazał św. Marcina, który zburzył świątynię pogańską, a wydarzeniu temu towarzyszył cud nawrócenia pogan na chrześcijaństwo. W miejsce zburzonych świątyń Marcin wznosił kościoły lub klasztory, nie zostawiał pustego miejsca[11].

Adwokat z Bordeaux opisując cuda, wspomina proroka Eliasza, który wskrzesił człowieka zmarłego. Jednakże najważniejszą postacią w jego opisach jest św. Marcin, który dokonał wielu różnego rodzaju cudów. Akwitańczyk stwierdza także, że modlitwa św. Marcina uwolniła rolników od niszczącego plony gradobicia[12].

2. Śmierć.

a) Męczeństwo. Nasz autor przypomina o fakcie męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła. Żaden z nich nie umarł śmiercią naturalną. Obaj ponieśli śmierć w majestacie prawa cywilnego, zostali bowiem na nią skazani wyrokiem oficjalnego sądu. Paweł zginął ścięty mieczem, Piotr natomiast został ukrzyżowany:

> „Taki był początek prześladowania chrześcijan. Później także religia była zabroniona na mocy ustanowionych praw, a na mocy wydanych rozporządzeń nie wolno było jawnie być chrześcijaninem. Wtedy Paweł i Piotr skazani zostali na karę śmierci. Z tych dwóch pierwszemu została mieczem ucięta głowa, Piotr zaś został powieszony na krzyżu. Gdy te wydarzenia toczyły się w Rzymie, Żydzi nie potrafiący znieść krzywd ich zarządcy, Festusa Florusa, zaczęli się buntować. Przeciwko nim na mocy władzy prokonsularnej został wysłany przez Nerona Wespazjan, który po wielu i ciężkich walkach zmusił pokonanych do ucieczki za mury Jerozolimy”[13].

---

narodowej tradycji monastycznej związanej zwłaszcza ze św. Marcinem z Tours. Propozycję Kasjana, aby skoncentrować się na tradycyjnym nauczaniu o poprawie błędów i dążeniu do doskonałości, a nie na cudownych opowieściach (*Reguły*, przedmowa 8), można odczytać jako przeciwstawienie się *Żywotowi Marcina* i *Dialogom* Sulpicjusza, w których pełno baśni o cudownych uczynkach św. Marcina. Co gorsza, Sulpicjusz pisze o cudach mnichów egipskich. Kasjan napisze w *Rozmowie* 15, która ma oczywiście miejsce w Egipcie, o niebezpieczeństwach przeceniania cudownych mocy w porównaniu z dobrym życiem”. Zob. też, tamże, s. 309-310, noty 150-152.

[10] Por. Sulpicius Severus, *Dialogorum lib.* III 11, 1-11, PL 20, 217-218, ŹM 8, 205-207.

[11] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 13, 9, PL 20, 168, ŹM 8, 77.

[12] Por. tenże, *Dialogorum lib.* III 7, 2-3, PL 20, 215-216, ŹM 8, 200-201.

[13] Tenże, *Chronicorum lib.* II 29, 2, SCh 441, 290-292 = PL 20, 145.

Następnie Sulpicjusz Sewer przedstawia Leonidasa, ojca genialnego Orygenesa, który z tej racji, że był chrześcijaninem, przelał krew męczeńską. Sewer zwraca uwagę na tych cesarzy, którzy najbardziej dręczyli chrześcijan, wielu posyłając na śmierć. Byli nimi: Decjusz, Walerian, Dioklecjan i Maksymian:

„W owym czasie Leonidas, ojciec Orygenesa, wylał świętą krew w męczeństwie. Następnie przez trzydzieści osiem lat chrześcijanie żyli w pokoju, nie licząc środka tego czasu, kiedy to Maksyminus dręczył duchownych niektórych kościołów. Wkrótce potem za rządów Decjusza, nastąpiło siódme już okrutne prześladowanie chrześcijan. Następnie Walerian był ósmym wrogiem przeciwko świętym. Po nim przez niemal pięćdziesiąt lat panował spokój, ale za rządów cesarzy Dioklecjana i Maksymiana rozpoczęło się bardzo okrutne prześladowanie, które przez dziesięć kolejnych lat wyludniało lud Boży. W owym czasie niemal cały świat spłynął świętą krwią męczenników. Co więcej, na wyścigi rzucano się w chwalebne zawody i daleko żarliwiej wtedy były poszukiwane męczeństwa z chwalebnymi rodzajami śmierci, niż obecnie dąży się do posługi biskupiej przy nieprawych ambicjach”[14].

Akwitańczyk maluje postać cesarza Trajana, który stosował tortury wobec chrześcijan, ale gdy nie wykazano wykroczenia, które mogło stanowić podstawę skazania, nie wydawał wyroków śmierci. Sulpicjusz podaje cenną informację o cesarzu Hadrianie, który dla zniszczenia religii chrześcijańskiej umieścił dwa posągi demonów: jeden w świątyni, drugi w miejscu męki Chrystusa. Posągi demonów umieszczone w miejscu przysługującemu Bogu prowokują cierpienie lub śmierć ludzi, którzy pragną zaprowadzić należny porządek i umieścić na pierwszym miejscu Boga:

„Następnie za czasów cesarza Hadriana Żydzi zapragnęli wszcząć zbrojny bunt, próbując oderwać Syrię i Palestynę, ale po posłaniu wojska zostali pobici. W owym czasie Hadrian uważając, że zniszczy wiarę chrześcijańską, gdy naruszy świętość miejsca, postawił posągi demonów zarówno w świątyni, jak i w miejscu męki Pańskiej”[15].

Sulpicjusz opis śmierci męczeńskich rozpoczął – jak to już zostało ukazane – od przedstawienia dwóch kluczowych postaci Nowego Testamentu, świętych Apostołów Piotra i Pawła. Późniejsi męczennicy będą naśladować w śmierci swego Mistrza Jezusa Chrystusa, ale też nawiązywać do męczeństwa tych Apostołów.

b) Śmierć i polityka. Adwokat z Bordeaux przedstawiając wydarzenia wojenne, koncentruje się szczególnie na tych, które opisane są w Biblii. Niewiele uwagi poświęca walkom dotyczącym cesarstwa rzymskiego, chociaż ukazuje morderstwa dokonane w walce o koronę cesarską:

[14] Tamże II 32, 1-2, SCh 441, 298 = PL 20, 147.
[15] Tamże II 31, 1, SCh 441, 296 = PL 20, 146-147.

„Po odejściu więc Nerona władzę przejął Galba, a wkrótce potem, po zabiciu Galby, cesarstwem zawładnął Oton. Wtedy nieroztropny Witeliusz, ale ufny w wojska, którym przewodził, wkroczył do miasta [Rzymu]. Gdy zabił Otona, zawładnął całością spraw. Gdy o tym wszystkim dowiedział się Wespazjan, to chociaż nie był to dobry przykład, ale z dobrym zamiarem dla pomszczenia rzeczypospolitej przed bezbożnikami, podczas gdy oblegał Jerozolimę, przejął władzę cesarską i – jak jest w zwyczaju – nałożywszy na głowę diadem został pozdrowiony przez wojsko jako cesarz”[16].

Sewer opisuje także fakt śmierci Nerona, podsuwając myśl, że popełnił samobójstwo uświadomiwszy sobie ogrom popełnionego przez siebie zła. Autor opierając się na tekście Apokalipsy sugeruje, że jednak rana miecza, którą sobie Neron zadał, została uleczona. Stało się to jego zdaniem po to, aby ukazać tajemnicę nieprawości[17]. Nasz autor dostrzega pewną niechlubną prawidłowość, polegającą na roli morderstw w walce o władzę polityczną. Jednak niegodziwy władca musi się liczyć z ludem, ponieważ za złe sprawowanie władzy może czekać go kara w postaci śmierci.

Sulpicjusz znacznie więcej uwagi poświęca wojnom, które zostały przedstawione w Piśmie Świętym. Opisując bezpardonową walkę o tron, zaznacza, że w grę wchodzi najwyższa stawka, jaką jest życie. Chcąc przejąć władzę, uzurpator decyduje się na zbrodnię:

„Przeto gdy umarł Salomon w czterdziestym roku swego panowania (por. 1Krl 11, 42), a syn jego Roboam w szesnastym roku swego życia rozpoczął panowanie nad ojcowskim królestwem, część ludu urażona przez niego, odstąpiła od jedności. Albowiem, gdy lud błagał o obniżenie podatków, które Salomon nałożył bardzo uciążliwe, król odrzuciwszy prośby, zmienił pokorną przychylność całego ludu. Dlatego też za przyzwoleniem wszystkich władza naczelna została przekazana Jeroboamowi. Ten o dość wysokim pochodzeniu był kiedyś na służbie u Salomona. Lecz gdy na podstawie wyroczni achajskiego proroka zostało mu przepowiedziane, że posiądzie królestwo Hebrajczyków, postanowił skrycie go [Salomona] zamordować. Strach jednak spowodował, że uciekł do Egiptu i tam pojął żonę z rodu królewskiego. Gdy jednak dowiedział się o śmierci Salomona, wróciwszy do swojej ziemi ojczystej, za wolą ludu – jak powiedzieliśmy – przejął władzę (por. 1Krl 12, 24)”[18].

---

[16] Tamże II 30, 1, SCh 441, 292 = PL 20, 145-146.

[17] Por. tamże II 29, 3, SCh 441, 292 = PL 20, 145: „Tymczasem Neron, znienawidziwszy także siebie z powodu uświadomienia sobie swoich zbrodni, zostaje odsunięty od spraw ludzkich i nie wiadomo, czy sam sobie śmierć zgotował, z pewnością jednak ciało jego nie zostało odnalezione. Stąd istnieje przekonanie, że chociaż być może sam siebie przeszył mieczem, to jednak ocalał wyleczywszy ranę, stosownie do tego, co zostało o nim napisane: «a śmiertelne jego uderzenie zostało wyleczone» (Ap 13, 3); ponieważ musiał zostać wysłany u końca wieku, aby przedstawiać tajemnicę nieprawości (por. 2Tes 2, 7)”.

[18] Tamże I 40, 1, SCh 441, 190 = PL 20, 120.

Akwitańczyk ukazuje pewną prawidłowość. Zagrożenie życia narodu prowokuje odwet na jego przywódcy. Wymiar kary jest zawsze ten sam – śmierć: „Stąd wyruszywszy lud, gdy zaczął być kuszony z powodu niedostatku wody, z trudnością powstrzymywał się przed zabiciem wodza [Mojżesza]”[19].

Sulpicjusz opisuje interwencję Bożą dla zadania śmierci wrogom Hebrajczyków. Zamordowani zostają królowie pogan i wielu spośród zwykłego ludu:

> „Gdy zaczynało brakować dnia dla dokonywania rzezi, a nadchodząca noc dla pokonanych wydawała się być ocaleniem, wódz Hebrajczyków mocą swej wiary odwrócił noc, a zatrzymał dzień (por. Joz 10, 13). I w ten sposób nie było żadnego środka ucieczki dla wrogów. Pochwyconych pięciu królów zostało zabitych. W tymże ataku także sąsiednie miasta zostały poddane pod rozkazy, a ich królowie zostali zabici”[20].

Adwokat z Bordeaux wspomina o śmierci zadanej przez Samsona Filistynom, których położył trupem w liczbie tysiąca:

> „Filistyni poruszeni tym bólem, kobietę tę, jako przyczynę tak wielkiego nieszczęścia, razem z domem i ojcem spalili w ogniu. Ale Samson uznawszy, że zbyt mała nastąpiła zemsta, nie zaprzestawał naciskać wszelkimi niedogodnościami na to pogańskie plemię. Wtedy podburzeni ludzie z pokolenia Judy związawszy go, przekazali Filistynom. Ale chociaż [był] wydany, to rozerwawszy pęta, porwawszy oślą kość, którą mu jako broń nasłał przypadek, położył pokotem tysiąc spośród wrogów (por. Sdz 15, 15). Gdy zaś zaczął się upał i doznawał pragnienia, wezwawszy Boga, z kości, którą w ręku trzymał, popłynęła woda”[21].

Czystość kultu wymaga także ofiary, często związanej ze śmiercią. Sulpicjusz ukazuje kapłanów bożka Baala i proroka Eliasza. Prorok wykazując bezsens kultu bożka Baala i zabija wszystkich jego kapłanów[22]. Sewer przypomina o zmuszaniu Żydów do składania ofiar bożkom pogańskim. Za odmowę trzeba było się liczyć z katorgą. Byli jednak ludzie niezwykle odważni, zgadzali się na tortury w obronie swej wiary i umierali dla Boga. Sewer przypomina bohaterstwo matki i jej siedmiu synów opisane w Księdze Machabejskiej[23].

Nasz autor ukazuje sytuację, w której bez interwencji Boga, każdy człowiek uległby śmierci. Otóż przypomina on trzech młodzieńców uratowanych z płomieni ognia. Sewer podaje komentarz, że czwarty młodzieniec, którym był anioł, jest według Nabuchodonozora Synem Bożym. Według Sulpicjusza Sewera, Nabuchodonozor w ramach swej pokuty miał się żywić trawą[24].

[19] Por. tamże I 16, 1, SCh 441, 126 = PL 20, 104.

[20] Tamże I 22, 1, SCh 441, 144 = PL 20, 109.

[21] Tamże I 26, 3, SCh 441, 158 = PL 20, 112.

[22] Por. tamże I 42, 3, SCh 441, 196 = PL 20, 122.

[23] Por. tamże II 20, 2, SCh 441, 274 = PL 20, 141. Na temat demonizacji pogańskich bożków, por. P.G. van der Nat, *Geister (Dämonen)*, RACh IX 765-766.

[24] Por. Sulpicius Severus, *Chronicorum lib.* II 5, 2-3, SCh 441, 232-234 = PL 20, 131.

Sulpicjusz wie, że aby uniknąć śmierci, potrzeba mądrości. Przykładem tego jest Daniel[25] i Salomon. Mądrość króla objawia się w słusznym wydaniu wyroku w sprawie dotyczącej śmierci niemowlęcia[26].

Sulpicjusz Sewer odwołuje się do wydarzeń z Księgi Estery. Przypomina zasadę, która mówi: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe". Agresor zostaje ukarany śmiercią, czyli taką karą, jaką chciał dotknąć naród wybrany, według zasady: śmierć za śmierć[27]. Tego właśnie królowa Estera zażądała dla Hamana. Jest ona nieprzejednana, pozostaje głucha na usilną prośbę Hamana o darowanie mu życia. Haman ginie powieszony na tym samym krzyżu, który przygotował dla Mardocheusza[28]. Inna jeszcze sytuacja związana ze śmiercią, z Księgi Judyty, to śmierć króla jako następstwo jego wyśmiewania się z pogańskich obrzędów Egipcjan[29]. Sulpicjusz opisuje reakcję Dawida na wiadomość o śmierci Saula, od którego doświadczył wielu przykrości. Dawid okazuje się człowiekiem pełnym dobroci:

> „Tradycja przekazuje, że gdy zginął Saul i wieść o jego śmierci została doniesiona Dawidowi na ziemię Filistynów, zapłakał dając niezwykły przykład dobroci (por. 2Sm 1, 12)"[30].

Akwitańczyk przedstawia gniew króla Sennacheryba z powodu możliwości utraty niepodległości, pomimo zwycięskiej wojny. Ezechiasz prosi Boga o pomstę za arogancję. Anioł dokonuje spustoszenia w obozie Asyryjczyków, karząc śmiercią wielką liczbę ludzi[31].

Sulpicjusz ukazuje śmierć, jaką Samson zadał wrogom, burząc ich budowlę. Zadając śmierć wrogowi, sam ginie w ruinach zburzonego domu[32]. Sewer opowiadając o wydarzeniach wojennych, zauważa pewne reguły, polegające na związku morderstw z walką o władzę polityczną. Zauważa również, że nikczemny władca musi się liczyć z tymi, którymi rządzi, ponieważ za złe sprawowanie władzy czekać go może najwyższy wymiar kary – śmierć. Podobnie jest w wymiarze religijnym: za brak dbałości o czystość kultu fałszywych kapłanów również może spotkać śmierć.

Adwokat z Bordeaux chwali postawę wierności Bogu, nawet gdy za niewykonanie rozkazu władcy grozi kara śmierci. Wysoko ceni również postawę obrony niewinnych ludzi, narażonych na niesprawiedliwość ze strony sprawujących władzę. W walce z okupantem w obronie narodu dopuszczalna jest śmierć w zmaganiu z przeważającą potęgą wroga, co równa się zasadniczo śmierci samobójczej.

---

[25] Por. tamże II 8, 3, SCh 441, 240 = PL 20, 133.
[26] Por. tamże I 38, 2, SCh 441, 186 = PL 20, 119.
[27] Por. tamże II 13, 2, SCh 441, 254 = PL 20, 136.
[28] Por. tamże II 13, 4, SCh 441, 256 = PL 20, 136-137.
[29] Por. tamże II 14, 2, SCh 441, 258 = PL 20, 137.
[30] Tamże I 36, 1, SCh 441, 180 = PL 20, 118.
[31] Por. tamże I 49, 2 - 50, 1, SCh 441, 212-214 = PL 20, 126.
[32] Por. tamże I 27, 2, SCh 441, 160 = PL 20, 113.

c) Śmierć w wyniku wojen. Sewer maluje przed oczyma czytelnika różne rodzaje śmierci. Ukazuje śmierć kapłana Helego i jego synów. Kapłan Heli umiera na nieszczęsną wieść o śmierci swoich synów z rąk Filistynów:

> „Lecz, gdy arka została doprowadzona przed oblicze wrogów, wtedy pod wpływem jakiegoś majestatu obecności Bożej, wystraszywszy się, gotowali się do ucieczki. Gdy jednak znowu nabrali odwagi i nie bez pomocy Bożej nabrali otuchy, uderzyli ze wszystkich sił. Hebrajczycy zostają pokonani, arka pochwycona, giną synowie kapłana. Heli, gdy wieść o nieszczęściu została mu dostarczona, padłszy na ziemię, wyzionął ducha. Urząd kapłański pełnił przez okres dwudziestu lat (por. 1Sm 4, 18)”[33].

Do wyzwolenia narodu doprowadziło zwycięstwo Gedeona nad wrogami, którzy zostali zabici:

> „Gedeon ścigał królów aż za Jordan, a schwytawszy, posłał na śmierć. W tej bitwie zostało wyrżniętych sto dwadzieścia tysięcy wrogów, piętnaście zaś tysięcy dostało się do niewoli. Wtedy, za radą wszystkich, wybrano Gedeona, by przewodził ludowi (por. Sdz 8, 22). On jednak tym wzgardził, ponieważ wolał przy jednym wspólnym prawie żyć z obywatelami, niż nimi kierować. Gdy więc uwolniono się od zniewolenia, którego lud doznawał przez siedem lat, pokój zapanował na lat czterdzieści”[34].

Śmierć nie zawsze jest następstwem działań wojennych i może być spowodowana złem, jakim jest choroba[35]. Sulpicjusz dostrzega potrójny wymiar grzechu Jeroboama: zbytnie zaufanie w siły króla Syrii; pozbawienie wolności proroka, który go napominał; poszukiwanie w chorobie innych lekarzy, a nie Boga[36].

Akwitańczyk po opisie wojen z historii Starego Testamentu, prezentuje także opis wojny z historii świeckiej. Ukazuje śmierć syna króla Cyrusa Kambyzesa, którą ten zadał sam sobie w sposób przypadkowy po wojnie o Egipt i Etiopię. Po jego śmierci niedługo swą władzą cieszyli się dwaj bracia, bowiem i ich zabito w celu przejęcia władzy nad królestwem. Panujący po nich władca Dariusz wsławił się jedną z najsłynniejszych bitew starożytnej Persji z Grecją, podczas której zginęło wielu walczących po obu stronach:

> „Po Cyrusie sukcesję objął jego syn Kambyzes, który panował przez lat dziewięć. Tenże, gdy uciskał wojennie Egipt i Etiopię, gdy ich podbił i jako zwycięzca powracał do Persji, przypadkowo sam siebie zranił i od tej rany zmarł.

---

[33] Tamże I 29, 2, SCh 441, 164 = PL 20, 114; Biblia Tysiąclecia podaje liczbę 40 lat, a nie jak Sulpicjusz – 20.

[34] Tamże I 24, 3, SCh 441, 152 = PL 20, 111.

[35] Por. tamże I 37, 4, SCh 441, 184-186 = PL 20, 119, I 41, 1, SCh 441, 192 = PL 20, 120-121; I 44, 1, SCh 441, 200 = PL 20, 122-123; I 46, 2, SCh 441, 204-206 = PL 20, 124; I 50, 1, SCh 441, 212 = PL 20, 126; II 16, 4, SCh 441, 264-266 = PL 20, 139; II 22, 3, SCh 441, 278 = PL 20, 142.

[36] Por. tamże I 41, 1, SCh 441, 192 = PL 20, 121.

> Po jego śmierci, dwaj bracia, magowie, pochodzący z Medii, dzierżyli władzę nad królestwem Persów przez siedem miesięcy. By ich zabić, sprzysięgło się siedmiu najznakomitszych Persów, spośród których na czele stanął Dariusz, syn Hystaspesa, zrodzony ze stryjecznego brata Cyrusa, i za zgodą wszystkich przekazano mu władzę królewską. Panował przez trzydzieści sześć lat. Tenże, na cztery lata przed śmiercią, walczył pod Maratonem, najsłynniejszej bitwie według historii greckiej i rzymskiej. Toczyła się ona około roku dwieście sześćdziesiątego od założenia Rzymu, za konsulatu Macerinusa i Augurinusa, a to jest, przed ośmiuset osiemdziesięciu ośmiu laty – jeśli jednak nie myli się zbadany spis rzymskich konsulów, cały bowiem ten czasokres określiłem według konsula Stylichona”[37].

Na tle przeróżnych działań wojennych Sulpicjusz ukazuje postać św. Marcina, który także pełnił w swoim życiu służbę wojskową w armii rzymskiej. Marcin chciał zamienić służbę żołnierską (zadawanie śmierci) na służbę Chrystusowi (przywracanie do życia). Miał on tak głębokie zaufanie do nocy znaku krzyża Chrystusa, że nie bał się ani cezara, ani barbarzyńców, ani śmierci[38]. Sulpicjusz uważa, że Chrystus chciał ocalić oczy Marcina przed oglądaniem żniwa śmierci innych żołnierzy[39].

Sulpicjusz opisując śmierć w wyniku działań wojennych, nie robi wyraźnego rozróżnienia pomiędzy wojną obronną a wojną wywołaną w celu zawładnięcia obcym terytorium. Nie podejmuje się oceny moralnej tych strasznych i smutnych wydarzeń. Pozostaje w kręgu myślenia narodu wybranego, dla którego zwycięstwo w walce jest dowodem Bożej opieki, a przegrana następuje ze względu na odstępstwo od Boga. Z wojen z historii Grecji przytacza opis sławnej bitwy pod Maratonem. Sulpicjusz Sewer nie omawia współczesnych mu działań wojennych, robi jedynie odniesienie do okrucieństw wojennych, których świadkiem był jego ulubiony bohater – św. Marcin z Tours.

3. Kara śmierci. Mówiąc o karze śmierci, adwokat z Bordeaux koncentruje uwagę na zapisie zawartym w rozdziale 21. Księgi Wyjścia i pisze:

> „Hebrajskie dziecko, wykupione za pieniądze, będzie służyło przez sześć lat, a później będzie wolne; jeśli jednak z własnej woli zechce zostać w niewoli, wtedy przebije się mu ucho. Ten, kto zabije człowieka, poniesie karę śmierci; jeśli uczyni to nierozważnie, zostanie według prawa wygnany. Jeśli ktoś uderzy ojca lub matkę albo też im ubliży, będzie winien kary śmierci. Jeśli ktoś sprzeda podstępnie jakiegoś Hebrajczyka, będzie skazany na śmierć. Jeśli ktoś uderzy własnego niewolnika lub niewolnicę i przez to uderzenie nastąpi śmierć, wtedy będzie winien sądu. Jeśli ktoś doprowadzi u kobiety do usunięcia nieuformowanego płodu, będzie ukarany śmiercią. Jeśli ktoś

[37] Tamże II 9, 2-3, SCh 441, 242-244 = PL 20, 133.

[38] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 4, 2-7, PL 20, 162-163, ŹM 8, 62-63.

[39] Por. tamże 4, 7-9, PL 20, 163, ŹM 8, 63.

doprowadzi niewolnika do utraty oka czy zęba, wtedy niewolnik w ramach rekompensaty uzyska wolność (por. Wj 21, 26-27). Jeśli byk zabije człowieka, to będzie ukamienowany; jeśli właściciel byka znając agresję zwierzęcia, nie zaradzi temu, wtedy i on sam zostanie ukamienowany albo wykupi się za taką odpłatę, jaką wyznaczy mu oskarżyciel. Jeśli ktoś nie zakryje wykopanej studni i do studni wpadnie jakieś bydło, wtedy odpłaci właścicielowi cenę bydła. Jeśli byk zabije byka innego właściciela, wtedy zostanie sprzedane bydlę i zapłata oddana właścicielowi. Rozdzielą także zabitego byka. Jeśli więc właściciel byka, znając jego agresję, nie zaradzi temu, wtedy odda byka. Jeśli ktoś ukradnie cielę, wtedy odda pięć; jeśli ukradnie owcę, ukarany zostanie zwrotem czterech owiec; jeśli bydlęta zostaną odnalezione żywe w stadzie złodziei, wtedy odda podwójnie (por. Wj 21, 37)"[40].

Zasady przedstawione przez Sulpicjusza są jasne: za zabójstwo była kara śmierci. Za agresję wobec rodziców także. Obowiązywał wyraźny zakaz zabijania nienarodzonych dzieci. Sulpicjusz pokazuje także sposób rekompensaty związany ze zwierzętami hodowlanymi: chodziło o odpowiedzialność człowieka, który musiał zadbać, aby zwierzę nie wyrządzało krzywdy ludziom.

Nasz autor opierając się na Księdze Wyjścia pisze, że śmierć wyraźnie i jednoznacznie była wskazana za zoofilię[41] i składanie ofiary bożkom[42] oraz dla złodziei grasujących pod osłoną nocy[43]. Sulpicjusz Sewer przypomina jeszcze szereg innych regulacji prawnych, mających na uwadze sprawiedliwość społeczną i bezpieczeństwo ludzi: dotyczących wypasu trzody na pastwisku, depozytu, rekompensaty złodzieja, uwiedzenia dziewczyny, ucisku wdowy i sieroty, zobowiązań dłużników i wielu innych możliwych przypadków życiowych[44].

Sulpicjusz mówiąc o karze śmierci, odwołuje się do zapisów Starego Testamentu, w którym określone były warunki do jej wykonania. Zasadniczo nie wykracza poza regulacje prawne z Księgi Wyjścia. Nie wspomina o karze śmierci, która byłaby zawarta w prawie cywilnym jemu współczesnym. Jako prawnik i adwokat znał prawo, ale do niego się nie odwołuje, nie robi żadnej wzmianki na ten temat.

4. Zagrożenie życia. Akwitańczyk mówiąc o śmierci Sary, przedstawia ją jako całkowicie naturalną, bowiem była już w bardzo podeszłym wieku[45]. Inaczej rzecz się ma wówczas, gdy brak pożywienia stwarza bezpośrednie

[40] Tenże, *Chronicorum lib.* I 17, 2-3, SCh 441, 128-130 = PL 20, 105.

[41] Por. tamże I 17, 4, SCh 441, 130 = PL 20, 106: „Jeśli ktoś połączy się seksualnie z bydlęciem, wtedy zostanie ukarany śmiercią".

[42] Por. tamże: „Niech zginie ten, kto składa ofiary bożkom". Nie dotyczyła kary za kradzież czy uwiedzenia dziewczyny, por. Wj 22, 15.

[43] Por. tamże: „Dozwolonym jest zabić nocnego złodzieja, ale nie tego, który kradnie w dzień".

[44] Por. tamże I 17, 4-5, SCh 441, 130-132 = PL 20, 106.

[45] Por. tamże I 6, 1, SCh 441, 102 = PL 20, 99: „Sara natomiast umarła w wieku stu dwudziestu

zagrożenie życia człowieka[46], albo gdy śmierć może być spowodowana nieznajomością roślin. Tak właśnie mogło się zdarzyć w życiu pewnego pustelnika. Pouczenie, które zioła są jadalne, a które nie, dała mu gazela, dzięki czemu uniknął niechybnej śmierci głodowej albo otrucia się[47].

Sulpicjusz ukazuje chorego Ochozjasza, syna zmarłego Achaba, króla Samarii, który zamiast szukać uzdrowienia z choroby u Boga, zwraca się ku bożkom. Wysłannicy Ochozjasza, którzy mieli pochwycić Eliasza, zostają pochłonięci przez ogień niebieski. Natomiast proroka Eliasza chroni sam Bóg[48].

Adwokat z Bordeaux ukazał dobroć i miłosierdzie Marcina w obliczu tęgiego mrozu, który zbierał żniwo śmierci. Czyn Marcina dzielącego się swoim płaszczem żołnierskim z biedakiem wywołał dwie przeciwstawne reakcje: jedni śmiali się i drwili, inni zaś uświadomili sobie, że mogli przyodziać biedaka bez uszczerbku dla własnego ubioru. Sulpicjusz ukazując czyn Marcina ratującego życie biedaka, maluje niejako portret ówczesnego społeczeństwa. Są w nim biedni i bogaci. Bogaci są całkowicie obojętni na los biedaków. Nawet w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa zagrożenia życia nędzarzy nie okazują najmniejszego pozytywnego odruchu serca[49].

Sewer uświadamia swoim czytelnikom, że św. Marcin wielekroć spotykał się ze śmiercią. Opisał też wydarzenie, w którym Marcin spotkał się ze śmiercią swego ucznia. Śmierć była niejako podwójna: ciało umarło, ale i dusza zmarłego nie została jeszcze odkupiona w chrzcielnej wodzie. Przywrócił go zatem do życia, a zmartwychwstały katechumen stał się świadkiem cudotwórczej mocy Marcina[50]. Święty Marcin spotkał się również ze śmiercią człowieka, który sam targnął się na swoje życie. Jego śmierć wywołała płacz licznie zgromadzonego tłumu ludzi[51].

W końcu Marcin doświadczył świadomości zbliżającej się własnej śmierci, ale nie powstrzymało go to przed podróżą i załatwieniem ważnej sprawy. Sulpicjusz określił śmierć jako „rozłączenie z ciałem”[52]. Śmierci towarzyszyło osłabienie. Marcin wyczuwał nadchodzącą godzinę śmierci. Wiadomość ta napawała jego współbraci smutkiem i żalem połączonym ze łzami. Marcin do końca chciał pełnić wolę Boga, także w obliczu zbliżającej się śmierci, dlatego też o nią się modlił. Nie wymawiał się słabością wieku, wszystkie swoje sprawy polecał Bogu[53].

---

siedmiu lat. Mąż z troską pochował ciało w Hebronie, mieście Kananejczyków, jako że tam przebywał Abraham”.

[46] Por. tamże I 11, 1, SCh 441, 114 = PL 20, 101-102.

[47] Por. tenże, *Dialogorum lib.* I 16, 1-3, PL 20, 194, ŹM 8, 146-147.

[48] Por. tenże, *Chronicorum lib.* I 44, 1, SCh 441, 200 = PL 20, 122.

[49] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 3, 1-2, PL 20, 162, ŹM 8, 59-60.

[50] Por. tamże 7, 1-2, PL 20, 164, ŹM 8, 67.

[51] Por. tamże 8, 1-2, PL 20, 165, ŹM 8, 69.

[52] Por. tenże, *Epistula* 3, 6, PL 20, 181, ŹM 8, 114.

[53] Por. tamże 3, 9-13, PL 20, 182, ŹM 8, 115-117.

Wiadomość o śmierci św. Marcina wywołała w Sulpicjuszu Sewerze ból, połączony ze łzami. Naturalna reakcja na śmierć osoby, z którą łączyły go więzy przyjaźni, wyraziła się w smutku. Smutny był także sługa Sulpicjusza. Śmierć napawa smutkiem. Nie chodzi tu o smutek pochodzący od diabła, lecz ludzką reakcję serca[54]. Marcin zdaniem Sulpicjusza Sewera był mężem, którego śmierć nie pokonała. On śmierci się nie bał. Siłę czerpał z bliskiego kontaktu z Bogiem, który wyrażał się w modlitwie i czuwaniu. Na łożu śmierci widział szatana i rozmawiał z nim. Miał świadomość tego, że szatan nad nim nie ma władzy, nie chciał mieć z nim nic wspólnego. Marcina interesowało tylko łono Abrahama i wiedział, że po śmierci na nim się znajdzie. W momencie śmierci św. Marcin miał wyraz twarzy jakby był aniołem, a po śmierci otrzymał ciało podobne do tego, jakie ludzie otrzymać mają w chwale zmartwychwstania, to znaczy czyste, nieskazitelne, niepodobne do ulegającego zniszczeniu ciała na ziemi[55]. Pogrzeb Marcina był tryumfem: wychwalają go psalmami i zostaje przyjęty na łono Abrahama będące określeniem nieba. Sulpicjusz Sewer sądzi, że z nieba Marcin ma możliwość obserwowania ludzi i opiekowania się nimi. Przeciwieństwem łona Abrahama (nieba), w którym jest szczęście, jest czeluść, miejsce straszne, a zatem odwrotność szczęścia[56].

Sposób przedstawienia św. Marcina przez naszego autora ukazuje go jako prekursora św. Franciszka z Asyżu. Marcin był świadkiem próby ucieczki zająca skazanego na niechybną śmierć w wyniku rozszarpania przez rozwścieczone psy. Ulitował się nad przerażonym zającem i rozkazał zatrzymać się psom, które były mu posłuszne. Nie był obojętny nie tylko na śmierć ludzi, ale także na śmierć zwierząt. Jawi się zatem jako miłośnik życia[57].

Sulpicjusz Sewer pokazuje, że odstępstwo od Boga ma swoje wymierne konsekwencje. Odejście od Boga i zwrócenie się ku bożkom prowadzi do utraty niepodległości[58] i jest niechybnie wejściem w stan zniewolenia[59], który zawsze związany jest z niebezpieczeństwem utraty życia[60]. Autor podkreśla fakt, że za odstępstwo Bóg wymierza karę śmierci[61].

Akwitańczyk pisząc o zagrożeniu życia, opiera się na wydarzeniach z Biblii oraz na opisach z życia św. Marcina z Tours. Sewer wyraźnie poucza swoich czytelników o rzeczach ostatecznych oraz o walce pomiędzy Bogiem a szatanem, która toczy się do ostatnich chwil życia człowieka na ziemi. W tym kontekście Sulpicjusz podkreśla wartość modlitwy i pełnego zaufania Bogu.

[54] Por. tenże, *Epistula* 2, 5-7, PL 20, 179, ŹM 8, 108.

[55] Por. tenże, *Epistula* 3, 14-17, PL 20, 182-183, ŹM 8, 117-118.

[56] Por. tamże 3, 21, PL 20, 184, ŹM 8, 119.

[57] Por. tenże, *Dialogorum lib.* II 9, 6, PL 20, 208, ŹM 8, 180-181.

[58] Por. tenże, *Chronicorum lib.* I 25, 2, SCh 441, 154 = PL 20, 111.

[59] Por. tamże I 26, 1, SCh 441, 156 = PL 20, 112.

[60] Por. tamże I 19, 3, SCh 441, 138 = PL 20, 107: „Lecz ten lud nieujarzmiony, niesłusznie się sprzeciwiający zdrowym zamiarom, był niesiony na swą zgubę. Bóg, poruszony tym zachowaniem, rzucił część ludu wrogom na wyrżnięcie, gdy zabici zostali zwiadowcy ku przerażeniu tłumu".

[61] Por. tamże I 18, 3, SCh 441, 132-134 = PL 20, 106.

Odejście od Boga oddaje serce człowieka bożkom, powodując jego zniewolenie przez szatana na ziemi, z możliwością wiecznego potępienia.

***

Niewątpliwie Sulpicjusz Sewer zainteresowany był różnymi przypadkami śmierci człowieka i tylko w małym stopniu zagadnieniem wybawienia go od niej. Interesującym rysem jego przekazu jest fakt niestawiania na pierwszym miejscu Chrystusa z Jego dziełem wybawienia człowieka od śmierci wiecznej. Wprawdzie uważał on, że stan odwrócenia się od Boga jest trwaniem w śmierci, ale bardziej podkreślał wymiar związany z życiem ziemskim, jako utratę wolności i wejście w stan zniewolenia.

Akwitańczyk więcej uwagi poświęcał cudom dokonywanym przez św. Marcina z Tours, które idą po linii wybawiania ze śmierci w wymiarze życia doczesnego. Wydobywał zatem takie wydarzenia, w których interwencja świętego męża ratuje życie od pożaru, agresji diabła, zbójców czy zwierząt, jak i innych niebezpieczeństw.

Należy zauważyć, że nauka Sulpicjusza Sewera na temat kary śmierci nie wykracza poza dane biblijne zawarte w Wj 21. Zastanawia brak zainteresowania Sewera śmiercią Jezusa Chrystusa. Brakuje również głębszej refleksji nad tajemnicą śmierci w sensie ogólnym. Nie ma także jasnego podejścia do śmierci z punktu widzenia prawnego. Można tylko czuć niedosyt z tego powodu, gdyż Sulpicjusz, jako prawnik z wykształcenia i zawodu, mógł dać świadectwo współczesnego mu stanu mentalności i praktyki w tym zakresie. On jednak głównie zajmuje się spotkaniem z tajemnicą śmierci opisywaną przez pryzmat czynów św. Marcina z Tours. Jak wynika z przeprowadzonych treści, nasz autor uprawiał typ teologii moralizującej.

ASPECTS OF HUMAN DEATH ACCORDING TO SULPICIUS SEVERUS

(Summary)

Sulpicius Severus (c. 360-420) was interested in various cases of human death. Although he do not deny that Christ is the one who alone can save man from death, he does not emphasize this truth either. He is mainly interested in wonders, extraordinary events linked mostly with St. Martin of Tours who was his friend. These miracles performed by Martin had their source in God's power, but the way they are described places Martin in the centre and presents him as the main character. In this way, Sulpicius brings in a new style of writing, hagiographic literature where though God is the most important, the reader gets the impression that the central figure is a saint. Even though miracles happen by the power of God, one gets the impression that they are the result of the holy man's efforts and merits. Sulpicius Severus considers death, caused by various ways and

experienced for different reasons, is the greatest misfortune of man. He describes many examples related to the phenomenon of death. He talks about the death penalty. Although he mentions death as turning away from God, he does not mean eternal death, but rather its temporal consequences such as deprivation of freedom and falling into a state of slavery.

Key words: miracles, death, death penalty, slavery, Satan.

Słowa kluczowe: cuda, śmierć, kara śmierci, niewola, szatan.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929.

Sulpicius Severus, *Chronicorum libri*, ed. G. de Senneville-Grave, SCh 441, 88-347.

Sulpicius Severus, *Dialogorum libri*, PL 20, 183-222, tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, ŹM 8, Kraków 1995, 109-187.

Sulpicius Severus, *Epistulae*, PL 173-184, tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, ŹM 8, Kraków 1995, 91-105.

Sulpicius Severus, *Vita Martini Turonensis*, PL 20, 159-176, tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, ŹM 8, Kraków 1995, 47-87.

Opracowania

Murru F., *La concezione della storia nei Chronica di Sulpicio Severo: alcune linee di studio*, „Latomus" 38 (1979) 961-981.

Nat P.G. van der, *Geister (Dämonen)*, RACh IX 765-766.

Pochwat J., *Nauka o szatanie i demonach w ujęciu Sulpicjusza Sewera*, PS 16 (2012) nr 31 (75), 199-215.

Pochwat J., *Sulpicjusz Sewer i jego dzieło w czasie przemian dziejowych w Galii na przełomie IV i V wieku*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Poznań 2011 = TPatr 8 (2011) 65-102.

Pochwat J., *Synteza tematyki opętania i egzorcyzmu w dziełach Sulpicjusza Sewera*, TST 31 (2012) z. 1, 111-120.

Pochwat J., *Zagadnienie nawrócenia i pokuty w dziełach Sulpicjusza Sewera*, PS 17 (2013) nr 1 (32), 231-239.

Pochwat J., *Zło i grzech w nauczaniu Sulpicjusza Sewera*, VoxP 34 (2014) t. 62, 443-456.

Senneville-Grave G. de, *Introduction*, w: Sulpice Sévère, *Chroniques*, SCh 441, Paris 1999, 7-68.

Starowieyski M., *Świętego Marcina chwała pośmiertna*, „W drodze" 1994, nr 12 (256), 74-82.

Starowieyski M., *Święty Marcin i jego biograf*, „W drodze" 1994, nr 11 (255), 63-74.

Stewart C., *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków 2004.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Rubén Peretó RIVAS*

DREAMS IN EVAGRIUS PONTICUS' LIFE AND TEACHING

There are not many lives whose destiny is decided through a revelation obtained from a dream or a vision. In any case, the decision would be judged as rash, irresponsible and irrational. However, that was the case of Evagrius of Pontus, an Egyptian desert monk to whom is due the first systematization of Christian mystics.

Born in the region of Pontus in 345, he was the son of a chorbishop of Ibora and was educated in Neocaesarea by Basil the Great, who ordained him as reader. Leaving his homeland in 379, Evagrius spent about three years in Constantinople, where he was made archdeacon by his spiritual father, Gregory of Nazianzus, and participated in ecclesiastical matters, including the Second Ecumenical Council (381). It was in this city, after Gregory's departure, that he was involved in a complex sentimental situation with the wife of a court official, and received a vision in which he was ordered to leave the city and his work immediately. And so he did. He unexpectedly moved to Jerusalem, where he joined the monastic communities of Melania the Elder and Rufinus, taking monastic vows in 383. He migrated to Egypt, where he met and studied under many of the central figures of Egyptian monasticism, soon becoming one himself.

The turning point in the life of Evagrius is brought about by a phenomenon that his biographer calls a vision and that, as in a dream, consists in the representation of auditory, visual sensitive images outside reality that leave some kind of message provoking changes in the subject's behavior. It is no wonder that after this experience Evagrius should attribute such consequence to dreams throughout the different stages of the spiritual journey the monk must undergo. In this work I propose to investigate some aspects related to dreams and visions, pointing out the intervening psychological elements and their specular function.

1. Vision as a Turning Point in Evagrius' Life. In *The Lausiac History*, when narrating the life of Evagrius of Pontus, Palladius relates the following:

* Prof. dr Rubén Peretó Rivas – Professor Ordinary in the Department of Philosophy (Chair of History of Medieval Philosophy) at the Faculty of Philosophy and Letters of National University of Cuyo (CONICET) in Mendoza (Argentina); e-mail: rpereto@gmail.com.

> "After he had been at prayer a short time, there appeared to him an angelic vision […] The angel said: «Listen to a friend. It will not be safe for you to stay on this town». Evagrius told him: «Let God free me from this predicament, and if you still see me in Constantinople, know that I would undergo this punishment without complaint». Then the vision spoke: «I will bring the Gospel; you swear on it that you will leave this town and will have concern for your soul, and I will free you from this strait». The Gospel was brought then and he swore to him by it: «Except for this one day when I am packing to leave, I shall not tarry here longer». As the oath was finished he came back out of his ecstasy. He got up and decided that «even if this oath was made in my vision, nevertheless I did swear it». Putting everything aboard ship, he went on to Jerusalem"[1].

The text shows several relevant elements: Evagrius has a vision while enduring a particularly stressful situation. In it he is ordered by an angel to leave Constantinople and made to swear on the Gospels that he will flee from the city and change his life to devote himself to the salvation of his soul. In exchange the angel will free Evagrius from the embarrassing situation that he was in. Although the oath is made in a vision and not in a state of full consciousness, when he awakes he decides to keep it and next day he embarks for Jerusalem and a changed life: from being archdeacon of Nectarius, archbishop of Constantinople and with an eminent position at court, he becomes an unknown and sickly inhabitant of a Jerusalem monastery. A few months later, and following Melania's request, he decides to travel to Egypt and become a hermit in the desert of Nitria. A radical change of life has been decided as the effect of a vision. What opinion do authors of early Christianity hold about this type of phenomena, visions and dreams? Which was the difference, if any, between dreams and visions? In which way do they influence and have an actual presence in the life and spiritual experience in early Christian writers?

2. Dreams in Patristic Authors. The cultural and religious space in which Evagrius lives and narrates his dream experiences is a frame of reference that must be carefully considered in order to understand, in the first place, how close the author was to this type of phenomena and, above all, to be able to weigh his contribution, original treatment and evaluation of dreams.

Among the eastern Fathers, Athanasius considered that dreams were a sort of revelation of the invisible world, although he was careful to point out the errors that to which a wrong interpretation might lead[2]. It is in his *Vita Antonii*, where angels, demons, extra sensible knowledge and healing powers are

[1] Palladius, *Historia Lausiaca* 38, 4. 6-7, ed. C. Butler: *The Lausiac History of Palladius*, vol. 2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Texts and Studies VI/2, Cambridge 1904, 118-119, transl. R.T. Meyer: Palladius, *The Lausiac History*, Ancient Christian Writers 34, London 1965, 111-112.

[2] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Epistula festalis* 13, 7, PG 26, 1418.

described in greater detail. Beyond the scientific criteria that may be adopted when reading this work, there is no doubt that the view offered by psychology allows one to visualize an objective reality that the author is well aware of. On the other hand, it is evident that for Athanasius the human soul may possess a direct communication with the spiritual world, beyond the means of reason or sensitive experience.

The Cappadocians also insist on the importance that must be attributed to dreams. Gregory of Nyssa in *De opificio hominis*, deals with the theme in a concrete way. When a person dreams, he explains, his senses and intelligence rest while his less rational parts take over. But reason is not asleep; it lies shining like embers that may light up at any moment[3]. In some cases dreams can be even interpreted so that through them the will of God is known. That was the case of Daniel and Joseph[4]. According to the Nyssen, there exists a kind of pre-vision that reaches a person through unknown means by the irrational side of the soul and, through it, God communicates directly to him or her. Dreams, however, are not only peopled by possible preternatural communications, they may simply be the result of mere memories of occupations or daily happenings. They may also reflect bodily conditions, hunger or thirst, or the person's emotional state. They may even offer clues leading to the causes of diseases of the body. Further on, Gregory affirms that dreams form a person's character and that, therefore, the fantasies of the courageous will be different from those of the coward, just as those of the lascivious will differ from those of the chaste. What happens is that, while in a wakeful state fantasies are produced by the intellect, during sleep they are produced by the irrational parts of the soul, even including fantasies similar to those things that each person does habitually when awake.

In his commentary of *Commentary on Isaiah*, Basil the Great explains that the enigmas of dreams are strictly related to what the Scriptures mean in an allegorical or hidden way. Thus, through the gift of prophesy, Joseph and Daniel were able to interpret dreams, since the force of reason is not strong enough by itself to reach the truth[5]. However, Basil's epistles contain a very cautious criterion about dreams. He acknowledges that the development of human psyche at a certain level may not be controlled, which is why he warns Gregory of Nazianzus, that it is better not to sleep too much so that the mind may not be open to unbridled fantasies[6].

It is Gregory himself who speaks of dreams not from a theological perspective but from that of personal experience. In the second book of his *Carmina*

---

[3] Cf. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 13, 168, ed. J. Laplace, SCh 6, Paris 1944, 139.

[4] Cf. ibidem 13, 172b, SCh 6, 142.

[5] Cf. Basilius Caesariensis, *Enarratio in Isaiam prophetam* 6-7, PG 30, 128-129, transl. N.A. Lipatov: St. Basil the Great, *Commentary on the Prophet Isaiah*, Cambridge 2001, 1-3.

[6] Cf. idem, *Epistula* 2, 6, PG 32, 232-233, transl. R. Deferrari, vol. 1: *Letters 1-58*, Cambridge MA 1926, 24-25.

he says that God had taught him from childhood through night-time dreams and in this way he reached the heights of contemplation[7]. Thus it was that he chose a life of chastity and continence, avoiding matrimony[8]. But he cautions that the devil may use dreams in a way to deceive men, so that one should be very careful about their contents[9].

John Chrysostom explains in his *Commentary on the Acts of the Apostles* that grace is imparted to certain persons through dreams while to others it is bestowed openly, and it is because of this that the prophets saw and received their revelations through dreams[10]. These are sent to those men whose will conforms to the divine, since they do not need visions or any other type of supernatural manifestation; such was the case of Joseph, Jesus' adopted father, and that of Paul and Peter[11]. Chrysostom is careful to explain that we are not responsible for our dreams, so that we are not guilty of whatever occurs in them. Although no physical reality is revealed, they do reveal a spiritual reality in which men may even be struck by angels. Dreams also show the state of the human soul, its bad conscience and bad temper, and they can even dissuade people from immoral desires[12].

Perhaps the most relevant treaty of the epoch on this matter is the work of Synesius of Cyrene, *On Dreams*[13]. The author considers that the representative faculty serves as a basis to explain the genesis of dreams. He draws a distinction between prophetic dreams and oneiric visions, and insists on the importance of the subconscious in literary creation. Finally, he considers that each dream must be interpreted by itself and that universal *sympátheia* serves as a rational basis for divination.

The Latin Fathers have also expressed themselves about dreams, Ambrose most conclusively of them all. In his *Letter to Theodosius* he affirms that God had forbidden him to celebrate Holy Communion with the Emperor unless the latter repented. He is very careful to relate the details of the warning dream, and clarifies that it occurred in the middle of the night, when he was anxious about

---

[7] Cf. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* II 1, 994-995, v. 98, PG 37, 1450.

[8] Cf. ibidem II 1, 930-933, v. 217-292, PG 37, 1367-1374.

[9] Cf. ibidem I 2, 33, 608-609, v. 205-224, PG 37, 943-944.

[10] Cf. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 5, 1, PG 60, 50-51, transl. M. Merino Rodríguez: Juan Crisóstomo, *Homilías a los Hechos de los Apóstoles*, Biblioteca de Patrística 80, Madrid 2010, 219.

[11] Cf. idem, *In Matthaeum hom.* 4, 10-11, 18; 5, 5, ed. and transl. D. Ruíz Bueno: *Obras de San Juan Crisostomo*, vol. 2: *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo*, Biblioteca de Autores Cristianos, ed. bilingüe griego/español, Madrid 2007, 356.

[12] Cf. idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 24, PG 60, 621-628, transl. B. Bejarano: San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Carta a los Romanos*, t. 1, Apostolado Mariano, Los Santos Padres 21, Seville 1990, 54; idem, *In Matthaeum hom.* 53, 6, ed. Ruíz Bueno, p. 378.

[13] Cf. Synesius Cyrenensis, *De insomniis* 1-3, PG 66, 1281-1288, transl. F.A. García Romero: *Sobre los sueños*, in: Sinesio de Cirene, *Himnos y tratados*, introducción, traducción y notas F.A. García Romero, Madrid 1993, 250-259.

what he should do the next day[14]. In the book dedicated to his brother Satyr's death, he compares the painful nights provoked by the separation from his brother to the joys that he experiences at that moment due to the dreams that bring back Satyr's presence to reality[15]. But apart from these personal matters, the Bishop of Milan declares that the Holy Spirit speaks through dreams, many times served by an angel, since these beings are led by the Spirit. It was the Spirit who not only confirmed his presence to Joseph in dreams but also addressed himself to Paul through visions and intuitions, and spoke clearly to Peter in the dream that took place in Joppa. About this deed in particular he continues at length and ends by saying: "How clearly did the Holy Spirit express his own power!"[16]

Some decades ago Augustine's dreams were the object of an excellent monograph to which I refer the reader[17]. It is sufficient to say here that the reflections on dreaming by the bishop of Hippo include elements from different origins. Although angels and demons are objects of influence, imagination and its creating power also form part of them. For Augustine, however, it is not only a question proper to human psychology, since he considers that dreams play a role in the knowledge of God. The last books of *De Trinitate* show us that the author is concerned with searching for the image of God in the human spirit and, on understanding its functioning, to penetrate even more deeply into that inner space in which humanity finds itself with God. That is why all the theories that Augustine proposes about dreams are in harmony with his insistence on the potency of God's grace: without the express aid of some divine messenger the human soul is unable to possess a dream that might contribute any real knowledge. Even so, dreams using corporeal images are still a "vision in enigma", without any relation to the face-to-face vision of glory[18].

Jerome details carefully the awful dream in which he saw himself as the protagonist of his own judgment. "You are a liar", he hears, "because you are a follower of Cicero and not of Christ"[19]. Beyond his personal experience, in his commentary on the passage Jer 23:25-32, his opinion is that dreams are a kind of prophesy that God may use as a vehicle of revelation for the soul. He introduces a distinction: they may be a valuable revelation provided that the person is close to God, but they may be idolatrous when they are dreamed and interpreted according to personal interest and without being related to the divine law. The value of dreams, in fact, depends on the person who receives them and on the person who interprets them[20].

---

[14] Cf. Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* [ad Theodosium imperatorem] 51, 14, PL 16, 1213.

[15] Cf. idem, *De excessu fratris Satyri* I 72-73, PL 16, 1369-1370.

[16] Idem, *De Spiritu Sancto* II 5, 37, PL 16, 781; II 10, 102-104, PL 16, 796-797.

[17] Cf. M. Dulaey, *Le rêves dans la vie et la penseé de saint Augustin*, Paris 1973.

[18] Cf. Augustinus Hipponensis, *De genesi ad litteram* 12, 28, ed. J. Zycha. CSEL 28/1, Vindobonae 1894, 422.

[19] Hieronymus, *Epistula* 22 [ad Eustochium], 30, PL 22, 416, my own translation.

[20] Cf. idem, *Commentaria in Ieremiam* 4, 23, PL 24, 858-861.

The last of the Latin Fathers was Gregory the Great who also discusses the importance and meaning of dreams in two of his works with practically identical words. He considers that dreams have six different sources: a full or empty stomach, illusions, our thoughts combined with illusions, revelations or our thoughts combined with revelations. After giving examples of each type of dream, he assures that one must be very careful not to place one's faith in them since it is very difficult to discern their origin. The saints are able to distinguish true revelations from voices, and images from illusions or mirages through an inner sensitivity, and always to recognize when they receive a communication from a good spirit or when they are facing illusions; this is not the case with all mortals[21].

3. Dreams and Visions in Evagrius of Pontus. Although written over more than five decades ago, François Refoulé's article, *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, remains essential when talking about the dreams of Evagrius of Pontus[22]. This is an extensive and exhaustive work in which the author analyzes dreams in the Evagrian oeuvre by criteria that establish close connections between spirituality and psychology. Indeed, it is a work that needs to be updated since at the time of writing the critical editions of the Evagrian *corpus* were not available, so the text of *Patrologia Graeca* was commonly used. Since then an abundant secondary bibliography about the author is available and much of it indispensable for the study of Evagrian thought[23].

However, what Refoulé considers Evagrius' "original contributions" about dreams, are just a starting point for this research. Among these contributions, in the first place, is his insistence on psychological factors in the formation of dreams. For Evagrius, passions or tendencies are what make up their origin, be they conscious or unconscious. But this emotional life is differentiated by a hierarchy according to the three levels of the soul, such as the Platonic school teaches. He also proposes a classification of dreams in eight types based on eight *logismoi* or evil thoughts.

In the second place, the connection between dreams and the life of passions and emotions is a privileged means for exploring the irrational parts of the soul. Finally, Evagrius' third contribution is that dreams possess a significant influence over the spirit and over life in a state of vigil, due to the persistent influx of passions over the spirit[24].

---

[21] Cf. Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 50, ed. A. de Vogüé – P. Antin, SCh 265, Paris 1980, 175; idem, *Moralia in Iob* 8, 42-43, ed. R. Guillet – A. de Gaudemaris, SCh 32bis, Paris 1975, 267.

[22] Cf. F. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d´après Évagre le Pontique*, VS Supplément 56 (1961) 470-516.

[23] Recent works cf. include: J. Konstantinovsky, *Evagrius of Pontus: The Making of a Gnostic*, Farnham 2013; A. Casiday, *Evagrius Ponticus*, London 2006; R.E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003.

[24] Cf. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d´après Évagre le Pontique*, p. 512.

The studies of contemporary psychology about dreams – to wit those by Freud and Jung – start from the statement that they are individual phenomena which, in order to be understood, require a psychological approach that implies exclusion from the religious field. This situation was the reason that scholars were for many years reluctant to use ancient texts for the study of dreams, a situation that has been reverted in the last decades, as demonstrated by the vast bibliographies on the subject[25]. Bart Koet points out that patristic writers took an interest in dreams as a way of knowing about the future, or rather as a rhetorical resource destined to introduce their ideas in a convincing way to their audiences. However, they did not see in them a way of knowing or reflecting, as in a mirror, the past and with it the person's inner being[26]. This is, in fact, the situation observed in the majority of the cases. Evagrius, however, is a clear exception. It may perhaps be excessive to declare that, as does Refoulé, Evagrius had a "psychological" interest in dreams, taking this term as it is taken in the contemporary world. But there is no doubt that the Evagrius does not show the slightest interest in dreams as predictive phenomena for future events; for him, dreams are a privileged way of getting to know the person's inner being. In this sense, the "psychological" interest of the author in oneiric activity can be affirmed. The most significant example of this is his treaty *Antirrhêtikos*, in which he describes in fine detail how images and stories are interwoven in dreams to show the intricacies of the monk's psychology when assailed by the eight *logismoi* or evil thoughts[27]. From this point of view, Evagrius Pontus makes an extremely original contribution to the subject of dreams.

At this point, some explanation should be given concerning the distinction between *dreams* and *visions*. This matter is a problem that runs through the writings of all the authors of late antiquity, since it is not clear whether they establish a real distinction between both phenomena, considering them as belonging to different species, or even assimilating them. Neither is it clear in Evagrius' works whether he is making a reference to dreams or to daytime visions. Faced

[25] Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; S. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1996; J. Husser, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, Sheffield 1999; R. Gnuse, *Dream and Dream Reports in the Writings of Josephus*, Leiden 1997; J. Gollnick, *The Religious Dreamworld of Apuleius' "Metamorphoses". Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Ontario 1999; F. Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, Leiden 2004; J.G. Barr, *Willing to Know God: Dreamers and Visionaries in Later Middle Ages*, Columbus 2010; J. Bilbija, *The Dream in Antiquity: Aspects and Analyses*, Amsterdam 2012.

[26] Cf. B. Koet, *Introducing Dreaming from Hermas to Aquinas*, in: *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, ed. idem, Leuven 2012, 3.

[27] Cf. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13/2, Berlin 1912, 472-544, English translation – D. Brakke: *Evagrius of Pontus. Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville Minn. 1989.

with this situation there are two possible alternative answers. The first consists in considering, from a methodological point of view, dreams as equivalent to visions. This position finds a champion within patristic literature. We are referring to Jerome who establishes a total equivalence between Joseph's dream, in which the angel tells him not to fear to receive Mary as his wife (Mt 1:20); his dream of the Wise Men in which an angel also warns them not to return to see Herod (Mt 2:12), with the apparition of the angels to the shepherds (Lk 2:10); and the "revelation" that Simon and Anne receive when they see the Infant Jesus presented by his parents in the Temple and recognize him as the promised Messiah (Lk 2:17-38) [28]. However, it would not seem altogether adequate to maintain such a wide equivalence without trying to find some kind of classification that might allow for more precise distinctions. Grey reports a possible division starting from the types of dreams found in Flavius Josephus' work: 1) Dreams with auditory messages, which are the most common in the Bible; 2) dreams with visual symbols, like those appearing in the Book of Daniel; and 3) dreams with visual images or εἴδωλον generally found in Greek texts[29]. But this classification does not allow us to distinguish dreams from visions.

Macrobius, in his *Commentary on Scipio's Dream*, also classifies dreams. He writes:

> "All dreams may be classified under five main types: there is the enigmatic dream, in Greek *oneiros*, in Latin *somnium*; second, there is the prophetic vision, in Greek *horama,* in Latin *visio*; third, there is the oracular dream, in Greek *chrematismos*, in Latin *oraculum*; fourth, there is the nightmare, in Greek *enypnion*, in Latin *insomnium*; and last, the apparition, in Greek *phantasma*, which Cicero, when he has occasion to use the word, calls *visum*"[30].

This last type, the *phantasma* or *visum*, is described in the following way:

> "The apparition (*phantasma* or *visum*) comes upon one in the moment between wakefulness and slumber, in the so-called «first cloud of sleep». In this drowsy condition he thinks he is still fully awake and imagines he sees specters rushing at him or wandering vaguely about […]"[31].

These visions are produced when the person is in a state of diminished conscience, just as (s)he begins to fall asleep, the moment now known as Stage 1 of sleep, verified during the first ten minutes of a person's falling asleep. Contemporary science affirms that during this stage hallucinations or short dreams can be produced during which vividly colored images can be seen.

[28] Cf. Hieronymus, *De virginitate beatae Mariae* 8, PL 23, 200.

[29] Cf. R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*, Oxford 1993, 107-110, quoted by Gnuse, *Dream and Dream Reports*, p. 16.

[30] Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I 3, 1, ed. J.A. Willis, vol. 2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1970², 8, transl. W.H. Stahl: *Commentary on the Dream of Scipio by Macrobius*, New York 1990, 87.

[31] Cf. ibidem I 3, 7, ed. Willis, vol. 2, p. 10, transl. Stahl, p. 89.

Could this be the case of visions Evagrius talks about? Although both descriptions of Macrobius and of science seem to lead us to this interpretation, what is certain is that the moment when they are produced appears perfectly fixed. In his treaty on *On Thoughts*, he writes:

> "This is how the anchorites are tempted by the demons in the daytime and fall victim to various thoughts, but in the night-time during sleep they fight with winged asps, are encircled by carnivorous wild beasts, entwined by serpents, and cast down from high mountains. It sometimes happens that *even after awakening* they are again encircled by the same wild beasts and see their cell all afire and filled with smoke. And when they do not give in to these fantasies nor fall into cowardice, they in turn see the demons immediately transform into women who conduct themselves with wanton indecency and wish to play shameful games"[32].

Evagrius tells what happens when *the monk awakens*, for which he uses the verb διυπνίζω which does not suggest any specific space of determined time. Visions occur, therefore, when the monk is fully conscious, already awake, and not in the intermediate stages between sleep and vigil. However, these images recognize their origin in dreams. They are particularly vivid, in such a way that they mobilize passions, both irascible and concupiscible, during the day, and they are intense dream residues that in the form of images, deeply impressed in the memory, transform the monk's affections. We are thus far from hallucinations that suppose states near to the pathological. The close relation between these "phantoms" or images and the preceding dreams is evidenced by Evagrius himself in the following few words:

> "For the irascible part is very rapidly tempted the next day when it has been troubled the night before, and the concupiscible part readily welcomes thoughts of fornication when it has been previously agitated in the fantasies of its sleep"[33].

4. Dreams and Their Influence on Wakefulness. Evagrius' argument leads to a relevant conclusion: dreams possess a real influence during the daytime, because they mobilize and motivate human conduct. This is an idea present in many areas of ancient culture. Aristotle, for example, wrote:

> "For as when we are about to act [in waking hours], or are engaged in any course of action, or have already performed certain actions, we often find ourselves concerned with these actions, or performing them, in a vivid dream; the cause whereof is that the dream-movement has had a way paved for it from the original movements set up in the daytime; exactly so, but conversely, it

[32] Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 27, ed. A.C. Guillaumont – P. Géhin, SCh 438, Paris 1998, 250, transl. R.E. Sinkewicz: *On Thoughts*, in: idem, *Evagrius of Pontus*, p. 172.

[33] Ibidem.

> must happen that the movements set up first in sleep should also prove to be starting-points of actions to be performed in the daytime, since the recurrence by day of the thought of these actions also has had its way paved for it in the images before the mind at night"[34].

The idea remains in the case of Christian authors but with a reference to the influence pertaining to the memory of erotic dreams in mobilizing the passions during the period of vigil[35]. For his part, Evagrius agrees with this line of thought but for him the oneiric influence is not limited to the concupiscible appetite but includes the irascible as well, and this process weakens the soul, thus being an obstacle to reaching his objective of *apátheia*.

Chapter 28 in his treaty *On Thoughts* presents an analysis of how demons provoke a monk's dreams, urging him to consent to more subtle evil thoughts, like vainglory or sadness. He begins by explaining that this occurs "When the demons have not been able to trouble the irascible or concupiscible part at night […]"[36] that is to say, when the monk has reached a certain state of perfection or control over his passions. These are not images that will storm the monk during the first stretches of the monastic road but rather when he has already journeyed a good way and even when he has reached *apátheia*, which in no way implies immunity from passions.

The first type of images that appear are those destined to provoke vainglory:

> "Frequently one sees oneself rebuking demons, healing certain bodily conditions, or wearing the clothing of a shepherd and pasturing a little flock. And immediately upon waking one gets a fantasy of the priesthood and then spends the entire day thinking through the things that that involves; or as if the charisma of healings were about to be granted, one sees in advance the miracles that happen and fantasizes about the people who will be healed, honours coming from brothers, and the gifts brought by outsiders, all those that come from Egypt and also from abroad, drawn by our renown"[37].

In this paragraph the mechanism of night-time dreams and their influence during the daytime vigil appear: images are presented in which the monk sees himself exalted through various means and then, "spends the entire day thinking through the things that that involves", or "fantasizes about" the images that have peopled his dreams. The connection with causality is established. It is the dreams occasioned by demons, according to Evagrius, that cause daytime fantasies and allow the development of the *logismos* of vainglory or κενοδοξία.

---

[34] Aristoteles, *De divinatione per somnum* 1, 463 A, ed. W.D. Ross, in: Aristoteles, *Parva Naturalia* (with extensive commentary in English), Oxford, 1955, 39, transl. J.I. Beare: *On Prophesying by Dreams*, New York 1966, 235.

[35] Cf. for example: Joannes Cassianus, *Institutiones* VI 7; Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 15.

[36] Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 28, SCh 438, 252, transl. Sinkewicz, p. 173.

[37] Ibidem.

Evagrius describes a second type of images provoking an even more subtle temptation, that of sadness:

> "Often they cast anchorites into an inconsolable sadness by showing them members of their families in sickness or in danger on land or at sea. Sometimes they predict to the brothers themselves in dreams the shipwrecks of the monastic life, throwing down from high ladders those who have climbed up on them and in turn leaving them blind and feeling their way along the walls"[38].

They describe two ways in which dreams can provoke sadness: distance from family affections and the sensation of failure of their own lives. Both ways are related to the monastic way of life and question its sense. Evagrius suggests that during sleep, the fantasies imposed by demons lead the monk to ask himself what sense there was in abandoning his parents and choosing a life of sacrifice and penance. Has he wasted his life in an illusion which has revealed itself to be false? This is the possibility that generates an *inconsolable sadness* (λύπη ἀπαρηγόρητος) which is a kind of blindness in the monk who begins to go through life guided only by his sense of touch. This metaphor used by Evagrius is easily identifiable with those usually associated, in Christian mystics, to temptations against faith. Indeed, behind this sadness that momentarily devastates monastic life, there hides a subtle and deep doubt about faith itself.

It is remarkable that the way Evagrius proposes to thwart what he presents as a dangerous temptation occupies only one brief sentence:

> "One must pay no attention to them, but rather expose them with a vigilant thought when they do these things to deceive and mislead souls"[39].

One must give no importance to the thoughts of sadness but simply expose or unmask them through watchful thinking. That is to say, one must be attentive in order to prevent evil thoughts or, in this case, sadness, to undermine the spiritual ramparts with which the monk protects his soul.

Finally, in the last paragraph of the chapter, he presents the opposite case: that dreams may not be induced by demons but by angels. In this case they "[…] possess a great peace of soul, an ineffable joy, suppression of impassioned thoughts by day […]"[40]. Emotions and experiences in a state of vigil that follow angelic dreams are characterized by peace and joy (χαρὰ ἀνεκλάλητος) that invade the monk's life.

The analysis of this chapter *On Thoughts* shows that for Evagrius Pontius dreams have a real influence on the dynamic of daytime life. They provoke variations in the person's emotional life and occasion the appearance of psychological phenomena such as sadness and anxiety or peace and joy, apart from any passionate disturbances they may cause.

---

[38] Ibidem.

[39] Ibidem.

[40] Ibidem.

5. The Specular Function of Dreams. Evagrius points out that dreams also function as a sort of "mirror of the soul", since they reflect the person's inner state during the night. This idea, probably taken from Basil the Great, who affirms that "as our life may be, so will be our dreams"[41], continues to develop deeply all through his work.

A central point in the advancement of the spiritual life is self-knowledge. People must know themselves and know the passions that affect them, and so be able to fight and eradicate them. However, this starting point hides a difficulty, since it is no easy thing to acquire this knowledge. Evagrius explains in *Kephalaia Gnostica* that:

> "Numerous passions are hidden in the soul and since they escape us, temptations show them to us"[42].

It would seem that the monk should have recourse to several means in order to know the weak points through which demons will try to invade his soul. In the paragraph just quoted, he explains that whatever temptations are more recurring and intense, these reveal the hidden passion or weakness. But there are other ways of knowing them. Evagrius refers in this case to thoughts that distract the monk with greater frequency during prayer and also to dreams.

When dealing with the subject in the *Praktikos* he says:

> "When in the fantasies that occur during sleep the demons attack the concupiscible part and show us with our ready consent encounters with friends, banquets with relatives, groups of women, and other such things which offer pleasures, we become sick in this part and the passion grows in strength"[43].

The key expression to interpret this paragraph is *with our ready consent*, since what is important in knowing the hidden passions are not the images presented during sleep but the reaction the monk has to them during the dream. In the case just quoted, the fact that the monk *consents*, even during sleep, to them, or accepts those fantasies related to the concupiscible appetite, indicates that the passion zone must still be healed or treated. Said in another way, dream images have no moral value and, therefore, do not indicate a determined spiritual state in an individual. What must be observed, however, are the reactions produced when faced with these images. Should they be passionate, they would possess a revealing character.

Should the case be contrary, that is to say, that the images and not the reaction reveal the state of the soul, it might be concluded that those who have reached *apátheia*, or gnostics, would not find themselves troubled by

---

[41] Basilius Caesariensis, *Homilia in martyrem Julittam* 4, PG 31, 244D, my own translation.

[42] Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* VI 52, ed. A. Guillaumont, PO 28, fasc. 1, no 134, Paris 1958, 238.

[43] Idem, *Practicus* 54, ed. A. and C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, 624, transl. Sinkewicz: *The Monk: A Treatise on the Practical Life*, in: idem, *Evagrius of Pontus*, p. 107.

concupiscible or irascible dreams. But this possibility is rejected by Evagrius who, in *Kephlaia Gnostica*, dedicated to dealing with the stage of those more advanced in the spiritual life, affirms that they may be "frightened by demons in their dreams", or rather that they are not free from troubling images[44].

On the contrary, the monk's reactions to these oneiric fantasies reveal his spiritual state, concretely, if he has already reached *apátheia*:

> "If one of the anchorites should not be troubled during sleep fantasies by terrifying or lustful visions, but rather should exercise his anger against the imaginary women who tempt him in his dreams and should strike them, and in turn, while touching women's bodies for the sake of treating them – for the demons show this as well – if he should experience no warmth but rather should counsel some of them concerning chastity, truly blessed is this man for such a degree of impassibility!"[45]

The level of impassibility reached by the anchorite allows him to react in a passionless way when faced by passionate dreams. To say it otherwise, dreams are a way of revealing the monk's spiritual state or the level of perfection reached by him. "We shall recognize the proofs of impassibility in the thoughts by day and in the dreams by night", he writes in the *Praktikós*[46]. Dreams are, together with thoughts, a way to recognize *apátheia* or *impassibility*.

Thus, dreams or, more concretely one's reactions when facing dream images, reveal the state of one's deepest dispositions toward virtue[47]. If the monk is able to dominate his passions, then that reality will necessarily manifest itself in dreams. They constitute a privileged way of knowing the depth of human soul and the weights and counter weights between vices and virtues. Evagrius does not concern himself, as occurs with number of his contemporaries, with the possibility of dreams revealing future events. For him, the revealing character of night-time fantasies stands for something far more important: the revelation of the inner self.

6. Memory and Passions in Dreams. There is another aspect of dreams that Evagrius considers and this has to do with relations established between the different faculties and potencies of the soul. The difficulty is raised because, while a person is asleep, passions cannot be excited by the senses since these are not active. Besides, demons cannot work on memory, which holds the images received through the senses during a state of vigil, since this is an intellectual faculty over which the only one who has any power is God. He writes about this in the *Chapters on Prayer*:

---

[44] Cf. idem, *Kephalaia gnostica* IV 60, 162, PO 28/1, 243.

[45] Idem, *De malignis cogitationibus* 29, SCh 438, 254-256, transl. Sinkewicz, p. 174.

[46] Cf. idem, *Practicus* 56, SCh 171, 630, transl. Sinkewicz, p. 107.

[47] Cf. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d´après Évagre le Pontique*, p. 497.

> "While the others through alteration in the body instill in the mind thoughts or mental representations or considerations, God on the other hand acts in the opposite way, visiting the mind directly and introducing within it knowledge of what He wishes, and through the mind He puts to sleep the incontinence of the body"[48].

Evagrius then affirms that the actions of demons on a person asleep are exerted on passions and it is these that influence memory so that the fantasies proper to dreams appear. The explanation of this mechanism is detailed in his work *On Thoughts*:

> "Therefore, it seems to me, the demons give impressions to the ruling faculty by moving the memory, for the organism is kept inactive by sleep. It is necessary to investigate in turn how they set the memory in motion. Is it perhaps through the passions? This is clearly so from the fact that those who are pure and free from passion no longer experience such a thing"[49].

Evagrius asks himself in what way demons can influence the *nous* during sleep. Over this ruling faculty only God has direct power, and they, the demons, can only approach in an indirect way. This is the reason why it is not a valid option for demons to introduce themselves in memory while the monk sleeps in order to recover fantasies from it that can mobilize passions and, thus, push him into fault. The process is, rather, the contrary: passions are the ones moved by demons and they themselves provoke the apparition of sensitive recollections stored in the memory. He proves this statement by appealing to the case of those perfect ones who, having reached the total dominion of their passions, have no evil or impure dreams.

On this point he seems to contradict what he has written before and that we have already commented on, namely that even those who have reached *apátheia* continue to have troubling dreams. According to Evagrius, this is a new ruse that the demon employs to attack those more perfect and he describes it in two chapters in his treatise *Chapters on Prayer*. The demon, he writes, "touches a place in the brain and causes palpitations in the blood vessels"[50]. The demon resorts to a direct intervention, not on the *nous*, but on the monk's brain – a material and organic element over which he does have power and influence – so that images charged with passion may be produced. These are the malignant spirits "who employ great cunning in altering through the brain the light associated with it and giving the mind a form, as we said previously". It is this alteration of the brain by demons that provokes a form or configuration in the mind.

---

[48] Evagrius Ponticus, *De oratione* 63, PG 79, 1180, transl. Sinkewicz: *On Prayer*, in: idem, *Evagrius of Pontus*, p. 199.

[49] Idem, *De malignis cogitationibus* 4, SCh 438, 164**,** transl. Sinkewicz, p. 155.

[50] Idem, *De oratione* 72, PG 79, 1181, transl. Sinkewicz, p. 200.

Evagrius is then able to develop a description of the process that demons use to provoke dream images according to the spiritual state of the monk suffering them. This is a conjunction of influences between passions and memory, for one thing, and of a more direct action exerted over the brain in the case of the more perfect, for another.

The presence of passions in dreams, nevertheless, poses a quandary. As we have already seen, Evagrius analyzes numerous examples of erotic dreams that originate from one of the manifestations of *epithemía*, sexual appetite; however, only on one occasion and very briefly does he refer to dreams of gluttony, the other concupiscible manifestation:

> "When in the fantasies that occur during sleep the demons attack the concupiscible part and show us with our ready consent encounters with friends, banquets with relatives […]"[51].

And even in this case it would seem that Evagrius insists on the affectionate character of the banquet ("encounters with friends") than on the strictly passionate. It is a curious unbalance and not owed, as might be supposed, to the author bestowing little importance to gluttony. This *logismos* receives a careful treatment in several of his works, but it would seem that it does not intervene, like passion does, in oneiric fantasies.

Evagrius' formative tradition, the Cappadocian, is clear when affirming the dependence of dreams on physical conditions. Gregory of Nyssa dedicates a chapter in his treaty *The Making of Man* to dreams and there affirms that when a man sleeps both his senses and his reason are at rest, while the nutritive part continues to function:

> "It seems to me, however, that when the soul is at rest so far as concerns its more excellent faculties (so far, I mean, as concerns the operations of mind and sense), the nutritive part of it alone is operative during sleep […]"[52].

Evagrius also subscribes throughout all his works to the influence of corporeal functions on dreams, leading one to think that this type of organic function produces modifications in the κρᾶσις which ends by making an impact on the production of dreams[53].

The γαστριμαργία or gluttony is the *gastric vehemence* or fasting disorder with which the monk regulates his nutritive appetite. Evagrius places it in the first place of his octave, thus assigning it the place that catalogs it as the most carnal and coarse human tendency. Nevertheless, here too there is a spiritual

---

[51] Idem, *Practicus* 54, SCh 171, 624, transl. Sinkewicz, p. 107.

[52] Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 13, 168, SCh 6, 139, transl. H.A. Wilson: http://www.ellopos.net/elpenor/physis/nyssa-man/13.asp [17.03.2017]. On the influence of Gregory of Nyssa on Evagrius cf. I. Ramelli, *Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius*, GRBS 53 (2013) 117-137.

[53] Cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960, 99-100.

subtlety, for gluttony is not only a moral problem, rather it implies a return to the world of matter and objects and, therefore, a retrogression along the path of perfection. This is an inversion of the soul's tension that draws away from the heavenly and turns back to the earthly. Evagrius describes this as a desire to eat not immoderately but at moments and times that are not designated for eating, like the subtle words of demons that attempt to convince the monk to allow himself some freedoms (for example, to drink wine or eat vegetables on a feast day) that are not allowed in the style of life chosen by the anchorite:

> "Against the thoughts of gluttony that compels me to eat at the ninth hour"[54],
>
> "Against the thoughts that persuade us on a feast day to show a little mercy to our body by offering it a few delicacies"[55],
>
> "Against the thoughts that on the feast day gently approach us and say to us that we might just once in a long stretch of time taste meat and wine"[56].

This concern and vigilance over rules for nourishment, in the particular context of the solitary and monotonous life of the desert, may bring together with it an *obsession with health*. Eating too much or too little may put health at risk, and this worry when it is exaggerated leads to hypochondria, a behavior accompanied by fear of death or of some disease, or to the memory of other monks who have suffered or suffer painful illnesses. He writes, for example:

> "Against the thought that depicts in us severe weakness from diseases that are about to arise in us from fasting and that persuades us to eat a little cooked food"[57].

Evagrian texts show that the author assigns a significant presence to gluttony and a certain virulence to the web of passions. It would not be valid to argue that the scarce or nil incidence of gluttony in dreams arises from a kind of secondary importance of the same with respect to the rest of the passions. There is no explanation sustained by theoretical motives for this situation. The motives must be looked for in Evagrius' own experience and that of the Kellia monks. The type of life they led there supposed solitude during the week with meetings with the rest of the community on Saturday evenings and Sunday mornings, occasions during which the *synaxis* was celebrated and also a series of lectures that allowed them not only to receive the teaching of the *abbas* but to express their own thoughts, concerns, difficulties and other sorrows proper to the monastic life[58]. These occasions were used by Evagrius as rich quarries

[54] Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* I 7, ed. W. Frankenberg in: idem, *Evagrius Ponticus*, p. 475-476, transl. D. Brakke in: idem, *Evagrius of Pontus*, p. 55.

[55] Ibidem I 25, ed. Frankenberg, p. 477-480, transl. Brakke, p. 58.

[56] Ibidem I 29, ed. Frankenberg, p. 479-480, transl. Brakke, p. 58.

[57] Ibidem I 59, ed. Frankenberg, p. 483-484, transl. Brakke, p. 65.

[58] Cf. L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1990 (chapter X and XIII).

from which to extract the subtle knowledge of human psychology that characterizes his work. His personal experience, added to that of the Egyptian monks who inhabited the desert, and not only the theoretical knowledge he acquired during his formative years in Caesarea or Constantinople, are what allowed him to develop his theory about dreams.

This explains the brief appearances of gluttony in the world of Evagrian dreams against the strong presence of lust; the fact is that the experiences gathered from his own life and those of his brothers in religion indicate that dreams reproducing images related to gluttony are either scarce or non-existent. Beyond theoretical considerations that lead one to suppose that gluttony should be a similar protagonist as lust in oneiric fantasies, reality indicates to Evagrius that this is not so.

As with other authors contemporary with him, dreams possess a significant relevance in the work of Evagrius of Pontus. Nevertheless, due to the particularities of Evagrian writings, in which are exposed questions proper to theology or spirituality together with the development of psychological notions, dreams acquire an even greater importance. As a result, apart from analyzing in detail the mechanism of their formation while the monk is asleep, Evagrius bestows on dreams a wholly original function: that of revealing the state of the soul, which can be at times inaccessible for the monk in any other way. From this point of view, Evagrius is indeed a voice fifteen centuries in advance of contemporary psychology.

(Summary)

There are few late antiquity authors who pay more attention than Evagrius to dreams. For him, visions and dreams are not a way to prophesy the future or to keep in contact with the dead. They are basically a way to know oneself and the state of one's own spiritual life. After contextualizing the theories on dreams in the most significant authors of that period, I discuss the place that visions and dreams occupied in the Evagrian corpus, describing their mechanisms as a complex operation between passions, memory and the influence of demons.

SNY W ŻYCIU I NAUCZANIU EWAGRIUSZA Z PONTU

(Streszczenie)

W kwestii snów jest niewielu autorów starożytnych, którzy skupialiby na sobie większą uwagę niż Ewagriusz z Pontu. Dla niego, wizje i sny nie są narzędziem służącym do przepowiadania przyszłości lub utrzymywania kontaktu ze zmarłymi. Są one przede wszystkim środkiem umożliwiającym poznanie samego siebie i stanu swego życia duchowego. Autor artykułu, po szerszym nakreśleniu

teorii dotyczących snów u najbardziej znaczących pisarzy tego okresu, omawia te wypowiedzi z korpusu dzieł Ewagriusza, które dotyczą wizji i snów, opisując ich mechanizmy jako złożony proces między namiętnościami, pamięcią i oddziaływaniem demonów.

Key words: Evagrius of Pontus, Dreams, Psychology.

Słowa kluczowe: Ewagriusz z Pontu, sny, psychologia.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris Satyri*, PL 16, 1345-1414.

Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto*, PL 16, 731-826.

Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, PL 16, 913-1342.

Aristoteles, *De divinatione per somnum*, ed. W.D. Ross, in: Aristoteles, *Parva Naturalia* (with extensive commentary in English), Oxford, 1955, transl. J.I. Beare: *On Prophesying by Dreams*, New York 1966.

Athanasius Alexandrinus, *Epistulae festales*, PG 26, 1360-1444.

Augustinus Hipponensis, *De genesi ad litteram*, ed. J. Zycha. CSEL 28/1, Vindobonae 1894, 1-435.

Basilius Caesariensis, *Enarratio in Isaiam prophetam*, PG 30, 117-6689, transl. N.A. Lipatov: St. Basil the Great, *Commentary on the Prophet Isaiah*, Cambridge 2001.

Basilius Caesariensis, *Homilia in martyrem Julittam*, PG 31, 237-261.

Basilius Caesariensis, *Epistulae*, PG 32, 220-1112, transl. R. Deferrari, vol. 1: *Letters 1-58*, Cambridge MA 1926, 24-25.

Evagrius Ponticus, *Antirrheticus*, ed. W. Frankenberg in: idem, *Euagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13/2, Berlin 1912, 472-544, transl. D. Brakke: *Evagrius of Pontus. Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville Minn. 1989.

Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, ed. A.C. Guillaumont – P. Géhin, SCh 438, Paris 1998, transl. R.E. Sinkewicz: *On Thoughts*, in: idem, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, 136-182.

Evagrius Ponticus, *De oratione*, PG 79, 1165A - 1200C, transl. R.E. Sinkewicz: *On Prayer*, in: idem, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, 183-209.

Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, ed. A. Guillaumont, PO 28, fasc. 1, no 134, Paris 1958.

Evagrius Ponticus, *Practicus*, ed. A. and C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, transl. R.E. Sinkewicz: *The Monk: A Treatise on the Practical Life*, in: idem, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, 91-114.

Gregorius Magnus, *Dialogi*, ed. A. de Vogüé – P. Antin, SCh 265, Paris 1980.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. R. Guillet – A. de Gaudemaris, SCh 32bis, Paris 1975.

Gregorius Nazianzenus, *Carmina*, PG 37, 969-1600.

Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, ed. J. Laplace, SCh 6, Paris 1944, transl. H.A. Wilson: http://www.ellopos.net/elpenor/physis/nyssa-man/13.asp [16.03.2017].

Hieronymus, *Commentaria in Ieremiam*, PL 24, 705-936.
Hieronymus, *De virginitate beatae Mariae*, PL 23, 193-216.
Hieronymus, *Epistula* 22 [ad Eustochium], PL 22, 394-425.
Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum homiliae*, PG 60, 13-584, transl. M. Merino Rodríguez: Juan Crisóstomo, *Homilías a los Hechos de los Apóstoles*, Biblioteca de Patrística 80-81, Madrid 2010.
Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae*, PG 60, 391-682, transl. B. Bejarano: San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Carta a los Romanos*, t. 1-2, Apostolado Mariano, Los Santos Padres 21-22, Seville 1990.
Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae*, PG 57, 13 - 58, 794, ed. and transl. D. Ruíz Bueno: *Obras de San Juan Crisostomo*, I-II: *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo*, Biblioteca de Autores Cristianos, ed. bilingüe griego/español, Madrid 2007.
Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J.A. Willis, vol. 2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1970², transl. W.H. Stahl: *Commentary on the Dream of Scipio by Macrobius*, New York 1990.
Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler: *The Lausiac History of Palladius*, vol. 1-2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Texts and Studies VI/1-2, Cambridge 1904, transl. R.T. Meyer: Palladius, *The Lausiac History*, Ancient Christian Writers 34, London 1965.
Synesius Cyrenensis, *De insomniis*, PG 66, 1282-1320.

Literature

Amat J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
Barr J.G., *Willing to Know God: Dreamers and Visionaries in Later Middle Ages*, Columbus 2010.
Bilbija J., *The Dream in Antiquity: Aspects and Analyses*, Amsterdam 2012.
Casiday A., *Evagrius Ponticus*, London 2006.
Dulaey M., *Le rêves dans la vie et la penseé de saint Augustin*, Paris 1973.
Flannery-Dailey F., *Dreamers, Scribes and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, Leiden 2004.
Frankenberg W., *Euagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13/2, Berlin 1912, 472-544, English translation – D. Brakke: *Evagrius of Pontus. Talking Back. Antirrhêtikos. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville Minn. 1989.
Gnuse R., *Dream and Dream Reports in the Writings of Josephus*, Leiden 1997.
Gollnick J., *The Religious Dreamworld of Apuleius' "Metamorphoses". Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Ontario 1999.
Gray R., *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*, Oxford 1993.
Hausherr I., *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960.
Husser J., *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, Sheffield 1999.
Koet B., *Introducing Dreaming from Hermas to Aquinas*, in: *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, ed. idem, Leuven 2012, 1-21.
Konstantinovsky J., *Evagrius of Pontus: The Making of a Gnostic*, Farnham 2013.
Kruger S., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1996.
Ramelli I., *Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius*, GRBS 53 (2013) 117-137.

Refoulé F., *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, VS Supplément 56 (1961) 470-516.

Regnault L., *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1990.

Sinkewicz R.E., *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003.

Tomasz SKIBIŃSKI SAC*

NECATOR PAUPERUM I *NECATOR EGENTIUM* W PRAWODAWSTWIE SYNODÓW GALIJSKICH V-VII WIEKU

Celem niniejszego artykułu jest analiza użycia wyrażenia *necator pauperum* (zabójca ubogich), oraz pokrewnego mu *necator egentium* (zabójca potrzebujących) w prawodawstwie synodów galijskich V-VII wieku[1]. Cezury czasowe obejmują okres od początku działalności synodalnej w Galii, której dokumentacja się zachowała, do końca VII w., kiedy wraz z dojściem do władzy majordomów w państwie Merowingów[2] następuje rozpad zorganizowanego życia kościelnego, a działalność synodalna ustaje[3]. Sama idea *necator pauperum* (i pokrewnego mu *necator egentium/aegentium*) w dużym uogólnieniu odnosi się do działań przeciw dobrom kościelnym. Jest ona charakterystyczna dla synodów tego okresu i regionu, i zasługuje na szczegółową analizę[4]. Pod-

* Dr Tomasz Skibiński SAC – asystent w Katedrze Historii Starożytnej na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: t.skibinski@uksw.edu.pl.

[1] Teksty synodalne zostały wydane w: *Concilia Galliae a. 314 - a. 506*, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholti 1963; *Concilia Galliae a. 511 - a. 695*, ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963. Część tych tekstów wraz z tłumaczeniem francuskim ukazała się w serii Sources Chrétiennes: *Conciles Gaulois du IVe siècle*, ed. J. Gaudemet, SCh 241, Paris 1977 (synody IV w.); *Les canons des conciles Mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, t. 1-2, ed. J. Gaudemet – B. Basdevant, SCh 353-354, Paris 1989. W języku polskim są dostępne następujące wydania, zawierające tekst oryginalny wraz z polskim tłumaczeniem: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 1, Kraków 2006; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 4, Kraków 2010; *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 6, Kraków 2011; *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 8, Kraków 2014.

[2] Na temat historii królestw merowińskich zob. I. Wood, *Królestwa Merowingów 450-751. Władza – społeczeństwo – kultura*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2012, oraz w szerszym zakresie czasowym i tematycznym G. Faber, *Merowingowie i Karolingowie*, tłum. Z. Jaworski, Warszawa 1994.

[3] Por. M.D. Knowles – D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, *600-1500*, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1988, 29. Na temat synodów merowińskich zob. O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989.

[4] Kilka przykładów użycia tego terminu w kontekście zabiegów o zachowanie majątków kościelnych zostało omówionych w: B.H. Rosenwein, *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca (NY) 1991, 42-47. Krótki, ale niekompletny i pozostawiony bez dalszej analizy wykaz tekstów synodów galijskich wykorzystujących analizowane wyrażenie przytacza także M.E. Moore, *The Ancient Fathers: Christian Antiquity, Patristics and*

jęte zagadnienie zostanie ukazane w dwóch zasadniczych zakresach: pierwszy dotyczy zatrzymania obiecanych ofiar lub odbierania darów już złożonych, drugi zaś – zawłaszczania dóbr kościelnych.

1. Zatrzymanie lub odbieranie złożonych ofiar. Analizowane wyrażenie występuje bardzo często w kontekście zwłoki lub odmowy przekazania Kościołowi ofiar złożonych lub zapisanych testamentem przez zmarłych oraz odbierania tych, które już zostały przekazane.

Po raz pierwszy pojawia się w poł. V w. na synodzie w Vaison (442):

> „Zatrzymujący ofiary zmarłych i zwlekający z przekazaniem ich Kościołowi, mają być usunięci z Kościoła jako niewierzący, ponieważ pewne jest, że dochodzi aż do poniżenia wiary i prowokowania Bożej łaskawości. W ten sposób oszukuje się umierających wiernych, jeśli idzie o pełnię ich wotów, a biednych pozbawia środków na życie i niezbędne utrzymanie. Takich trzeba uważać jakby za zabójców [ludzi] potrzebujących i za niewierzących w sąd Boży; stąd jeden z Ojców zamieścił w swoim piśmie podobne zdanie, w którym mówi: Zabrać coś przyjacielowi jest kradzieżą, oszukać Kościół – świętokradztwem”[5].

Powyższy kanon jest jednym z bardziej rozbudowach wśród tekstów synodalnych dotyczących analizowanego wyrażenia. Możemy w nim wyróżnić trzy zasadnicze części. Przede wszystkim jest zdefiniowana wina, polegająca na zatrzymywaniu ofiar zmarłych i zwłoce w przekazaniu ich Kościołowi, za co jest przewidziana bardzo poważna kara usunięcia winnego z Kościoła. Jest to bowiem – jak uzasadnia synod – „poniżenie wiary i prowokowanie Bożej łaskawości”, ponieważ oszukuje się zmarłych co do ich wotów. Druga część kanonu odnosi się już do analizowanego przez nas wyrażenia i je uzasadnia. Stwierdza, że powyższe przestępstwo pozbawia biednych środków, które mają być przeznaczone na ich życie i utrzymanie, dlatego winnych należy traktować jako zabójców ludzi potrzebujących (*egentium necatores*), a zarazem niewierzących w sąd Boży[6]. W ostatniej części tekstu synod dodatkowo uzasadnia

---

Frankish Canon Law, „Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.” 7 (2010) 320-323. O analizowanym wyrażeniu w kontekście troski o zapewnienie środków na działalność charytatywną Kościoła zob. T. Skibiński, *Dzieło charytatywne Kościoła w Galii w IV-VII wieku w świetle prawodawstwa synodalnego. Zarys problematyki*, VoxP 35 (2015) t. 64, 382.

[5] *Concilium Vasense* (442), can. 4, SCL 6, 22: „Qui oblationes defunctorum fidelium detinent et ecclesiae tradere demorantur, ut infideles sunt ab ecclesia abiiciendi, quia usque ad exinanitionem fidei peruenire certum est hanc pietatis diuinae exacerbationem, qua et fideles de corpore recedentes uotorum suorum plenitudine et pauperes collatu alimoniae et necessaria sustentatione fraudantur. Tales enim quasi egentium necatores nec credentes iudicium Dei habendi sunt unius quoque patrum in hoc, quam scriptis suis inseruit, congruente sententia qua ait: amico quidpiam rapere furtum est, ecclesiam fraudare sacrilegium”, tłum. A. Caba, SCL 6, 22*.

[6] Synod – jak widzimy – traktuje tu jako synonimy dwa pojęcia: „biedni” oraz „potrzebujący”. Jak zobaczymy w toku dalszych analiz, także w innych tekstach synodalnych będą one pojawiać się zamiennie.

powyższe stwierdzenia powołując się na cytat z listu Hieronima do Nepocjana o kwalifikacji kradzieży rzeczy należących do przyjaciela oraz Kościoła, który uznał pierwsze za kradzież, drugie zaś za świętokradztwo[7].

Ustalenia powyższego kanonu są wielokrotnie przywoływane w późniejszych dokumentach. *Statuta Ecclesiae Antiqua*[8] używają tego samego określenia *necator egentium* i odnoszą je, podobnie jak synod w Vaison, do osób odmawiających Kościołowi ofiar osób zmarłych[9] lub oddających je z trudnością. Zbiór przewiduje też podobną karę: winni, jako zabójcy potrzebujących, mają być ekskomunikowani[10].

Idea ponownie pojawia się w kanonie wizygockiego synodu w Adge z roku 506, który stanowi:

> „Duchowni lub świeccy, którzy postanowiliby zatrzymać dla siebie ofiary rodziców, złożone albo pozostawione w testamentach, czy też uznaliby, że należy odebrać to, co oni sami dali kościołom lub klasztorom, to tak jak postanowił święty synod, jakby zabójcy biednych, powinni zostać wykluczeni z kościołów, dopóki wszystkiego nie oddadzą"[11].

W tekście – jak łatwo zauważyć – zamiast stosowanego wcześniej *necator egentium*, jest użyte nowe określenie, *necator pauperum*, które będzie dużo częstsze od poprzedniego. Tekst powtarza wcześniejsze ustalenia dotyczące zatrzymania ofiar zmarłych, ale pojawiają się w nim także nowe elementy. Najpierw synod poszerza dotychczasowe ustalenia, dodając doprecyzowanie:

---

[7] Por. Hieronymus, *Epistula* 52, 16, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, 439.

[8] Jest to zbiór kanonów Kościoła sporządzony prawdopodobnie przez Gennadiusza z Marsylii w latach 476-486, por. Ch. Munier, *Statuta Ecclesiae Antiqua*, NDPAC III 5113; więcej na temat zbioru zob. tamże, 5113-5115).

[9] Polskie wydanie zbioru tłumaczy „Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum difficultate reddunt", jako „Ci, którzy ofiar za zmarłych odmawiają kościołom lub z trudem je oddają" (*Statuta Ecclesiae Antiqua* 86 (95), SCL 6, 269, tłum. A. Caba, SCL 6, 269*). Wydaje się jednak, że prawodawca ma na myśli raczej ofiary, które zmarły przed śmiercią polecił przekazać Kościołowi, tak więc winny nie jest tutaj ofiarodawcą, ale tylko przekazicielem ofiary złożonej przez kogoś innego, w związku z czym trafniejszym tłumaczeniem jest „Ci, którzy ofiar zmarłych odmawiają kościołom lub z trudem je oddają", analogicznie do ustaleń cytowanego wyżej kanonu synodu w Vaison.

[10] Por. tamże: „Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum difficultate reddunt, tanquam egentium necatores excommunicentur".

[11] *Concilium Agathense* (506), can. 4, SCL 8, 2: „Clerici etiam uel saeculares, qui oblationes parentum aut donatas aut testamentis relictas retinere perstiterint, aut id quod ipsi donauerint ecclesiis uel monasteriis crediderint auferendum, sicut synodus sancta constituit, uelut necatores pauperum, quousque reddant, ab ecclesiis excludantur", tłum. B. Tabor, SCL 8, 2* ze zmianą. Powyższe polskie tłumaczenie w pierwszej części brzmi: „Duchowni lub świeccy, którzy postanowiliby zatrzymać dla siebie złożone ofiary za rodziców, albo pozostawione w testamentach", jednak podobnie jak w wypadku wyżej cytowanego tekstu *Statuta Ecclesiae Antiqua* trafniejsze wydaje się tłumaczenie „Duchowni lub świeccy, którzy postanowiliby zatrzymać dla siebie ofiary rodziców, złożone albo pozostawione w testamentach".

chodzi o ofiary rodziców i to zarówno już złożone (i prawdopodobnie przekazane dzieciom celem dalszego ich przekazania Kościołowi), jak i zapisane testamentem. Następnie, pojawia się nowy element, gdy synod określa, że odnosi się także do prób odebrania ofiar już wcześniej przekazanych kościołom lub klasztorom[12]. Także ci winni, jako zabójcy biednych mają być wykluczeni z kościołów (*ab ecclesiis excludantur*), dopóki wszystkiego nie oddadzą. Przez ten ostatni element, określenie czasu wykluczenia winnego z Kościoła i danie mu szansy poprawy, sankcja synodu nabiera charakteru kary naprawczej.

W prawodawstwie synodów merowińskich wyrażenie *necator pauperum* pojawia się po raz pierwszy w roku 549 na synodzie w Orleanie[13]. Aż trzy kanony tego synodu używają tego określenia odnosząc je do różnych przestępstw, lecz zatrzymywanie ofiar wiernych traktując tylko marginalnie, a skupiają się zasadniczo na atakach na dobra kościelne, co zostanie przeanalizowane w drugiej części artykułu. W tym miejscu warto zwrócić tylko uwagę, że nawiązując do regulacji zawartych w przytoczonym już wyżej kanonie 4. synodu w Adge[14], w kanonie 13. synod zakazuje m.in. zatrzymywania dóbr i majątku przekazanych prawnie instytucjom kościelnym w celach dobroczynnych, a winny złamania zakazu jako zabójca ubogich (*necator pauperum*) ma być wykluczony z progów kościoła do czasu naprawienia szkód[15]. Z kolei kanon 16. piętnuje zabieranie datków ofiarowanych przez rodziców „kapłanom, kościołom czy jakimkolwiek świętym miejscom w celu uzyskania zasługi ku chwale Boga”[16]. Winny – jako zabójca ubogich (*necator pauperum*) – ma być pozbawiony komunii.

Zabójcy potrzebujących są piętnowani także na synodzie w Mâcon (581-583):

> „Aby ci, którzy zatrzymują ofiary wiernych zmarłych, które zostały złożone kościołom, jako zatrzymujący cudzą własność i zabójcy potrzebujących, byli usunięci z dala od progów Kościoła”[17].

---

[12] To przestępstwo, będące już atakiem na dobra kościelne, zostanie szerzej omówione w drugiej części artykułu.

[13] Warto zwrócić uwagę, że także na tym synodzie analizowana idea jest wyrażona w formie *necator pauperum*, zamiast wcześniejszego *necator egentium*.

[14] Na zależność kanonu 13. od regulacji synodu w Agde zwróciła uwagę B.H. Rosenwein (*Negotiating Space*, s. 42).

[15] Por. *Concilium Aurelianense* (549), can. 13, SCL 8, 319: „Ne cui liceat res uel facultates ecclesiis aut monasteriis uel exenodociis pro quacumque elemosina cum iustitia deligatas retentare, alienare adque subtrahere. Quod quisque fecerit, tanquam necator pauperum antiquorum canonum sententiis constrictus ab ecclesiae liminibus excludatur, quamdiu ab ipso ea, quae sunt ablata uel retenta, reddantur”, tłum. P. Wałach, SCL 8, 319*. Warto zauważyć, że Synod zaznacza tutaj, iż jest to regulacja zawarta w „dawnych kanonach”.

[16] Tamże, can. 16, SCL 8, 320-320*: „Quisquis etiam aut maiorum aut mediocrium personarum quodcumque muneris uel facultatis sacerdotibus aut eclesiis aut quibuslibet locis sanctis studio mercedis cum iustitia pro Dei contemplatione contulerit aut ea, quae a parentibus donata noscuntur, postmodum auferre praesumserit, superiori sententia ut necator pauperum a communione priuabitur”.

[17] *Concilium Matisconense* (585), can. 4, CCL 148A**,** 224: „Vt, qui oblationes fidelium defun-

Jak widzimy, ten synod ponownie bierze pod uwagę ogólnie ofiary zmarłych (a nie tylko rodziców). Powtarzając też ideę obecną w poprzednich ustaleniach synod odnosi do winnych zatrzymania ofiar zmarłych znane nam już określenie zabójców potrzebujących (*aegentium necatores*), ale dodaje nowe – „zatrzymującego cudzą własność" (*retentator*). Nie określa też warunków cofnięcia kary.

Po raz ostatni w okresie merowińskim wstrzymanie ofiar należnych kościołowi zostanie potępione w kanonie 12. synodu w Clichy (626-627), który powtarza dosłownie przytoczoną wyżej regulację zawartą w kanonie 4. synodu w Adge z 506 roku[18].

2. Zabór dóbr kościelnych. Drugim motywem nadania miana zabójcy ubogich (*necator pauperum*) w synodach galijskich jest zabór dóbr kościelnych przez różnego rodzaju ataki. Dobra te powiększają się szczególnie w państwie Franków w związku ze sprzyjającą polityką oraz licznymi darowiznami, w tym pochodzącymi od samego króla. O takich darowiznach królewskich wspomina już pierwszy synod merowiński jaki został zwołany przez Chlodwiga i odbył się w Orleanie w roku 511:

> „Co do ofiar i pól, które pan nasz król raczył przekazać w darze kościołom albo z Bożego natchnienia przekaże je tym, którzy ich jeszcze nie mają, udzieliwszy zwolnienia co do samych pól i duchownych, orzekamy, że to jest najsprawiedliwsze, żeby w odnawianiu kościołów, utrzymaniu duchownych i ubogich oraz wykupie jeńców, cokolwiek Bóg raczyłby dać w owocach, było to wypłacane, a duchowni byli zobowiązani do wspierania kościelnego dzieła"[19].

Także kolejne synody będą do takich darowizn nawiązywać. W aktach synodu w Walencji (583-585) biskupi stwierdzają najpierw, że zebrali się pod rządami króla Guntrama (561-592), aby rozważyć różne skargi biednych. Następnie nawiązują do przesłanego na synod przez Asklepiodatusa listu króla, zawierającego instrukcje dotyczące fundacji królowej Austrechildy i jej córek Chlodebergi i Klotyldy[20], poczynionych na rzecz bazylik św. Marcelego w Chalon-sur-Saône i św. Symfroniana w Autun. Zastanawiając się następnie

---

ctorum, quae ecclesiis conferuntur, retinent, uelut retentatores aut aegentium necatores ab ecclesiae liminebus arceantur", tłum. własne.

[18] Por. *Concilium Clippiacense* (626-627), can. 12, CCL 148A, 294.

[19] *Concilium Aurelianense* (511), can. 5, SCL 8, 25: „De oblationibus uel agris, quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est uel adhuc non habentibus Deo sibi inspirante contulerit, ipsorum agrorum uel clericorum inmunitate concessa, id esse iustissimum definimus, ut in reparationibus ecclesiarum, alimoniis sacerdotum et pauperum uel redemtionibus captiuorum, quidquid deus in fructibus dare dignatus fuerit, expendatur et clereci ad adiutorium ecclesiastici operis constringantur", tłum. A. Caba, SCL 8, 25*. Wspomniany tu temat immunitetu dóbr kościelnych okresu Merowingów był szeroko dyskutowany w literaturze; por. G.I. Halfond, *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden – Boston 2010, 128 (tam dalsza literatura).

[20] Genealogię rodu Merowingów zob. w: Wood, *Królestwa Merowingów 450-751*, s. 363-369.

jak ochronić w przyszłości te bazyliki i inne miejsca święte, biskupi postanowili, że to, co rodzina królewska ofiarowała tym miejscom, w przyszłości nie może być im odebrane ani pomniejszone przez miejscowego biskupa ani władzę królewską (*potestas regia*). Winny naruszenia tego postanowienia jako „zabójca ubogich" ma być ukarany wieczystą anatemą[21].

Kiedy również inne dobra kościelne stają się przedmiotem zaboru, synody podejmują regulacje przeciw winnym, określając ich jako zabójców ubogich w świetle argumentów przedstawionych już wyżej: majątek kościelny ma służyć dziełu charytatywnemu, a więc pomocy ubogim.

Obszernie zajmuje się tym problemem synod w Orleanie w 549 r., który aż w trzech kanonach używa określenia *necator pauperum* odnosząc je do różnych przestępstw. Kanon 13. stanowi:

> „Nikomu nie wolno sprzedać, zatrzymać ani zabrać dóbr i majątku przekazanych prawnie kościołom, klasztorom, hospicjom w celach dobroczynnych. Jeśli ktoś tak uczyni, jako morderca ubogich, powściągnięty w karby mocą dawnych kanonów będzie z dala od progów kościoła, dopóki nie odda tego, co zabrał"[22].

Nawiązując do „dawnych kanonów" synod przywołuje tu ideę obecną w przytoczonym wyżej kanonie 4. synodu w Adge[23]. Synod w Orleanie (549) nie uzasadnia już jednak dlaczego winny sprzedaży, zatrzymania albo zaboru dóbr przekazanych instytucjom kościelnym staje się zabójcą ubogich, jak to obszernie uczynił synod w Agde. Biorąc pod uwagę aż trzykrotne użycie tego wyrażenia na synodzie bez dodatkowych motywacji i wyjaśnień, oraz fakt, że – jak zobaczymy – powróci ono już po 4 latach w dokumentach synodu w Arles, można wnioskować, że wyrażenie to stawało się powszechnie znane, a idea, która się w nim kryła – jasna i zrozumiała.

Do tego samego synodu w Agde, choć już bez bezpośredniego odwoływania się, nawiązuje także kanon 16. synodu w Orleanie, który – jako zabójcy ubogich – grozi pozbawieniem komunii temu, kto zabiera dobra ofiarowane z motywów religijnych kapłanom, kościołom lub jakimkolwiek świętym miejscom[24].

---

[21] Por. *Concilium Valentinum* (583-585), *Acta* w. 25-29, CCL 148A, 235: „Quod si quis hoc quocunque tempore temerare aut auferre praesumpserit, ueluti necator pauperum anathemate perpetuo iudicii diuini plectatur et ueluti sacrilegii perpetrator criminis sui reus supplicii aeterni teneatur obnoxius".

[22] *Concilium Aurelianense* (549), can. 13, SCL 8, 319-319*: „Ne cui liceat res uel facultates ecclesiis aut monasteriis uel exenodociis pro quacumque elemosina cum iustitia deligatas retentare, alienare adque subtrahere. Quod quisque fecerit, tanquam necator pauperum antiquorum canonum sententiis constrictus ab ecclesiae liminibus excludatur, quamdiu ab ipso ea, quae sunt ablata uel retenta, reddantur".

[23] Por. Rosenwein, *Negotiating Space*, s. 42.

[24] Por. *Concilium Aurelianense* (549), can. 16, SCL 8, 320: „Quisquis etiam aut maiorum aut mediocrium personarum quodcumque muneris uel facultatis sacerdotibus aut eclesiis aut quibuslibet locis sanctis studio mercedis cum iustitia pro Dei contemplatione contulerit aut ea, quae a parentibus

Synod w Paryżu (614) dba także o to, by nikt nie naruszył majątku kościoła albo prywatnej własności duchownych po ich śmierci: aż do czasu zbadania testamentu albo innych poleceń, dobra te mają być zabezpieczone przez archidiakona albo innego członka kleru. Jakiekolwiek naruszenie tej zasady ma skutkować pozbawieniem winowajcy komunii jako „zabójcy ubogich”[25]. Z kolei Synod w Chalon (647-653) chroni dobra kościelne przed zajęciem przed ostatecznym wyrokiem sądowym; ponownie też określa, że winny tego przestępstwa ma być uznany za zabójcę ubogich[26].

Ustalenia synodalne są skierowane nie tylko przeciw agresorom zewnętrznym, bo zaboru dóbr, a tym bardziej ich sprzedaży, mógł dokonać także duchowny odpowiedzialny za administrowanie nimi[27]. Niektóre postanowienia synodalne zabezpieczają też wprost przed nadużyciami i zaborem ze stronny duchowych. Jak zwróciła uwagę Barbara H. Rosenwein, kanon 15. synodu w Tours zabezpiecza hospicjum w Lyonie, ufundowane przez króla Childeberta (496-558, król od 511) i jego żonę Ultrogothę przed zajęciem lub pomniejszaniem jego majątku przez duchownych[28]. Synod stanowi:

> „Cokolwiek zostanie przekazane temu hospicjum czy to w formie ofiary wspomnianych władców czy dzięki dobroczynności wiernych, w rzeczach i ludziach, pod żadnym pozorem biskup Lyonu nie może przywłaszczyć tego dla siebie ani dla swego kościoła. Następujący zaś po sobie koleją losu kapłani nie tylko nie uszczkną niczego z majątku hospicjum, ale także zadbają o to, żeby trwałość tej instytucji nie poniosła żadnej straty ani uszczerbku”[29].

---

donata noscuntur, postmodum auferre praesumserit, superiori sententia ut necator pauperum a communione priuabitur”.

[25] Por. *Concilium Parisiense* (614), can. 9 (7), CCL 148A, 277: „His etiam constitutionibus adnecti placuit, ut defuncto episcopo, presbytero uel diacono uel quemquam ex iuniore ordine clericum non per preceptum neque per iudicem neque per qualemcumque personam res ecclesiae uel eorum proprietas, quousque aut de testamentis aut qualemcumque obligationem fecerit cognoscatur, a nullo penitus supra scriptae res contingantur, sed ab archidiacono uel clero in omnibus defendantur et conseruentur. Quod si quis inmemor definitionis huius temere aliquid exinde auferre presumpserit aut auso temerario in res ipsas ingressus fuerit et de dominatione ecclesiae abstulerit, ut negatur pauperum a communione priuetur”.

[26] Por. *Concilium Cabilonense* (647-653), can. 6, CCL 148A, 304: „Vt nullus ante audientia res quarumlibet ecclesiarum inuadere aut auferre praesumat. Quod qui feceret, ut negatur pauperum habeatur”.

[27] O duchownych jako możliwych *necatores pauperum/egentium* wspominały już przytoczone wyżej teksty: *Concilium Agathense* (506), can. 4, SCL 8, 2; *Concilium Valentinum* (583-585), *Acta* w. 25-29, CCL 148A, 235.

[28] Por. Rosenwein, *Negotiating Space*, s. 44-45.

[29] *Concilium Aurelianense* (549), can. 15, SCL 8, 319-319*: „Quidquid praefato exenodocio aut per supra dictorum regum oblationem aut per quorumcumque fidelium elemosinam conlatum aut conferendum est in quibuscumque rebus adque corporibus, nihil exinde ad se quolibet tempore antestis ecclesiae lugdunensis reuocet aut ad ius ecclesiae transferat, ut succedentes sibi per temporum ordinem sacerdotes non solum aut de facultate exenodocii ipsius aut de consuetudine uel

Każdy, kto działałby przeciwko tej instytucji przez naruszenie jej praw i majątku czy przez jej zamknięcie, jako „morderca ubogich" ma zostać obłożony nieodwołalną anatemą[30].

Zwołany 5 lat później synod w Arles zabrania duchownym pomniejszania majątków, jakie zostały im powierzone przez biskupa. Synod postanawia także, że jeśliby duchowny złamał postanowienie synodu, to młodszy winien ponieść karę cielesną, natomiast starszego należy uznać za „zabójcę ubogich" (*necator pauperum*)[31]. Synod nie określa wprost konsekwencji jakie wynikają z uznania duchownego za zabójcę ubogich, co jest kolejnym argumentem za uznaniem za znane i zrozumiałe zarówno samego wyrażenia, jak i wiążących się z nim konsekwencji[32].

Także synod w Clichy (626-627) orzeka, że biskup, który ośmieli się zająć albo uzurpować czy żądać dóbr należących do innego kościoła bez prawnego rozstrzygnięcia, i przyłączy je do swojej własności albo własności swego kościoła ma być na długi czas pozbawiony komunii jako zabójca ubogich i zdjęty z urzędu[33].

W niektórych tekstach uznanie winnego za „zabójcę ubogich" nabiera cech formalnych i wymaga określonych procedur, do których należy chociażby obowiązek wcześniejszego upomnienia winnego. W dokumentach synodów w Tours (567) oraz Paryżu (556-573) zachowały się dwa identyczne zapisy[34] dotyczące zaboru dóbr przekazanych przez wiernych Kościołowi ze względów religijnych. Ponownie jest mowa o tym, że winny ma być pozbawiony komunii i uznany za obcego przez wszystkie Kościoły, aż do czasu naprawienia krzywdy. Synody orzekają też, że winni takiego przestępstwa mają być uznani za zabójców ubogich, ponieważ pozbawiają ich żywności,

---

institutione nil minuant, sed dent operam, qualiter rei ipsius stabilitas in nullam partem detrimentum aut deminutionem aliquam patiatur".

[30] Ostatnia część kanonu brzmi: „Quod si quis quolibet tempore, cuiuslibet potestatis aut ordinis persona, contra hanc constitutionem nostram uenire timptauerit aut aliquid de consuetudine uel facultate exenodocii ipsius abstulerit, ut exenodotium, quod auertat deus, esse desinat, ut necator pauperum inreuocabili anathemate feriatur" (tamże, SCL 8, 319-320).

[31] Por. *Concilium Arelatense* (554), can. 6, CCL 148A, 172: „Quod si fecerint si iunior fuent disciplina corrigatur, si uero senior, ut necator pauperum habeatur".

[32] Wydaje się, że w interpretacji tego i innych tak ogólnie skonstruowanych tekstów możemy posłużyć się analogicznymi tekstami, jak chociażby przyjętymi na poprzednim synodzie [Orlean (549)]. Jest to tym bardziej uzasadnione, że synod w Orleanie był niedawny i na pewno znany, gdyż zgromadził najwyższą liczbę uczestników spośród wszystkich synodów galijskich VI w.; por. SCL 8, 315*, nota A.

[33] Por. *Concilium Clippiacense* (626-627), can. 24, CCL 148A, 296: „Si quis episcopus res, quae ab alia ecclesia presentialiter possidentur, quocumque ingenium aut callida cupiditate peruaserit et sine audientia presumpserit usurpare hac suis uel ecclesiae suae ditionibus reuocare, diu communione priuatus ut negator pauperum, ab officium deponatur".

[34] Nie jest jednoznaczne, który z synodów odbył się pierwszy; por. J. Gaudemet – B. Basdevant, *Concile de Paris III*, w: SCh 354, 410.

ale zobowiązują biskupa, by w sposób bezpośredni napomniał winnego zanim zostanie na niego nałożona ta sankcja[35].

Ten sam synod w Tours (567) pozostawił także instrukcję formalnych, pisemnych napomnień winnych i określił procedurę uznania winnego zaboru dóbr kościelnych za zabójcę ubogich[36]. Rozbudowany kanon 25. tego synodu stwierdza, że niekiedy biskupi czują się bezsilni wobec poczynań władców świeckich. Odwołując się – jak to już widzieliśmy poprzednio – do wcześniejszych ustaleń (*quamquam priorum canonum sit auctoritate prefixum*) i nawiązując do walk toczących się w królestwie (*dum inter se saeuiunt domni nostri*) napomina, by w toku walk nie zostały naruszone dobra należące do Kościoła, duchownych, klasztorów i opatów. Gdyby tak się stało, kapłan odpowiedzialny za zawłaszczone dobra ma agresora pisemnie wezwać do poprawy, dając mu na to potrzebny czas. Po trzykrotnym nieskutecznym napomnieniu synod nakazuje zwołać wszystkich duchownych w celu odprawienia specjalnej i obowiązkowej dla wszystkich ceremonii, w czasie której mają odmówić Psalm 108, aby takiego zabójcę ubogich dotknęły przekleństwa, jakie wcześniej spadły na Judasza, który także napełniał swój trzos okradając ubogich[37].

Biskupi przyznają, że nie mają innej broni (*arma nobis non sunt altera*), a wobec winnego tak wielkiego przestępstwa posługują się ekskomuniką i anatemą[38]. Zgodnie z tym samym kanonem ekskomunika grozi także biskupowi, który odmówiłby przybycia na tę ceremonię i nie przysłał zastępcy w osobie opata albo kapłana, jak i temu, kto wbrew dekretowi synodalnemu utrzymywałby jedność z przestępcą[39].

---

[35] Por. *Concilium Turonense* (567), can. 26 (25), CCL 148A, 193 [=*Concilium Parisiense* (556-573)], can. 1, CCL 148A, 205): „Indigne enim ad altare domini properare permittitur, qui res ecclesiasticas et audet rapere et iniuste possedere iniqua defensione perdurat; necatores enim pauperum iudicandi sunt, qui eorum taliter alimenta subtraxerint. Sacerdotalis tamen debet esse prouisio, ut uindictam admonitio manifesta praecedat, ut res usurpatas iniuste quis tulerit adhibeta aequitate restituat. Quod si neglexerit et necessitas compulerit, postea praedonem sacerdotalis districtio maturata percellat".

[36] Na znaczenie tego ustalenia zwróciła uwagę B.H. Rosenwein (*Negotiating Space*, s. 44-45).

[37] Por. *Concilium Turonense* (567), can. 25 (24), CCL 148A, 192: „Qui si pertinaciter in peruasione persteterit et se tollere post tertiam communicionem de reicola aut ecclesiae aut propria noluerit, conueniant omnis omnino una coniuentia simul cum nostris abbatibus ac presbyteris uel clero, qui stipendiis ex ipso alimento pascuntur, et, quia arma nobis non sunt altera, auxiliante Christo circumsepto clericali choro necaturi pauperum, qui res peruadit ecclesiae, psalmos CVIII dicatur, ut ueniat super eum illa maledictio, quae super Iudam uenit, qui, dum loculos faceret, subtrahebat pauperum alimenta".

[38] Por. tamże: „ut non solum excommunis, sed etiam anathema moriatur et coelesti gladio feriatur, qui in dispectu dei et ecclesiae et pontificum in hac peruersionem praesumit assurgere".

[39] Por. tamże: „Illud etiam annecti placuit, ut, qui de fratribus ad dandum solatium uenire pro certa infirmitatis necessitate non potuerit, abbates et presbyteros in uice sua transmittat. Qui si preter certam infirmitatis excusationem commonitus aut uenire aut transmittere noluerit, remotum se a fratrum caritate esse cognoscat. Nam, quod quidem non credimus, si quis contra decreta nostra tali

***

Przeprowadzona analiza tekstów synodalnych prowadzi do kilku dalszych, ogólnych wniosków i refleksji.

W prawodawstwie synodów galijskich, jakie miały miejsce do końca działalności synodalnej w okresie Merowingów, a więc praktycznie do końca VII w. znajduje się kilkanaście tekstów, w których użyte jest wyrażenie „zabójca potrzebujących" (*necator egentium*) albo „zabójca ubogich" (*necator pauperum*) na określenie winnych różnych form naruszenia własności kościelnej, dóbr instytucji dobroczynnych albo własności duchownych.

Wyrażenie to zasadniczo dotyczy dwóch rodzajów nadużyć. Pierwszym z nich jest zatrzymanie ofiar należnych Kościołowi, w tym szczególnie ofiar złożonych lub przepisanych testamentem przez osoby zmarłe, albo próby odebrania ofiar już złożonych. W okresie merowińskim zmienia się sytuacja Kościoła i pojawia się także nowy rodzaj przestępstwa – różne formy zaboru albo pomniejszenia dóbr kościelnych.

W obu wypadkach – choć nie we wszystkich tekstach synodalnych – pojawiają się uzasadnienia takiego określenia oparte na stwierdzeniu, że z pieniędzy ofiarowanych Kościołowi utrzymywani są ludzie biedni i potrzebujący. W większości wypadków synody określają też surową karę, jaka wiązała się z uznaniem winnego za zabójcę ubogich albo potrzebujących: wykluczenie ze wspólnoty Kościoła, ekskomunika, pozbawienie komunii. Brak uzasadnień i określenia kary w niektórych tekstach oznacza najprawdopodobniej, że idea *necator pauperum* i związane z nią sankcje karne były wystarczająco znane i nie wymagały wyjaśnień.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o intencje jakie przyświecały synodom uchwalającym przeanalizowane teksty trzeba wziąć pod uwagę szeroko zakrojone dzieło charytatywne Kościoła galijskiego[40], które wymagało wielkich nakładów materialnych, stąd przypominanie o należnych Kościołowi ofiarach. Kiedy także w okresie Merowingów majątki Kościoła się rozrastają i stają się celem różnych ataków, pojawia się potrzeba ich ochrony. Trudno jednoznacznie stwierdzić jakie były najistotniejsze motywacje biskupów i czy troska o biednych nie ustępowała niekiedy trosce o nienaruszalność kościelnej kasy[41], ale na pewno dbałość o materialną bazę Kościoła była silna.

Przeprowadzone studium ukazuje Kościół galijski w świetle szczególnego źródła historycznego jakim są teksty synodalne, bardzo czułe na aktualną sytuację i będące odpowiedzią na bardzo konkretne i realne zagrożenia zewnętrzne

---

temeratori communicare praesumpserit, in se causam excommunicationis transformet et cum eodem se a caritate omnium sacerdotum cognoscat esse remotum".

[40] Por. Skibiński, *Dzieło charytatywne Kościoła w Galii w IV-VII wieku*, s. 379-391.

[41] Jest to widoczne także w ustaleniach synodalnych innych regionów, por. G. Ryś, *Majątek kościelny w starożytnym prawodawstwie synodalnym*, w: *Studia i rozprawy ofiarowane profesorowi Tytusowi Górskiemu*, red. S. Stabryła – R.M. Zawadzki, Kraków 2003, 223.

i wewnętrzne. Pozwala spojrzeć na ten Kościół w okresie intensywnych przemian politycznych, społecznych i kulturowych, szukający swojego miejsca w nowym po-rzymskim świecie, w czasach nowych szans i nowych zagrożeń. Przedstawia wąski wycinek kościelnej rzeczywistości, ale bardzo interesujący i charakterystyczny dla Kościoła galijskiego w kontekście stojących przed nim wyzwań, zagrażających mu niebezpieczeństw i przyświecających ideałów.

NECATOR PAUPERUM AND *NECATOR EGENTIUM* IN THE LEGISLATION OF GALLIC SYNODS FROM THE 5TH TO THE 7TH CENTURIES

(Summary)

One of the characteristic concepts present in the documents of the Gallic synods from the 5th to the 7th centuries is *necator pauperum* (slayer of the poor), and related to it *necator egentium* (slayer of the needy). This article aims to analyse the use of these expressions in the synodal legislation. It shows that the notion generally refers to two types of abuse: retention of the offers due to the Church, and various forms of seizure of Church property. The synods also stipulate severe penalties against those judged guilty of being "slayers of the poor". The study presents the Gallic Church during a very intense political, social and cultural transition. It is a Church looking for its place in the new post-roman world, at a time of new opportunities and new dangers.

Key words: Gaul, synods, *necator pauperum*, *necator egentium*.

Słowa kluczowe: Galia, synody, *necator pauperum*, *necator egentium*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Concilium Agathense (506), *Prologi et canones*, ŹMT 73 [wyd. łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. B. Tabor, SCL 8, Kraków 2014, 1-22.

Concilium Arelatense (554), *Prologus et canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 171-173.

Concilium Aurelianense (511), *Canones*, ŹMT 73 [wyd. łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Caba, SCL 8, Kraków 2014, 23-31.

Concilium Aurelianense (549), *Canones*, ŹMT 73 [wyd. łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. P. Wałach, SCL 8, Kraków 2014, 315-322.

Concilium Cabilonense (647-653), *Canones,* ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 302-310.

Concilium Clippiacense (626-627), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 291-297.

Concilium Matisconense (585), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 238-250.

Concilium Parisiense (556-573), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 204-217.
Concilium Parisiense (614), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 274-285.
Concilium Turonense (567), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 179-194.
Concilium Valentinum (583-585), *Acta*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 234-236.
Concilium Vasense (442), *Canones*, ŹMT 62 [wyd. łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Caba, SCL 6, Kraków 2011, 21-24.
Hieronymus, *Epistuale 1-70*, ed I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910.
Statuta Ecclesiae Antiqua, ŹMT 62 [wyd. łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Caba, SCL 6, Kraków 2011, 261-273.

Opracowania

Faber G., *Merowingowie i Karolingowie*, tłum. Z. Jaworski, Warszawa 1994.
Gaudemet J. – Basdevant B., *Concile de Paris III*, w: *Les canons des conciles Mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, t. 2, ed. J. Gaudemet – B. Basdevant, SCh 354, Paris 1989, 410-411.
Halfond G.I., *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden – Boston 2010.
Knowles M.D. – Obolensky D., *Historia Kościoła*, t. 2, *600-1500*, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1988.
Moore M. E., *The Ancient Fathers: Christian Antiquity, Patristics and Frankish Canon Law*, „Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr." 7 (2010) 293-342.
Munier Ch., *Statuta Ecclesiae Antiqua*, NDPAC III 5113-5115.
Pontal O., *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989.
Rosenwein B.H., *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca (NY) 1991.
Ryś G., *Majątek kościelny w starożytnym prawodawstwie synodalnym*, w: *Studia i rozprawy ofiarowane profesorowi Tytusowi Górskiemu*, red. S. Stabryła – R.M. Zawadzki, Kraków 2003, 219-227.
Skibiński T., *Dzieło charytatywne Kościoła w Galii w IV-VII wieku w świetle prawodawstwa synodalnego. Zarys problematyki*, VoxP 35 (2015) t. 64, 379-391.
Wood I., *Królestwa Merowingów 450-751. Władza – społeczeństwo – kultura*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2012.

Bożena STAWOSKA-JUNDZIŁŁ*

RODZINA A WIARA W *PASSIO SS. PERPETUAE ET FELICITATIS*

Analizowany tekst jest od dawna doceniany jako ważny przekaz dotyczący sytuacji chrześcijan we względnie wczesnym okresie, czyli na początku III wieku. Poruszane w nim kwestie teologiczne, organizacji życia gminy wiernych, jak i aspekty kulturowe, np. literackie, intensywnie wykorzystywano badawczo. Natomiast problematyka rodzinna nie była w oparciu o to źródło szerzej analizowana[1]. Powodem jest pierwszoplanowa wymowa *Passio*: poświęcenie wszystkiego, nawet bytu niemowląt dla osiągnięcia zbawienia poprzez męczeństwo. Wchodząc głębiej w wymowę tego przekazu odnalazłam nieco inną perspektywę relacji: rodzina a wiara, w jej ostatecznym wymiarze, czyli zgodzie na męczeńską śmierć.

Skoncentruję się na problematyce rodzinnej, bez wchodzenia w sprawy formalnej krytyki tekstu, ale nie uznaję za prawdopodobną tezę, że *Passio* ostatecznie zredagował Tertulian, skoro jego poglądy na rolę kobiet i życie rodzinne były odmienne od tych z analizowanego tekstu. Nie będę także próbowała poruszać głębiej problematyki teologicznej, ograniczając się do niezbędnego minimum[2].

---

* Dr hab. Bożena Stawoska-Jundziłł – prof. nadzwyczajny w Instytucie Pedagogiczno-Językowym Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu, e-mail: bozena.staw-jun@wp.pl.

[1] Wprowadzenie w problematykę rodzinną chrześcijan: G.S. Nathan, *The Family in Late Antiquity: the Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London – New York 2000. Np. A. Hamman (*Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tłum. A. Guryn – U. Sudolska, Warszawa 1990, 232-239) tylko streszcza utwór, w dodatku niesłusznie czyniąc z Perpetuy arystokratkę. Chrześcijaństwo w II w. np.: E.J. Hunt, *Christianity in the Second Century*, London – New York 2003; prześladowania: E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 98-123.

[2] Tekst: *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, ed. ed. J. Amat, w: *Passion de Perpétue et de Félicité. Actes*, SCh 417, Paris 1996, 97-183, tłum. A. Malinowski: *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, w: *Męczennicy*, wstępy, opr. i wybór tekstów E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, 247-268; skromny komentarz: tamże, s. 244-247. Zob. D.H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1978, 319-320. Tertulian: J. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku*, Bydgoszcz 1996, 140-152 i 199-212. Jedyny nowszy komentarz badawczy w polskiej literaturze naukowej: M. Starowieyski, *Elementy autobiograficzne w trzech Męczeństwach afrykańskich z III wieku*, VoxP 32 (2012) t. 57, 575-585.

1. Perpetua i jej rodzina. Imię Perpetua oznacza stałość, niezmienność, może nawet nieśmiertelność[3]. Miała trzech braci (w tym jeden zmarł w dzieciństwie) oraz żyjących: matkę, ojca i ciotkę. Urodziła się ok. 181 r., skoro w chwili oskarżenia i śmierci (7 III 203 r.) miała „około 22 lat (*circiter annorum uiginti duo*)". Była mężatką i urodziła – niedługo przed uwięzieniem – synka, może na początku 203 r., skoro karmiła go piersią[4]. Rodzina, według greckiego tekstu *Passio*, pochodziła z Thuburbo Maius[5].

Bezpośrednio nic nie przekazano odnośnie do męża. Jeśli rodzina Perpetuy należała do prowincjonalnej warstwy wyższej, to mógł być on jej członkiem jako syn urzędnika miejskiego i przynależeć do elity ekonomicznej tego miasta lub prowincji. Skoro Perpetua była wykształcona (o czym niżej), sam raczej miał takie samo lub wyższe wykształcenie (retor, prawnik?). Jako przedstawiciel elity intelektualnej swego środowiska, o klasycznej formacji intelektualnej, która w tym czasie przeżywała rozkwit, nie mógł być chrześcijaninem. To środowisko gardziło chrześcijanami z powodu prymitywnego – według nich – sposób myślenia i wyrażania, czego dowodem jest atak Celsusa na chrześcijan[6]. Być może z tej racji wyrzekł się żony, ale hańba spadła także na ojca Perpetuy. Nasuwa się niesprawdzalne przypuszczenie, że to on doniósł na żonę i jej brata (stąd anatema odnośnie do niego w tekście męczeństwa), ale to może za daleko idąca hipoteza, choć uprawniona o wiele wcześniejszą sytuacją, gdy podczas proskrypcji w czasie wojen domowych rodziny donosiły na bliskich, by ratować siebie, a zwłaszcza majątki rodzinne?![7]

Brak wzmianek o nim nawet w ustach ojca, kiedy to w rozpaczy czepiał się wszelkiej argumentacji oznacza, że powstał między nimi rozdźwięk nie do wybaczenia. Ojciec liczył na zmianę decyzji córki, być może mąż nie, mimo, iż urodził im się pożądany zawsze, także przez ojca Perpetuy, następca, potomek płci męskiej.

Oczywiście męża mogło nie być w Kartaginie w czasie uwięzienia żony. Mógł także umrzeć przed lub zaraz po urodzeniu dziecka, na co wskazują błagania, wygłoszone przez ojca Perpetuy, by córka wyrzekła się wiary, gdyż wraz z jej hańbiącą śmiercią dziecko także zginie, czyli mąż nie żyje lub ją porzucił. Może przebywał w dalekiej misji handlowej, co czasami trwało kilka miesięcy, a nawet rok, lub jako wojskowy został skierowany przed lub po porodzie do dalekiego garnizonu, ale nie wydaje mi się to przekonujące[8].

---

[3] Por. I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, 274.

[4] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 2, 3.

[5] Informacja pochodzi z greckiej wersji tekstu, por. Starowieyski, *Elementy autobiograficzne*, s. 569. Miasto w pobliżu Kartaginy: A. Laronde – J.C. Golvin, *L'Afrique antique*, Paris 2001.

[6] Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 298.

[7] Por. M. Jońca, *Omówienie*, w: *Laudatio Turiae, funebris oratio uxori dedicata – Pochwała Turii – mowa pogrzebowa ku czci żony*, wprowadzenie, przekład i komentarz M. Jońca, Fontes Historiae Antiquae 21 Poznań 2011, 67-88.

[8] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 5. Podróże: L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. T. Kotula, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, 79-160.

W grę wchodzi także sytuacja, że przed samym męczeństwem, np. rok wcześniej, dowiedział się, że żona jest chrześcijanką. W związku z tym rozwiódł się z nią na wieść o jej zapatrywaniach, co również uderzało w rodzinę, stąd brak o nim wzmianek[9].

2. Sytuacja społeczno-kulturowa rodziny męczennicy. Usytuowanie społeczne rodziny Perpetuy nie jest jasne. Ma ona wyraźne korzenie greckie, co w Kartaginie i w ogóle w Afryce Prokonsularnej nie było niczym nadzwyczajnym. Mówiła po grecku z kapłanem i biskupem[10], a brat, który zmarł w wieku 7 lat, miał greckie imię. To mogło być zresztą przyczyną wstąpienia do gminy chrześcijańskiej za pośrednictwem wiernych pochodzenia greckiego[11].

Już na początku relacji o męczeństwie mówi się o jej wysokim pochodzeniu (*honeste nata*), co kojarzy się z formułą epigraficzną z katakumb Rzymu: *honesta femina*[12]. Nie znaczy to jednak, że rodzina należała do arystokracji. „Wysokie pochodzenie" mogło oznaczać, że ojciec był dekurionem małego, prowincjonalnego miasta, prowadził interesy różnego rodzaju, ale raczej rodzina nie żyła z pracy rąk, skoro córka była dobrze wykształcona, a redaktor tekstu mówi o jej „wysokiej" pozycji społecznej. Formuła *hf* (*honesta femina*) w III-VI w. (bo taki jest zasięg chronologiczny inskrypcji z Rzymu) odnosiła się do wolnych i wyzwoleńców, na ogół ze świata pracy i interesów, niższych urzędników, trudno więc ustalić, jak było w tym przypadku. Nie plasowało ich to jednak w warstwie wyższej całego społeczeństwa rzymskiego. Umieszeniu rodziny wśród arystokracji przeczy najbardziej fakt skazania ojca kobiety na chłostę, gdy interweniował w sprawie córki u prokuratora, co raczej nie spotkałoby obywatela rzymskiego, a zwłaszcza arystokraty[13].

---

[9] Małżeństwo w kulturze rzymskiej: S. Treggiari, *Roman Marriage*, Oxford 1991, 435-482 (rozwody); Małżeństwa mieszane: Th. Wiedemann, *Adults and Childrens in the Roman Empire*, London 1989, 84-112; G. Clark, *Women in Late Antiquity*, Oxford 1993, 94-138; J. Iluk, *Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina w rzymskiej starożytności*, w: *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, red. W. Pałubicki – J. Iluk, Gdańsk 1995, 224-231.

[10] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 13. Biskup miał na imię Optatus, zaś prezbiter Aspasius.

[11] Grecy w gminach chrześcijańskich w Afryce: T. Kotula, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław – Warszawa 1972, 474nn; J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983; Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 34-38 i 65-67; *Cultural Identity in the Roman Empire*, ed. R. Laurence – J. Berry, London – New York 2001.

[12] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 2. B. Stawoska-Jundziłł, *Formuły v.h. i h.f. (oraz pochodne) w chrześcijańskich inskrypcjach z prowincji i miasta Rzymu*, w: Studia Moesiaca 2, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 127-144.

[13] Atrybucję arystokratyczną przypisuje błędnie, za wcześniejszą literaturą naukową, także Starowieyski (*Elementy autobiograficzne*, s. 576). Społeczeństwo rzymskie tego okresu por. G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Garlińska, Poznań 1992, 179-190 i 228-232. Chłosta: *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 6; por. Cicero, *In Verrem* II 5; Dz 22, 25-29; M. Wójcik, *Rzymska terminologia prawna stosowana na określenie chłosty*, w: *Contra leges et bonos mores*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 149-152.

Pochodzenie greckie sugeruje, że chodzi o wyzwoleńców lub ich potomków o znaczącej, lokalnej pozycji społecznej, wynikającej najpewniej ze względów ekonomicznych, bez (?) obywatelstwa rzymskiego. Przemawia za tym także brak jakiś specjalnych względów w traktowaniu Perpetuy przez żołnierzy służących w więzieniu. Wymuszają oni opłaty za różne drobne udogodnienia, ale rodzina, bracia, ojciec nic dla niej specjalnego nie uzyskują. Chwilowe przeniesienie z lochów do lepszych pomieszczeń dotyczy całej grupy chrześcijan, a nie tylko jej, i jest wynikiem przekupienia strażników przez diakonów[14].

Jej wykształcenie określono jako *liberaliter instituta*, czyli więcej niż średnie, czego dowodzi znajomość, co najmniej poprawna, łaciny i greki, które na poziomie podstawowym mogła wynieść z domu, oraz fakt, że spisała swoje przeżycia. Choć np. Marek Starowieyski dystansuje się od opinii tych badaczy, którzy utrzymywali, że Perpetua nie mogła sama napisać pamiętnika, gdyż kobiety jej epoki nie posiadały wykształcenia, to jednak podtrzymuje opinię, że większość kobiet tych czasów miała „nikłe" wykształcenie i sugeruje, iż jej znajomość greki sprowadzała się jedynie do prostego porozumiewania się, na co nie ma w tekście dowodów[15].

Świadectwa źródłowe są w tym względzie jednoznacznie inne. Dziewczynki warstw średnich i niższych chodziły do szkół elementarnych, gdzie uczono także greki, ale i elementów literatury. Freski z Pompejów poświadczają wykształcenie kobiet, również na poziomie ponad elementarnym[16]. Nawet zdobnictwo malarskie katakumb rzymskich pokazuje kobiety z atrybutami wykształcenia wyższego jako intelektualistki[17]. Mniej więcej w tym samym czasie w Oea, przyszła żona Apulejusza, Pudentilla, zamożna członkini prowincjonalnej warstwy ekwickiej, znała biegle grekę i uczyła jej swoich synów, a Apulejusz poświadcza wysoki poziom intelektualny żony[18]. Zgromadzone przez Emily Ann Hemelrijk świadectwa wykształcenia i aktywności intelektualnej kobiet z warstw wyższych i średnich nie pozostawiają wątpliwości, że Perpetua mogła i otrzymała wykształcenie na poziomie co najmniej ponadelementarnym. Oznacza to, że miała nauczycieli domowych na poziomie gramatykalnym i retorycznym, co z pewnością dotyczyło także jej braci. Można założyć, że w takiej sytuacji ona i bracia pobierali nauki razem, a rodzinę stać było na takie kształcenie, a co ważniejsze, jej rodzice odczuwali taką potrzebę, także w stosunku do córki[19].

---

[14] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 3, 16.

[15] Por. Starowieyski, *Elementy autobiograficzne*, s. 582.

[16] Por. np. R. Cribiore, *Gymnastic of the mind. Greek Education in Hellenistic an Roman Egypt*, Princeton – Oxford 2001, 74-101; L. García Y García, Pupils, *Teachers, and Schools in Pompeii*, Roma 2005, passim.

[17] Por. B. Stawoska-Jundziłł, *Wykształcona męczennica. Znaczenie wykształcenia w uzyskaniu zbawienia. Fresk z cubiculum Venerandy (katakumby Domitylli)* [art. w druku]

[18] Por. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 40-42 i 74-79.

[19] Por. E.A. Hemelrijk, *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London – New York 1999.

3. Relacje między członkami rodziny. Struktura rodziny Perpetuy i relacje w niej zachodzące zostały pokazane, jak sądzę, mniej czy bardziej tendencyjnie, według założonej wymowy ideologicznej i nie chodzi tu o apologię męczeństwa, ale sugestię, jak chrześcijanie mają traktować rodzinę w sytuacjach ekstremalnych.

Matka pojawia się w relacji incydentalnie, nieporównanie skromniej niż ojciec, ale i rola braci jest zminimalizowana. Właściwie jest to tylko epizod, gdy po przeniesieniu z lochu, zatroskana o los dziecka Perpetua rozmawia z nią o synku, zadowolona nie tyle z kontaktu z nią, ale z faktu, że może karmić zgłodniałe niemowlę[20]. Gdyby w dodatku brać relację za dosłowny opis wydarzeń, oznacza to brak chęci, ale chyba nie środków dla zabezpieczenia przez rodzinę mamki dla niemowlęcia, co wydaje się mało prawdopodobne[21]. Jeśli ojciec wspominał o możliwości utraty syna, jeśli córka zginie, to może świadomie chciał doprowadzić na krawędź śmierci wnuka, by tak szantażować matkę, zmuszając do zmiany decyzji.

Matka była przypuszczalnie zdominowana przez męża, jak w przypadku matki Augustyna, ale na tyle samodzielna, by móc na osobności spotykać się z córką i przypuszczalnie popierać jej decyzję, gdyż redaktor tekstu nie przypisuje jej chęci odwiedzenia córki od decyzji zgody na męczeństwo. Silna osobowość męża i córki najwyraźniej skłoniły ją do przyporządkowania się mocniejszym osobowościom[22].

Deklaracja Perpetuy, że cała rodzina wierzy, oznacza, iż dotyczyło to także matki. Na jej i jej siostry hańbę – wywołaną skazaniem córki – powołuje się ojciec Perpetuy, chcąc odwieść ją od decyzji odmowy złożenia ofiar za pomyślność cesarza. Matka pochodzi także z rodziny wielodzietnej[23]. Nie należy ona do gminy chrześcijańskiej, ale otoczenie jest tego świadome.

Żona, zgodnie z tradycją, powinna być nieco młodsza od męża. Matka Perpetuy wychodząc za mąż w wieku 15-18 lat miałaby w chwili śmierci córki około 39-42 lat (zakładając, że pierworodny syn urodził się po roku, po dwóch Perpetua), co dla matki czworga dzieci było dosyć poważnym wiekiem, ale w przeciwieństwie do ojca o tym się nie wspomina[24].

---

[20] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 3.

[21] Mamki: K.R. Bradley, *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Oxford 1991, 13-36 (*The Social Role of the Nurse in the Roman World*); B. Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2009, 120-125 i passim.

[22] Por. np. J. Jundziłł, *Ideał żony i matki w „Wyznaniach" św. Augustyna a klasyczne wzorce rzymskie*. VoxP 8 (1988) t. 15, 817-830.

[23] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 5.

[24] Wiele danych epigraficznych wskazuje na wiek zawierania małżeństw przez kobiety przed 20 rokiem życia, por. P. Testini, *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, „Lateranum" 42 (1976) 150-164; B.D. Shaw, *The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations*, JRS 77 (1987) 30-46; B. Stawoska-Jundziłł, *Kwantytatywne aspekty pożycia małżeńskiego kobiet w łacińskich inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu datowanych konsularnie (III-VI wiek)*, w: *Domus et familia*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 2000, 78 i passim.

Nic tak na prawdę nie wiemy o relacjach między Perpetuą i matką. Matka akceptuje najwyraźniej jej postawę, bo rozmawia z córką spokojnie, nie ma sytuacji namawiania jej do rezygnacji z męczeństwa. Nie ma też jednak sugestii, że zajmie się synkiem córki po jej śmierci. Być może ojciec by na to nie pozwolił, nie mógłby trzymać pod swym dachem dowodu hańby rodzinnej. Sugeruje to, że mimo odmienności poglądów na temat wiary jest ona bezwzględnie podporządkowana mężowi, zależna od niego poprzez położenie społeczne i ekonomiczne. Mąż wiedział o jej wyznaniu, ale nic nie zrobił, bo to by go jeszcze bardziej pogrążyło, a kobieta i tak zależna od niego – zwłaszcza, że jej dzieci wyrodziły się z rodziny – nic nie może. Nie wspiera jej także siostra, która w ujęciu ojca jest w takiej samej sytuacji – może należy do wiernych, ale rodzinnie, społecznie nie jest tak traktowana. Skazanie siostrzenicy przyniesie hańbę także i jej rodzinie, więc nic nie robi.

4. Bracia Perpetuy. Perpetua miała trzech braci. Najstarszy, o greckim imieniu Dinokrates, zmarł w męczarniach w wieku siedmiu lat na jakąś, przerażającą obserwatorów, chorobę, która niszczyła mu twarz[25]. Perpetua wyparła wspomnienie o nim najpewniej właśnie z tego powodu. W czasie pobytu w więzieniu wspomnienia o nim jednak powróciły. W momencie uwięzienia Perpetua miała „około" 22 lata, a więc Dinokrates urodził się, gdy miała najwyżej 7-8 lat, a zmarł, gdy była w wieku 14-15 lat lub nieco mniej. Wyliczenie to opieram na założeniu, że przyszedł na świat rok przed lub po niej, co oczywiście może być tylko hipotezą.

Nie wspominała go siedem lat, co sugeruje świadome lub podświadome uleganie mistyce liczb, nieobcej i chrześcijanom. Liczba siedem była dla nich święta, co znalazło odbicie zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie[26]. Grecy i Rzymianie często dzielili życie ludzkie na okresy siedmioletnie, a więc gdy w momencie męczeństwa Perpetua była w wieku ok. 22 lat, dawałoby to cykl 7 letni w relacjach z bratem. Oczywiście mogło być inaczej, gdyby Dinokrates urodził się dwa, trzy lata wcześniej przed Perpetuą[27].

Zastanawiającym jest fakt umieszczenia między wizjami, dotyczącymi przyszłych jej losów (zbawienia) i samego faktu męczeństwa, także wizji dotyczącej pośmiertnych losów jej brata. Perpetua wyznaje, że do tej pory o nim nie myślała. Przedwcześnie zmarły brat nie był najpewniej ochrzczony. Wizja ta być może wiązała się z wypartym wspomnieniem o tym, że w dzieciństwie należała do rodziny niewierzących i sama taka była. Teraz wspomnienie wróciło, a brat ukazał się jej jako cierpiący, ale starający się z tego kręgu potępienia wyrwać poprzez napicie się wody wiary, ta jednak była w niedostępnym

[25] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 7.

[26] Np. Mt 16, 10; 18, 22; Łk 17, 4; Dz 6, 3, Ap passim, por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. zb., Warszawa 1990, 46-48.

[27] Podział życia na okresy: J. Jundziłł, *Rzymskie zapatrywania na psychikę dziecka*, „Antiquitas" 16 (1992) 13-27.

dla niego zbiorniku. Usilne starania Perpetuy powodują, że brzegi basenu się obniżają, brat pije do syta wodę zbawienia i doznaje łaski życia wiecznego[28]. Kara zostaje mu odpuszczona i chłopiec zaczyna radośnie bawić się, jak dziecko (7 letnie dziecko[29]), ale za co ta kara?

Jeśli przyjmiemy opcję oryginalności wspomnień Perpetuy to być może wizja wybłagania odpuszczenia winy w postaci nie przyjęcia od razu chrześcijaństwa dotyczy całej rodziny, a może zwłaszcza jej funkcjonowania w okresie, w którym nie należała do wierzących. Symbolizuje to straszna rana, rak twarzy, która oznacza to, co najważniejsze w człowieku, jego istotę. Rak niewiary długo toczył jej bliskich. Po boskim wybaczeniu pozostaje tylko blizna, a brat jest radosny. Blizna jednak jest, więc może bezwzględne zdecydowanie się na męczeństwo Perpetuy pochodzi z chęci ostatecznego odkupienia wczesnego okresu życia w pogańskiej rodzinie jej i całej familii?

Nie ma pewności, co do relacji czasowych między nią i dwoma żyjącymi braćmi. Uwięziony z nią miał na imię Saturus, imienia drugiego nie znamy[30]. Saturus tytułuje ją jako *domina*, co może oznaczać starszeństwo siostry oraz traktowanie jej z szacunkiem[31]. Jest on wierzący (katechumen) i został uwięziony wraz z siostrą. Prosząc ją o wizję, co ich czeka, tym samym uznaje jej autorytet i potwierdza przypuszczalne starszeństwo i wyższą pozycję w gminie jako wizjonerki.

Drugi brat nie był raczej zaangażowany w życie wspólnoty i nic o nim nie wiemy[32]. Nie został uwięziony, ale Perpetua mówi, że tylko ojciec, spośród całej rodziny, nie cieszył się z jej męczeństwa, a więc i on był wierzący[33]. Jeśli bracia urodzili się przed Perpetuą to mieli mniej niż 20 lat, co oznacza, że przychodzili na świat w odstępie roku, dwóch lat. Siostra miała z nim dobre stosunki, gdyż temu, który nie został osadzony w więzieniu, poleciła, jak i matce, opiekę nad synem po swej śmierci i dodawała im otuchy w tak tragicznej dla rodziny sytuacji[34].

[28] Symbolika wody jest nośna w znaczenia, zarówno w Biblii, jak i pismach Ojców Kościoła oraz sztuce chrześcijańskiej. Symbolizuje chrzest, ponowne narodziny poprzez zbawienie, łaskę Bożą, wiarę, mądrość, wodę życia, por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 65-70. W sztuce ptaki pijące z naczynia oznaczają oświecenie i zbawienie poprzez wiarę, por. B. Mazzei, *Colomba*, w: *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000, 153-154.

[29] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 8. Zabawy dzieci w wieku 7 lat są możliwe, ale w źródłach akcentuje się raczej ich obowiązki szkolne. Tu chodzi najpewniej o podkreślenie, że brat był szczęśliwy, por. J. Väterlein, *Roma ludens. Kinder und Erwachsene beim Spiel im Antike Rom*, Amsterdam 1976; E. Salza Prina Ricotti, *Giochi e giocatoli*, Vita e costumi dei Romani antichi 18, Roma 1995.

[30] Por. Starowieyski, *Elementy autobiograficzne*, s. 578.

[31] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 4. *Domina* to jednak także tytuł stosowany w rodzinie nawet do dzieci, ale z mocnym akcentem na chęć dowartościowania tytułowanej tak osoby. Stosowany raczej przez młodszych do starszych, oznacza podległość, czasami używany jako zwrot retoryczny, por. E. Dickey, *Latin Forms of Address. From Plautus to Apuleius*, Oxford 2002, 77-99.

[32] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 2.

[33] Por. tamże 5.

[34] Por. tamże 3. Relacje między braćmi oraz braćmi a siostrami: J.P. Hallet, *Fathers and*

5. Dominująca rola ojca, specyfika jego relacji z córką. W relacji o stosunkach w rodzinie męczennicy wyeksponowana jest pozycja i rola ojca. Zgodnie z jego własnymi słowami jest starcem, który swój wiek eksponuje retorycznie poprzez wskazywanie na siwiznę włosów. Nie można dokładnie określić jego rzeczywistego wieku, ale zakładając, że poślubił żonę w wieku ok. 18 lat, a Perpetua przyszła na świat po dwóch – trzech latach, miałby w chwili jej męczeństwa ok. 42 lat, co wskazuje na retoryczne ujęcie starości. Był to wiek zaawansowany średni, ale nawet cofnięcie ślubu na 14-16 rok jego życia daje tylko 40 kilka lat, co w jego sytuacji społecznej zamożności nie czyni z niego starca. W dodatku według danych z całego cesarstwa mężczyźni zawierali małżeństwa przed 30 rokiem życia, choć w tych badaniach być może nie uwzględniono, że część z nich to były małżeństwa powtórne, gdyż dane z Egiptu wskazują na wiek tuż po 20 roku życia, co ciągle plasuje jego wiek jako ok. 40. Z kolei powtórne małżeństwa mężczyźni zawierali przed 50 rokiem[35]. Poświadcza to także fakt, że miał on siłę pobić dotkliwie córkę i że go wychłostano, czego raczej nie zrobiono by prawdziwie staremu człowiekowi.

Wyliczenie to można zakwestionować zakładając, że było to jego drugie małżeństwo i wtedy związek mógłby być zawarty w wieku np. 20-30 kilku lat, co czyniłoby go 60-latkiem, ale niekoniecznie prawdziwym starcem, jak pokazuje wiele świadectw epigraficznych i narracyjnych dla takiego wieku[36].

Ukazano go jako ojca despotycznego, ale i ostatecznie zdesperowanego w ratowaniu córki i rodziny, który za wszelką cenę chce decydować o losie dorosłej, zamężnej kobiety. Traktuje jej dziecko jak swoją własność i próbuje je (dla postrachu) odebrać córce. Widać to zwłaszcza w trakcie aresztu domowego przed procesem, kiedy to usilnie namawia ją do odejścia od wiary, co Perpetua mimo wszystko interpretuje jako działania powodowane miłością. Na jej deklarację, że jest chrześcijanką, ojciec reaguje jednak fizyczną agresją i na przeciąg kilku dni zrywa z nią kontakt. Córka przyjmuje to zresztą z ulgą, jako możność odpoczynku od presji psychicznej, zresztą w tym czasie przyjmuje chrzest[37].

Przed oficjalnym przesłuchaniem jeszcze raz apeluje do córki o wycofanie swej decyzji, powołując się właśnie na wzgląd na swój wiek (jest „sterany zgryzotą", *consumptus taedio*) i miłość do niej, większą niż do braci[38]. Sugeruje to, że uznaje jej autorytet i wpływ na braci. Jej odstępstwo uratuje także

Daughters in the Roman Society, Princeton 1984, 152-180; C. J. Bannon, *The Brothers of Romulus: Fraternal Pietas in Roman Law*, *Literature, and Society*, Princeton 1997, 12-90 i passim.

[35] Por. B.W. Frier, *Demography*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 11, Cambridge 2000, 787-816; W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003, 184-190.

[36] B. Stawoska-Jundziłł, *Senex Christianus. Ludzie w wieku 70 lat i powyżej w świetle łacińskich inskrypcji chrześcijan z Rzymu*, w: *Z antycznego świata*, t. 1: *Grecja, Kartagina, Rzym*, red. R. Sajkowski – M. Wolny, Olsztyn 2009, 143-171.

[37] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 3.

[38] Może bracia są z poprzedniego małżeństwa?, ale wtedy powinni być starsi. O ambiwalentnym stosunku ojców do synów m.in. Hallet, *Fathers and Daughters*, s. 133-149 i passim; P. Garnsey,

brata od śmierci, a drugiego od hańby. W desperacji na przemian poniża się i głosi komplementy co do jej prestiżu w rodzinie; poddaje w wątpliwość, czy jest godny nazywać się jej ojcem, choć ją troskliwie wychował; nazywa nie córką, ale panią (*domina*)[39]. Czy mówił szczerze, nie wiadomo, ale z pewnością między nim i córką nie funkcjonowały relacje wynikające z tradycyjnych kulturowo-prawnych zasad, według których miał on nad nią władzę w sytuacji nieobecności (śmierci?) męża. Nie mógł jej, ale i jej bratu, po prostu nakazać złożenia ofiar za pomyślność cesarza. Nie zachodzi już relacja: ojciec pan – dzieci posłuszni członkowie rodziny.

Zastanawia, z czego wynikała jego bezsilność? Najwyraźniej nie miał on oparcia w reszcie rodziny, przy czym ciągle powraca nieobecność męża Perpetuy. Córka poświadcza, że tylko on był niewierzący. Za nią zaś stała gmina wiernych, jej funkcyjni i przełożeni, może „cała", choć swoiście zestawiona społeczność lokalna. Jednak skład społeczny widowni cyrkowej w trakcie egzekucji chrześcijan musiał być inny. Nie miała tu miejsca identyfikacja i współczucie dla skazańców, poza incydentalnymi wyjątkami[40]. Może co innego znaczyło jej stałe środowisko, a co innego tłuszcza jako widzowie igrzysk? Ojciec odwołuje się do możliwej hańby w otoczeniu, ale córka opiera się o realną moc jej macierzystej grupy społecznej. Czyżby była ona silniejsza w Kartaginie, a może raczej w Thuburo Maius, niż tradycyjne środowisko ojca?

Portret ojca skonstruowano w pierwszej warstwie odbioru tekstu jako poganina usiłującego odwieść od wiary żarliwą (np. doznaje wizji) chrześcijankę. Choć wie, że kobieta jest chrześcijanką, wywiera presję, aż po fizyczną przemoc, by wyrzekła się wiary[41]. Deklaruje, że ją najbardziej kocha i o nią najbardziej dba. Posuwa się nawet do szantażowania jej widokiem niemowlęcia w trakcie oficjalnego i ostatecznego przesłuchania przed prokuratorem, nawołując, by choć zlitowała się nad losem niemowlęcia i złożyła ofiary. Przeszkadzał też w oficjalnym przesłuchaniu, namawiając ciągle do złożenia ofiar, za co prokurator skazał go na chłostę. W końcu po skazaniu córki odebrał jej synka[42].

Jego motywacja ma jednak głębsze korzenie. Roztacza wizję klęski i hańby rodziny: brata, matki, ciotki, utraty syna, nie wymieniając przy tym męża. Odrzucenie przez społeczność miasta (chyba rodzinnego, bo ludność Kartaginy jest za duża, by tak reagować) spowodowana zostanie świadomością, że rodzina wychowała zdrajczynię, człowieka aspołecznego. Z rodziną ustaną wszelkie kontakty, nikt z nimi nie zechce rozmawiać, a oni do końca życia także nie ośmielą się nawiązywać z nikim kontaktu, być może z obawy

---

Son, Slaves, and Christians, w: *The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space*, ed. B. Rawson – P. Weaver, Oxford 1997, 101-122.

[39] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 5. Zob. nota 31.

[40] Widowiska: D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010, 41-52 i passim.

[41] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 5.

[42] Por. tamże 6.

o doniesienie, że także są zwolennikami chrześcijan. Przecież ktoś z ich środowiska już doniósł na Perpetuę i jej brata[43].

Motywy ojca są mocno ugruntowane w tradycji rzymskiej. Jako być może posiadający potencjalnie najwyższą władzę w rodzinie czuje się za nią odpowiedzialny. Decyzja córki może ją ostatecznie zniszczyć towarzysko i prestiżowo, ale także podciąć jej podstawy ekonomiczne poprzez zerwanie kontaktów z partnerami w interesach, a w końcu doprowadzić do śmierci dziedzica, a nawet wszystkich pozostałych członków rodziny[44].

Stosunek Perpetuy do ojca pokazany jest z perspektywy konfliktu między głęboko, mistycznie wierzącą chrześcijanką a typowym Rzymianinem o formacji klasycznej, którzy nie uznają swoich racji, choć w tym konflikcie na pewnej płaszczyźnie to Perpetua wyraża jakby większe zrozumienie dla postawy ojca, choć jej nie akceptuje. Jest wyłącznie chrześcijanką, a córką tylko formalnie, na poziomie doczesności, którą chce jak najszybciej opuścić. Jej argumenty za męczeństwem podawane są ojcu pozornie racjonalnie, ale bez chęci wytłumaczenia mu swych racji i skłonności do dialogu. Jest tak, jak jest, i zdania nie zmieni, ale także nie okazuje mu pogardy czy też nie wyrzeka się ojca. Nie potępia go za pobicie, ale wyraża ulgę, że na kilka dni dał je spokój z agitacją.

W więzieniu smuci się, że rodzina, więc i ojciec, cierpią z jej powodu[45]. Uznaje prawdziwość jego miłości do niej, ale została ona z jej punktu widzenia źle skierowana na odciąganie od Boga. Jest jej go żal, że nie rozumie racji, które nią kierują, nawet go pociesza, że może jednak nie dojść do ostateczności i męczeńskiej śmierci, choć w to nie wierzy i tego nie chce[46]. Cierpiała także z racji skazania ojca na chłostę, przeżyć, które dotknęły go na starość za jej przyczyną[47]. Kreowana jest na dobrą, posłuszną ojcu córkę, mimo tego, że jest już mężatką, ale tylko w kategoriach ziemskich, nie gdy chodzi o wiarę. Jej prawdziwym ojcem jest Bóg, do którego tęskni[48].

6. Perpetua a syn. Jaka jest relacja Perpetuy z synkiem? Zastanawia brak podania jego imienia, także zresztą w odniesieni do córki Felicity[49]. W świetle inskrypcji z katakumb Rzymu uznanie człowieczeństwa i pełnowartościowości nawet kilkumiesięcznego noworodka miało miejsce, choć takich inskrypcji nie

[43] Por. tamże 5.

[44] Por. tamże.

[45] Por. tamże 3.

[46] Por. tamże 5.

[47] Por. tamże 5; 9.

[48] Por. tamże 4.

[49] Por. tamże 2. Małe dziecko w Rzymie, w tym w rodzinach chrześcijańskich: *Naissance et petit enfance dans l'Antiquitaté*, éd. V. Dasen, Fribourg – Götingen 2004, 187-348 i passim; B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008.

jest wiele[50]. W *Passio* niemowlęta są jednak traktowane przedmiotowo. Synek ssie, to nie bolą piersi, a ojciec szantażuje córkę odebraniem jej syna także traktując go jako argument w konflikcie, a nie jako pełnowartościowego człowieka.

Nie mamy jednak także jakichkolwiek śladów relatywizacji odniesień, co do pozycji w rodzinie, między niemowlęciem płci męskiej i żeńskiej, także w relacji o męczeństwie Felicity[51]. Szczęście polega na fakcie, że matka może po przerwie z powrotem karmić syna, no i piersi nie palą. Więzienie staje się wtedy pałacem, bo ma syna przy sobie. W sytuacji, gdy ojciec zabiera go przed kaźnią, Bóg – jak pisze Perpetua – wybawia ją z opresji poprzez cud – jak to widzi – zaakceptowania przez niemowlę pokarmu mamki i ustania dolegliwości, wynikających z przerwania karmienia niemowlęcia.

Rewolucyjne jest tu przekonanie, że wszechmocny Bóg może zająć się losem karmiącej matki i niemowlęcia. Oczywiście takie akcenty są w Ewangeliach (o bezgrzeszności i uprzywilejowaniu małych dzieci), ale wątków takich nie podtrzymali Ojcowie Kościoła piszący później, po powstaniu *Passio*.

Tłumaczenie psychofizyczne takiego traktowania syna przez matkę jest tu proste: Perpetua otrzymuje wiadomość, że ktoś zajął się niemowlęciem, a perspektywa oddania życia za wiarę i rodzinę osłabia reakcje fizjologiczne. Tak, jak w odniesieniu do całej relacji, zastanawia brak wzmianek o mężu w aspekcie opieki nad dzieckiem, ale tego nie da się rozwiązać w ramach posiadanego materiału źródłowego. Inna interpretacja spokoju Perpetuy polega na przekonaniu (nieco wbrew wymowie tekstu), że gmina chrześcijańska, a nie niewierzący ojciec, wychowa niemowlę. Być może takie działania poświadczają bezimienne (bez podania, kto napis ufundował) tablice nagrobkowe z Rzymu, gdzie pochówki małych dzieci nie mają atrybucji fundatorów, a więc może pochowała je gmina, a żyjące też ona wychowa?[52]

7. Pozycja przyszłej męczennicy w gminie wiernych. Pozostaje wspomnieć o pozycji Perpetuy i jej relacjach w ramach gminy wiernych, chyba w Kartaginie, mimo sugerowanego pochodzenia z ośrodka prowincjonalnego. Ogólnie ujmując pozycja ta była wysoka. Pomagają jej dwaj diakoni, załatwiając różne sprawy, w tym przekupują strażników dla polepszenia jej i innym bytu w więzieniu[53]. Opiekuje się nią Rustyk, katechumen ochrzczony po jej śmierci, do którego kieruje zalecenia, co do przestrzegania właściwej postawy chrześcijańskiej przez współbraci[54].

W wizji Satura, współmęczennika, „kapłan i nauczyciel" Aspazjusz oraz biskup Optat z ich gminy są skłóceni, co angażuje wiernych, jakby byli kibicami

[50] Mniej więcej tyle samo, co w odniesieniu do najstarszych, 90-100 latków, por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 57-130; taż, *Senex Christianus*, s. 143-171.

[51] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 6.

[52] Por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, passim.

[53] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 3.

[54] Por. tamże 20.

stronnictw cyrkowych. Jednak nie on, ale Perpetua strofuje ich, rozmawiając z nimi po grecku (!) i namawiając do zgody. W efekcie aniołowie skłaniają (?!) biskupa, by pogodził wiernych[55]. Tak ukazana rola Perpetuy stawia ją na równi z kapłanami, biskupem, a na pewno wyżej niż męskich katechumenów w ramach społeczności wiernych, co jeszcze raz poświadcza siłę jej osobowości i pozycję w gminie, może opartą o przekonanie, że jest mistyczką i jej wizje się sprawdzają. Jest to zresztą kolejny dowód na wysoką pozycję kobiet w gminach chrześcijańskich II-III w., może nawet jeszcze w IV wieku.

Pozostałe dane o współwiernych – więźniach w aspekcie ich życia rodzinnego sprawiają wrażenie didaskaliów. Niewolnica Felicita, uwięziona z mężem Rewokatem (Revocatus), była w ósmym miesiącu ciąży i także została skazana na rozszarpanie przez dzikie zwierzęta. Znowu nic nie dowiadujemy się o jej mężu[56].

Prawo zabraniało egzekucji ciężarnych, współwierni obawiali się, że oczekiwane męczeństwo zostanie odroczone z powodu nierozwiązania ciąży. Poród, odbyty wcześniej, zakończył się jednak pomyślnie, choć był bardzo ciężki. Przy okazji mamy świadectwo obojętności na los matki, gdyż strażnik stwierdził tylko, że gdy taki poród przeżyła, to i męczeństwo zniesie!

Dziewczynkę urodzoną w więzieniu wychowała, jak zaznaczył redaktor tekstu, jedna ze współwiernych[57]. Czy wzmianka taka jest mimowolna, wtrącona do tekstu? Nie sądzę! Mamy tu do czynienia z postawą być może drugiego, kolejnego redaktora tekstu!

Odnośnie do losów matki podano tylko, że w trakcie wystawienia na egzekucję przez rozwścieczoną krowę, tryskające z piersi mleko spowodowało ubranie jej w strój przykrywający ciało[58].

8. Relacja Perpetuy. Jak odczytywać te sprzeczne sygnały? Spróbuję to zrobić, rozbijając tekst na dwie warstwy: relację Perpetuy i redaktora tekstu. W relacji męczennicy są także dwie warstwy. Pierwsza dotyczy egzystencji w rodzinie, która jest raczej patriarchalna i to w wymiarze mocno tradycyjnym. Ojciec – senior decydować chce o wielu aspektach jej egzystencji, a zwłaszcza położeniu społecznym i ekonomicznym. Druga to opis jej głębokich przeżyć religijnych.

W relacji o rodzinie Perpetua przekazuje, że ojciec – jako władający rodziną – założył, z niewiadomych powodów, iż jego następczynią będzie najstarsza (?), najinteligentniejsza córka. Mniej liczą się młodsi (?) bracia. Ją wydał za rokującego nadzieje męża, ale ten nie spełnił jego oczekiwań. Powoli traci kontrolę nad sytuacją. Ojciec w analizowanej narracji nie jest, jakby się wydawało, postacią negatywną. Należy tylko do innego, równoległego świata

[55] Por. tamże 13. Zob. nota 10.

[56] Por. tamże 2.

[57] Por. tamże 15.

[58] Por. *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* 20.

kultury, tradycji klasycznej, a Perpetua i jej brat do świata nowego, innego. O nim nic nie wiemy, ale córka uznaje prawa ojca do władzy nad nią w prywatnej, tradycyjnie pojętej, sferze rodzinnej. Uznaje jego racje, gdy walczy o ocalenie rodziny wszelkimi środkami. Tylko, że ich światy się nie stykają. W jednym ma on rację, co córka przyjmuje do wiadomości, walcząc o przetrwanie rodziny w istniejącej doczesności, a na drugiej płaszczyźnie córka walczy o wejście do rodziny pozaświatowej.

To ona rozumie racje ojca, choć ich nie może uwzględnić, a ojciec nie rozumie jej motywacji. Nie wyjaśniła mu ich dostatecznie, a może ojciec nie akceptuje tylko jej fanatyzmu. Przecież musiał wiedzieć o przynależności wielu członków rodziny do gminy chrześcijańskiej i z tym nie walczył. Dopiero zgoda córki na męczeństwo stawia go w sytuacji ostatecznej, z którą walczy, jak umie, nie patrząc na swą władzę ojcowską i godność. W końcu ratuje to, co może. Zabiera wnuka, być może w nadziei, że ten kiedyś przejdzie na jego stronę. Spokój, z jakim przyjmuje to córka, źle wróży jednak jego planom.

Może z racji strasznej śmierci pierworodnego syna rodzina zwraca się ku chrześcijaństwu. Ojciec traktuje to prawie do końca jako prywatną sprawę reszty rodziny, zgodnie z tradycją rzymską, iż dopóki indywidualne poglądy nie kolidują z interesami rodziny i państwa, nie trzeba interweniować. On ma zapewnić prestiż i poziom ekonomiczny ich egzystencji.

Następuje dramatyczny przewrót: ktoś donosi na córkę i jej brata, może konkurenci w interesach, może zawistni sąsiedzi. Zaangażowana w życie gminy wiernych, wykształcona kobieta, idzie na pierwszy ogień oskarżeń. Mąż, mimo ostatniej fazy oskarżeń prowadzących do procesu i śmierci, nie broni jej, a ojciec nie wierzy, że to prawda. Skłócony zarząd gminy chrześcijańskiej nie reaguje z powodu konfliktu między biskupem a prezbiterem, który przed męczeńską śmiercią Perpetua ma zlikwidować.

Na to nakładają się wyrzuty sumienia Perpetuy, że dzieciństwo i młodość (?) spędziła w rodzinie niechrześcijańskiej, co mogło spowodować śmierć w męczarniach pierworodnego brata. Jako najbardziej świadoma interpretuje to jako karę boską nałożoną na rodzinę. Przekonuje do tego matkę, co naturalne, ale i brata (młodszego), i oddaje się życiu gminy. Na pierwsze oskarżenie o przynależność do chrześcijan odpowiada przyznaniem się, bo czuje się winna.

W tej wersji przekazu Perpetua jest wzorem chrześcijanina poświęcającego się Bogu, ale powody płynące z wiary ukryte są wśród uwarunkowań życia rodzinnego, w środowisku coraz bardziej różnicującym się kulturowo, a tym samym religijnie. W II-III w. odżywają w Afryce tradycje lokalne, język punicki, docierają – zwłaszcza ze Wschodu – nowe idee religijne[59]. Jako ciągle nuworysze w stosunku do „odwiecznych" Rzymian z Italii i Galii, popadają

[59] Afryka rzymska: *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque de Rome (3-5 décembre 1987)*, Collection de l'École française de Rome 134, Roma 1990.

w dylematy, jak im dorównać: być Łacinnikami, Grekami, Punijczykami, Żydami, a może uniwersalistycznymi chrześcijanami?

Perpetua nie traci z pola widzenia tradycji życia rodzinnego Rzymian, ale dostosowuje je do nowej sytuacji. Jest do czasu posłuszna ojcu, ale jeśli musi wybierać między nim i w ogóle realiami życia rodzinnego i macierzyństwa, wybiera – zgodnie z tradycją – interes rodziny, a nie własny. Interes rozumiany swoiście, zgodnie z fundamentalistycznie pojmowaną wiarą. Jeśli ojciec tego nie chce zrozumieć, tym gorzej dla niego, ale nie znaczy to, że nim gardzi czy nie ma dla niego pozytywnych uczuć. Teraz prawdziwą rodziną jest jednak dla niej gmina wiernych, a ojcem Bóg.

9. Postawa redaktora relacji Perpetuy. Redaktor tekstu chyba nie do końca zrozumiał postawę Perpetuy, może ona sama ją nie do końca rozumiała. Kreuje on ojca na wroga wiary na równi z „Egipcjaninem" – szatanem z jej wizji, jako przeciwnika uzyskania przez nią zbawienia. Jego argumenty zakotwiczone są w doczesnych realiach: utrata prestiżu, zniszczenie znaczenia rodziny. Obawia się, jak znajdzie się wśród sąsiadów, otoczony pogardą. Córka z kolei kieruje się nowym etosem wiernej chrześcijanki.

Jeszcze ostrzej można tak przykrojony przekaz interpretować jako odwoływanie się redaktora tekstu do koniecznej rezygnacji z życia małżeńskiego i rodzinnego. Dzieci ciągną do trzymania się doczesności, rodzice, krewni wywierają presję, aby to oni byli ważniejsi niż zbawienie. Tezy te przewijają się przecież już od listów Pawłowych, choć nie są obecne w Ewangeliach. Za chwilę przecież w tym samym środowisku nastąpi bezprecedensowy atak na kobiecość i życie małżeńskie oraz rodzinne ze strony Tertuliana![60] Redaktor tekstu chciał połączyć realizm przekazu Perpetuy z tezą, na której mu zależało: rezygnacja z doczesności musi być ostateczna!

Zakładając dalej programową recenzję *Passio* przez anonimowego autora trzeba ustalić, jak postrzegał on kobiety, chrześcijanki. Nie jest to wbrew pozorom wzorzec tradycyjny, czy może lepiej, tworzony od czasów Tertuliana, jako istoty cichej, posłusznej mężczyźnie, a bardziej w etosie kobiet z kręgu Hieronima, Jana Chryzostoma i podobnych do Melanii Starszej i Młodszej, Terazji – żony Paulina z Noli i wielu innych z IV i V w., aktywnych po stronie ortodoksji lub „herezji", przeznaczających – samodzielnie lub z mężami – ogromne sumy na biednych i ruch monastyczny[61].

[60] Por. J. Sajdak, *Tertulian*, Poznań 1949; C. Tibiletti, *La donna in Tertuliano*, w: *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova 71, Genova 1981, 69-96; Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 140-144.

[61] Por. R. Ruether, *Mothers of the Church*, w: *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, ed. R. Ruether – E. McLaughlin, New York 1979; E.A. Clark, *The Life of Melania the Younger*, New York 1984; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Kraków 2001; tenże., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewki, Warszawa 2003.

Autor wie o konsekwencjach porodu od strony matki: pieką piersi, cieknie mleko po odstawieniu noworodka. Jeśli nawet czerpie tę wiedzę z relacji Perpetuy i innych, to nie waha się takich faktów zapisać, uznając to za naturalny objaw fizjologii kobiecej, a w dodatku istotny przejaw heroizmu, poświęcenia dla wiary, nawet w taki sposób.

Przecież Felicita nie ma wizji, cierpi „tylko" fizycznie za wiarę ciężkim porodem, a później rezygnacją z córeczki i poprzez fizyczne cierpienie po odstawieniu noworodka. Swoją drogą przeciętna wrażliwość społeczna nie jest wysoka. Skazaną zaraz po porodzie wyprowadzają na arenę nagą i dopiero cieknące z piersi mleko powoduje nakaz ubrania jej, ale nie rezygnację z kary, choćby poprzez zamianę na ścięcie, a nie rozszarpywanie przez zwierzęta. To nie jest świat moralistyki rzymskiej, ale motłochu rządnego za wszelką cenę „rozrywki".

O co chodzi redaktorowi tekstu? Macierzyństwo jest ważne: obie kobiety troszczą się o niemowlęta, ulgę przynosi im fakt zapewnienia im wychowania. Są dobrymi matkami, ale ponad tym stoi wzorzec bycia chrześcijaninem za wszelką cenę. Mogły uniknąć aresztowania, chyba że denuncjacja miała silne podstawy.

Odczytuję przekaz jako maksymalnie mocno uargumentowaną tezę: chrześcijanka nie może w pełni realizować dwóch sprzecznych wzorców: nie może być w tradycyjnym ujęciu córką, żoną i matką. Przysporzy to jej bliskim i im samym tylko dodatkowych cierpień. Po co prowadzić życie małżeńskie, po co pozory życia rodzinnego, to tylko odciąga od Boga. Trzeba wybrać albo tradycyjne wzorce życia rodzinnego, albo nowe. Te nowe oznaczają życie dziewicze, właściwie w poniżeniu, może nawet hańbie, skierowanej na kobietę samotną z wyboru, czego właściwie w społeczeństwie ówczesnym nie ma. Wtedy kobieta stanie się heroiczną bohaterką, nawet nie dostępując męczeństwa. Gdy jednak jest członkiem rodziny ma już – według redaktora tekstu – inną pozycję.

Kobieta ma prawo wybrać taką drogę postępowania, jaką uważa za słuszną. Paradoksalnie jest tu paralela, jak w wielu innych aspektach myśli wczesnochrześcijańskiej, z myśleniem o kobiecie w kulturze niechrześcijańskiej schyłku republiki. Postrzega się ją wtedy jako podmiot życia rodzinnego i społecznego zdolny do samodzielnych działań nie tylko z korzyścią dla siebie, ale i bliskich, wręcz społeczeństwa i państwa. Tak, jak utrzymuje się w klasycznej moralistyce, jest zdolna do przywództwa, nie tylko w obrębie rodziny[62]. Perpetua w swojej wizji zaprowadza porządek, zgodę w gminie, zawstydza skłóconych przełożonych, których nie stać na poświęcenia życia dla wiary tak, jak ona to czyni. Niestety ten nurt myślenia nie zdołał utrwalić się w myśli późniejszych Ojców Kościoła, ani nawet wśród szeregowych chrześcijan. Imię Felicita pojawia się bowiem często wśród chrześcijan późnego cesarstwa, ale Perpetua tylko kilkanaście razy, czyli kult dotyczył bardziej prostej niewolnicy, a nie kobiety wyróżniającej się, żeby nie powiedzieć wyjątkowej[63].

[62] Tak np. w *Laudatio Turiae, funebris oratio uxori dedicata*; por. nota 7.

[63] Por. Kajanto, *The Latin Cognomina*, s. 98 i 274.

Czy jest to świadectwo dużej roli kobiet końca III w., a – niestety – zmniejszającej się roli kobiet w Kościele późniejszego okresu? Nie wiemy.

FAMILY AND FAITH IN *PASSIO SS. PERPETUAE ET FELICITATIS*

(Summary)

This article concerns about family thread in description of Perpetuae's martyrdom in 3rd century Carthage. It describes Perpetuae's family structure, family form upper strata of Roman Africa society, but not from aristocracy. The main function has father but almost equal in prestige is his daughter – Perpetua. Her husband was not mention text did not mention, except from the fact of being a father. Similar faint role have two living brothers. Story focus more on the youngest dead brother, that died in torment from deceased. Author suggest that Perpetua form unknown reason have advantage in prestige above her pagan father, implements, from her martyrdom, plan for salvation all of her family. This "altruistic" plan is to shorten posthumous torments for not baptise brother and to end members of family dilemma, torn between new religion and tradition. It makes Perpetua, a heroic person, that sacrifice upbringing of her child for the sake of rest family. This text's meaning is rather exceptional for the early Christian literature and it definitely exclude authorship from Tertullian because of his view on women.

Key words: martyrdom, family, father, daughter, brothers, maternity.

Słowa kluczowe: męczeństwo, rodzina, ojciec, córka, bracia, macierzyństwo.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Passio SS. Perpetuae et Felicitatis, ed. J. Amat, w: *Passion de Perpétue et de Félicité. Actes*, SCh 417, Paris 1996, 97-183, tłum. A. Malinowski: *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, w: *Męczennicy*, wstępy, opr. i wybór tekstów E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, 247-268.

Laudatio Turiae – funebris oratio uxori dedicata, Fontes Historiae Antiquae 21 [wyd. łacińsko-polskie, wprowadzenie i komentarz M. Jońca], tłum. M. Jońca: *Pochwała Turii – mowa pogrzebowa ku czci żony*, Poznań 2011.

Opracowania

Alföldy G., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Garlińska, Poznań 1992.

Bannon C.J., *The Brothers of Romulus: Fraternal Pietas in Roman Law*, *Literature, and Society*, Princeton 1997.

Bradley K.R., *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Oxford 1991.

Casson L., *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. T. Kotula, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981.
Clark E.A., *The Life of Melania the Younger*, New York 1984.
Clark G., *Women in Late Antiquity*, Oxford 1993.
Cribiore R., *Gymnastic of the mind. Greek Education in Hellenistic an Roman Egypt*, Princeton – Oxford 2001.
Cultural Identity in the Roman Empire, ed. R. Laurence – J. Berry, London – New York 2001.
Dickey E., *Latin Forms of Address. From Plautus to Apuleius*, Oxford 2002.
Farmer D.H., *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1978.
Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. zb., Warszawa 1990.
Frier B.W., *Demography*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 11, Cambridge 2000, 787-816.
García y García L., Pupils, *Teachers, and Schools in Pompeii*, Roma 2005.
Garnsey P., *Son, Slaves, and Christians*, w: *The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space*, ed. B. Rawson – P. Weaver, Oxford 1997, 101-122.
Hallet J.P., *Fathers and Daughters in the Roman Society*, Princeton 1984.
Hamman A., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tłum. A. Guryn – U. Sudolska, Warszawa 1990.
Hemelrijk E.A., *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London – New York 1999.
Hunt E.J., *Christianity in the Second Century*, London – New York 2003.
Iluk J., *Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina w rzymskiej starożytności*, w: *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, red. W. Pałubicki – J. Iluk, Gdańsk 1995, 224-231.
Jońca M., *Omówienie*, w: *Laudatio Turiae, funebris oratio uxori dedicata – Pochwała Turii – mowa pogrzebowa ku czci żony*, wprowadzenie, przekład i komentarz M. Jońca, Fontes Historiae Antiquae 21 Poznań 2011, 56-138.
Jundziłł J., *Ideał żony i matki w „Wyznaniach" św. Augustyna a klasyczne wzorce rzymskie*. VoxP 8 (1988) t. 15, 817-830.
Jundziłł J., *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku*, Bydgoszcz 1996.
Jundziłł J., *Rzymskie zapatrywania na psychikę dziecka*, „Antiquitas" 16 (1992) 13-27.
Kajanto I., *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965.
Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewki, Warszawa 2003.
Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Kraków 2001.
Kotula T., *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław – Warszawa 1972.
L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque de Rome (3-5 décembre 1987), Collection de l'École française de Rome 134, Roma 1990.
Laronde A. – Golvin J.C., *L'Afrique antique*, Paris 2001.
Mazzei B., *Colomba*, w: *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000, 153-154.
Naissance et petit enfance dans l'Antiquitaté, éd. V. Dasen, Fribourg – Götingen 2004.
Nathan G.S., *The Family in Late Antiquity: the Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London – New York 2000.
Rawson B., *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2009.

Ruether R., *Mothers of the Church*, w: *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, ed. R. Ruether – E. McLaughlin, New York 1979.
Sajdak J., *Tertulian*, Poznań 1949.
Salza Prina Ricotti E., *Giochi e giocatoli*, Vita e costumi dei Romani antichi 18, Roma 1995.
Shaw B.D., *The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations*, JRS 77 (1987) 30-46.
Słapek D., *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010.
Starowieyski M., *Elementy autobiograficzne w trzech Męczeństwach afrykańskich z III wieku*, VoxP 32 (2012) t. 57, 575-585.
Stawoska-Jundziłł B., *Formuły v.h. i h.f. (oraz pochodne) w chrześcijańskich inskrypcjach z prowincji i miasta Rzymu*, w: Studia Moesiaca 2, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 127-144.
Stawoska-Jundziłł B., *Kwantytatywne aspekty pożycia małżeńskiego kobiet w łacińskich inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu datowanych konsularnie (III-VI wiek)*, w: *Domus et familia*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 2000.
Stawoska-Jundziłł B., *Senex Christianus. Ludzie w wieku 70 lat i powyżej w świetle łacińskich inskrypcji chrześcijan z Rzymu*, w: *Z antycznego świata*, t. 1: *Grecja, Kartagina, Rzym*, red. R. Sajkowski – M. Wolny, Olsztyn 2009, 143-171.
Stawoska-Jundziłł B., *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008.
Suder W., *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.
Śrutwa J., *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983.
Testini P., *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, „Lateranum" 42 (1976) 150-164.
Tibiletti C., *La donna in Tertuliano*, w: *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova 71, Genova 1981.
Treggiari S., *Roman Marriage*, Oxford 1991.
Väterlein J., *Roma ludens. Kinder und Erwachsene beim Spiel im Antike Rom*, Amsterdam 1976.
Wiedemann Th., *Adults and Childrens in the Roman Empire*, London 1989.
Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
Wójcik M., *Rzymska terminologia prawna stosowana na określenie chłosty*, w: *Contra leges et bonos mores*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 149-152.

Andriy SYDORAK*

ВПЛИВ СВЯТООТЦІВСЬКОЇ СПАДЩИНИ І СВЯТИХ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ФОРМУВАННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ АРХИМАНДРИТА СОФРОНІЯ САХАРОВА

Архимандрит Софроній (Сергій Семенович Сахаров) прожив довге земне та духовно насичене життя. Він народився у Москві 22 вересня 1896 року в купецькій родині. У 1921 році емігрував з Росії – спочатку декілька місяців провів в Італії, потім у Берліні, а в 1922 році переїхав у Париж, де працював художником. В 1925 році вступає на підготовчі курси до Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі, проте, відчувши монаше покликання, залишає інститут, і в цьому ж році йде в монастир священномученика Пантелеймона на Афоні. У 1930 році знайомиться зі старцем Силуаном Афонським, який на 8 років, до дня свого відходу у вічність, стає його духівником. У1945 році Софроній Сахаров стає священником. В 1947 році переїжджає до Франції, і в 1952 році видає перше типографічне видання, згодом всім відомої книги *Старець Силуан*. Там же створює монашу спільноту, з якою після переїзду у Великобританію в 1959 році засновує монастир святого Йоана Предтечі. Відійшов у вічність 11 липня 1993 року.

Маючи колосальний досвід духовного життя, архимандрит зумів у своїх книгах поєднати святоотцівську глибину та гостре розуміння викликів сучасності. Досконале християнське життя С. Сахарова привело до того, що Іларіон Алфеєв після зустрічі з ним написав наступне:

> "Зустріч із старцем була для мене подією величезної важливості. В його особі я побачив людину, яка досягнула того, що на святоотцівській мові називається обоженням. Одна справа – читати про обоження у древніх отців, інакше – бачити це своїми очима, на прикладі живої людини, твого сучасника"[1].

Богословська спадщина архимандрита Софронія ще очікує ґрунтовного дослідження у майбутньому, проте вже сьогодні ми б хотіли дослідити головні святоотцівські джерела, а також визначальні тексти святих

* Andriy Sydorak – аспірант кафедри богослов'я, Український Католицький Університет (м. Львів); email: andriysd@ucu.edu.ua.

[1] И. Алфеев, *Архимандрит Софроний*, в: *Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского*, Санкт-Петербург 2011, 131-132.

Православної церкви, які були для Софронія Сахарова екзистенційно важливими та впливали на його богослов'я. Ми не претендуємо на вичерпність у розкритті цієї теми, але лише відзначаємо певні важливі, на нашу думку, фрагменти, які мають відношення до об'єкту дослідження. Ми вибрали саме цих авторів, оскільки певні їх ідеї Сахаров згадує не один раз у своїх творах, які хронологічно є віддалені одні від одних, що може свідчити про екзистенційну близкість та глибину їх впливу на архимандрита Софронія. У своєму дослідженні ми будемо опиратись найперше на твори архимандрита, а також будемо використовувати свідчення сучасників та напрацювання інших дослідників його богословського наслідя. У поданні матеріалу використовуватиметься хронологічний порядок, який вказує на час життя авторів.

1. Загальне відношення до спадщини Отців. Архимандрит у підході до ідей того чи іншого богослова завжди є свідомий існування певних обмежувальних рамок, які майже завжди впливають на самі ідеї, що народжуються під час богословствування. Розуміння цього підходу є ключовим у розумінні парадигми сприйняття архимандритом не лише творів та ідей релігійних філософів, але й Святих Отців. Так в одному із своїх листів архимандрит, полемізуючи з еклезіологічним підходом Лоського, пише:

> "я завжди намагаюсь підходити до кожного богослова із врахуванням деяких обмежувальних завдань «історичного моменту», і також обмеженістю наших середників […] кожний богослов у певній мірі є обумовлений задачою «частковою», «місцевою», «часовою». Я намагаюсь підходити до праць будь-якого богослова з думкою, що усі ми повинні загальними зусиллями шукати найбільшого наближення богословського викладу догмату до його вічного змісту у самому акті Буття"[2].

Архимандрит свідомий того, що навіть Отці та Учителі Церкви "не всі стояли на одному і тому ж рівні пізнання Бога та Людини"[3].

Попри визнання екзистенційної обмеженості окремо взятого богослова, С. Сахаров дуже цінить той духовний досвід, який хоча частково, але є відображенням вічної реальності, що стала доступною у часі. Загальне відношення до Передання у архимандрита дуже шанобливе. Він зазначає, що Передання пов'язане з позитивним досвідом попередників, які були під дією Святого Духа:

> "Усе, що коли небудь було дано під дією благодаті, належить до Божої вічності, не страждає від часу. Відкидаючи духовний зміст Передання

[2] С. Сахаров, *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, Сергиев Посад 2008, 73-74.
[3] Idem, *Видеть Бога как Он есть*, Сергиев Посад 2006, 227.

Церкви, ми порушуємо заповідь: «Шануй батька твого і матір твою» (Мт. 15, 4)”[4].

Про важливість для архимандрита узгоджувати своє бачення богословських істин із вченням Отців свідчить факт його звернення до Г. Флоровського у справі перевірки богословського тексту, який архимандрит хотів подавати до друку:

“Я набираюсь «сміливості» представити Вам на суд та суворий контроль те, що віддаю в друк […] Я буду Вам безмежно вдячний якщо Ви знайдете можливість «зупинити» мене від цього кроку або, навпаки, утвердити своєю хоча б короткою відповіддю”[5].

Така недовіра до своїх ідей у великій мірі є проявом монашого досвіду духовної боротьби, сформованого століттями. У листі до Г. Флоровського він пише:

“Вам я віддаю на суд мої думки з надією, що Ви мені допоможете утриматись на царському шляху отців. Я не хотів би через нестачу мого досвіду та знання, наговорити речей, які далеко віддалені від возлюбленого мною Православ’я”[6].

Потрібно також відзначити, що архимандрит визнає також цінність особистого духовного досвіду. Він з гіркотою констатує факт існування компіляції з думок отців, яка заступає собою живу догматичну свідомість. Так у листі до Г. Флоровського отець Софроній пише, що не має доступу до книг, і ця обставина не дає можливості свої думки підкріплювати посиланням на Святих Отців:

“Адже недостатньо (для дуже багатьох спеціалістів) лише виразити думку, хоча б і цінну. Їм потрібно її «документувати», оскільки богослов’я у наш час уже давно прийняло характер компіляції, а не вираження свого справжнього «догматичного досвіду» і досвіду аскетичного. Це було визнаним як право з отцями”[7].

Таким чином, загальний підхід архимандрита до спадщини Отців можна назвати “серединним шляхом”. З одного боку, він з великим пієтетом ставиться до їхнього свідчення про Божу реальність, а з іншого – є свідомий завжди присутніх обмежувальних рамок, здетермінованих духом часу, культурою, вихованням. Важливим чинником являється також глибокий особистий містичний досвід, який дає внутрішнє свідчення про те, що Бог, який відкривався Отцям колись, також промовляє до людини і сьогодні. У цій перспективі цікаві слова архимандрита, які ми

---

[4] Idem, *Таинство христианской жизни*, Сергиев Посад 2009, 40.

[5] Idem, *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, с. 55.

[6] Ibidem, с. 52.

[7] Ibidem, с. 126.

знаходимо в його розділі, що стосується літургійної молитви, у книзі "Бачити Бога таким, яким Він є":

> "у моїй свідомості переважає сучасний досвід, а не древній. Почався цей досвід тоді, коли я ще зовсім не був знайомий із творами Святих Отців. Навіяний – я так вірю – тим же Духом, який походить від Бога, він, досвід, багато в чому співпадав з писаннями Отців-аскетів; проте одночасно і відрізнявся від них внаслідок разючої зміни умов світового життя"[8].

2. Коло читань. Роспорядок монастирського життя залишав мало часу для читання. Більшість часу призначалось для загально-церковних служб та праці. Як зауважує С. Сахаров:

> "Там на Святій Горі, я знайшов потрібні для мене обставини – довгі богослуження […] проста, яка не вимагає інтелектуального зусилля праця; можливість жити у послусі […]. Вільний від усіх житейських проблем, я міг молитись безперервно день і ніч. Мало часу залишалось для читання книг: деколи пів години, а деколи ще менше"[9].

Попри брак часу для читання, була ще можливість сприймати на слух те, що читалось під час богослужень. Цей фактор був настільки дієвий, що людина від постійного слухання вбирала в себе отриману інформацію немов губка. Ілюстрацією цього може бути старець Силуан, який не любив читати, оскільки процес читання перешкоджав молитві, проте він любив слухати, оскільки, не перериваючи Ісусової молитви, одночасно міг "вникати в читання"[10]. Така форма сприйняття інформації давала подібний ефект до того, коли б людина сама читала. Так у випадку зі старцем Силуаном, головно завдяки слуханню в церкві Святого Писання та творів Святих Отців "він дуже розвинувся і робив враження начитаної в монашому відношенні людини"[11].

Опис практики розважання протягом дня над прочитаним текстом ми знаходимо у повчаннях, які архимандрит виголошував в останні роки земного життя для своєї монастирської спільноти. Він, з великою долею ймовірності, сам практикував таке розважання, особливо в умовах спільнотного життя на Афоні. Дана практика полягала у "роблені своїми" тих ідей, які монах читав в аскетичних книгах:

> "Якщо візьмете […] невеликий уривок тексту з «Ліствиці» Йоана Синайського – одне, два або три його висловлювань – і цілий день зосередите

[8] Idem, *Видеть Бога как Он есть*, с. 279.
[9] Idem, *О молитве. О молитве Иисусовой*, Киев 2000, 68.
[10] Пор. idem, *Старец Силуан*, Краматорск 2009, 237-238.
[11] Пор. ibidem, с. 69.

увагу на тому, про що говорить, – тоді це стане вашою духовною власністю, уже засвоєною”[12].

Про те, що читав майбутній архимандирт ми можемо дізнатись аналізуючи його твори. В одних випадках він сам згадує, що захоплювало його увагу:

“я звернувся до читання переважно Нового Завіту, до священнослужителів церкви, до професорів богослов’я; до читання писань апостольських мужів, великих аскетів, не ігноруючи і праць нещодавного минулого і моїх сучасників. В той час праці останніх мало допомагали мені безпосередньо. Проте знайомство з творами аскетів справді дійсно відповідало моїм потребам. В них я знаходив не лише натхненні настанови на вибраному мною шляху, але і багато дивовижних тлумачень внутрішніх духовних подій, які були мені вже знайомими”[13].

В інших випадках – ми можемо зробити висновок про коло читання С. Сахарова з його порад іншим людям стосовно ознайомлення з творами Святих Отців. Так у його переписці з Д. Бальфуром у листі, який стосується умного ділання, він дивується, що останній, маючи і читаючи книги Йоана Лістичника, Ісихія Єрусалимського, Ніла та Філотея Синайського, ще не зміг зрозуміти суті “умного ділання”[14]. Він заохочує його також придбати і прочитати твори Ігнатія Брянчанінова, який “досвідно проходив практикування умної молитви […] і у своїх творах на основі святих отців з досить доброю послідовністю та детальністю пояснює вчення про практикування умної молитви”[15] та деякі твори Теофана Затворника, не описуючи детально які. Уже після ознайомлення зі спадщиною цих двох авторів, він радить читати твори преподобного Ісаака Сирійського, “Добротолюбіє” (в російському перекладі єпископа Теофана), також твори Симеона Нового Богослова, преподобного Петра Дамаскина та Паїсія Величковського. Саме у цих книгах він радить шукати відповіді на питання стосовно благодаті, молитви, споглядання та інших сутностей духовного християнського життя[16].

Також, важливим джерелом інформації стосовно кола читань монахів монастиря є розмова між католицьким доктором богослов’я та одним отцем монастиря, де останній перераховує авторів, які читають монахи. Серед давніх письменників аскетів він згадує Йоана Лістичника, авву Доротея, Теодора Студита, Касіана Римлянина, Єфрема Сирійського, Варсануфія та Йоана, Макарія Великого, Ісаака Сирійського, Симеона

[12] Idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, Москва 2007, 99

[13] Idem, *Видеть Бога как Он есть*, с. 152.

[14] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, Сергиев Посад 2010, 121.

[15] Пор. ibidem, с. 123.

[16] Пор. ibidem, с. 124-125.

Нового Богослова, Григорія Синайського, Григорія Паламу, Максима Ісповідника, Ісихія, Дідадоха, Ніла, та інших отців, які є у "Добротолюбії". Він наголошує на тому, що ці книги є настільними для кожного монаха, хоч вони читають також твори і пізніших письменників аскетів, серед яких є Ігнатій Брянчанінов, Теофан Затворник, Ніл Сорський, Паїсій Величковський, Йоан Кронштадський тощо[17].

Цікавий аналіз посилання на Отців у листах до Давида Бальфура[18]. Дані листи являються першими з духовних писань, і на думку Миколи Сахарова є живим свідченням, яке вказує на джерела богослов'я отця Софронія[19], як також, що особливо важливе для нашого дослідження – "містять у собі всі основні положення, які визначають подальше становлення отця Софронія як духовного явища нашої епохи"[20].

У цих листах близько 37 разів є згадка про Силуана Афонського, 12 – Йоана від Хреста, 10 разів – Симеона Нового Богослова, 9 – Йоана Лістичника , 7 – апостола Павла, 6 –Ісаака Сирійського; 5 разів – апостола Петра, Варсануфія Великого, Григорія Синайського, Макарія Єгипетського, Ігнатія Брянчанінова, Серафима Саровського, Теофана Затворника; 4 рази – Василія Великого, Йоана Златоустого, Діонісія Ареопагіта; 3 рази – Григорія Паламу; 2 рази – Доротея, Йоана Кронштадського, Ісихія Єрусалимського, Максима Ісповідника, Петра Дамаскина, Пімена Великого, Димитрія Ростовского, Йоана Шаховського. Також два рази є згадані збірники – "Добротолюбіє" та "Древній патерик", та по одному разу – Григорій Богослов, Філотей Синайський, Теодор Студит. Окрім цього, по одному разу отець Софроній згадує Плотіна, Олів'є Клемана, Сергія Булгакова та Миколу Бердяєва.

У листах Йоан від Хреста згадується багато разів тому, що Д. Бальфур читав цього латинського автора, і в листуванні С. Сахаров описував своє відношення до нього. У даному випадку немає підстав говорити про якийсь суттєвий вплив ідей Йоана від Хреста на богословську систему архимандрита.

Дуже важливим є свідчення Сахарова про тих Отців, які були йому особливо близькими. У листі до Д. Бальфура стосовно важливості Церкви у житті християнина, він зазначає, що саме завдяки Церкві і через Церкву він відчуває живий зв'язок з Йоаном Богословом, апостолом Павлом та іншими апостолами, із святителями Атанасієм Олександрійським, Василієм Великим, з преподобними Антонієм та Сисоєм, з Макарієм та Ісааком, з Максимом та Симеоном Новим Богословом, із Григорієм Паламою та Серафимом Саровським[21].

---

[17] Пор. idem, *Старец Силуан*, с. 96-97.

[18] Мова йде про – idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*.

[19] Пор. ibidem, с. 25.

[20] Ibidem.

[21] Пор. ibidem, с. 263.

Серед аскетичних письменників, за глибиною пережитого ними досвіду та по майстерності їх вираження у письмовій формі, на думку архимандрита, одні з найважливіших були Ісаак Сирійський та Макарій Єгипетський. Саме їх він згадує поіменно, коли пише, що під час свого довгого життя на Афоні Силуан зустрічався з багатьма великими подвижниками, причому "деякі з них на власному досвіді пізнали ті стани, про які пишуть такі великі аскети, як Ісаак Сирійський, Макарій Єгипетський та інші"[22].

С. Сахаров акцентує увагу на існуванні великої екзистенційної дистанції між містичним досвідом Ісаака Сирійського, Макарія Єгипетського та досвідом людини ще обтяженої гріховними пристрастями. Так в одному місці після цитування слів Ісаака Сирійського він додає наступне:

> "я ніколи не наважувався порівнювати себе з отцями або застосовувати до себе їх слова повністю, але деяка аналогія досвіду повинна бути присутньою, інакше назавжди ми залишимось поза істинним пізнанням духовних реальностей. Мій ум не йшов на ризик розкрити адекватно той стан, в якому перебував святий Ісаак"[23].

В іншому місці він перестерігає стосовно беззастережного застосування до себе слів преподобного Макарія Єгипетського про те, щоб уважно слідкувати того моменту "коли Бог відвідає душу". Архимандрит застерігає перед передчасним приписуванням собі досвіду посіщення Бога, яким володів Макарій Єгипетський. Макарій, після довгого часу аскетичного життя, був за межами дії гріховних пристрастей. Переважній більшості людей, які ще є обтяжені ними, потрібно застосовувати пораду преподобного Макарія – бути уважним до посіщення Бога, у тому сенсі, щоб взивати до Нього при надходженні пристрастей, і за посіщення Бога розуміти вже саму Його допомогу у перемозі над ними, не очікуючи якогось вищого містичного досвіду[24].

3. Макарій Єгипетський. Архимандрит посилається на Макарія Єгипетського, коли говорить про глибину містичного досвіду[25], про цінність людської душі[26], про те, шо Макарій зумів уникнути нападів ворожих сил при переході з цього життя лише завдяки тому, що "звик тримати ум свій в аді"[27]. Саме словами Макарія Єгипетського та Ісака Сирійського Сахаров хоче виразити антропологію Силуана, наголошуючи на тому,

---

[22] Пор. idem, *Старец Силуан*, с. 97.

[23] Idem, *О молитве. О молитве Иисусовой*, с. 69.

[24] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 290-291.

[25] Пор. idem, *Старец Силуан*, с. 97.

[26] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 53.

[27] Пор. idem, *Старец Силуан*, с. 89.

що душа є подобою та образом Божим, і пристрасті не належать природі душі, а увійшли у неї внаслідок переступу[28].

Не лише висота видінь, які мав Макарій Єгипетський притягували архимандрита. Не менш цінними були повчання преподобного Макарія стосовно різноманітних перешкод, через які людина повинна була перейти, щоб осягнути вищих споглядань. С. Сахаров посилається на нього, коли говорить про важливість випробувань, які роблять людину здатною жити в Небесному Царстві[29]. Архимандрит у листі до Г. Флоровського[30] згадує про те, як вразили його слова преподобного Макарія стосовно того, що ті, які не перейшли найтяжчих випробувань є нездатними до Царства Небесного. Про силу впливу цих слів Макарія на архимандрита свідчить і той факт, що про це він також згадує у листі до Д. Бальфура, написаному близько 27 років перед цим листом, коли підбадьорює адресата стосовно тих скорбот, які випали на нього, посилаючись при цьому на преподобного Макарія Єгипетського. Він зазначає:

> "до тих пір, поки душа не випробовувана скорботами, поки вона не зрозуміла, що у представленій нам можливості скорбот за заповідь Божу проявляється найбільша, незбагненна любов до нас Творця, цим шляхом скорбот виводить нас до божественного стану, до тих пір вона ще перебуває в дитячому стані, нерозумна, або розумна лише потенційно; нездатна до Царства Небесного"[31].

4. Григорій Ніський. Серед головних ідей Григорія Ніського, які мали вплив на богослов'я архимандрита, потрібно відмітити його наголос на існуванні феномену єдиної людської природи та розуміння поняття Людини як образу та подоби Бога.

Архимандрит посилається на ідею Григорія Ніського про те, що відразу уся повнота людської природи була сотворена Творцем[32]. Під

---

[28] Пор. ibidem, с. 190.

[29] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 198.

[30] Пор. idem, *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, с. 157.

[31] Idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 198-199. У самого Макарія Єгипетського ми знаходимо про це у його слові присвяченому свободі ума (пор. Macarius Magnus *De libertate mentis* 14, PG 34, 945D - 948A). Преподобний Макарій приводить приклад стебла коноплі, яке потрібно товкти, щоб з нього можна було прясти тонкі нитки, і приклад посудини з глини, яка не оброблена вогнем не є придатною для використання; як також приклад малої дитини – яка не є здатною творити діла дорослої людини, так нерідко і душі які сподобились бути причасниками Божественної Благодаті, але недосвідчені та не випробовувані скорботами, залишаються у немовлячому стані та неблагопотрібними для Небесного Царства.

[32] Пор. С. Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, Москва 2001, 87. Григорій Ніський говорить про це у своєму творі *Про устрій людини* (пор. Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 16, PG 44, 181A - 181B). Святитель говорить про два сотворення – перше є позачасовим, і саме тут людина є сотворена на образ і подобу Бога, і друге – сотворення у часі: як

Людиною, яка була сотворена у так званому першому створінні, Григорій Ніський розуміє цілу людську природу[33], він вживає термін ἡ καθόλου φύσις[34]. За словами Ленки Карфікової святитель вважає Людину у цьому сотворінні "як певну повноту (плерому)[35] людського роду, або колективну істоту, яка зібрана «немов би в одному тілі», яке включає усе людство, всіх окремих людей у всій історії, як їх одночасно бачить Бог, у Якому немає ні минулого, ні майбутнього"[36]. У архимандрита Софронія знаходимо, як він розуміє людство як одне ціле:

> "цілий людський рід найменується єдиною людиною, тому що для могутності Бога не існує ні минулого, ні майбутнього; але і те що надходить на рівні із теперішнім утримуються всеохопною енергією Божества. Тому уся наша природа, простягаючись від першої [людини] до останньої, є єдиний Образ Того, Хто є (Вих. 3, 14)"[37].

Таке розуміння С. Сахаровим феномену людини привідкриває завісу над явищем молитви Силуана "за всього Адама, за все людство"[38]. Факт існування однієї людської природи, яка у певний момент була створена Богом, робить можливим те, про що архимандрит часто згадує – "що

чоловіка та жінки. Такий поділ на два сотворення має своє коріння в існуванні двох сюжетів сотворення людини у Святому Писанні, як також був навіяний Філоном (*Про устрій світу*), пор. Т. Александрова, *Коментарии*, в: Григорий Нисский, *Аскетические сочинения и письма*, Москва 2007, 103).

[33] Пор. Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 16, PG 44, 185C.

[34] Пор. ibidem 22, PG 44, 204D. На це звертає увагу Ленка Карфикова (*Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*, Киев 2012, 152).

[35] Потрібно відмітити, що питання цієї плероми є об'єктом численних гіпотез. Мова йде і про позачасово-просторовий характер цієї універсалії; і про позачасове творення людства у всій його цілісності, яке у той же час розгортається у часі; як також висувається гіпотеза про те, що ми маємо справу не з певним тілом у сенсі упорядкованої органічної єдності, подібно до есхатологічного тіла Христа, але мова йде швидше про логічне ніж онтологічне поняття з одного боку, та сукупності окремих органічних істот, з іншого боку (пор. Карфикова, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*, с. 153). Значно проливає світло на розуміння цієї "плероми" Григорієм Ніським наступні слова Георгія Флоровського: "Божественним передбаченням та могутністю в першому сотворенні обіймається усе людство […]. Це не значить, що була сотворена якась вселюдина або всеєдина людина. Сотворено було людство в усій повноті та об'ємі, але таким чином, як і відразу був сотворений і весь світ, що проте, зовсім не передбачає емпіричного здійснення відразу всього […]. Всеєдність відноситься швидше до Божої дії, ніж до сутності, яка виникла «при першому сотворенні», – «по силі передбачення, немов би в одному тілі співобійнята Богом усього повнота людства», говорить Григорій. Він хоче лише підкреслити, що образ Божий був даний не лише первозданному Адаму, «але на цілий рід так само простягається така сила»" (Г. Флоровский, *Восточные Отцы IV века*, Сергиев Посад 1999, 160).

[36] Карфикова, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*, с. 138.

[37] Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 87.

[38] Пор. idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 154.

кожний із нас повинен уподібнитись першій людині за змістом свого життя – тобто стати Адамом"[39].

Важливість для богослов'я С. Сахарова розуміння Людини як образу та подоби Бога важко переоцінити. Одним із індикаторів цього є часте згадування факту створення людини на образ та подобу Бога у промовах останніх років земного життя, які він виголошував для монахів свого монастиря[40]. Фактично у ці повчання входить те, що було найважливіше для архимандирта, що залишалось із ним, незважаючи на уже старечий вік, і те, чим він дуже хотів поділитись з тими, кого залишав після себе у монастирі.

Визнаючи, що ґрунтовне пояснення патристичної антропології можна знайти у Григорія Ніського та Максима Ісповідника, архимандрит у поясненні поняття образу та подоби Бога посилається на твір Григорія Ніського – *Про устрій людини*[41]. Потрібно відзначити вплив розуміння поняття "образу та подоби" людини Григорієм Ніським на розуміння цього поняття С. Сахаровим. Св. Григорій Ніський вважав подібність людини з Богом не тільки в тих чи інших статичних ознаках людини, але також у можливості безгрішного досконалого життя, яке у певній мірі є наслідуванням Бога[42]. Архимандрит відзначає, що саме "ідея «богоподібності», повної не часткової лежить в основі християнської антропології"[43]. "Образ та подоба" у розумінні С. Сахарова охоплює цілу людину у всій її цілісності, і "образ буття" є найбільш відповідним тлумаченням цього поняття, оскільки обіймає усю людину[44]. Що стосується антропологічної проблематики у Григорія Ніського, деякі дослідники відмічають, що для святителя образ – εἰκών, та подоба – ὁμοίωσις є однозначними[45]. У ве-

[39] Ibidem, c. 211.

[40] Пор. ibidem, c. 27, 33, 61, 68, 217, 238, 254.

[41] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, PG 44, 124-256. Пор. Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 86.

[42] Пор. Sakharov, *I love, therefore I am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony*, New York 2002, 117.

[43] Сахаров, Рождение в Царство Непоколебимое, с. 96.

[44] Пор. idem, Понятия Образа и Подобия у архимандрита Софрония Сахарова, "Богословие, философия, культурология" 4 (1997) 101-117, http://sophrony.narod.ru/texts/obraz1.htm [24.03.2017].

[45] Пор. Карфикова, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*, с. 129. У певному сенсі це є так – у відношенні до пізнішого розрізнення Святими Отцями понять образу та подоби, у Григорія Ніського ми такої ж відмінності не бачимо. Проте відмінність між цими поняттями все ж існує. Найкраще ми можемо це побачити аналізуючи шістнадцятий розділ твору *Про устрій людини* (Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 16, PG 44, 177-185), де Бог по природі Своїй є тим найвищим безмежним благом, яке, може бути помислене людиною. Будучи за своєю природою таким Благом, і бажаючи із-за цього створити людину, Він показав своє благо у тому, що привів людину із небуття у буття, і наділив її численними благами, і оскільки великим є детальний рахунок усіх благ, тому Слово сукупно позначило усе це, кажучи, що людина сотворена на образ Божий (пор.

ликій мірі таке нерозрізнення було характерним і для інших богословів того часу[46].

5. Йоан Ліствичник. Серед аскетичних письменників архимандрит не один раз згадує Йоана Ліствичника, а його "Ліствицю" називає одним із самих геніальних серед аскетичних писань твором[47]. С. Сахаров посилається на даного автора коли говорить про три відречення від світу (а саме: відречення від усіх речей, від своєї волі, і від марнославства)[48], про цінність людської душі[49], про плоди пам'яті про смерть[50]. Особливо потрібно виділити його посилання на розділ "Ліствиці", де описується темниця, у якій перебували каянники, коли говорить про "стояння на межі відчаю" від усвідомлення гріховності та відходу від Господа[51]. І хоча він не подає цитат з цього розділу, проте, сама тема "стояння на

ibidem 16, PG 44, 184B). Що стосується розуміння терміну подоби, то у Григорія Ніського, цей термін вживається не для того щоб показати у що образ Божий, який був даний людині від початку, має розвинутись, але для того щоб підкреслити саме відмінність людини від Бога – людина маючи образ Бога є лише подобою, а не Богом. Як зазначає святитель: якщо б образ у всьому носив риси краси прототипу і ні в чому б не мав відмінностей, то не був би подобою, але виявився б у всьому ідентичним прототипу (пор. ibidem, PG 44, 184C). Відмінність між Божественним і тим, що уподібнюється до Божественного полягає у тому, що одне є несотворене, а інше здійснюється через творіння. Таким чином, можна говорити, що святитель не просто не розрізняє понять образу та подоби так як їх починають розрізняти пізніші Отці, але що Григорій Ніський під терміном образу розуміє усю сукупність благ, стаючи причасником яких, людина має участь у житті Найвищого Блага; у той же час "подоба" є тією характеристикою, які підкреслює онтологічну відмінність людської та Божественної сутностей.

[46] Так для прикладу, В. Лурье (*Примечания*, в: Григорий Нисский, *Об устроении человека*, перевод, примечание и послесловие В.М. Лурье, Санкт-Петербург 1995, 127) згадує про прирівнювання понять образа та подоби у Василія Великого, як також констатує факт того, що вченню св. Григорія стосовно понять образу та подоби є посвячена чи не вся література, яка стосується його антропології та богослов'я. З розвитком богословської думки спостерігалось набуття окремого значення кожного з цих понять. Стосовно динаміки розвитку понять образу та подоби цікавим може бути спостереження В. Лурье (*Примечания*, с. 129), який пов'язує процес розрізнення поняття образу та подоби у пізніших Отцях з явищем установлення більшої важливості кінця та цілі творіння над його початком. У значній мірі таке вивищення народилось у результаті полеміки з оригенізмом (у якому внаслідок апокатастасису відпалих умів у Христі (єдиному умі, який не відпав) відбувалось повернення до початкового стану, який був перед відпадінням). Адже у Христі людина не лише повертається до свого природнього стану, який був ще до гріхопадіння, але і обожується, стаючи Богом по благодаті, і тому – "паралельно в аскетичному та антропологічному вченні святі Отці починають для вираження тієї ж думки про вищість «кінця» над «початком» використовувати розрізнення понять «образу» та «подоби» Божої у людині: «образ» – те, що було дано Адаму, і відновлюється у Хрещенні; «подоба» – це та досконалість обоження у Христі, яка є ціллю подвижництва" (ibidem, с. 129).

[47] Пор. Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 133.

[48] Пор. ibidem, с. 126.

[49] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 53.

[50] Пор. ibidem, с. 57.

[51] Пор. ibidem, с. 115.

межі відчаю" займає важливе місце як у духовному житті архимандрита, так і в духовному досвіді Силуана.

6. Максим Ісповідник. Архимандрит виділяє незвичайно гострий інтелект та вражаючу інтуїцію Максима Ісповідника, коли говорить, що хоча Силуан і не отримав будь-якої освіти, але те, про що говорив Силуан, не є нижчим від того, про що говорив преподобний Максим. І один і другий жили ту реальність, про яку говорили. Можна виражати богослов'я словами, і не жити ним, як також – одночасно виражати і жити, але можна не виражати, але жити його[52].

Найперше, що потрібно зазначити аналізуючи вплив цього богослова на богословську думку архимандрита Софронія – це подібність у підході до богословствування. На першому місці постає живе пережиття Передання, а не механічне дотримання букви закону. У відношенні до Максима Ісповідника влучними є слова, які характеризують цю сторону його богословствування:

> "це була перш за все вірність духу, а не букві Передання, що дозволяло преподобному бути справжнім «новатором», залишаючись «традиціоналістом». Вірність Переданню змушувало його думку постійно працювати і перероблювати це Передання, роблячи його немов би зовсім новим"[53].

Богословствування – як течія річки, як музика, а не як незворушний берег чи статична система – ось що є дуже подібним у цих двох богословів[54]. Інтуїція, яка вела до відкриття нової реальності, була погано пристосована до побудови логічно стрункої богословської системи. Архимандрит Софроній сам усвідомлював певну незадоволеність собою у справі систематичної передачі свого духовного досвіду. Промовистими є слова у його головній богословській праці:

> "Багато разів я переривав свою роботу, незадоволений тим, що написав, стараючись вияснити причину цього явища і тепер, здається, трохи розумію. Я поставив перед собою нездійсненну задачу: представити у книзі те, що мені було дано пережити протягом десятиліть мого «аду покаяння»"[55].

---

[52] Пор. idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 171-172.

[53] А. Сидоров, *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество*, в: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты*, Москва 1993, 69.

[54] Дуже цікавими у цьому сенсі є слова Георгія Флоровського (*Восточные Отцы V-VIII веков*, Сергиев Посад 1999, 198) стосовно богословствування Макима Ісповідника, для якого є характерним те, що "будує він не стільки систему догматики, скільки систему аскетики. Ритм духовного життя, а не логічний зв'язок ідей, визначають архитектоніку його світогляду […] і можна сказати, що його система має швидше музичний, ніж архітектурний устрій. Це швидше симфонія, ніж система, – симфонія духовного досвіду".

[55] Сахаров, *Видеть Бога как Он есть*, с. 115.

Головна причина такої проблемної ситуації міститься у самій природі духовного досвіду, учасником якого став архимандрит. Такий досвід сам по собі не є однорідним, чітко структурованим та прямолінійним. Залежачи від багатьох факторів, він характеризується значною динамічністю. Автор порівнює духовне життя із живою водою:

> "деколи це невеликий струмок, деколи річка чи злиття річок; в інших випадках це широке море. Часами це музика струмка, який тече поміж каміння; часами безнастанно вібруюча, проте все ж спокійна течія могутньої річки; часами круговерті водяні при злитті двох стрімких гірських потоків; часами дзеркальна поверхня вод, які відображають сонце та синє небо […]. І при усьому цьому – води є одні і ті ж"[56].

Щоб виразити стан людини, яка відійшла від дочасного і повністю живе уже Вічним Життям, архимандрит посилається на пояснення Максимом Ісповідником постаті Мелхиседека, який був "без батька без матері, без родоводу, який не мав ні початку днів, ні кінця життя"[57]. Той, хто відмовившись від усього дочасного, прийняв у собі божественне життя Слова стає безпочатковим та безмежним[58]. Для архимандрита дуже важливою являється думка Максима Ісповідника про те, що "людина стає по благодаті тим, чим Бог є по природі"[59].

Потрібно відзначити ще одне місце у богословствуванні архимандрита, співзвучне з вченням Максима Ісповідника. У питанні розуміння абсолютної досконалості, вибираючи між ідеєю безмежного сходження та ідеєю закінчення руху по драбині досконалості при досягненні кінцевого пункту такого руху, архимандрит схиляється до останнього варіанту, оскільки "буття, яке носить у собі елемент будь-якого «становлення», не може бути істинною досконалістю в її повноті"[60]. На думку архимандрита, якщо безмежність у відношенні до людини приймати як безперестанне торжественне сходження, то воно в кінці перетворюється в "погану"

---

[56] Ibidem, с. 116. Отож сам досвід того, що сприймає богослов є залежний від природи реальності, яка повстає перед свідомістю. Проте саме сприйняття реальності є вставлене у ширший контекст служіння іншим людям. У цьому випадку "течія свідомості", яка відображає динамізм божественної реальності, стає дієвим фактором, живим вказівником на цю реальність для кожного, хто шукає християнської досконалості. Як зазначає Г. Завершинський (*Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова),* в: *Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам* "*Силуановских чтений*", Клин 2001, 164) – "«течія свідомості» богослова, виражена ним самим, може залишити безцінне свідчення для інших, притянутих Тим, Який любов'ю зранив богослова, примусив його знову і знову шукати Себе".

[57] Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 75.

[58] Пор. ibidem, с. 76; також у Максима Ісовідника – пор. *Ambigua ad Iohannem* 28, PG 91, 1144C.

[59] Пор. Сахаров, *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, с. 53.

[60] Idem, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 73.

безмежність, "не говорячи вже про те, що постійне сходження від меншої міри до більшої є пов'язане із болючим подвигом або, по крайній мірі, з напругою"[61].

С. Сахаров посилається на Максима Ісповідника[62] та інших отців, які бачать обіцяне блаженство немов би сходження за Завісу, де немає вже подальшого руху[63], за прикладом Христа, який першим увійшов у внутрішнє за Завісу, ставши Першосвященником на віки за чином Мелхиседека[64]. Архимандрит переконаний, що "людина покликана до такої досконалості, такої повноти, після якої не буде вже «росту»"[65].

У питанні розуміння вічності він виходить із усвідомлення Христалюдини – міри всіх речей та основи кожного пізнання. І так, як він "увійшов у Святая Святих Троїчного Божества і возсів праворуч Бога та Отця, так і для людей є обіцяна та ж сама слава"[66].

Потрібно відзначити, що для архимандрита важливими були також аскетичні ідеї Максима Ісповідника[67]. Він двічі згадує ідею Максима стосовно того, що у духовному житті потрібно в першу чергу контролювати ум – дати тілу подвиг згідно його сил, а всю іншу увагу звернути на ум[68].

Цікавим є бачення Церкви як образу Бога, як це розуміли Максим Ісповідник та Софроній Сахаров. У преподобного Максима богоподібність Церкви полягає в тому, що вона об'єднує в собі природнім чином

---

[61] Idem, *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, с. 99-100.

[62] Максим Ісповідник (*Ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia* 22, 88, PG 90, 1165D - 1168A) приводить приклад зросту та харчування фізичного тіла – поки людина не є ще дорослою, то вона харчується для того щоб зростати. Коли ж досягає зрілості, тоді харчується головно для збереження життя. По аналогії це відноситься і до душі, яка живиться для осягнення успіху в набутті чеснот та споглядань до тих пір, поки осягне міри дорослості у повноті Христа. Після чого зупиняється будь-яке вдосконалення, яке було заради розвитку та зростання. І тоді душа безпосередньо куштує те, що є вищим за мислення, а тому стає вищою за зростання (пор. Maximus Confessor, *Ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia* 2, 88, PG 90, 1168A).

[63] Пор. Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 101.

[64] Пор. idem, *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, с. 100.

[65] Ibidem, с. 99.

[66] Idem, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 101.

[67] Щодо авторів, які найбільше вплинули на формування аскетичних поглядів Максима Ісповідника, називають Євагрія Понтійського та Діонісія Ареопагіта. При чому, коли ідеї Діонісія мали швидше теоретичний характер, то ідеї Максима спирались у першу чергу на особистий духовний досвід (пор. Сидоров, *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество*, с. 69). Стосовно впливу ідей Євагрія, як також явища трансформації частини його ідей преподобним Максимом дивись – A. Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York 1996, 35-43. Аскетичне вчення преподобного Максима не тільки зазнавало впливу, але і саме впливало на пізніших християнських містиків, зокрема і на Симеона Нового Богослова; твори Максима Ісповідника входили також у коло читання Григорія Палами (пор. Сидоров, *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество*, с. 71-72).

[68] Пор. Сахаров, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 197, 246.

і незлитно[69] різних своїх членів, є тією об'єднуючою силою для віруючих, як Бог – для всього творіння.

Архимандрит Софроній наголошує на антиномічному характері Церкви, що проявляється в одночасному поєднанні подібності і відмінності, і як у Божому Бутті є особа, сутність та дія, так і в Церкві ми маємо особи, природу та дії. Подібно як кожна іпостась у Святій Трійці носить у собі всю повноту Божого Буття, так у людському вимірі кожна іпостась при досягненні своєї досконалої реалізації буде носієм цієї повноти Боголюдського буття[70].

7. Симеон Новий Богослов. Ім'я Симеона Нового Богослова архимандрит часто згадує у своїх творах. Про близькість цього богослова для архимандрита свідчить цікаве порівняння, яке було здійснено одним монахом[71], постриженим у монашество С. Сахаровим. Він, радячи читати твори отця Софронія, і уважаючи їх настільною книгою для монахів і не тільки, додавав наступне:

> "Отець Софроній і старець Силуан – це як Симеон Новий Богослов і Симеон Благоговійний, лише пристосовані до нас, людей двадцятого століття. Ніде так сильно не виражено те, над чим нам усім потрібно трудитись. І підкріплено це словами безпосереднього досвіду"[72].

Містичний досвід архимандрита був подібний до досвіду Симеона Нового Богослова. Ще до вступу у монастир, С. Сахаров у Парижі, до кінця не усвідомлюючи важливості містичного феномену свідком якого став – двічі пережив посіщення благодаті. Лише читаючи твори Симеона Нового Богослова, він усвідомив, що там описується саме те, що він досвідчив. Як зазначає Сахаров: "тоді розкрились мої очі, проте, краще було б, якщо б вони не розкривались […] після того благодать та мене не відвідувала у такій дивній силі"[73].

---

[69] А. Сидоров (*Коментарии*, в: *Творения преподобного Максима*, с. 302) відмічає, що преподобний Максим у творі *Містагогія* (*Mystagogia* 1, PG 91, 668D) вживає слово з халкидонського віросповідання – ἀσυγχύτως, у якому неначебто знаходять свою єдність онтологія, христологія та еклезіологія – незлитне поєднання усіх існуючих істот у Бозі, незлитне поєднання двох природ у Христі, як також – незлитне поєднання усіх віруючих у Церкві.

[70] Пор. Сахаров, *Рождение в Царство Непоколебимое*, с. 85. У преподобного Максима Ісповідника при осягненні повної реалізаці, людина обожнюється – повністю залишаючись за природою людиною, і повністю стаючи душею і тілом богом по благодаті (пор. Maximus Confessor*, Ambigua ad Iohannem* 2, PG 91, 1088C).

[71] Мова йде про ієромонаха Іринея, про якого, не називаючи прізвища, згадує Павло Рак (*Встречи со старцем Софронием, или о смысле подвига,* в: *Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского*, Санкт-Петербург 2011, 214).

[72] Ibidem, с. 214-215.

[73] Сахаров, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 151.

Пізніше, вже будучи дияконом у монастирі на Афоні на початку тридцятих років, С. Сахаров протягом двох тижнів мав особливе духовне пережиття. Ввечері поблизу своєї келії він спостерігав за заходом сонця, усвідомлюючи при цьому той факт, що окрім земного сонця, він бачить інше Світло:

> "я бачив вечірнє світло сонця і разом з тим інше Світло, яке ніжно огортало мене і тихо проникало у моє серце, дивним чином даючи мені пережити співстраждання та любов до тих людей, які відносились до мене суворо; бувало при цьому і певне неболісне співчуття творінню назагал […] я входив у мою кімнату як звичайно для здійснення правила тих, хто готовиться до служіння Літургії, і Світло не покидало мене під час молитви"[74].

В іншому місці архимандрит наводить слова Симеона Нового Богослова про досвідченя ним Світла[75], відзначаючи при цьому процес поглиблення пізнання Світла, яке починається із любові до нього, і закінчується розумінням. Так, після того, як Симеон Новий Богослов отримав відповідь, що це за Світло, то зрозумів, що те, що явилось як Світло, був Ісус Христос – і тоді він вже "не лише перебував у любові, але й «знав» цю любов"[76].

Архимандрит посилається на Симеона Нового Богослова – коли наголошує на важливості чистоти ума для справжнього богослов'я[77], коли пише про поділ молитви на види, запропонований Симеоном[78]. Коли аналізує поняття "душевного" та "духовного", зазначаючи, що Симеон називає духовним того, хто водиться Духом Святим[79]. Отець Софроній також згадує про описаний Симеоном досвід Бога, після якого все корінним чином змінюється[80].

Архимандрит знаходить спільну рису між Симеоном Новим Богословом та Силуаном. Обоє описують Гетсиманську молитву Господа як таку, у якій згадувався цілий Адам[81], і якщо за думкою Симеона – Христос "прийняв смерть і за вірних, і за невірних; і за тих які, благословляли, і за тих, які проклинали […] – за усіх він помер, щоб спасти усіх"[82], то

---

[74] Idem, *Видеть Бога как Он есть*, с. 217-218.

[75] Іларіон Алфеєв (*Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*, Санкт-Петербург 2010, 310) відзначає, що видіння Божого світла є найбільш характерною рисою містицизму Симеона Нового Богослова, більше того, Симеон Новий Богослов був тим, "для кого видіння світла було головною ціллю усіх аскетичних подвигів та чеснот" (ibidem, с. 331).

[76] Сахаров, *Видеть Бога как Он есть*, с. 50.

[77] Пор. idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 199.

[78] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 304; idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 52-53.

[79] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 292.

[80] Пор. idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 58.

[81] Пор. ibidem, с. 206.

[82] Архимандрит Софроній не вказує джерела цитати. Пор. ibidem, с. 207.

Силуан говорить, що коли до нашого серця діткнеться та любов Христа, яка привела Його на Голготу – "тоді і ми стаємо наповнені тим, що є властивим для Христа, Бога, який воплотився і став людиною"[83]. С. Сахаров говорить про близькість, якщо не ідентичність ідей Симеона Нового Богослова та Силуана. Так він зауважує, що йому було боляче бачити, коли навіть непогані люди думали лише про дочасне, а не про вічність, що приводило до закриття їхніх сердець до чогось вищого, внаслідок чого вони ставали не здатними уже зрозуміти "ні гетсиманської молитви, ні голготської жертви, ні ідей Симеона Нового Богослова чи Силуана про те, що кожний із нас повинен уподібнитися першій людині – тобто стати Адамом"[84].

8. Серафим Саровський. Найважливішою ідеєю, яка належить Серафиму Саровському, і яка мала велику вагу для архимандрита Софронія, була ідея про стяжання благодаті Святого Духа[85]. В отця Софронія ми знаходимо пряме посилання на преподобного Серафима[86]. Як він зазначає – "Енергія же Божественної Любові виливається на сотворених «по образу», і стяжання її нам заповідано"[87].

Сам процес стяжання проходить три етапи – спочатку є Одкровення Бога конкретній людині. Проте, таке посіщення Бога не приводить до обоження людини, а лише закликає до відповіді із своєї сторони, цей дар є неначебто "неправедне багатство", де благодать Божа ще не злилась з нами так, щоби наша природа та благодать стали назавжди єдиними[88].

---

[83] Ibidem.

[84] Ibidem, c. 211.

[85] Вчення Серафима Саровського про стяжання Святого Духа найповніше можна дізнатись із записок Мотовилова, які пролежавши 60 років у забутті, були у 1903 році опубліковані Сергієм Нілусом. Саме вчення розкривається під час розмови Мотовилова та Серафима Саровського (пор. С. Ильин. *Учение преп. Серафима Саровського о Святом Духе*, Москва 2003, 136-162), де останній дає відповідь першому на питання, яке його турбувало з 12 років – якою є головна ціль християнського життя. Саме стяжання Духа Святого є цією ціллю, тоді як усі інші діла – молитва, чування, милостиня та інші, є лише середниками для осягнення цієї цілі (пор. ibidem, c. 140). Преподобний Серафим, приводячи слова Христа про те, що хто не збирає з Ним, той розсипає, особливо наголошує на тому, що для стяжання плодів Святого Духа добрі діла повинні здійснюватись саме заради Христа, а не задля іншої причини (пор. ibidem, c. 138). Із цього діалогу можна також дізнатись про ознаки того, коли людина перебуває у благодаті Святого Духа. Преподобний посилається на досвід апостолів, які завжди знали, чи перебуває у них Святий Дух, і які проникнуті Його присутністю із великою впевненістю говорили, що діло їх є святе та угодне Богу (пор. ibidem, c. 149). Серед ознак присутності Святого Духа у тексті йде мова про невимовні тишу та мир (пор. ibidem, c. 152), надзвичайну солодкість, радість у цілому серці (пор. ibidem, c. 153), теплоту (пор. ibidem, c. 154), неземний аромат (пор. ibidem, c. 155).

[86] Пор. Сахаров, *Видеть Бога как Он есть*, с. 264.

[87] Ibidem, c. 241.

[88] Пор. ibidem, c. 264.

Наступний етап характеризується різними ступенями богопокинутості, коли людина повинна показати свій екзистенційний вибір, який вершиною сягає вічності. Людина повинна відповісти на поклик Бога. У старанній праці над своєю досконалістю протягом довгих років йти дорогою, яка б вела до того Джерела, звідки прийшло Об'явлення. Дороговкази на цій дорозі ми знаходимо в Писаннях Отців. Вдалий опис цього процесу, та його ціль ми знаходимо у словах Силуана:

> "Все, чому коли-небудь навчила благодать, потрібно робити до кінця життя […] Господь деколи залишає душу, щоби випробувати її, щоб душа показала свій розум і вибір своєї волі. Проте якщо людина не буде змушувати себе на діяння, то загубить благодать; а якщо проявить вибір своєї волі, то благодать полюбить її і уже не буде залишати її"[89].

Про Серафима Саровського архимандрит згадує не один раз. Він бачить у ньому ідеального старця, який був чудотворцем, мав дар прозорливості, пророцтва, учительства, був у всьому досконалим та безпристрасним[90]. Близькість постаті Серафима для С. Сахарова може пояснюватись близькістю містичного досвіду преподобного Серафима та Силуана. І Силуан і Серафим були приблизно у віці 28 років, коли пережили посіщення Христа, при чому це була лише мить, коли явився їм Христос, але у цю мить "Господь передав їм Свій стан і вимір Своєї свідомості"[91]. Після чого для Силуана "вже не існував Адам перших біблійних сторінок немов би якась «ідея», «легенда» чи зовсім нерозумна поетична фантазія. Ні! – Це був реальний стан, при якому весь Адам живе всередині людини"[92]. Вимір свідомості Господа освітлював і правдивий стан людського єства, яке було пошкоджене гріхом. Таке усвідомлення приводило до глибокого почуття каяття, відкривало онтологічну сутність падіння Адама. Знаковим є, що архимандрит знову паралельно описує як досвід Силуана, так і досвід Серафима. Так Силуан плакав у молитві за все людство більше, ніж за самого себе[93], і "коли він каявся у своїх гріхах, то поступово, проникаючи в сутність гріха та падіння Адама назагал, […] ставав носієм космічної свідомості"[94]. Що стосується Серафима Саровського, то коли він волав до Бога свою покаянну молитву – "Милостивий будь мені грішному", то поступово ставав дійсно Адамом[95], його молитва "із особистої стала космічною, яка діє і до теперішнього часу"[96].

---

[89] Ibidem, c. 264-265.

[90] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 88.

[91] Idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 74.

[92] Ibidem, c. 74.

[93] Пор. ibidem, c. 209.

[94] Ibidem.

[95] Пор. ibidem.

[96] Ibidem.

9. Силуан Афонський. Важко переоцінити роль преподобного Силуана у богословствуванні архимандрита Софронія. Саме він зумів розв'язати глибокі екзистенційні питання, на які не змогла дати відповідь богословська еліта Парижа[97], саме він був тією людиною, яка пізнала духовне життя ймовірно до останніх доступних на землі сходинок[98]. Як зазначає архимандрит Софроній:

> "Старець Силуан був на моєму життєвому шляху найважливішою подією: дякуючи йому я так близько протягом років був глядачем, і навіть учнем, справжнього християнського життя"[99].

С. Сахаров приводить повчальний приклад із життя Силуана, який має відношення до того часу, коли Силуан отримав від ігумена обов'язки економа. Тоді на молитовне прохання допомоги Бога у виконуванні цього обов'язку[100], отримав у середині серця відповідь щоб зберігати благодать, яка була дана йому до того[101]. Зберігання та примноження благодаті стало серцевиною духовного життя Силуана. Воно виражалось у постійному стремлінні до неї, постійних розмовах про благодать – як її здобути та не втратити[102].

Силуан був найбільшим явищем, яке С. Сахаров зустрів у своєму житті[103]. Більше того, архимандрит Софроній з великою долею ймовірності допускає, що навіть коли ми будемо досліджувати писання Святих Отців, то дійсної паралелі Силуану ми не знайдем[104].

---

[97] Пор. idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 12.

[98] Пор. ibidem, с. 50.

[99] Idem, *Видеть Бога как Он есть*, с. 248.

[100] Потрібно відмітити, що обов'язки економа у монастирі часами є пов'язані із неможливістю слідувати загальному порядку монастиря. Ілюстрацією цього може бути факт існування спеціального "економського" столу, де приймали їжу ті монахи, які не мали можливості бути присутніми на спільній трапезі. Тому економ повинен затрачати більше зусиль для створення тієї внутрішньої атмосфери, яка є сприятливою для духовного монашого життя (пор. idem, *Старец Силуан*, с. 81-82). Архимандрит пише про контраст, який був між не зовсім сприятливими зовнішніми умовами для молитвовного життя, та глибиною духовного досвіду Силуана: "У цій страшній напруженій боротьбі – прийняти сотні, багато сотень людей у монастирі, та накормити їх – старець міг проживати одночасно ідею, яку отримав від видіння Господнього, – молитись за цілого Адама, як за самого себе" (idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 19).

[101] Пор. idem, *Старец Силуан*, с. 83.

[102] Пор. ibidem, с. 260.

[103] Пор. idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 31.

[104] Пор. ibidem. Можливо, архимандрит має на увазі неповторність духовного шляху Силуана, глибину його містичного досвіду та ступінь преображення особистості внаслідок чеснотливого життя. У його житті був екзистенційний досвід "вічної погибелі", згодом – явління в реальності Живого Христа у Церкві. Був той контраст переміни молодого малосвідченого вчорашнього солдата в богослова, який був наповнений силою любові Христа, тієї самої любові яка є атрибутом Бога. І він до останніх своїх днів "проживав стан натхнення, яке було дане йому баченням Живого Христа у Дусі Святому" (ibidem, с. 32).

Особистість Силуана вражала майбутнього архимандрита вже від самого початку перебування у монастирі, ще тоді, коли він знав його лише здалека. Як він відзначає:

> "З перших днів мого приходу до монастиря душа моя благоговіла перед ним більше, ніж перед ким би то не було іншим із людей яких я знав, з якими зустрічався. Душа моя завжди якось особливо упокорювалось при його присутності"[105].

Ситуація, яка привела до зближення між Софронієм та Силуаном полягала у подібності духовного досвіду, зокрема досвіду пережиття вічної погибелі та надії у цій ситуації на допомогу Бога. Коріння досвіду пережиття страждання у світі, де немає присутності Живого Бога, у архимандрита слід шукати у його духовно-філософських поглядах ще до вступу у монастир, і, навіть, ще до переломного його повороту у сторону церковного християнства, християнства, у якому велика роль належить Святим Тайнам, зокрема Покаянню та Євхаристії[106].

Про важливість постаті Силуана для всього подальшого життя архимандрита яскраво свідчать слова, які були виголошені ним перед своєю монашою спільнотою на схилі земного життя:

> "моє життя закінчується. І я залишаю Вас у певному сенсі самотніми, тому що на мене випала роль посередника між Силуаном і вами, а життя усіх нас тут обумовлене, звичайно, нашою єдністю в ім'я Силуана […] Усім нам дав Господь великого учителя, Силуана. Якщо усі будете єдиними, об'єднані словом Силуана і духом його, то витримаєте будь-який напад"[107].

На думку М. Сахарова – хоча у старця Силуана і не було якоїсь окремої богословської системи, проте його богословські та аскетичні ідеї, виражені

---

[105] Idem, *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, с. 147.

[106] Явище скороминучості породжувало у душі потяг до вічного. Але вічність, де немає Бога, але лише страждання, була подібна до вічності буддиського світогляду. У такому світі майбутній архимандрит усвідомлював логіку буддиського підходу стосовно уникнення екзистенційної ситуації пов'язаної зі стражданнями, але медитація як шлях виходу не вдовольняла його. Він все ж таки молився, інколи у такій молитві мали місце навіть протест і ворожість по відношенню до Того, Хто дав йому таке життя. Як він пише: "Я молився; я не міг не молитись; молитва ставала все більш напруженішою і постійною і вдень і вночі, і у сні і наяву. Душа страждала нестерпно, але не було виходу. Морок смерті та жах Ніщо убивали мене" (idem, *Таинство христианской жизн*, с. 84). Такий стан продовжувався декілька років, протягом яких С. Сахаров не причащався. Корінний перелом наступив саме після того, як він висповідався та запричащався. Він сам був здивований різкій внутрішній зміні світосприйняття – "І якось дивно усе змінилось у мені, і навколо мене. Зникла прірва під ногами, зникла темна непроникліва стіна, і позитивно увесь світ розширився та освітився дивним тихим ранішнім світлом: це було світло невечірнього дня, це було світло воскресіння із мертвих; і люди перестали бути мертвими, але усі ожили, усі стали вічними, вічними у мені, як до того часу були мертвими у мені. З цим воскресінням моїм усе воскресло для мене" (ibidem).

[107] Idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 30.

простими словами, сформували інтегральну базу для розвитку богословської думки архимандрита. Серед основних ідей дослідник виділяє – ідеї молитви за цілий світ, Христо-подібного смирення та любові до ворогів[108].

Тут потрібно добавити ще одну важливу деталь, а саме вплив постаті Силуана на богословське розуміння архимандритом поняття особи[109]. Як він зазначає: "я малював портрет Силуана, коли говорив про богослов'я персони-іпостасі"[110]. Саме Силуан був тим єством, яке стало персоною, іпостассю. Під персоною Сахаров розуміє ідеальний образ та подобу Бога, більше того – "коли людина стає персоною по образу воплоченого Логосу Отця, то це вже є обоження"[111]. Суть такого іпостасного існування полягає у тому, щоб мислити, відчувати та жити як Христос. Зовнішньою ознакою такого буття є молитва за цілий світ як за самого себе[112]. Така молитва являється проявом великої любові як великого дару. Як зауважує архимандрит: "любов тих щаблів, про які ми читаємо в житті Силуана, – це рідкісне явище в історії Церкви"[113].

Саме у молитві за цілий світ архимандрит вбачає першу сходинку реального досвіду персони. Саме через таку молитву, яка є подібною до молитви Христа за весь людський рід у Гетсиманії, ми починаємо сприймати новий, іпостасний образ буття[114]. Архимандрит розрізняє поняття індивідуальності та персони. І якщо досвід індивідуальності є "останнім щаблем поділу" між одиницями людства, то досвід буття персони навпаки – направлений на об'єднання із цілим людством[115].

Проте, щоб осягнути таку вершину любові та уподібнення до Христа, Силуану потрібно було пережити глибокий екзистенційний досвід богопокинутості. До моменту явління йому Господа, він пережив стан вічного відлучення від Бога – "мені стало зрозуміло, що я вічно загибаю"[116]. Саме з цим екзистенційним станом архимандрит Софроній пов'язує грецький

[108] Пор. N. Sakharov, *I love, therefore I am*, p. 22.

[109] С. Сахаров використовує латинський термін персона (persona), який у його розумінні є рівнозначним патристичному грецькому терміну іпостасі (ὑπόστασις), пор. ibidem, p. 70.

[110] Idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 30.

[111] Ibidem, с. 168.

[112] Пор. ibidem, с. 32.

[113] Ibidem, с. 167.

[114] Пор. idem, *Таинство христианской жизн*, с. 117-118.

[115] В одному місці архимандрит описує свій досвід буття як персони, буття коли він сприймав свої скорботи як частинку загальносвітового страждання – "спостерігаючи страшні біди та катастрофи, спочатку в межах моєї батьківщини, після чого в інших країнах, я навчився проживати мої тягарі не лише у вузьких рамках моєї індивідуальності, але як і одкровення про страждання всього людства в планетарних масштабах, у віковому потоці нашої трагічної історії" (Сахаров, *Таинство христианской жизни,* с. 70). Таке співпереживання приводило до гарячої молитви за цілий світ, молитви, якою рухала сила, яка походила від Христа. У такому стані ум і серце архимандрита жили у Христі, і вже через нього він "проживав Отця і Святого Духа, та і все людство" (Сахаров, *Таинство христианской жизни*, с. 70).

[116] Сахаров, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 166.

термін (κένωσις), або слов'янський - "істощаніє". У цій крайній екзистенційно-драматичні ситуації і відбулось явління Христа Силуанові, та були сказані йому слова: "Тримай ум твій в аді, і не падай у відчай"[117].

Архимандрит Софроній ставить феномен пережиття екзистенційного стану відлучення від Бога у Силуана в один ряд із подібним феноменом, який зустрічається в аскетичній літературі. Мова у першу чергу йде про Антонія Великого, Сисоя Великого, Пімена Великого та Макарія[118].

Архимандрит постійно наголошує, що ті реальності, свідком яких був Силуан, є не просто якимись образами чи філософськими категоріям, але правдивим екзистенційним станом, що має місце у буттєвому вимірі людського єства. Він описує таке переживання Силуана як "стан, який дано було жити Силуану". Саме із такого стану страждання від переживання вічної погибелі і народився стан, коли Силуан почав жити життям цілого Адама[119].

***

Підсумовуючи написане, можна сказати, що архимандрит Софроній у відношенні до святоотцівської спадщини зайняв позицію "золотої середини". Визнаючи цінність досвіду Святих Отців, він також був свідомий дії Святого Духа у теперішньому часі. Трепетне ставлення до свідчення Святого Духа через Отців у С. Сахарова поєднувалось з тверезою оцінкою існування людських світоглядних обмежень, здетермінованих культурно-часовими рамками, у яких перебуває будь-який богослов.

Деякі ідеї Святих Отців були екзистенційно близькі отцю Софронію, хоч значний їх вплив на його богослов'я важко відслідкувати. Зокрема, тут можна згадати вчення Макарія Єгипетського про те, що скорботи є необхідними на шляху до духовної досконалості, та розуміння Максимом Ісповідником абсолютної досконалості як "сходженя за Завісу".

Інші ідеї, окрім спорідненості з духовним досвідом С. Сахарова, мали вплив на формування його богословської системи. Тут можна згадати антропологічний вимір вчення Григорія Ніського. Так його ідея про єдину людську природу, сотворену у першому творінні, стала фундаментом для розуміння отцем Софронієм феномену молитви Силуана за Адама – ціле людство. Також можна говорити про її вплив на вчення архимандрита про те, що людина у своєму чеснотливому житті покликана уподібнитись першій людині – стати Адамом.

Розуміння Григорієм Ніським подібності людини з Богом не тільки в тих чи інших статичних ознаках, але також у можливості безгрішного досконалого життя, відкрило шлях до сприйняття архимандритом "образу

[117] Пор. idem, *Старец Силуан*, с. 293, та idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 166

[118] Пор. ibidem, с. 58-59.

[119] Пор. idem, *Духовные беседы*, Том 2-й, с. 167.

та подоби" Бога як таких, що охоплюють усю людину. І тут поняття "образу буття" стало найкращим відповідником "образу та подоби".

Ще інші ідеї, виражаючи подібний містичний досвід, допомагали С. Сахарову правильно оцінювати природу такого посіщення. Як приклад можна згадати подібність досвіду Світла у Симеона Нового Богослова та архимандрита Софронія.

Важливо відзначити роль преподобного Силуана Афонського, який за переконанням архимандрита Софронія є одним із найглибших богословів. Саме його постать стала тим дзеркалом і призмою, через яку архимандрит бачив втілення в життя того, про що читав у Святих Отців. Саме преподобний Силуан був тим "найбільшим явищем", яке С. Сахаров зустрів у житті, був тим, хто зумів стяжати Святого Духа, про що говорив Серафим Саровський. Саме Силуан зі сльозами молився за Адама, тієї "єдиної людини" Григорія Ніського. Зрештою саме він був тієї іконою-іпостассю, з якої отець Софроній "змальовував", коли писав про феномен і таємницю людської іпостасі, одного із найважливіших понять свого богослов'я.

THE INFLUENCE OF THE PATRISTIC HERITAGE AND THE SAINTS OF THE ORTHODOX CHURCH ON THEOLOGICAL THOUGHT FORMATION OF THE ARCHIMANDRITE SOPHRONIUS SAKHAROV

(Summary)

In his article, the author considers the main patristic sources and works of Orthodox saints, that were crucial in the formation of a well-known Orthodox theologian and spiritual seeker of the XX century the Archimandrite Sophrony Sakharov. He also reaches his writings, as well as the works and memoirs of contemporaries, to show what was the archimandrite's relationship to the heritage of the Holy Fathers, and which texts were most relevant to him. The author pays special attention to the role of the elder Silouan, Sakharov's spiritual mentor, who formed his patristic theology vision.

WPŁYW DZIEDZICTWA PATRYSTYCZNEGO I ŚWIĘTYCH KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO NA FORMACJĘ TEOLOGICZNEJ MYŚLI ARCHIMANDRYTY SOFRONIUSZA SACHAROWA

(Streszczenie)

W swym artykule autor analizuje podstawowe źródła patrystyczne i dzieła świętych prawosławnych, które wpłynęły na kształt myśli znanego prawosławnego

teologa i pisarza ascetycznego XX wieku – archimandryty Sofroniusza Sacharowa. Sięga też do jego pism, jak również dzieł i wspomnień współczesnych mu pisarzy, po to by ukazać, jaka była relacja archimandryty do dziedzictwa Świętych Ojców, oraz które teksty były dla niego najbardziej istotne. Szczególną zaś uwagę poświęca autor roli starca Sylwana, który był przewodnikiem duchowym Sacharowa i ukształtował jego patrystyczną wizję teologii.

Key words: Sakharov, Silouan, Church Fathers, spirituality, virtues, image and likeness, perfection.

Słowa kluczowe: Sacharow, Sylwan, Ojcowie Kościoła, duchowość, cnoty, obraz i podobieństwo, doskonałość.

Ключові слова: Сахаров, Силуан, Отці Церкви, духовність, чесноти, образ та подоба, досконалість.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, PG 44, 124-256.
Macarius Magnus, *De libertate mentis*, PG 34, 936-968.
Maximus Confessor, *Ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia*, PG 90, 1084-1176.
Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, PG 91, 1061-1417.
Maximus Confessor, *Mystagogia*, PG 91, 657-717.

***

Сахаров С., *Видеть Бога как Он есть*, Сергиев Посад 2006.
Сахаров С., *Духовные беседы*, Том 2-й, Москва 2007.
Сахаров С., *О молитве. О молитве Иисусовой*, Киев 2000.
Сахаров С., *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, Сергиев Посад 2008.
Сахаров С., *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, Сергиев Посад 2010.
Сахаров С., *Рождение в Царство Непоколебимое*, Москва 2001.
Сахаров С., *Старец Силуан,* Краматорск 2009.
Сахаров С., *Таинство христианской жизни*, Сергиев Посад 2009.

Література

Louth A., *Maximus the Confessor,* London – New York 1996.
Sakharov N., *I love, therefore I am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony,* New York 2002.

***

Александрова Т. *Коментарии*, в: Григорий Нисский, *Аскетические сочинения и письма*, Москва 2007, 61-317.
Алфеев И., *Архимандрит Софроний*, в: *Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского*, Санкт-Петербург 2011, 123-132.
Алфеев И., *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*, Санкт-Петербург 2010.

Завершинський Г., *Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова)*, в: *Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам "Силуановских чтений"*, Клин 2001, 163-183.

Ильин С., *Учение преп. Серафима Саровського о Святом Духе*, Москва 2003.

Карфикова Л., *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*, Киев 2012.

Лурье В. *Примечания*, в: Григорий Нисский, *Об устроении человека*, перевод, примечание и послесловие В.М. Лурье, Санкт-Петербург 1995, 113-143.

Рак П., *Встречи со старцем Софронием, или о смысле подвига*, в: *Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского*, Санкт-Петербург 2011, 209-219.

Сахаров Н., *Понятия Образа и Подобия у архимандрита Софрония Сахарова,* "Богословие, философия, культурология" 4 (1997) 101-117, http://sophrony.narod.ru/texts/obraz1.htm [24.03.2017].

Сидоров А., *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество*, в: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты*, Москва 1993, 7-74.

Сидоров А., *Коментарии*, в: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты*, Москва 1993, 263-346.

Флоровский Г., *Восточные Отцы IV века,* Сергиев Посад 1999.

Флоровский Г., *Восточные Отцы V-VIII веков,* Сергиев Посад 1999.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Piotr SZCZUR*

JAN CHRYZOSTOM O ŚPIEWIE I MUZYCE
Zarys problematyki

W starożytności przypisywano muzyce – jednemu z istotnych elementów życia codziennego – niezwykłe oddziaływanie na duchową i religijną sferę człowieka. W tradycji pogańskiej jej zadaniem było zjednywanie przychylności dobrych duchów oraz odstraszanie złych. Apotropaiczna funkcja muzyki jest potwierdzona zarówno w tradycji pogańskiej, jaki i żydowskiej. Przykładowo, w źródłach odnoszących się do pogańskich obrzędów Saturnalii[1] i Luperkalii[2] jest mowa o tym, że w celu odpędzenia złych duchów należało wytworzyć hałas na cymbałach i dzwonkach. Natomiast odnosząc się do tradycji żydowskiej można wskazać na biblijny epizod opowiadający o Saulu i Dawidzie (por. 1Sm 16, 14-23), który jasno dowodzi, że Żydzi byli głęboko przekonani o magicznej mocy muzyki i jej wpływie na złe duchy.

Filozoficzną refleksję na temat muzyki jako czynnika zdolnego wywołać zmiany nastroju można odnaleźć już u Pitagorasa i Platona, dla którego znaczenie muzyki jako czynnika pedagogicznego – nie tylko dla jednostki, ale także dla społeczeństwa – było tak duże, iż dokonał wykluczenia niektórych rytmów i melodii ze swej wizji idealnego społeczeństwa, jako nienadających się do kształtowania mężnych charakterów obywateli. Również Arystoteles przypisywał muzyce zdolność do wywoływania napięcia emocjonalnego, mogącego wprowadzić stan zadowolenia i spokoju oraz oczyszczenia (καθάρσις) z namiętności. Warto też wspomnieć, że niektóre mity greckie wychwalające magiczną moc muzyki, jak np. opowieść o Orfeuszu[3], były później asymilowane przez chrześcijan w literaturze i ikonografii.

---

* 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] Szerzej na temat Saturnalii zob. P.P. Bourboulis, *Ancient Festivals of Saturnalia Type*, Thessalonike 1964.

[2] Szerzej na temat Luperkalii zob. Y.-M. Duval, *Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome*, REL 55 (1977) 222-270; F.R. Tromblej, *Lupercalia*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan i inni, t. 2, Oxford 1991, 1256; R. Sawa, *Luperkalia*, EK XI 221.

[3] Por. L. Vieillefon, *La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive: les mutations d'un mythe: du héros païen au chantre chrétien*, Paris 2003.

Zagadnienie śpiewu i muzyki jest więc niezwykle ważne dla poznania antycznego społeczeństwa. Z tego też względu w niniejszym opracowaniu postanowiono zaprezentować poglądy Jana Chryzostoma na ten temat, starając się wskazać te elementy, które były szczególnym przedmiotem jego troski duszpasterskiej.

1. Muzyka i śpiew w środowisku żydowskim i chrześcijańskim. W Biblii bardzo często jest mowa o muzyce i śpiewie, jednak wypowiedzi Pisma Świętego w różnoraki sposób je oceniają. Generalnie rzecz biorąc, w biblijnej i talmudycznej tradycji żydowskiej obecna jest pewnego rodzaju dychotomia ocen śpiewu i muzyki. Niemniej nie ma wątpliwości, że muzyka jest przede wszystkim postrzegana pozytywnie, jako niosąca radość, egzaltację i intensyfikację doświadczeń religijnych, a niekiedy nawet jako element towarzyszący proroctwom[4].

Pojawiająca się niekiedy krytyka muzyki, dokonywana głównie przez proroków (por. Iz 5, 11-14; Oz 9, 1; Am 5, 21-25), zawsze jest związana z jej niewłaściwym zastosowaniem, zwłaszcza jako towarzyszki biesiad połączonych z pijaństwem lub bałwochwalczych uczt pogańskich. Ponadto, po zniszczeniu Drugiej Świątyni, śpiew i muzyka, w szczególności instrumentalna, zostały zakazane jako niewłaściwe i niestosowne w czasie żałoby i smutku[5]. W Talmudzie i w najstarszych zbiorach egzegetycznych komentarzy do Biblii licznym odniesieniom do śpiewu i muzyki towarzyszą sprzeczne oceny: raz śpiew jest potępiany jako wyraz bezbożności, który może przyczynić się do pociągnięcia Żydów w kierunku bałwochwalstwa praktykowanego przez okoliczną ludność; natomiast innym razem jest oceniany pozytywnie, jako najbardziej autentyczna forma wyrażania modlitwy[6]. Warto zauważyć, że wprowadzenie zakazu muzyki nie dotyczyło jednego szczególnego rodzaju muzyki lub języka muzycznego, lecz cenzus ten odnosił się tylko do kontekstu wydarzeń, których częścią była muzyka[7]. Należało zatem dokonać rozróżnienia pomiędzy *sacrum* w kręgu żydowskim i chrześcijańskim. W mentalności żydowskiej święte jest wszystko to, co mieści się w ramach żydowskiej politei[8], począwszy od najskromniejszych momentów życia codziennego, a skończywszy na najbardziej uroczystych, związanych z obchodami świąt religijnych. Natomiast świętość w świecie chrześcijańskim jest bardziej określona i ograniczona, i koncentruje

[4] Por. E. Fubini, *La musica nella tradizione ebraica*, Torino 1994, 42: „Tuttavia non vi è dubbio che la musica è sempre vista in una prospettiva positiva di gioia, di esaltazione e intensificazione […] dell'esperienza religiosa […] e a volte come elemento che accompagna e contraddistingue l'esperienza profetica".

[5] Por. tamże, s. 42-43.

[6] Por. tamże, s. 44.

[7] Por. tamże, s. 45.

[8] Szeroko na temat politei żydowskiej pisze J. Iluk. Przykładowo zob. J. Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei (wprowadzenie)*, w: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, ŹMT 41, Kraków 2007, 13-50.

się – jeśli chodzi o muzykę – w pewnych momentach liturgii[9]. Powszechność *sacrum* w świecie żydowskim i posługiwanie się śpiewem w kontekście świętości oraz w zalecony sposób, znajdują odbicie w jego stosowaniu w każdej okoliczności życia[10]. Śpiew jest konieczny do zrozumienia tekstu Tory we wszystkich jej aspektach[11].

W chrześcijaństwie, na którego rozwój miał wpływ zarówno judaizm, jak i filozofia oraz tradycja grecka, bardzo szybko zrodził się problem właściwego wykorzystania śpiewu, muzyki i instrumentów muzycznych[12]. Już w niektórych tekstach Nowego Testamentu (por. 1Kor 14, 26; Ef 5, 18-19; Kol 3, 16-17) jest mowa o pieśniach i hymnach wznoszonych do Chrystusa jako Pana i Boga, co też potwierdzone jest świadectwem Pliniusza Młodszego[13]. Jednym z pierwszych pisarzy chrześcijańskich, który poświęcił wiele uwagi w swojej twórczości muzyce i śpiewowi, był Klemens Aleksandryjski. Jego dezaprobata wobec muzyki i śpiewu ogranicza się do kontekstu biesiadnego[14] (co zostanie następnie podjęte przez Jana Chryzostoma, który rozszerzy jej zakres o teatr i spotkania weselne), jednak nigdy nie odrzuca ich całkowicie. Co więcej, w pewnej wypowiedzi zawartej w *Stromatach* Klemens jasno twierdzi, że niewłaściwa jest postawa niektórych wyznawców Chrystusa, którzy nie chcą opanować muzyki i nauk helleńskich w obawie, że poznawszy je nie zdołają powrócić do chrześcijaństwa[15]. W tym kontekście Klemens twierdzi, że „należy się przykładać do muzyki ku uszlachetnieniu charakteru i uspokojeniu namiętności”[16]. Radzi też, aby podczas uczt i bankietów „przypijając do siebie” śpiewać psalmy, aby „uśmierzać namiętne podniecenie […] i sławić Boga za szczodry dar ludziom udzielanych przyjemności oraz za pożywienie”[17]. Aleksandryjczyk przestrzega jednak przed nadmiernie wyszukaną muzyką, „która

[9] Por. Fubini, *La musica nella tradizione ebraica*, s. 46.

[10] Por. tamże, s. 46-47.

[11] Por. tamze, s. 56-57.

[12] Por. T. Gerold, *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931. Szczegółowe informacje na temat instrumentów muzycznych używanych przez Greków w: A. Di Giglio, *Strumenti musicali*, w: *Lirica greca. Tomo terzo. Lirica eolica*, ed. F. de Martino – O. Vox, Bari 1996, 1371-1416; tenże, *Strumenti delle Muse. Lineamenti di organologia greca*, Bari 2000.

[13] Por. Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X 96, 7, ed. H. Kasten: Plinius der Jüngere, *Briefe*, Berlin 1982, 643: „quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo canere”.

[14] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 40, 1 - 44, 5, ed. C. Mondésert – H.-I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, 88-96, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, 108-111.

[15] Por. tenże, *Stromata* VI 89, 1-2, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, 240, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 164-165. Zob. Ch.H. Cosgrove, *Clement of Alexandria and Early Christian Music*, JECS 14 (2006) 255-282.

[16] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 89, 4, SCh 446, 240, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 165.

[17] Tamże VI 90, 1, SCh 446, 240-242, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 165.

osłabia dusze i wtrąca je w nieustanną fluktuację uczuć, to wywołując skłonność do łez, to pociągając do nieumiarkowania w rozkoszach, a nawet do szału bachicznego”[18]. Przytoczone wypowiedzi wskazują na otwartość Klemensa wobec sztuki muzycznej i ukazują jej wartość, ale i zagrożenia wypływające z poszukiwania wyrafinowanej muzyki, która jest w stanie doprowadzić duszę do stanu smutku, namiętności lub szaleństwa.

2. Jan Chryzostom o przyjemności śpiewania. Na wstępie warto zastanowić się jak Jan Chryzostom postrzegał śpiew i muzykę[19]. Nie potępia on *a priori* śpiewu jako takiego, a raczej przypisuje mu wartość stymulowania ludzkiej natury. Zainspirowany Psalmem 42[41], 2 („Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie ciebie, Boże”), kaznodzieja – z głęboką wnikliwością psychologiczną – przedstawia w jego objaśnieniu wpływ śpiewu na człowieka. Chryzostom zauważa, że śpiew pozwala mamkom usypiać niemowlęta, że łagodzi trudy podróży ludzi wędrujących z jucznymi zwierzętami podczas południowego upału, że podnosi na duchu rolników podczas wykonywania przez nich prac w polu, że wyznacza rytm wiosłowania wioślarzy, że pracę czyni znośną dla tkaczek i prządek, że czyni znośną monotonię ich zawodu, że śpiew ułatwia ludziom ich pracę i pozwala znieść bez narzekania najcięższe trudy[20]. Ponieważ śpiew jest integralną częścią ludzkiej egzystencji, Bóg dał człowiekowi psalmy, aby zapewnić mu rozrywkę, z której mógłby odnieść pewnego rodzaju korzyść, gdyż śpiew psalmów stanowi ochronę przed deprawacją, do jakiej chcą doprowadzić demony wprowadzające inną rozrywkę, którą Chryzostom nazywa „diabelskimi piosenkami” (διαβολικὰ μελίσματα)[21] lub „pieśniami prostytutek” (πορνικὰ ᾄσματα)[22].

a) Śpiew świecki. Do naszych czasów dotarły tylko znikome świadectwa na temat starożytnych melodii i dlatego nie można zrekonstruować, nawet w zarysie, rozwoju historycznego różnych gatunków muzycznych występujących w tradycji grecko-rzymskiej. W związku z tym, mówiąc o muzyce

[18] Tamże VI 90, 2, SCh 446, 242, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 165.

[19] Szerzej na ten temat: A.B. Wylie, *Musical Aesthetics and Biblical Interpretation in John Chrysostom*, StPatr 32 (1997) 386-392; C. Broc, *Jean Chrysostom et le pouvoir de la musique*, w: *Musique et poésie dans l'Antiquité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand Université Blaise Pascal, 23 mai 1997*, éd. G.-J. Pinault, Clermont-Ferrand 2001, 85-96. Ogólna prezentację śpiewu chrześcijańskiego: F.J. Basurco, *El canto cristiano en la tradición primitiva*, Madrid 1966. Temat ten poruszałem już w: P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, spec. 455-458.

[20] Por. Joannes Chrysostomus, *Espositio in Ps.* 41, 1, PG 55, 157. Zob. A. Naegele, *Über Arbeitslieder bei Johannes Chrysostomus*, „Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse” 57 (1905) 101-142; J.C.B. Petropoulos, *The Church Father as Social Informat: St John Chrysostom on folk-songs*, StPatr 22 (1989) 159-164 (na stronach 162-163 znajdują się paralelne teksty z literatury greckiej).

[21] Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom*. 10, 4, PG 60, 90.

[22] Tenże, *Espositio in Ps.* 41, 1, PG 55, 157.

w czasach starożytnych, musimy polegać na źródłach literackich. Na ich podstawie można przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że większość muzycznych utworów ludowych zawierała elementy wyuzdane lub nawet erotyczne, apotropeiczne i satyryczne. Gdyby było inaczej, to trudno by było wytłumaczyć krytykę śpiewów ludowych przeprowadzaną przez Ojców Kościoła i negatywną opinię jaką mieli na jej temat[23].

Z wypowiedzi Jana Chryzostoma wynika, że jest on przekonany, iż muzyka może mieć negatywny wpływ na psychikę ludzką. Interpretując tekst z księgi proroka Izajasza (5, 11-12): „Biada tym, którzy rychło wstając rano, szukają sycery, zostają do późna w noc, [bo] wino ich rozgrzewa. Nic, tylko harfy i cytry, bębny i flety, i wino na ich ucztach. O dzieło Pana nie dbają ani nie baczą na czyny rąk Jego", egzegeta twierdzi, że w ten sam sposób, w jaki pijaństwo zamracza władze umysłowe, także muzyka może osłabiać siły intelektu i zniszczyć siłę charakteru[24]:

> „albowiem te, które są wśród tych pieśni [tj. teatralnych i biesiadnych] najbardziej rozwiązłe i niegodziwe, przeniknąwszy do zakamarków duszy, czynią ją słabszą i bardziej bojaźliwą"[25].

> „Często lubieżna piosenka może osłabić stałość ducha"[26].

W sposób szczególny Chryzostom występuje przeciw lubieżnym treściom śpiewu, który można było usłyszeć podczas spektakli teatralnych i uroczystości weselnych[27]. Jest przekonany, że nieprzyzwoite treści piosenek prowadzą do rozmaitych grzechów[28] oraz niszczą spokój życia rodzinnego. W 20. homilii na List do Efezjan, która poświęcona jest małżeństwu, życiu rodzinnemu i wychowaniu dzieci, swe stanowisko wyraża w następujący sposób:

> „Nigdy nie przystoi pozwalać na nieprzyzwoite tańce i piosenki (ἀσέμνους ᾠδὰς). […] Wszystkie niestosowne piosenki, szatańskie i niegodne śpiewy (τὰ ᾄσματα τὰ αἰσχρὰ, τὰ σατανικὰ), zbiegowiska bezwstydnych młodzieńców niszczą małżeństwo, i mają zły wpływ na młodą żonę"[29].

---

[23] Por. J. McKinnon, *The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments*, w: *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*, ed. J. McKinnon, Norfolk 1998, 69-82.

[24] Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 5, 5, ed. J. Dumortier, SCh 304, Paris 1983, 234.

[25] Tenże, *Espositio in Ps.* 41, 1, PG 55, 157, tłum. własne.

[26] Por. tenże, *De Lazaro con*. 3, 1, PG 48, 993, tłum. własne.

[27] Por. O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976, 97-131, gdzie autor pisze na temat mimów i repertuaru piosenek, które śpiewali.

[28] Por. Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra* 2, PG 56, 267, gdzie Antiocheńczyk zachęca swoich słuchaczy do refleksji na temat negatywnych konsekwencji, jakie mogą wywołać w duszy piosenki usłyszane w teatrze, nawet wtedy, gdy spektakl dobiegł już końca.

[29] Tenże, *In epistulam ad Ephesios hom*. 20, 7, PG 62, 146, tłum. M. Jurek, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 64.

Z kolei w jednej z homilii na Pierwszy List do Koryntian ostro krytykuje panujące zwyczaje weselne. Mówi, że niewłaściwymi dodatkami do orszaków weselnych są: taniec, instrumenty muzyczne, niecenzuralne piosenki i przemowy oraz pijaństwo[30]. Kaznodzieja ma świadomość iż wyrażając takie opinie na temat uroczystości ślubnych, a zwłaszcza orszaków weselnych, naraża się na oskarżenia o usiłowanie zniszczenia prastarych zwyczajów, tak mocno przecież zakorzenionych w świadomości społecznej. Jednak nie zważa na nie i usiłuje wykazać, że są bezpodstawne oraz wskazuje zagrożenia, na które są narażeni uczestnicy uroczystości weselnych[31], a zwłaszcza panna młoda[32]. Dla Chryzostoma największym niebezpieczeństwem jest to, że dziewczęta uczestniczące w tych orszakach narażają swoją skromność, zachowując się nieprzyzwoicie w towarzystwie rozwiązłej młodzieży, przy bezsensownych piosenkach (τοῖς ἀτάκτοις ᾄσμασι) i niestosownych słowach (τοῖς αἰσχροῖς ῥήμασι) oraz przy akompaniamencie diabelskiej muzyki (τῇ σατανικῇ συμφωνίᾳ)[33].

Chryzostom często zachęca do czuwania nad ludźmi młodymi, którzy zwabieni słodyczą melodii usłyszanej w teatrze, szkodzą sobie również po wyjściu z przedstawienia, gdyż powtarzają między sobą fragmenty diabelskich utworów (τινα τῶν σατανικῶν σμάτων μέλη), które udało im się zapamiętać[34]. Piosenki te szkodzą również ludziom starszym, którzy wprawdzie nic nie robią sobie z tego, lecz – tak samo jak i młodzi – zapamiętują ich słowa[35].

Jako antiocheński kapłan ganił swych wiernych za to, że byli ignorantami w kwestiach biblijnych, a wielkimi znawcami śpiewów świeckich. Z wypowiedzi Chryzostoma wynika, że mieszkańcy Antiochii byli ekspertami w powtarzaniu „szatańskich piosenek", potrafiącymi z wielką dokładnością wyrecytować z pamięci nawet długie teksty, a do tego czyniącymi to z ogromną przyjemnością.

> „Któż z was tutaj stojących potrafiłby, gdyby od niego żądano, powiedzieć z pamięci jeden psalm albo jakąś inną część Pisma Świętego? Nie ma nikogo

[30] Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 12, 5, PG 61, 103.

[31] Por. tamże.

[32] Por. tamże 12, 7, PG 61, 105.

[33] Tamże. Por. tenże, *In illud: Propter fornicationes uxorem* 2, PG 51, 210-211, gdzie celem krytyki Chryzostoma są chrześcijanie, którzy z okazji zaślubin tańczą i wznoszą hymny na cześć Afrodyty, chwalą cudzołóstwo i niedozwolone związki oraz śpiewają „pieśni pełne przekleństw" (αἰσχύνης γέμοντα ᾄσματα).

[34] Por. tenże, *In Acta Apostolorum hom*. 10, 4, PG 60, 90.

[35] Por. tamże. Chryzostom często ubolewam nad tym, że rodzice nie dbają o wychowanie swoich dzieci i tolerują wyśpiewywanie przez nie „diabelskich piosenek" (διαβολικὰ μελίσματα), por. tenże, *Espositio in Ps.* 43, 2, PG 55, 169. W jednej z homilii na List do Kolosan cytuje i komentuje fragment 3, 16: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach", wykorzystując okazję do dyskusji na temat śpiewu młodych ludzi. Zauważa, że młodzież doskonale zna „diabelskie piosenki" (σατανικὰς μὲν ᾠδὰς) z teatru, a nie zna psalmów. Co więcej, młodzi nie chcą się ich uczyć, ponieważ ich znajomość mogłaby być powodem kpin ze strony rówieśników.

takiego. Jednakże nie tylko to jest smutne, [lecz także to], że będąc aż tak niedbałymi w sprawach duchowych, do szatańskich jesteście bardziej napaleni niż ogień. Przecież, gdyby ktoś spytał was o szatańskie przyśpiewki, o nieprzyzwoite i lubieżne piosnki, znalazłby wielu obeznanych w nich dokładnie i wygłaszających je z wielką przyjemnością”[36].

Innym razem kaznodzieja zwraca uwagę swoim wiernym, którzy byli rozproszeni i nie potrafili zachować milczenia, ani skupić się na śpiewaniu. Interpretując werset Psalmu 8: „O Panie, nasz Boże, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!” (2), z goryczą zauważa, że kiedy w teatrze mimowie i tancerze pod kierownictwem cytrzysty śpiewają szatańskie pieśni (χορῶν δόντων σατανικῶν)[37], natychmiast zapada głęboka cisza, aby każdy dokładnie mógł usłyszeć ich słowa, podczas gdy w kościele, którego chóry składają się z ludzi pobożnych, gdy śpiewa się Bogu przez usta proroka, te same osoby nie umieją milczeć i słuchać z bojaźliwym szacunkiem[38].

W innym kazaniu, w którym Chryzostom mówi o niebezpieczeństwach płynących z udziału w spektaklach, powołując się na werset z Listu do Filipian: „Radujcie się zawsze w Panu” (4, 4), stwierdza, że chrześcijanie, powinni radować się „w Panu”, a nie „w diable”:

„Powiedz mi, czy cieszysz się, gdy słyszysz bluźnierstwa? Nie przejmuje cię dreszcz i nie zatykasz uszu? Wydaje mi się, że tak. A czemu? Bo również sam nie bluźnisz. Tak postępuj także w odniesieniu do nieprzyzwoitych śpiewów. Jeśli chcesz nas gruntownie przekonać, że nie znajdujesz upodobania w śpiewaniu sprośnych piosenek, to nawet nie chciej ich słuchać. Jeśli karmisz się takimi pieśniami, kiedy będziesz mógł być pobożny? Kiedy będziesz mógł znosić trudy walki o czystość, gdy z wolna rozpływasz się pod wpływem śmiechu, śpiewu i tych nieprzyzwoitych słów. Bo nawet dusza wolna od tego wszystkiego z trudem może stać się czysta i znakomita, a co dopiero taka, która karmi się takimi piosenkami. Czyż nie wiecie o tym, że jesteśmy bardziej skłonni do złego? Gdy czynimy z tego sztukę i zawód, jakże unikniemy ognia piekielnego? Czy nie słyszałeś, co mówi Paweł: «Radujcie się w Panu» (Flp 4, 4)? Wszak nie powiedział: «W diable»”[39].

Nieco dalej, w tej samej homilii, złotousty kaznodzieja mówi, że wielu Antiocheńczyków po powrocie z cmentarza oczyszcza się przez ablucję, jednak

[36] Tenże, *In Matthaeum hom*. 2, 5, PG 57, 30, tłum. J. Krystyniacki, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 1, ŹMT 18, Kraków 2000, 36. Nieco dalej wzywa do refleksji na temat korzyści, którą można czerpać z Pisma Świętego: „zastanów się nad samym sobą – jaki się stajesz, gdy słuchasz psalmów, a jaki, gdy przysłuchujesz się szatańskiemu śpiewowi; jakie jest twoje usposobienie, gdy przebywasz w kościele, a jakie, gdy siedzisz w teatrze – a zobaczysz, że istnieje wielka różnica pomiędzy jednym a drugim przeżyciem, chociaż dusza jest jedna. […] Dlatego potrzeba nam ustawicznych pieśni Ducha” (tamże 2, 6, PG 57, 30-31, ŹMT 18, 37).

[37] Tenże, *Espositio in Ps.* 8, 1, PG 55, 106.

[38] Por. tamże, PG 55, 106-107.

[39] tenże, *In Matthaeum hom.* 37, 5, PG 57, 426, ŹMT 18, 437.

ci sami ludzie, gdy wracają z teatru, nie czują potrzeby oczyszczenia się, mimo iż w miejscu tym ulegli szatańskiej deprawacji.

> „Każdy z was zanosi do domu, a raczej nie tylko do domu, lecz także do swej duszy, całe błoto, którym was tam obrzucono przy pomocy słów, śpiewów i śmiechu. […] Wielu myje się wracając od grobów, a nie wzdychają, nie wylewają łez, gdy wracają z widowisk. […] Cóż to za wrzawa? Cóż za krzyk? Cóż za szatańskie głosy i diabelskie ubrania? […] Tam słowa rozpustne, a jeszcze bardziej rozpustny ubiór; tak samo ufryzowane włosy, chód, suknia, głos, układ ciała, spojrzenia, piszczałki, flety, czynności, treść, jednym słowem wszystko tam pełne lubieżności”[40].

Jest zatem sprawą oczywistą, że dla Chryzostoma istniały pieśni natchnione przez Ducha Świętego (czyli Psalmy Dawida i hymny liturgiczne), ale istniały również – a nawet były dobrze znane odbiorcom jego kazań – piosenki, których treść pochodziła – zdaniem Antiocheńczyka – od diabła.

b) Śpiewy „prostytutek” i „łajdaków”. Poniżające dla tych, którzy je śpiewają są te piosenki, które Chryzostom nazywa ᾄσματα πορνικά (πορνείος, μοιχείας) lub ᾄσματα πονηρίας / πονηρά (ἀσεβείας, αἰσχύνης, αἰσχρὰ), od których powinni się powstrzymać katechumeni, a przede wszystkim już ochrzczeni:

> „Kto bowiem usłyszał ten pełny tajemnic niebieski śpiew cherubinów, czy może być tak niecny, by zbezcześcił uszy przez słuchanie wstrętnych pieśni i lubieżnych melodii (πορνικοῖς ᾄσμασι καὶ κατακεκλασμένοις μέλεσι τὴν ἀκοὴν μολύνειν)?”[41].

W homilii 3. *De Davide et Saule* kaznodzieja bardzo mocno akcentuje niebezpieczeństwa wynikające z uczęszczania do teatru. Oglądanie widowisk w konsekwencji może doprowadzić do cudzołóstwa, gdyż słyszy się na nich zniewieściałe i lubieżne słowa, piosenki prostytutek (ᾄσματα πορνικὰ) i bardzo żartobliwy głos, a nadto widzi się kobiety z makijażem na twarzy i ubrane w zbytkowną odzież. Wszystkie te i inne zabiegi służą zastawianiu sideł, w które mogą wpaść ludzie nierozważni[42]. W innej homilii Chryzostom zauważa, że widz, który siedzi w teatrze i delektuje się występem prostytutki

---

[40] Tamże 37, 6, PG 57, 426, ŹMT 18, 438.

[41] Tenże, *Ad illuminandos cat*. 2, 2, PG 49, 234, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994, 55 [*Katecheza* 12, 6].

[42] Por. tenże, *De Davide et Saule hom.* 3, 1, PG 54, 696. W homilii tej Chryzostom, po zacytowaniu tekstu biblijnego Mt 5, 28: „A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”, surowo gani tych chrześcijan, którzy lubują się w „szatańskiej muzyce i pieśniach pełnych lubieżności (καὶ ἀκούσματα σατανικὰ, καὶ ᾄσματα πορνείας γέμοντα)” (tamże 3, 2, PG 54, 696, tłum. własne). Por. F.P. Barone, *Per un'edizione critica delle omelie „De Davide et Saule” di Giovanni Crisostomo*, w: *Giovanni Crisostomo: Oriente*

skąpo odzianej w złote szaty, która pozuje i leniwie się umizguje śpiewając lubieżne piosenki, do tego stopnia jest podniecony, iż wychyla się z widowni, aby się lepiej przyjrzeć widowisku:

> „A ty siedząc na górze, gdzie jest tyle podniet do szpetności, gdzie patrząc na niewstydliwie wchodzącą kobietę z odkrytą głową, ubraną w złociste szaty, o delikatnych i miękkich ruchach, śpiewającą śliskie pieśni (ᾄσματα ᾄδουσαν πορνικὰ), wypowiadającą nieprzyzwoite słowa (κατακεκλασμένα μέλη), tak bezwstydnie się zachowującą, jak to tylko możesz w myśli pojąć, nachylasz się, by spojrzeć, i śmiesz mówić, że nic ludzkiego nie odczuwasz?"[43]

Złotousty kaznodzieja twierdzi, że to są przynęty, przez które diabeł zapala ogień palący grzeszników, że są one bardziej niebezpieczne niż te, którymi niegdyś posłużył się Nabuchodonozor, aby wrzucić do ognistego pieca trzech młodzieńców (por. Dn 3, 1-24)[44].

Objaśniając psalm 41., Chryzostom dokonuje dwóch porównań, które przeciwstawia sobie. Najpierw mówi o tych, którzy lubują się w słuchaniu i śpiewie piosenek biesiadnych, i porównuje ich do świń tarzających się w błocie[45]. Następnie mówi o tych, którzy, znajdują rozkosz w śpiewaniu pieśni religijnych, i porównuje ich do pszczół nęconych pięknymi zapachami i aromatami wydzielanymi przez kwiaty. Jan Chryzostom nie omieszkał podkreślić, że tam, gdzie słychać „śpiewy prostytutek" (ᾄσματα πορνικά) zbierają się demony, a łaska Ducha Świętego jest tam, gdzie wyśpiewuje się pieśni duchowne (μέλη πνευματικά). Kaznodzieja zachęca też swoich słuchaczy do tego, by uczyli swe dzieci i żony tych pieśni religijnych, aby przy tkaniu lub wykonywaniu innych prac domowych, a przede wszystkim gdy są razem i wspólnie spożywają posiłek przy stole, mogli je śpiewać[46]. Odrzucenie diabła wraz z jego pokusami, a mianowicie: przyśpiewkami i piosenkami prostytutek (πορνικὰ ᾄσματα, καὶ τὰ κεκλασμένα μέλη)[47], nieprzyzwoitymi tańcami, wulgarnym językiem, umożliwi przyjęcie samego Chrystusa z Mego Matką i braćmi[48].

---

e Occidente tra IV e V secolo, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma, SEA 93, Roma 2005, 280-303.

[43] Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra* 2, PG 56, 266, tłum. W. Kania: *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 177. W jednej homilii z serii *De diabolo tentatore* (3, 1, PG 49, 263) Chryzostom chwali wiernych, którzy dzień wcześniej, woleli przyjść do kościoła, by usłyszeć duchowe nauczanie, zamiast iść do teatru, by obejrzeć przedstawienie i usłyszeć śpiewy prostytutek (ᾄσματα πορνικά).

[44] Por. tenże, *De paenitentia hom.* 6, 1, PG, 49, 315.

[45] Por. tenże, *Espositio in Ps.* 41, 2, PG 55, 157; tenże*, In Matthaeum hom*. 37, 5, PG 57, 425.

[46] Por. tenże, *Espositio in Ps.* 41, 2, PG 55, 157.

[47] Tenże, *In illud: Propter fornicationes uxorem* 2, PG 51, 210.

[48] Por. tamże.

W tym kontekście Chryzostom zadaje pytanie retoryczne: jeśli ci nieszczęśnicy, którzy zbierają się na placu w środku nocy śpiewając piosenki prostytutek i lubieżne przyśpiewki (πορνικὰ ᾄσματα καὶ κατακεκλασμένα ᾄδοντες μέλη)[49] są w stanie obudzić całe miasto i ściągnąć na siebie jego uwagę, to czemu my, chrześcijanie, nie przyłączymy się do chórów anielskich, sławiących Króla wszelkiego stworzenia?[50]

Niemniej jednak nagana trafiła w próżnię, skoro Jan musiał skarżyć się na nadużycia nawet podczas liturgii, czy nabożeństw na cześć męczenników i nawoływać do zachowania umiaru tymi słowy:

> „Nie chciejcie znowu przemienić tego dnia w noc z powodu pijaństwa, obżarstwa i piosenek prostytutek (τῶν σμάτων τῶν πορνικῶν)!”[51]

c) Muzyka żydowska. W mowach *Adversus Iudaeos*, wygłoszonych w Antiochii między jesienią 386 roku a jesienią roku 387[52], Jan Chryzostom wspomina o mocnym oddziaływaniu uroczystości żydowskich na antiocheńskich chrześcijan. Celem tych mów było utrwalenie ortopraksji wśród chrześcijan, którzy mogli ulec urokowi obrzędów żydowskich, oraz potępienie postawy obojętności, jaką wierni przyjmowali wobec chrześcijan judaizujących[53]. Jednocześnie miały one zachęcić do nawrócenia tych chrześcijan, którzy przyjęli

---

[49] Tenże, *In illud: Vidi Dominum hom.* 2, 1, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981, 84.

[50] Por. tamże, SCh 277, 84-88.

[51] Tenże, *In martyres*, PG 50, 663, tłum. własne. Na temat narzekania Ojców Kościoła na nadużycia podczas uroczystości związanych z kultem męczenników zob. M. Harl, *La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IVe siècle*, w: *La fête, pratique et discours*, Paris 1981, 123-147. Jeżeli chodzi o Chryzostoma por. O. Pasquato, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 2001, 195-221; E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Bibliothèque Archéologique et historique 176, Beyrouth 2006, 181-187. O wpływie śpiewu świeckiego na zachowanie chrześcijan, zob. Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi Dominum* 1, 2, gdzie kaznodzieja bardzo jaskrawo kreśli nieprzyzwoitość gestów i języka tych wiernych, bywalców teatrów, którzy uczestniczą w świętej liturgii w taki sposób, jakby była ona jakimś spektaklem.

[52] Po odnalezieniu przez W. Pradels w klasztorze Leimonos na Lesbos w rękopisie Μονὴ Λείμονος 27, brakującej części mowy 2. uczeni doszli do wniosku, że musi ulec korekcie dotychczas przyjmowana kolejność mów i ich datacja, która od XVIII wieku nie była kwestionowana. Wydawcy tekstu: W. Pradels, R. Brändle i M. Heimgartner, zaproponowali nowy porządek wygłoszenia mów i ich datację (cyfry dodane w nawiasie oznaczają kolejność mów w *Patrologii* Migne'a): 1 (1) – niedziela, 9 sierpnia lub niedziela, 6 września 386; 2 (3) – niedziela, 31 stycznia 387; 3 (4) – niedziela, 29 sierpnia 387; 4 (2) – niedziela, 5 września 387; 5 (5) – czwartek, 9 września 387; 6 (6) – piątek, 10 września 387; 7 (7) – niedziela, 12 września 387; 8 (8) – niedziela, 19 września 387; por. W. Pradels – R. Brändle – M. Heimgartner, *The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses «Adversus Iudaeos»*, ZACh 6 (2002) 106; Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei (Wprowadzenie)*, s. 46. W niniejszej pracy uwzględniono nowy porządek mów.

[53] Por. A. Monaci Castagno, *Ridefinire il confine: ebrei, cristiani, giudaizzanti, cristiani nell' «Adversus Iudaeos» di Giovanni Crisostomo*, ASE 14 (1997) 148-149.

zwyczaje żydowskie, bądź brali udział w uroczystościach żydowskich. Wydaje się jednak, że założenia te zostały zrealizowane w niewielkim stopniu[54].

Jednym z głównych elementów, które najbardziej przyciągały wiernych chrześcijan do praktyk żydowskich, były pieśni, muzyka i tańce, jakie im towarzyszyły. Szczególnie wielki urok okazały się mieć dźwięki trąb[55], co też Chryzostom nie omieszkał ostro skrytykować: jeśli bowiem człowiek „oświecony" udaje się do synagogi, by ich słuchać, jak może nie wpłynąć swym zachowaniem na słabszych braci, którzy za jego przykładem będą podziwiać zwyczaje żydowskie?[56]

Chryzostom przytaczając tekst zaczerpnięty z Księgi Amosa (5, 23): „Zabierz ode mnie zgiełk pieśni twoich, nie chcę słyszeć dźwięku twoich harf", za skandaliczne uznaje to, że istnieją chrześcijanie, którzy uczęszczają do synagogi lub na uroczystości żydowskie z powodu dźwięku trąb[57]. Co gorsza, inni wierni nie upominają chrześcijan zafascynowanych dźwiękami trąb, aby zamiast do synagogi, udawali się do kościoła, ale pozwalają, aby pogrążyli się w grzechu bluźnierstwa. Chryzostom z retoryczną przesadą utrzymuje, że w synagodze zazwyczaj gromadzą się prostytutki, homoseksualiści oraz wszyscy członkowie chóru orchestry[58]. Posługując się cytatami z Pisma Świętego

---

[54] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Iudeos or.* 8, 4, PG 48, 933-934; Monaci Castagno, *Ridefinire il confine*, s. 151-152.

[55] Grecki rzeczownik σάλπιγξ użyty przez Chryzostoma, jest w *Septuagincie* odpowiednikiem żydowskiego słowa *szofar* (szerzej zob. G. Friedrich, Σάλπιγξ, σαλπίζω, σαλπιστής, TWNT VII 71-88). Przyjmuje on następujące znaczenia: „1. trąba wojenna, sygnał, hasło" (Abramowiczówna IV 33; por. Liddell – Scott, s. 1582: „war-trumpet"; Lampe, s. 1222: „1. trumpet, horn; *hence*; a) *of Jewish* feast trumpets; b) *in monastery*, call *to recitation of office whether by horn or by other means*; 2. at gen. resurrection and Day of Judgement"). *Szofar* to zakrzywiony barani róg z ustnikiem ze srebra, stosowany w dni postu lub prosty kozi róg z ustnikiem złotym, używany podczas obchodów święta Nowego Roku (*Rosz ha-Szana* w kalendarzu żydowskim) i przy innych okazjach. W rzeczywistości, w przeciwieństwie do Świątyni, w synagogach nie używano instrumentów podczas liturgii. Wyłączenie to umocniło się jeszcze bardziej po zniszczeniu świątyni jako znak żałoby (por. Broc, *Jean Chrysostome et le pouvoir de la musique*, s. 92, nota 21; J. McKinnon, *The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue*, w: *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*, s. 77-87). Na temat muzyki i korzystania z instrumentów muzycznych w kulcie świątynnym jak i w epoce talmudycznej zob. Fubini, *La musica nella tradizione ebraica*, s. 41-45; P. Polieri, *I suoni della Torah. L'ebraismo „letto" attraverso la musica*, Cassana Murge 1998. Szerzej na temat żydowskiego kalendarza liturgicznego zob. I. Müllner – P. Dschulnigg, *Feste ebraiche e feste cristiane. Prospettive dell'antico e del Nuovo Testamento*, Bologna 2006.

[56] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Iudeos or.* 1, 5, PG 48, 851, tłum. J. Iluk, ŹMT 41, 72: „jeśli ktoś widziałby ciebie, oświeconego, jak idziesz do synagogi i wsłuchujesz się w dźwięk trąb, to czyż świadomość tego, który jest słaby, nie zostałaby pobudzona do podziwiania obyczajów żydowskich?".

[57] Por. tamże 1, 7, PG 48, 853, ŹMT 41, 76: „Bóg powiada: «zabierz ode mnie», a ty biegniesz, aby słuchać trąb?".

[58] Por. tamże 4, 3, PG 48, 860-861, ŹMT 41, 134: „Beztrosko patrzycie, jak [wasze żony] wchodzą w krąg bezbożności i oddają się nierządowi, ponieważ spotykają się tam [tj. w żydowskiej synagodze] prostytutki, homoseksualiści i cała gromada rozśpiewanych aktorów".

wyjaśnia, jak to się stało, że Żydom wolno było posiadać instrumenty muzyczne, aby przy ich dźwiękach składać ofiary przebłagania i całopalenia. Złotousty kaznodzieja z sarkazmem zapytuje dlaczego zachowali tylko trąby, a znaczenie Świątyni, Arki, Sanktuarium i innych symboli kultu zatarło się:

> „Żydzi niegdyś pielęgnowali grę [na trąbie], gdy składali ofiary, lecz teraz nie wolno im tego czynić. Posłuchaj, od kogo otrzymali te trąby. Jest powiedziane – «Sporządź sobie trąby wykute i srebrne» (Lb 10, 2). Następnie, aby wyjaśnić ich użycie, dodał: «Trąb na nich przy waszych całopalnych ofiarach i przy waszych ofiarach zbawienia» (Lb 10, 10). A dzisiaj, gdzie jest ołtarz? Gdzie arka? Gdzie szałas i Święte Świętych? Gdzie jest kapłan? Gdzie są Cherubini Chwały? Gdzie złota kadzielnica? Gdzie przebłagalnia [wieko miłosierdzia]? Gdzie czasza (por. Wj 25, 29)? Gdzie są kielichy ofiarne? (por. Wj 25, 33-34; 37, 19)? Gdzie ogień spadający z nieba (por. Kpł 6, 2-6; 9, 23; 10, 1; 16, 2; 2Krl 1, 10-14; Lb 11, 1; Wj 13, 21; 14, 24; 19, 16-18)? To wszystko porzuciłeś, a trzymasz się mocno tylko trąb?”[59]

Oczywiście, zarzut kierowany pod adresem Żydów, że naruszają własne Prawo, nie szanując przykazań, które zachowały ważność, a także wypełniając dokładnie te, które wraz z nadejściem Chrystusa utraciły ważność, przekłada się na jeszcze większe piętnowanie chrześcijan, którzy uczestniczą w obrzędach liturgicznych w synagogach oraz tych, którzy mimo posiadania prerogatyw, aby temu procederowi położyć kres, odmawiają uczynienia tego[60]. Trąby żydowskie w rzeczywistości są bardziej godne pogardy od tych, które rozbrzmiewają w teatrach[61]. Kaznodzieja twierdzi, że zburzenie Jerozolimy, zniszczenie Świątyni oraz wszystkie inne nieszczęścia, które dotknęły Żydów, są dowodami, które „głosem donośniejszym od trąb”[62] świadczą o tym, że Bóg opuścił naród żydowski.

W innym miejscu Jan Chryzostom proponuje symboliczną interpretację i historyczne wyjaśnienie posługiwania się bębnami i psalterium, używanych w kulcie żydowskim okresu Pierwszej i Drugiej Świątyni. Najpierw przytacza, bez podawania imion, egzegezę alegoryczną wywodzącą się z myśli Orygenesa, która w bębnie upatrywała symboliczne umartwienie ciała, a w psalterium

[59] Tamże 3, 7, PG 48, 881-882, ŹMT 41, 114-115.

[60] Na temat przestrzegania Prawa przez Żydów i judaizantów (co w rzeczywistości jest jego naruszeniem ze względu na to, że w osobie Chrystusa zostało wypełnione), zob. J.L. Malkowski, *The Element of* ἄκαιρος *in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic*, StPatr 12 (1975) 222-231; Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei*, s. 35-37: „Judaizm jest bezprawny (παρονομία) i nie na czasie (ἄκαιρος)”.

[61] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Iudeos or.* 7, 1, PG 48, 915, ŹMT 41, 190: „dzisiejsza mowa będzie potrzebna także z innej przyczyny: są ostatki ich [tj. Żydów] świąt. Tak jak ich trąby [grały] bezprawnie i były głośniejsze niż te w teatrach, a ich post był haniebniejszy od wszelkiego pijaństwa i obżarstwa, tak również ich namioty, które są obecnie rozstawiane, wcale nie są lepsze niż oberże, zamieszkałe przez prostytutki i flecistki”.

[62] Tamże 6, 3, PG 48, 908, ŹMT 41, 178.

kontemplację dóbr niebiańskich[63]. Twierdzi, że Bóg spogląda na używanie tych instrumentów z pobłażaniem, gdyż religijność Żydów nie była jeszcze ugruntowana, ponieważ dopiero co porzucili praktykowane w Egipcie bałwochwalstwo; to samo dotyczy składania ofiar – chodziło tu o czasowe ustępstwo na rzecz ich słabości[64]. Nieco dalej interpretuje alegorycznie słowa psalmisty: „Chwalcie Go na harfie i cytrze" (Ps 150, 3) i mówi, że tak jak niegdyś wzywał on Żydów, aby wielbili Boga przy pomocy różnych instrumentów, tak teraz wzywa chrześcijan, aby czynili to samo siłą wszystkich członków swego ciała, według słów św. Pawła: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną" (Rz 12, 1). W rzeczy samej, jeśli każda część ciała użyta jest we właściwym celu, człowiek staje się doskonale nastrojoną cytrą, poprzez którą wznosi się ku Bogu nadzwyczaj dźwięczna i duchowa melodia[65]. Ponadto sam Kościół ma w sobie cytrę złożoną z duchowych strun, czyli z samych wiernych[66].

3. Śpiew chrześcijański. Jan Chryzostom zauważa, że wielu ludzi nie zna nie tylko treści świętych ksiąg Biblii, lecz także nawet ich tytułów. Dlatego Bóg widząc lenistwo ludzi i ich niechęć do duchowej lektury, okrasił swe proroctwa melodią, aby wszyscy prowadzeni śpiewnym rytmem, z wielką gotowością powtarzali święte hymny[67]. Według Antiocheńczyka śpiew ma wiele aspektów i spełnia rozmaite funkcje: pedagogiczną, służy głoszeniu Słowa Bożego, powoduje duchowe oczyszczenie (κάθαρσις), spełnia rolę apotropaiczną, działa jako faktor aktywności życia społecznego i uwidacznia działanie Ducha Świętego w śpiewającym zgromadzeniu.

Komentując tekst zaczerpnięty z Księgi Izajasza: „Chcę zaśpiewać memu przyjacielowi pieśń o jego miłości ku swojej winnicy!" (5, 1), Chryzostom zadaje sobie pytanie o powód, dla którego oskarżenia kierowane przeciwko Żydom zostały wyrażone przez śpiew, i odpowiada, że prorok posłużył się tu duchową mądrością, chcąc przynieść duszom słuchaczy wielką korzyść:

> „Ponieważ nic nie jest bardziej przydatne, niż nieustanne wspomnienie własnych grzechów, a nic lepiej niż melodia nie utrwala wspomnienia, [Bóg…]

---

[63] Por. tenże, *Espositio in Ps.* 149, 3, PG 55, 494. Zob. K Ferguson, *The Active and Contemplative Lives: The Patristic Interpretations of Some Musical Terms*, StPatr 16 (1985) 17.

[64] Por. Joannes Chrysostomus, *Espositio in Ps.* 150, 2, PG 55, 494, 497; J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1973 (zwłaszcza rozdział III, zatytułowany: *Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem jüdischen Tempelkult. Die Abhängigkeit der Liturgie Israels vom Götterkult der Ägypter nach Theodoret und Chrysostomus*, s. 87-88).

[65] Por. Joannes Chrysostomus, *Espositio in Ps.* 150, 3, PG 55, 496-497.

[66] Por. tamże 145, 2, PG 55, 521-22, przekład własny: „Języki nasze w rzeczywistości są strunami cytry, albowiem każda wydaje inny dźwięk ale pobożność [jest] jedna, a Duch Święty krąży w głosach wszystkich i wydobywa z nich tę samą melodię".

[67] Por. tenże, *In Isaiam* 5, 1, SCh 304, 212.

chcąc uniknąć zbyt częstego upominania [Żydów] nie odczuwających obrzydzenia do wielkości przestępstw i nieustannie unikających wspominania grzechów, zagłuszając rytmami pieśni (τῷ μέλει τῆς ᾠδῆς) wstyd płynący z tego wspomnienia i łagodząc nimi nieznośną udrękę, po to właśnie skomponował pieśni (ᾄσματα αὐτὰ πεποίηκεν), aby jednoczesne pragnienie melodii ciągle skłaniało ich do rozpamiętywania tamtych wydarzeń, do ciągłej o nich pamięci i aby wspomnienie własnych grzechów nieprzerwanie było dla nich nauczycielem cnót. Wiecie, że wielu [ludzi] do dziś nie zna nazwy reszty ksiąg Pisma, ale wszyscy mają na ustach [księgę] Psalmów oraz hymny (τὰς ᾠδάς): tak więc dzięki tym sprawom widzimy, jak wielka korzyść płynęła ze śpiewu"[68].

Dlatego też ważne jest, aby osoba śpiewająca jednocześnie wsłuchiwała się w tekst i rozumiała sens śpiewanych słów po to, aby umysł nie gubił się, a dusza słuchała tego, co wyraża język[69]. W tym kontekście Chryzostom zachęca wiernych, którzy znali teksty psalmów na pamięć, aby nie śpiewali ich bezmyślnie, lecz starali się pojąć znaczenie słów[70].

Chryzostom wielokrotnie podkreśla walor duchowy pieśni. Stwierdza, że nawet ten, kto zawsze zachowywał się niegodnie, gdy tylko zaintonuje pieśń, natychmiast uśpi tyranię niemoralności i nawet jeśli ciąży na nim nieskończone zło oraz odczuwa przygnębienie, to – urzeczony urokiem melodii – złagodzi niepokój, uskrzydli swój umysł i pozwoli duszy wzbić się w górę[71]. Następnie, aby opisać działanie oczyszczające psalmów, Antiocheńczyk odwołuje się do metafory pewnego skutku: podobnie jak bogacze po spożyciu posiłku usuwają gąbką nasączoną balsamem plamy powstałe na stołach po serwowanych potrawach, tak i wierni powinni czynić zwilżając usta duchową melodią, aby – jeśli duszę plami jakieś zło – oczyścić ją tą melodią[72]. Dlatego też Jan Chryzostom przywiązuje duże znaczenie do porannego i wieczornego śpiewu psalmów[73], ukazując płynący z niego wielki pożytek duchowy[74]. Ponadto nieustanie przypomina, że tam, gdzie śpiewane są hymny i psalmy oraz odmawiane są modlitwy, obecny jest sam Chrystus i prorocy, zaś demony są odpędzane. Twierdzi, że dzięki temu każdy chrześcijanin może uczynić swój

[68] Tamże, tłum własne.

[69] Por. tenże, *Espositio in Ps.* 41, 1, PG 55, 157. Nieco dalej, prawdopodobnie świadomy ograniczeń swojego audytorium, Jan Chryzostom zdaje się robić krok w tył i zaleca, aby psalmów uczyć się na pamięć nawet wtedy, gdy nie rozumie się ich przesłania, albowiem – kiedy słowa wypowiadane są w dobrej woli – język uświęca się (por, tamże 41, 2, PG 55, 158).

[70] Por. tamże 140, 1, PG 55, 426-427, tłum. własne: „Wszyscy, można powiedzieć, znają słowa tego psalmu i śpiewają go stale, w każdym wieku, ale nie znają znaczenia wymawianych słów". Zob. I. Oñatibia, *„Mens concordet voci" en la catequesis de San Juan Crisostomo*, w: *Historiam prescrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato*, a cura di M. Maritano, Biblioteca di Scienze Religiose 180, Roma 2002, 821-823.

[71] Por. Joannes Chrysostomus, *Espositio in Ps.* 134, 3, PG 55, 388.

[72] Por. tamże 41, 2, PG 55, 157-158.

[73] Por. tamże 140, 1, PG 55, 427.

[74] Por. tamże 41, 1, PG 55, 157.

dom kościołem[75], a nawet uczta może stać się świętym zgromadzeniem odbywanym w domu-kościele:

> „«Weselcie się w Panu», mówi [psalmista], «z drżeniem» (Ps 32, 11). A jak się można weselić? Odmawiając hymny, odprawiając modły, wprowadzając psalmy w miejsce owych nieszlachetnych śpiewek. W ten sposób Chrystus będzie obecny przy stole i napełni całą ucztę błogosławieństwem, gdy się modlisz, gdy śpiewasz pieśni duchowe, gdy zapraszasz ubogich do udziału w tym, coś zastawił, gdy postawisz na straży biesiady czujny porządek i umiarkowanie. W ten sposób miejsce uczty uczynisz kościołem, gdy zamiast niewczesnych okrzyków i oklasków będziesz sławił Pana wszechrzeczy"[76].

Złotousty kaznodzieja akcentuje również wagę wewnętrznego śpiewu i życia zgodnego z przykazaniami Bożymi, jako formy modlitwy nieustannej. W rzeczywistości, aby oddać cześć Bogu nie wystarczy jedynie śpiewać psalmy, lecz ten, kto śpiewa koniecznie musi odznaczać się uwagą (προσοχή) i pilnością (ἀκρίβεια) w życiu[77]. Należy chwalić Boga i składać Mu dziękczynienie nie tylko głosem, ale również czynami; nie tylko słowem, ale własnym życiem. Najpierw należy udoskonalić swe życie, aby później móc wznosić hymny do Boga[78].

Jan Chryzostom zauważa też, że śpiew psalmów w Kościele wyzwala niezwykłą moc jednoczenia. Owa moc łączenia jest szczególnie ważna dla Kościoła antiocheńskiego, który w tym czasie przeżywał dramatyczny podziału spowodowany walkami pomiędzy stronnictwem ariańskim i nicejskim, które dodatkowo było dotknięte wewnętrzną schizmą dzielącą ortodoksyjną społeczność na dwie wrogie wobec siebie społeczności[79]:

W ujęciu Jana Chryzostoma liturgiczne zgromadzenie wiernych jest miejscem, w którym w pełni realizuje się równość (ἰσηγορία i ἰσοτιμία), ponieważ nie ma w nim podziału na niewolników i wolnych, biednych i bogatych, możnowładców i przeciętnych obywateli. W kościele zapomina się o jakichkolwiek różnicach społecznych, a zgromadzenie ziemskie wyobraża

---

[75] Tamże 41, 2, PG 55, 157, tłum. własne: „Tam, gdzie jest Chrystus, żaden demon nie ośmieliłby się wejść, ani nawet ukryć […]. One sprawiają, że ich dom staje się teatrem, ty sprawiasz, że twój dom staje się kościołem".

[76] Tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 24, 3, PG 60, 626, tłum. W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 2, Kraków 1998, 378.

[77] Por. tenże, *Espositio in Ps.* 146, 1, PG 55, 476.

[78] Por. tamże 46, 5, PG 55, 215; 112, 1, PG 55, 300.

[79] Por. tenże, *De studio praesentium* 5, 2, PG 63, 486. Zob. W. Kinzig, *«Non-separation»: Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century*, VigCh 45 (1991) 36. Jan Chryzostom wspomina z goryczą pierwotny Kościół antiocheński i rozdzierające ją aktualne konflikty: „w przeszłości wszyscy jednoczyli się i razem śpiewali psalmy. Robimy to również dzisiaj: lecz wtedy wszyscy złączeni byli jedną duszą i jednym sercem; teraz nie znalazłbyś w ani jednej duszy o takiej harmonii, a wokół wszędzie toczy się walka" (*In epistulam I ad Corinthios hom*. 36, 5, PG 61, 313, tłum. własne).

zgromadzenie niebieskie[80]. W idealistycznej wizji Chryzostoma, w kościele powinien dać się słyszeć jeden głos. Dlatego też lektor czyta, a biskup w milczeniu słucha, ten zaś, który śpiewa psalmodię, śpiewa sam, lecz kiedy wszyscy śpiewają refren, głos musi brzmieć jakby wydobywał się z jednych ust[81].

***

Jan Chryzostom przypisuje ogromne znaczenie śpiewom i muzyce, które ściśle przynależą do egzystencji człowieka. Nie żywi on zatem uprzedzenia wobec tej sztuki, gdyż zna różne pozytywne funkcje i działania muzyki. Antiocheńczyk natomiast sprzeciwia się śpiewom apotropaicznym oraz piosenkom biesiadnym, w których wychwalane są bóstwa pogańskie oraz wyrażane nieprzyzwoite treści, a przede wszystkim zachęty do rozbudzania pożądliwości i do cudzołóstwa. Krytykuje też kontekst, w jakim używa się ich oraz ekscesy, których są konsekwencją. W szczególności gani towarzyszące śpiewom biesiadnym pijaństwo i obżarstwa, które w konsekwencji prowadzą do osłabienia hamulców moralnych, nakłaniając do nierządu, i powodują upadek moralny, zwłaszcza młodzieży.

Krytykowanie przez Jana Chryzostoma śpiewów biesiadnych, teatralnych i weselnych wynika z potrzeby porządku moralnego, natomiast krytyka śpiewów i muzyki żydowskiej spowodowana jest rozważaniami natury teologicznej i kościelnej. Kaznodzieja nie mogąc zanegować znaczenia pism żydowskich, a zwłaszcza Psalmów używanych również przez chrześcijan, ucieka się do elementów polemiki antyjudaistycznej: Żydzi – pomimo upadku Jerozolimy oraz zaprzestaniu kultu świątynnego – świętują, śpiewając i tańcząc przy dźwiękach trąb podczas swoich uroczystości. Ich muzyka skażona jest obecnością demonów. W rzeczy samej, zalecenia dotyczące użycia instrumentów muzycznych w liturgii żydowskiej powinny być pojmowane w znaczeniu alegorycznym: sam człowiek, przez oddawanie chwały Bogu i dzięki dobrym uczynkom, staje się instrumentem muzycznym.

Warto też zauważyć, że pomimo dezaprobaty dla pieśni i muzyki żydowskiej, myśl Jana Chryzostoma na temat śpiewu, z dwóch powodów jest bardzo bliska codziennej praktyce żydowskiej. Pierwszy leży w jego refleksji monastycznej osadzonej w ascetycznym środowisku syryjskim, bardzo bliskim tradycji żydowskiej. Drugim jest nieustanny apel inspirowany myślą św. Pawła o chrześcijańskim śpiewie, wyrażoną w 1Kor 14, 26; Ef 5, 18-19, Kol 3, 16-17), kierowany do wiernych po to, aby umotywować chrystianizację wszystkich wymiarów życia codziennego. Zachęty kierowane przede wszystkim do głów rodzin, aby wprowadzić repertuar pieśni chrześcijańskich w każdym momencie ludzkiej egzystencji (w pracy, podczas posiłków czy wieczornego odpoczynku) i na każdej płaszczyźnie (indywidualnej, rodzinnej,

[80] Por. Joannes Chrysostomus, *De studio praesentium* 5, 2, PG 63, 486-487.

[81] Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom*. 36, 6, PG 61, 315.

liturgiczno-społecznej), miały kilka celów: 1) podniesienie walorów moralnych życia chrześcijan, którzy powinni unikać śpiewania lub słuchania obscenicznych piosenek teatralnych; 2) przeciwstawienie się silnemu wpływowi judaizmu na znaczną część chrześcijan w Antiochii; 3) ustanowienie repertuaru pieśni chrześcijańskich, które byłyby śpiewane na chwałę Boga.

Na zakończenie warto wspomnieć, że Jan Chryzostom, poprzez swoją aktywność kaznodziejską, usiłował poddać chrystianizacji przestrzeń społeczną i codzienne życie w Antiochii. Jednym z elementów służących temu celowi była propozycji upowszechnienia śpiewu psalmów i hymnów. Jednak pomimo entuzjazmu wiernych, z jakim reagowali oni na słowa Chryzostoma, pomimo owacji słuchaczy wyrażających uznanie dla retorycznych umiejętności kaznodziei, jego słowa niewiele zmieniły w zwyczajach ówczesnych chrześcijan.

JOHN CHRYSOSTOM ABOUT SINGING AND MUSIC. OUTLINE OF THE PROBLEM

(Summary)

This article has been divided into three parts. The first part discusses the importance of singing and music in Jewish and Christian traditions; the second part discusses Chrysostom's observations on singing and secular music (a lot of space is devoted to criticizing the obscene songs) and Jewish; the last part of the article is devoted to Christian singing. John Chrysostom attributed the great importance of singing and music and pointed to their various positive functions and actions. However, he criticized apotropaic and convivial songs, and theatrical and wedding songs as well. He also spoke negatively about Jewish songs and music. Chrysostom encouraged to introduce the repertoire of Christian songs to every dimension of human existence. It had several goals: 1) to raise moral values of Christians' life, who should avoid singing or listening to obscene theatrical songs; 2) to resist the strong influence of Judaism on a significant part of Christians in Antioch; 3) to establish the repertoire of Christian songs that would be sung for the glory of God.

Key words: John Chrysostom, singing, music, judaizers.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, śpiew, muzyka, judaizanci.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, ed. H.I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960; II, ed. C. Mondésert – H.I. Marrou, SCh 108, Paris 1965; III, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970; tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.

Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 105-215.

Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae*, ed. H. Kasten: Plinius der Jüngere, *Briefe*, Berlin 1982.

Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos cat*. 2, PG 49, 231-240 tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994, 51-68 [*Katecheza* 12].

Joannes Chrysostomus, *Adversus Iudeos or.*, PG 48, PG 48, 843-942, tłum. J. Iluk, w: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, ŹMT 41, Kraków 2007, 57-226.

Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, tłum. W. Kania: *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 174-181.

Joannes Chrysostomus, *De Davide et Saule hom.*, PG 54, 675-708.

Joannes Chrysostomus, *De diabolo tentatore hom.*, PG 49, 241-276.

Joannes Chrysostomus, *De Lazaro*, PG 48, 963-1054.

Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.*, PG, 49, 277-350.

Joannes Chrysostomus, *De studio praesentium* 5, 2, PG 63, 485-492.

Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-498.

Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom*., PG 60, 13-384.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom*., PG 62, 9-176, tłum. homilii 20. M. Jurek, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 47-69;

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.*, PG 60, 391-682, tłum W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1-2, Kraków 1995-1998.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.*, PG 61, 9-382.

Joannes Chrysostomus, *In illud: Propter fornicationes uxorem*, PG 51, 207-218.

Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi Dominum hom.*, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981.

Joannes Chrysostomus, *In Isaiam*, ed. J. Dumortier, SCh 304, Paris 1983.

Joannes Chrysostomus, *In martyres*, PG 50, 661-666.

Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom*., PG 57-58, tłum. J. Krystyniacki (homilie 1-40, 61-90) – A. Baron (homilie 41-60), w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 1-2, ŹMT 18 i 23, Kraków 2000-2001.

Opracowania

Barone F.P., *Per un'edizione critica delle omelie „De Davide et Saule" di Giovanni Crisostomo*, w: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma, SEA 93, Roma 2005, 280-303.

Basurco F.J., *El canto cristiano en la tradición primitiva*, Madrid 1966.

Bourboulis P.P., *Ancient Festivals of Saturnalia Type*, Thessalonike 1964.

Broc C., *Jean Chrysostom et le pouvoir de la musique*, w: *Musique et poésie dans l'Antiquité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand Université Blaise Pascal, 23 mai 1997*, éd. G.-J. Pinault, Clermont-Ferrand 2001, 85-96.

Cosgrove Ch.H., *Clement of Alexandria and Early Christian Music*, JECS 14 (2006) 255-282.

Duval Y.-M., *Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome*, REL 55 (1977) 222-270.
Ferguson K, *The Active and Contemplative Lives: The Patristic Interpretations of Some Musical Terms*, StPatr 16 (1985) 15-23.
Friedrich G., Σάλπιγξ, σαλπίζω, σαλπιστής, TWNT VII 71-88.
Fubini E., *La musica nella tradizione ebraica*, Torino 1994.
Gerold T., *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931.
Giglio Di A., *Strumenti delle Muse. Lineamenti di organologia greca*, Bari 2000.
Giglio Di A., *Strumenti musicali*, w: *Lirica greca. Tomo terzo. Lirica eolica*, ed. F. de Martino – O. Vox, Bari 1996, 1371-1416.
Harl M., *La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IVe siècle*, w: *La fête, pratique et discours*, Paris 1981, 123-147.
Iluk J., *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei (Wprowadzenie)*, w: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, ŹMT 41, Kraków 2007, 13-50.
Kinzig W., *«Non-separation»: Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century*, VigCh 45 (1991) 27-53.
Malkowski J.L., *The Element of* ἄκαιρος *in John Chrysostom's Anti-Jewish Polemic*, StPatr 12(1975) 222-231.
McKinnon J., *The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue*, w: *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant* ed. J. McKinnon, Norfolk 1998, 77-87.
McKinnon J., *The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments*, w: *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*, ed. J. McKinnon, Norfolk 1998, 69-82.
Monaci Castagno A., *Ridefinire il confine: ebrei, cristiani, giudaizzanti, cristiani nell' «Adversus Iudaeos» di Giovanni Crisostomo*, ASE 14 (1997) 135-152.
Müllner I.– P. Dschulnigg, *Feste ebraiche e feste cristiane. Prospettive dell'antico e del Nuovo Testamento*, Bologna 2006.
Naegele A., *Über Arbeitslieder bei Johannes Chrysostomus*, „Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse" 57 (1905) 101-142.
Oñatibia I., *„Mens concordet voci" en la catequesis de San Juan Crisostomo*, w: *Historiam prescrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato*, a cura di M. Maritano, Biblioteca di Scienze Religiose 180, Roma 2002, 815-827.
Pasquato O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976.
Pasquato O., *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 2001.
Petropoulos J.C.B., *The Church Father as Social Informat: St John Chrysostom on folksongs*, StPatr 22 (1989) 159-164.
Polieri P., *I suoni della Torah. L'ebraismo „letto" attraverso la musica*, Cassana Murge 1998.
Pradels W. – Brändle R. – Heimgartner M., *The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses «Adversus Iudaeos»*, ZACh 6 (2002) 90-116.
Quasten J., *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1973.
Sawa R., *Luperkalia*, EK XI 221.
Soler E., *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Bibliothèque Archéologique et historique 176, Beyrouth 2006.

Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
Tromblej F.R., *Lupercalia*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan i inni, t. 2, Oxford 1991, 1256.
Vieillefon L., *La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive: les mutations d'un mythe: du héros païen au chantre chrétien*, Paris 2003.
Wylie A.B., *Musical Aesthetics and Biblical Interpretation in John Chrysostom*, StPatr 32 (1997) 386-392.

Ks. Mariusz SZRAM*

EGZEGEZA LITERALNA STAREGO TESTAMENTU JAKO ŹRÓDŁO HEREZJI

Stanowisko Filastriusza z Brescii

Wiedzę o wczesnochrześcijańskich herezjach czerpiemy z różnych źródeł: z historii kościelnych, począwszy od Euzebiusza z Cezarei; z traktatów dogmatycznych powstałych w wyniku sporów z herezjami, np. z arianizmem czy pelagianizmem; z dokumentów prawa kościelnego, takich jak np. akta soborów czy synodów, a także prawa cesarskiego, np. z Kodeksu Teodozjusza. Szczególnym źródłem do poznania wczesnochrześcijańskiej heterodoksji, a zarazem specyficznym gatunkiem literackim poświęconym wyłącznie ruchom heretyckim, były w starożytnym Kościele katalogi herezji, noszące najczęściej tytuł *Liber de haeresibus*. Zapowiedzią typowych dzieł tego gatunku były wielkie traktaty ze schyłku II w.: antygnostyckie dzieło Ireneusza z Lyonu – *Adversus haereses* oraz *Refutatio omnium haeresium* Hipolita, przypisywane przez długi czas Orygenesowi. Pierwszym właściwym greckojęzycznym katalogiem herezji, a zarazem najobszerniejszym i stanowiącym niedościgły wzór dla następców, był słynny *Panarion* biskupa Salaminy – Epifaniusza, napisany w latach 373-378[1]. Później we wschodniej części cesarstwa powstały jeszcze dużo mniejsze objętościowo katalogi Teodoreta z Cyru[2] i Jana Damasceńskiego[3].

Pierwszy łacińskojęzyczny katalog herezji wczesnochrześcijańskich – *Diversarum hereseon liber* – powstał między rokiem 380 a 388 i wyszedł spod

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram – profesor zwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Komisji Episkopatu Polski; e-mail: m.szram@wp.pl.

[1] Epiphanius, *Panarion*, I, ed. i tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015; II, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; III, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922; GCS 37, Leipzig 1933.

[2] Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556, tłum. P.M. Szewczyk: Teodoret z Cyru, *O herezjach*, ŹTM 77, Kraków 2016.

[3] Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, w: *Die Schriften des Johannes Damaskos*, vol. 5: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 1-67, tłum. A. Zhyrkova: Jan Damasceński, *O herezjach*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, ŹTM 59, Kraków 2011, 105-139.

pióra biskupa Brescii Filastriusza[4]. Katalog ten omawia 28 herezji żydowskich i 128 herezji chrześcijańskich. Stanowił on wzór i źródło dla podobnego katalogu sporządzonego pół wieku później przez św. Augustyna[5]. Tekst Filastriusza jest kopalnią wiadomości dotyczących wielu zupełnie dziś zapomnianych ruchów heterodoksyjnych. Autor opisuje jeszcze większą ich ilość niż Epifaniusz z Salaminy w *Panarionie*, chociaż informacje zebrane przez Filastriusza nie zawsze są wiarygodne, co podkreśla Augustyn, a niewielkie rozmiary opisów poszczególnych herezji zbliżone są raczej do tych, jakie znamy z dzieł *De haeresibus* autorów schyłku epoki patrystycznej: Jana Damasceńskiego i Izydora z Sewilli[6]. Opisanie tak wielkiej ilości ruchów heretyckich nie jest rezultatem większej wiedzy czy erudycji Filastriusza niż Epifaniusza, w co wątpił Augustyn, nie mając najlepszej opinii o wykształceniu biskupa Brescii[7]. Jest to raczej efekt szerokiego rozumienia pojęcia herezji jako wszelkiego rodzaju błędu (*error*)[8]. Filastriusz rozumiał przez błąd heretycki wszelkie odejście od prawdy głoszonej przez Boga od początku świata[9], a więc także poza religią chrześcijańską, czyli np. w judaizmie lub filozofii czy religii greckiej, a także – już w kontekście ściśle chrześcijańskim – błąd dogmatyczny lub niewłaściwy sposób postępowania moralno-ascetycznego, różny od przyjętego w Kościele. Podczas gdy Augustyn zrobił w swoim katalogu wyraźne zastrzeżenie, iż nie każdy błąd jest herezją, mimo że każda herezja jest jakimś błędem[10], Filastriusz nie sprecyzował granic opisywanych błędów, podkreślił tylko ich rozmaitość i różnorodność, także na płaszczyźnie moralno-ascetycznej, np. fakt, że herezję tego typu można było stworzyć przez złamanie Arystotelesowskiej zasady μεσότης – złotego środka, umiaru, czyli zarówno przez rygorystyczne, jak i laksystyczne rozumienie wskazań Pisma Świętego[11].

W niniejszym artykule pragnę przyjrzeć się interesującemu zjawisku, jakie pojawia się w ostatniej części traktatu Filastriusza (od rozdziału 128 do

[4] Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991.

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

[6] Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, ed. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1970, 1815-1820.

[7] Por. Augustinus, *Epistula* 222, 2, PL 33, 999: „Neque enim putandum est aliquas ignorasse Epiphanium, quas noverat Filastrius, cum Epiphanium longe Filastrio doctiorem invenerimus". Zob. G. Banterle, *Introduzione*, w: Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. Heylen – Banterle, s. 10.

[8] Por. Augustinus, *Epistula* 222, 2, PL 33, 999: „procul dubio in ea quaestione ubi disceptatur quid sit haeresis, non idem videbatur ambobus".

[9] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, Praefatio 1, Heylen – Banterle, s. 24: „De hereseon diversa pestilentia variisque erroribus qui ab origine mundi emerserint".

[10] Por. 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".

[11] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 57, ed. Heylen – Banterle, s. 72-74; tamże 63, ed. Heylen – Banterle, s. 78; tamże 81-82, ed. Heylen – Banterle, s. 94-96. Zob. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, 12-14 i 205; D. Zagórski, *Recepcja Arystotelesowskiego ideału „mesotes" w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) z. 4, 5-42.

156)[12], gdy przystępuje on do omówienia herezji, których bazą była błędna – jego zdaniem – egzegeza różnych tekstów biblijnych Starego Testamentu. Epifaniusz, pisząc kilka lat przed Filastriuszem swój *Panarion*, również uważał błędną egzegezę za punkt wyjścia wielu dogmatycznych herezji[13], a Izydor z Sewilli na początku VII w. uznał za istotny element każdej herezji niewłaściwą interpretację tekstów biblijnych, szczególnie brak zrozumienia tajemnic wyrażonych w figurach Pisma Świętego albo nie dostrzeganie różnicy między prawdą historyczną a sensem duchowym[14].

Żaden ze znanych wczesnochrześcijańskich autorów katalogów herezji nie wydzielił jednak oddzielnej części poświęconej błędom egzegetycznym ani nie przekazał tak wielu przykładów herezjogennych interpretacji różnych tekstów biblijnych, co Filastriusz. Podobnie jak ponad dwa wieki później wspomniany wyżej Izydor, także biskup Brescii reprezentował preferowany przez większość łacińskich egzegetów wczesnochrześcijańskich nurt egzegezy alegorycznej tekstów starotestamentalnych. Jak zauważył w klasycznej monografii poświęconej dziejom egzegezy patrystycznej Manlio Simonetti, egzegeza dosłowna budziła niekiedy obawy ze względu na wykorzystywanie jej – podobnie jak na Wschodzie – przez nurty gnostycyzujące, usiłujące zdezawuować w ten sposób księgi Starego Testamentu[15]. Filastriusz w odniesieniu do wielu tekstów starotestamentalnych uznawał więc za jedyne zgodne z ortodoksją wyjaśnienie przenośne, najczęściej na zasadzie typologii chrystologicznej, dostrzegającej w osobach, wydarzeniach i nazwach starotestamentalnych zapowiedzi Chrystusa i Kościoła[16]. Idąc śladem Orygenesa, za pomocą interpretacji alegorycznej odnosił także teksty biblijne, niekiedy w sposób bardzo oryginalny, do życia duchowego chrześcijanina[17]. Hojnie szafował określeniem „herezja" w odniesieniu do zwolenników literalizmu, nawet jeżeli ich interpretacje nie szkodziły w wyraźny sposób głównym prawdom doktrynalnym zawartym w regule wiary Kościoła[18]. Nadrzędnym kryterium ortodoksyjnej egzegezy tekstów starotestamentalnych była dla Filastriusza, podobnie jak dla całej tradycji

---

[12] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 128-156, ed. Heylen – Banterle, s. 166-226.

[13] Por. Epiphanius 28, 5, 1-3, ed. i tłum. Gilski, s. 314-315; tamże, 26, 6, 1 - 26, 9, 2, ed. i tłum. Gilski, s. 262-267. Zob. M. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion"*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33*, s. 15-16.

[14] Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, Praefatio, PLS 4, 1815, tłum. M. Cholewa: Izydor z Sewilli, *Świętego Izydora, biskupa Sewilli, Księga o herezjach*, WST 6 (1993) 61.

[15] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 27-28.

[16] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 128, ed. Heylen – Banterle, s. 166-168; tamże, 139-141, ed. Heylen – Banterle, s. 188-194.

[17] Por. tamże 139, ed. Heylen – Banterle, s. 188-190; tamże 148, ed. Heylen – Banterle, s. 202-204; tamże 151, ed. Heylen – Banterle, s. 210-212.

[18] Por. tamże 76, ed. Heylen – Banterle, s. 88; tamże 81, ed. Heylen – Banterle, s. 94; tamże 150, ed. Heylen – Banterle, s. 208-210; tamże 154, ed. Heylen – Banterle, s. 216-218.

aleksandryjskiej, począwszy od Orygenesa, korzyść duchowa, określana różnymi terminami: *utilitas spiritalis*, *scientia caelestis*, *scientia salutaris*[19]. Jeżeli proponowana interpretacja tekstu biblijnego do takiej korzyści duchowej nie prowadziła, była określana przez biskupa Brescii jako heretycka[20].

Przedstawię kilka przykładów egzegezy uznanej przez Filastriusza za heretycką i spróbuję zastanowić się, czy rzeczywiście posiadały one znamiona herezji i czy mogły stanowić istotne zagrożenie dla kościelnej ortodoksji. Dokonania takiej oceny nie ułatwia, niestety, zdawkowość relacji Filastriusza oraz często anonimowe przytaczanie poglądów bliżej nieokreślonych heretyków, odwołujących się do literalnej egzegezy wybranych i często wyrwanych z kontekstu tekstów biblijnych. Charakterystyczna jest powtarzająca się zdawkowa formuła *sunt heretici*, bez podawania nazwisk ani lokalizacji czasowej czy geograficznej[21].

1. Krytyka literalnej interpretacji tekstów domagających się wyjaśnienia alegorycznego z racji specyficznego gatunku literackiego. Najbardziej zrozumiała jest Filastriuszowa krytyka dosłownej interpretacji tekstów biblijnych napisanych językiem alegorii i domagających się wyjaśnienia przenośnego z racji specyficznego gatunku literackiego. Do takich tekstów należała przede wszystkim Księga Pieśni nad pieśniami. Trudno jednak dociec, do jakiej konkretnej herezji literalna egzegeza tej księgi prowadziła, ponieważ Filastriusz nie określił imiennie jej zwolenników, ani też nie przytoczył żadnych ich poglądów, nazywając ich jedynie ludźmi nieprzynoszącymi właściwego owocu (*infructuosi*)[22]. Skrytykował dosłowne rozumienie przez nich tylko jednego wersetu: „Jest sześćdziesiąt królowych i osiemdziesiąt konkubin, i niezliczona ilość dziewcząt, lecz jedyna jest moja gołąbka" (Pnp 6, 7). Według biskupa Brescii dopuszczalna jest wyłącznie egzegeza duchowa tego fragmentu, dostrzegająca w powyższych grupach kobiet obraz dusz ludzkich o różnym stopniu doskonałości[23]. Filastriusz nawiązał w ten sposób do rozpowszechnionej w środowisku aleksandryjskim alegorycznej interpretacji wczesnochrześcijańskiej znanego fragmentu przypowieści z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 13, 8) o trojakim rodzaju owocu: trzydziesto-, sześćdziesięcio- i stokrotnym jako obrazie trzech kategorii ludzi zasługujących w najwyższym stopniu na wieczną nagrodę[24].

Alegorycznej interpretacji domagały się także – jak słusznie podkreślił Filastriusz – teksty biblijne zawierające wizje prorockie. Skrytykował dosłowną

[19] Por. tamże 155, ed. Heylen – Banterle, s. 218-222; tamże 156, ed. Heylen – Banterle, s. 222-226.

[20] Por. tamże 150, ed. Heylen – Banterle, s. 208-210.

[21] Por. tamże, passim.

[22] Zob. przypis nr 20.

[23] Por. tamże.

[24] Por. A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 1997, 332-333 i 353-355.

interpretację zwierząt z wizji Ez 1, 5 nn i z Ap 4, 6-9, zwracając uwagę, że zwierzęta nie zostały stworzone na obraz Boży, są pozbawione rozumu i nie mogłyby oddawać chwały Bogu. Według biskupa Brescii oznaczają one cnoty ludzi świętych: lew to alegoria siły (*fortitudo*), wół – pracowitości (*labor*), orzeł – wzniosłego myślenia (*volatus sublimis*) i dążenia do Królestwa niebieskiego[25]. Z podobną krytyką Filastriusza spotkała się wyłącznie dosłowna interpretacja postaci cherubinów i serafinów o sześciu skrzydłach z wizji proroka Izajasza (por. Iz 6, 1nn), lub wahanie, czy w ogóle należy szukać w tej scenie jakiegoś znaczenia symbolicznego. Biskup Brescii nie podał jednak szczegółowych informacji, na czym polegało błędne wyjaśnienie alegoryczne tej wizji. W przekonaniu Filastriusza w pełni użyteczna dla zbawienia człowieka jest następująca interpretacja alegoryczna: cherubiny i serafiny to symbole albo dwóch testamentów[26], zawierających pełne objawienie zbawcze, albo Prawa i Proroków, zapowiadających przyjście Chrystusa, a trzy pary skrzydeł zasłaniające oblicze i stopy Boga oraz wydające wielki szum, to przypowieści, podobieństwa i tajemnice (*parabolae*, *similitudines*, *aenigmata*), za pośrednictwem których przekazywane było misterium zbawienia w Starym Testamencie[27].

Filastriusz skrytykował również dosłowne rozumienie wizji anioła, który dokonał oczyszczenia Izajasza przez dotknięcie jego ust rozżarzonym węglem (Iz 6, 6-7). W przekonaniu biskupa Brescii pozostanie na poziomie literalnym nie przynosi korzyści duchowej, jaką daje interpretacja alegoryczna, dostrzegająca w tej scenie udzielenie łaski Ducha Świętego (symbolizowanego przez ogień), pozwalającej z ksiąg Pisma Świętego (symbolizowanych przez anioła) odczytać zapowiedź przyjścia Chrystusa w Jego niezwyciężonej przez śmierć Boskiej naturze (symbolizowanej przez żelazo, którym został wzięty rozżarzony węgiel)[28].

Inna dosłowna interpretacja, określona przez biskupa Brescii jako heretycka, dotyczyła sceny mierzenia Jerozolimy przez anioła za pomocą sznura mierniczego, opisana u proroka Zachariasza i w psalmach (por. Za 2, 1nn; Ps 59, 8; 107, 8). Według Filastriusza ortodoksyjne i korzystne duchowo jest tylko wyjaśnienie alegoryczne: scena ta oznacza ogłoszenie, za pośrednictwem anioła, wyboru niewielkiej liczby ludzi wierzących i moralnie doskonałych, którzy dostąpią zbawienia[29]. Biskup Brescii dołączył jeszcze jeden element znaczenia alegorycznego, przemawiający przeciw wszelkim błędom trynitarnym IV wieku. Mianowicie sznur mierniczy został zawiązany z potrójną siłą, czyli mocą tej samej substancji Ojca, Syna i Ducha Świętego, co kwestionowali niektórzy heretycy. Pozostaje do wyjaśnienia skąd zaczerpnął Filastriusz informację o potrójnym zawiązaniu sznura, informacja taka nie pojawia się

[25] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 139, ed. Heylen – Banterle, s. 188-190.
[26] Por. tamże 156, ed. Heylen – Banterle, s. 222-226.
[27] Por. tamże 155, ed. Heylen – Banterle, s. 218-222.
[28] Por. tamże 156, ed. Heylen – Banterle, s. 222-226.
[29] Por. tamże 153, ed. Heylen – Banterle, s. 214-216.

bowiem ani w Biblii hebrajskiej ani w Septuagincie, którą uważał za przekład natchniony, ani w Wulgacie.

2. Krytyka literalnej interpretacji Prawa Mojżeszowego. Już w II w. judeochrześcijański autor Listu Pseudo-Barnaby nadawał przepisom pokarmowym starotestamentalnego Prawa znaczenie duchowe[30], a niedługo potem Orygenes krytykował postawę „Żydów cielesnych", czyli egzegetów intepretujących w dobie Nowego Przymierza przepisy prawa Mojżeszowego w sposób dosłowny[31], podczas gdy sami zhellenizowani Żydzi, tacy jak Arystobul czy Filon, wyjaśniali je w sposób przenośny[32]. W podobnym duchu Filastriusz stwierdzał, że to, co Żydom zostało powiedziane przez Mojżesza w sposób cielesny (*carnaliter dicta*), w czasach Chrystusa i Kościoła zostało objawione na sposób duchowy (*spiritaliter revelata sunt*)[33]. Zwracał uwagę, że są jednak heretycy, ignorujący taki przebieg historii zbawienia. Jako przykład podał ugrupowanie – znowu bez konkretnej nazwy – które nie dostrzegało w świętach żydowskich, opisanych w Księdze Kapłańskiej, typu najważniejszych świąt chrześcijańskich i nie rozumiało alegorycznego znaczenia liczby „8" jako symbolu dnia zmartwychwstania Pańskiego i zapowiedzi uczestnictwa w chwale niebieskiej dla tych, którzy osiągną doskonałość w praktykowaniu cnót[34]. Podobnie żydowskie posty z czwartego, piątego, siódmego i dziesiątego miesiąca, o których Pan przypomina prorokowi Zachariaszowi (por. Za 8, 19), w dosłownej interpretacji mogą – według Filastriusza – nie przynieść duchowego pożytku, trudno jednak dociec, do jakiej herezji miałyby doprowadzić, ponieważ początkowe zdania tego fragmentu katalogu nie zachowały się. Sam Filastriusz proponuje różne alegoryczne wyjaśnienia 4 postów, posiłkując się biblijną symboliką liczby „4". Po pierwsze, są one zapowiedzią 4 postów, praktykowanych w Kościele w związku ze świętami narodzenia, zmartwychwstania, wniebowstąpienia Pańskiego i zesłania Ducha Świętego. Po drugie, mogą one symbolizować cztery najważniejsze księgi Mojżeszowe: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską i Liczb. Po trzecie, stanowią zapowiedź czterech Ewangelii. Po czwarte, odnoszą się do godnych naśladowania cnót najważniejszych postaci z historii zbawienia: wiary patriarchów, męstwa proroków, pracowitości kapłanów oraz nieustannej walki toczonej przez apostołów[35].

Kolejna skrytykowana przez Filastriusza interpretacja dosłowna starotestamentalnego prawa dotyczy nakazu z Księgi Wyjścia (Wj 22, 27) w wersjach Septuaginty i Wulgaty: „Nie będziesz bluźnił bogom" (nota bene w wersji

[30] Por. *Epistula Pseudo-Barnabae* 10.

[31] Por. N.R.M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third century Palestine*, Cambridge 1976.

[32] Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 14-17.

[33] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 141, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 192.

[34] Por. tamże 141, ed. Heylen – Banterle, s. 192-194.

[35] Por. tamże 149, ed. Heylen – Banterle, s. 204-206.

hebrajskiej występuje liczba pojedyncza, tak więc cała dyskusja nad trudnościami związanymi z właściwym znaczeniem tego fragmentu staje się bezpodstawna). Biskup Brescii wymienia – jak zwykle bez nazwy – heretyków, którzy rozumieli te słowa dosłownie, jako zakaz złorzeczenia bożkom pogańskim, przez co narażali się na utratę zbawienia. Tymczasem należy przyjmować tylko znaczenie przenośne tego nakazu, do którego kluczem są słowa Psalmu (Ps 82, 6): „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego". W świetle tych słów nakaz z Księgi Wyjścia odnosi się – według Filastriusza – nie do bóstw pogańskich, ale do wszystkich świętych trwających przy prawdziwej wierze, ponieważ przez nich głoszone jest słowo Boże. Tacy ludzie – będący prawdziwymi synami Bożymi – nie tylko nie powinni być przeklinani, ale zasługują na najwyższe pochwały[36].

3. Krytyka literalnej interpretacji zdarzeń historycznych opisanych w Starym Testamencie. Filastriusz pozostawał wierny Orygenesowej zasadzie: w księgach starotestamentalnych Boże Słowo opowiada często historie, ale nie po to, aby uczyć czytelników historii[37]. O ile jednak Aleksandryjczyk bardzo często akceptował dosłowny sens tekstu biblijnego, nadbudowując jedynie nad nim drugi poziom duchowej lektury, o tyle biskup Brescii w odniesieniu do niektórych opisów historycznych nie tylko odrzucał rozumienie dosłowne, ale także nazywał je mianem herezji.

Jako heretycką określa Filastriusz dosłowną interpretację sformułowania z Listu do Hebrajczyków (Hbr 7, 3; por. Rdz 14, 17), że Melchizedek urodził się bez ojca i matki. Ubytek tekstu Filastriuszowego katalogu nie pozwala dociec, na czym ta interpretacja polegała, możemy się tylko domyślać, że wspomniani, jak zwykle bliżej nieokreśleni heretycy istotnie uważali, iż Melchizedek urodził się w sposób przekraczający prawa natury. Według Filastriusza sformułowanie o narodzeniu bez matki i ojca należy interpretować jako poznanie misterium Chrystusa pochodzące nie od ludzi, ale z natchnienia Bożego[38]. Ciekawe, że biskup Brescii nie odwołał się w swojej egzegezie do nadnaturalnego narodzenia Chrystusa, którego typem jest w literaturze patrystycznej kapłan Melchizedek i które znakomicie korespondowałoby z gorącą polemiką toczoną w IV w. z herezjami odmawiającymi bóstwa osobie Jezusa[39].

Biskup Brescii kwestionował i określał jako heretyckie dosłowne rozumienie przez niektórych chrześcijan opisu obrzezania Izraelitów w Gilgal,

---

[36] Por. tamże 147, ed. Heylen – Banterle, s. 200.

[37] Por. H. Crouzel, *Origène et le sens littéral dans ses „Homélies sur l'Hexateuque"*, BLE 70 (1969) 245: „La Bible n'a pas en vue l'histoire, mais l'enseignement religieux et spirituel: elle n'est pas à lire comme si elle contenait des récits profanes"; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

[38] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 148, ed. Heylen – Banterle, s. 202-204.

[39] Por. R. Zarzeczny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostyckiej*, SACh SN 9, Katowice 2009, 231.

dokonanego przez Jozuego krzemiennym nożem (por. Joz 5, 2-9). Uważał taką interpretację za niezgodną z naturą i z rozumem (*nec rerum natura suscipit nec virtus aut ratio persuadet*). Za jedyną słuszną i pożyteczną z chrześcijańskiego punktu widzenia uznał natomiast duchową interpretację obrzezania: dokonało się ono za pomocą Słowa Bożego, oczyściło Izraelitów z pozostałości pogańskiego myślenia i przygotowało na przyjęcie zbawczej wiedzy o Chrystusie, zapowiedzianej w Prawie i przez Proroków[40].

Za heretyckie uważał Filastriusz także wyciąganie dosłownych wniosków z tekstu 1Krl 17, 6, mówiącego, że kruki codziennie przynosiły prorokowi Eliaszowi rano chleb, a wieczorem mięso. Według Filastriusza Eliasz gardził pokarmem mięsnym i dobrowolnie się od niego powstrzymywał. Jeżeli przyjąć prawdziwość relacji biblijnej, należy ją rozumieć w taki sposób, że kruk był pozbawiony rozumu, a więc nie wiedział, co robi, jedynie instynkt nakazywał mu w taki sposób pomagać człowiekowi. Ponadto instynktowne zachowanie kruka jako bytu nierozumnego, a mimo to wrażliwego na potrzebę człowieka, znajdującego się w trudnym położeniu, zostało tu – co podkreśla biskup Brescii – przeciwstawione wrogiej postawie bytów rozumnych, jakimi są ludzie, wobec proroka[41].

Jedynie dwa ugrupowania, powstałe na bazie literalnej interpretacji starotestamentalnych tekstów biblijnych, Filastriusz wymienia w swoim katalogi z nazwy. Pierwsze to tzw. „bezsandałowi" (*excalciati*), którzy chodzili bez obuwia, ponieważ Pan objawiając się Mojżeszowi powiedział: „Zdejm sandały, ponieważ ziemia, na której stoisz jest ziemią świętą" (por. Wj 3, 5)[42]. Drugie to pasalorynchici, czyli milczący, którzy na podstawie literalnego rozumienia słów Psalmu „Połóż, Panie, straż na moich ustach i bramę obronną na moich wargach" (Ps 140, 3), uważali, że przez całe życie należy zachowywać milczenie[43]. Należy jeszcze uzupełnić tę grupę herezji o wymienione przez Filastriusza ugrupowanie, które literalnie interpretowało tekst nowotestamentalny, mianowicie słowa Zbawiciela: „trzeba wziąć nowe bukłaki i do nich wlewać nowe wino, a nie do starych" (Łk 5, 38). Chodzi o tzw. askodrugitów z Galacji, których zachowanie budzi skojarzenia z greckimi obrzędami dionizyjskimi. Jak pisze Filastriusz, tańczyli oni w kościele wokół napełnionych winem bukłaków, popadając w rodzaj bakchicznego szału[44].

Należy zaznaczyć, że Filastriusz nie był do końca konsekwentny w swoim podejściu do zagadnienia herezjogennej egzegezy biblijnej. W kilku przypadkach uznał bowiem odejście od litery tekstu za błędne. Zgodnie z przekonaniem panującym w Kościele jeszcze dużo później, w czasach Kopernika i Galileusza, biskup Brescii czynił z Biblii wyrocznię także w kwestiach

---

[40] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 151, ed. Heylen – Banterle, s. 210-212.

[41] Por. tamże 144, ed. Heylen – Banterle, s. 198.

[42] Por. tamże 81, ed. Heylen – Banterle, s. 94.

[43] Por. tamże 76, ed. Heylen – Banterle, s. 88.

[44] Por. tamże 75, ed. Heylen – Banterle, s. 86-88.

stanowiących domenę nauk szczegółowych i określał jako heretyckie poglądy kosmologiczne, które nie podważały wprawdzie bezpośrednio artykułów chrześcijańskiej wiary, ale nie zgadzały się z opisami zawartymi w Biblii. Przykładowo nazwał herezją przekonanie, że gwiazdy zajmują stałe miejsce na niebie, a nie są wyprowadzane z ukrytych miejsc, a następnie chowane przez samego Boga o określonych porach, jak wynika – jego zdaniem – np. z rozumianych dosłownie słów Księgi Barucha: „[Wszechwiedzący …] Wezwał [gwiazdy]. Odpowiedziały: «Jesteśmy»" (por. 3, 35)[45]. To Filastriusz paradoksalnie stał się w tym przypadku zwolennikiem poglądu, który z punktu widzenia dzisiejszej nauki, egzegezy i teologii, byłby uznany za błędny. W podobny sposób kwestionował pogląd, że trzęsienia ziemi są spowodowane prawami natury, a nie są bezpośrednio wywoływane przez Boga, o czym miałby świadczyć dosłownie rozumiany teksty biblijne: „On patrzy na ziemię i porusza ją trzęsieniem ziemi" (Ps 103, 32) i „Poruszę niebo i ziemię" (Ag 2, 21)[46].

***

Na podstawie zdawkowych opisów Filastriusza trudno dociec czy nieokreślone przez niego bliżej herezje, interpretujące literalnie różne zdania Starego Testamentu, wykorzystały je do stworzenia znaczących błędów dogmatycznych. Pośród tych nienazwanych imiennie ruchów można domyślać się ugrupowań o charakterze gnostyckim, rozumiejących dosłownie teksty Starego Testamentu i przeciwstawiających opisanego w nim Boga Stwórcę jako przeciwnika Boga Zbawcy, który posłał Jezusa. Mimo że Filastriusz określał literalną interpretację Starego Testamentu często mianem herezji lub mówił o heretykach, którzy ją wykorzystywali, to jednak główny konkretny zarzut formułowany w jego katalogu pod adresem literalizmu to brak korzyści duchowej dla czytelnika, a nie wpływ na sformułowanie błędnego poglądu dogmatycznego.

Zdaniem autora katalogu istniał jednak związek przyczynowo-skutkowy, zachodzący między pozostawaniem na poziomie literalnej egzegezy tekstu biblijnego i powstawaniem herezji. Wyraża go syntetycznie następujące stwierdzenie Filastriusza, zakorzenione w aleksandryjskiej tradycji egzegetycznej: „Ci, którzy nie rozumieją znaczenia Pism, trwając na poziomie litery, pozostają w zgodzie z poganami, a dalecy są od chrześcijaństwa"[47]. Można w tym miejscu przywołać myśl kardynała Johna Henry'ego Newmana, który pisząc w XIX w. dzieło *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, podążał – mniej lub bardziej świadomie – tropem Filastriusza, pisząc, że „interpretacja mistyczna i ortodoksyjna [Pisma Świętego] są trwale związane ze sobą. […] wszyscy,

[45] Por. tamże 133, ed. Heylen – Banterle, s. 178.

[46] Por. tamże 102, ed. Heylen – Banterle, s. 118-120.

[47] Por. tamże 147, ed. Heylen – Banterle, s. 200: „Non ergo intellegentes virtutem scripturarum ex littera paganitati consentiunt, et alieni a Christianitate reperiuntur".

którzy zachowali wiarę Kościoła, nigdy nie wyzbyli się duchowego sensu Pisma Świętego”[48].

THE LITERAL EXEGESIS OF THE OLD TESTAMENT AS THE SOURCE OF HERESIES. THE POSITION OF FILASTRIUS OF BRESCIA

(Summary)

In the last part of the treatise *Diversarum hereseon liber* (from chapter 128 to 156), Filastrius of Brescia presents heresies based on the erroneous exegesis of the various biblical texts of the Old Testament. The author of the article discusses several examples of the exegesis considered by Filastrius to be heretical, and wonders whether they indeed had signs of heresy and whether they could pose a significant threat to ecclesiastical orthodoxy.

In the light of the examined texts, the Bishop of Brescia appears as a follower of the allegorical exegesis. As for the whole of the Alexandrian tradition from Origen, the overriding criterion of orthodox interpretation of the Scriptures was a spiritual advantage (*utilitas spiritalis*, *scientia caelestis*, *scientia salutaris*). If the proposed interpretation of the biblical text not carried out for such spiritual benefit, it was designated by the Bishop of Brescia as heretical, even if it did not materially harm the doctrinal truths contained in the Rule of the Church’s faith.

Keys words: Filastrius of Brescia, heresies, literal and allegorical biblical exegesis.

Słowa kluczowe: Filastriusz z Brescii, herezje, literalna i alegoryczna egzegeza biblijna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

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

Augustinus, *Epistula* 222, PL 33, 999-1000.

Epiphanius, *Panarion*, I, ed. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015; II, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922; III, ed. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.

Epistula Pseudo-Barnabae, ed. P. Prigent – R.A. Kraft, SCh 172, Paris 1971.

Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991.

Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, ed. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1970, 1815-1820, tłum. M. Cholewa: Izydor z Sewilli, *Świętego Izydora, biskupa Sewilli, Księga o herezjach*, WST 6 (1993) 59-81.

[48] Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1957, 360.

Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, w: *Die Schriften des Johannes Damaskos*, vol. 5: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin 1981, 1-67, tłum. A. Zhyrkova: Jan Damasceński, *O herezjach*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, ŹTM 59, Kraków 2011, 105-139.

Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556, tłum. P.M. Szewczyk: Teodoret z Cyru, *O herezjach*, ŹTM 77, Kraków 2016.

Opracowania

Banterle G., *Introduzione*, w: Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991, 9-18.

Crouzel H., *Origène et le sens littéral dans ses „Homélies sur l'Hexateuque"*, BLE 70 (1969) 241-263.

Gilski M., *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion"*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015, 5-20.

Lange N.R.M. De, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976.

Lubac H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1957.

Quacquarelli A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.

Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.

Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Zagórski D., *Recepcja Arystotelesowskiego ideału „mesotes" w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) z. 4, 5-42.

Zarzeczny R., *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostyckiej*, SACh SN 9, Katowice 2009.

Rev. Mariusz TERKA*

MAN'S ANIMALITY IN THE LIGHT OF ST. AUGUSTINE'S PHILOSOPHICAL WORKS

One of the main topics that comprises the central point of St. Augustine's thoughts is his unceasing attempt to probe deeper into understanding of human nature. The Bishop of Hippo's philosophical and theological reflections help us to answer questions concerning who man is. One of the first definitions that he accepts in his reflections describes man as a mortal and rational animal (*animal mortale rationale homo est*)[1]. In studying this definition from the logical point of view, we can see that "animal" refers to the class and "rational" refers to the species diversity, thanks to which man is different from animals, and the adjective "mortal" stresses his being distinct from the world of created spirits and God[2].

In order to better understand this description, we ought to study it in the context of the development of St. Augustine's thoughts, particularly in the first period of his creativity, placing it in its framework. The intellectual background for Augustine's anthropological conception is Platonism, in particular neo-Platonism, and this includes the Bishop of Hippo's attempts to overcome the influences of Manichaeism. From this, it is evident that Augustine's characteristic thinking on the one hand stresses man's rationality and the superiority of the soul over the body[3], while on the other hand he values the human

* Rev. dr Mariusz Terka – The Higher Institute of Theology Scientific in Czestochowa; e-mail: mariuszterka0@op.pl.

[1] Cf. Augustinus, *De quantitate animae* XXV 47, ed. D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1976, 84. Cf. N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, 56; A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro*, „Człowiek w kulturze" 11 (1998) 185.

[2] Cf. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, 80. We must notice that St. Augustine mostly uses three terms in describing animals. These include: 1. *Animal* – all living being, creatures, animals; 2. *Beast* – all animals, particularly wild and harmful; 3. *Pecus* – sheep, cattle, swine, (insulting for humans) animal, beast. The first meaning is contained in the above definition of man and thus indicates his carnal dimension that is also shared by animals. The second term is used by the Bishop of Hippo regarding all kinds of animals, to distinguish them from man, and the third is used to denote the process of humans conforming to animals, because it is intended to highlight some form of unreason, which takes place when man forgets to use reason and the proper object of cognition, instead turning to sensual things. This phenomenon will be the subject of the following reflections and will be explained during the course of our discussion.

[3] Cf. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, p. 74; N. Cipriani, *L'influsso di*

body according to the above mentioned definition[4]. This also brings up the thesis that man is not simply a soul, nor only a body, but man is a being composed of a soul and a body[5]. Even though this may seem obvious, St. Augustine's thoughts concerning human nature are significantly important.

The problem of understanding the soul and body according to St. Augustine is the subject of wider research in both philosophy and theology[6]. However, something of interest to us in the following reflections will be its "place" in uniting these two disciplines. Doing so is essential in referring to above definition that describes man as a rational animal. Our answer, even though it is casual, demands asking about the essence of the animality that is present as a result of the corporeal and spiritual unity of human beings and the way in which this can be expressed.

Our area of research will be limited to the Bishop of Hippo's early writings, since they include the above mentioned definition of man and an essential range of answers in response to the presented question. The following reflection is not an attempt to philosophically define the essence of human nature, but it is an attempt to extract from the Bishop of Hippo's views the theological theses serving to describe the essence of man and his relationship with the world and God. Even though St. Augustine in his first writings analyzes human nature primarily on the basis of various philosophies, however, they are founded not only on reason alone, but also on theological assumptions that flow from the Christian faith.

Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di p. Agostino, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti, XXV Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana*, SEA 53, Roma 1996, 383. On the influence of neo-Platonic thinking on the concept of the soul in St. Augustine's early writings, cf. R.J. Teske, *Anima*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico* (= ADE), ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 190; S.J. Duffy, *Antropologia*, ADE, p. 204.

[4] Cipriani (*Molti e uno solo in* Cristo, p. 56) notices: "Non c'e alcun dubio, perciò, che fin dalle prime opere Agostino abbia considerato il corpo e l'anima partii integranti dell'uomo e abbia stimato positivamente i valorio i beni del corpo (salute, integrità, dei sensi, le forze fisiche, la bellezza ed altri ancora), rompendo nettamente con platonismo e ancora di più con il manicheismo". Cf. ibidem, p. 59; A.D. Fitzgerald, *Corpo*, ADE, p. 478-479; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, p. 76-77; Teske, *Anima*, ADE, p. 189-190; A. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, 149-156; B. Czyżewski, *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, in: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006 = TPatr 3 (2006) 31.

[5] Cipriani (*Molti e uno solo in Cristo*, p. 54-55) writes in relation to this: "Alcuni ritengono che nei primi dialoghi Agostino concepisce l'uomo non come composto di anima e corpo, ma solo come puro spirito o come anima razionale alla maniera dei filosofi platonicy. Ebbene, tali affermazioni sono contrarie alla verità. Già nelle opere scritte prima del battesimo e subito dopo egli scrive più volte che l'uomo è composto di anima e corpo ed esclude esplicitamente che si possa parlare dell'uomo come sola anima o come solo corpo". Cf. C. Horn, *Antropologie*, in: *Augustin Handbuch*, ed. V.H. Drecoll, Tübingen 2007, 480; G.J.P. O'Daly, *Anima, animus*, AL I 332-333; Teske, *Anima*, ADE, p. 191.

[6] This is also expressed on the basic level for studies on St. Augustine's thinking, as in: Fitzgerald, *Corpo*, ADE, p. 481; Teske, *Anima*, ADE, p. 195-196; C. Mayer, *Caro – Spiritus*, AL I 743-759.

1. Man's animality and his being in the world. The Bishop of Hippo, in searching for the animal dimension of human nature, describes man as a corporeal being who not only lives in the material world, but also belongs to the world and is a part of it[7]. Therefore, man has many features in common with all created entities[8]. Man is connected to inanimate things because all things possess existence. Man participates in the world of plants and animals throughout his lifetime, including their subordinate biological processes, such as nutrition, reproduction, the ability to grow or mortality[9]. Therefore, it is evident that the element that roots man in the material world and allows him to belong to it in the first place is the body. Through it, a human being is therefore part of nature. Although the Bishop of Hippo stresses that the body is the "flimsiest part of man (*pars vilissima hominis*)"[10] and "the lowest being (*extrema nature*)" entirely governed by the soul[11] and even burdening the soul[12], however, contrary to the views of the Manichaeans, St. Augustine recognizes that the body is not evil because of its nature, but may participate in evil when it is wrongly directed by the soul[13].

This kind of an approach to issues related with the body describes it in relation to the soul and places it at the lowest level in the hierarchy of beings. However, this exclusively applies to his physical body, which is determined both by its materiality and by life, thanks to which the living body exists to a greater degree than any other inanimate matter[14]. Man in his bodily dimension is alive and subject to processes similar to those that rule in the animal

---

[7] Cf. Augustinus, *De musica* VI 11, 30, ed. A. Trapè – D. Gentili, NBA 3/2, 670. Cf. Horn, *Antropologie*, p. 480; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 65.

[8] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* I 7, 18, ed. A. Trapè – D. Gentili, NBA 3/2, 178-180.

[9] Cf. ibidem II 3, 7, NBA 3/2, 216; I 8, 18, NBA 3/2, 178; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, p. 76; Czyżewski, *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, p. 31; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 65-66.

[10] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* I 16, 34, NBA 3/2, 202. Cf. A.I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004, 110-130; M. Baltes, *Animal*, AL I 357-358.

[11] Cf. Augustinus, *De vera religione* XLV 83, ed. A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1995, 124.

[12] Cf. idem, *De musica* VI 13, 41, NBA 3/2, 684. A.D. Fitzgerald (*Corpo*, ADE, p. 479) perceives the influence of Platonic and Neo-Platonic philosophy on St. Augustine's ideas. It speaks of the fall of the soul in the body. Cipriani (*Molti e uno solo in Cristo*, p. 55-56) points out, however, that in his early works, the Bishop of Hippo also has other statements in which not only does he not mention the fall of the soul in the body, but also how it is a gift for the body. However, this is too broad an issue for us to be able to develop here. It will therefore be taken into account only in the aspect which will allow us to explain the undertaken issue and will remain in close relationship with it. More about the burden of the body on the soul cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 148-155.

[13] Cf. Augustinus, *De vera religione* XLV 83, NBA 6/1, 124. Thus, everything that exists is good even for the fact that it exists and in proportion to the extent to which it exists, since by existing it includes some perfection thanks to which it can exist. Cf. idem, *De libero arbitrio* II 17, 46, NBA 3/2, 268-270.

[14] Cf. idem, *De vera religione* XI 21, NBA 6/1, 46. More on the concept of the body in the thoughts of St. Augustine cf. Horn, *Antropologie*, p. 480-484.

kingdom. Yet, he is alive only thanks to the soul. Even though the body is the element that allows man's animality to exist and function, animality does not exhaust the body. It is based on the body, but we cannot reduce man to animality. The essence of human animality, meaning his resemblance to animals, should therefore be sought in the human soul, and more precisely, in its relationship to the body[15].

St. Augustine emphasizes that we should not try to locate the soul in any part of the body, because it is present at all times in the same way in each of our body parts. The soul animates the body, which is subject to death, unites the body into one whole and maintains it, allowing the body to grow and reproduce. It therefore fulfills a vegetative function in relation to the body, so that it participates in the most basic form of life[16].

The soul also allows the senses to operate. As a result, the soul feels the entire body's sensations, although not throughout the entire body[17], and is responsible for bodily sensations that decide not only about the vegetative life of man, but also the impressions experienced through the senses. It seems that this sensual dimension of the functioning of corporeal living beings reveals more about the essence of man's very animality than the vegetative aspect.

In searching for elements that are common to humans and animals, St. Augustine draws attention to their characteristic sensual life. However, this concerns something more than just the ability for the senses of touch, sight, taste, smell and hearing to function. The Bishop of Hippo observes that some things work on one of the senses, and other things affect a few senses or all of them together. Therefore, he assumes the existence of something which cannot be reduced to any of the five senses, and he calls this the inner sense (*sensus interior*). Thanks to it animals, when experiencing sensations, recognize objects as unpleasant or pleasant, causing their souls to avoid or desire something. This kind of response is possible because this inner sense recognizes and feels not only the physical objects available to them through the senses, but animals also experience the very senses. Therefore, an animal also reacts and feels that it is feeling something and this feeling drives them to perform a specific action. This inner sense stimulates the soul of the animal (*anima bestiae*), allowing it to experience pleasure or pain[18].

---

[15] Cf. O'Daly, *Anima, animus*, AL I 331-332. More on the topic of the soul's relationship to the body in the thoughts of St. Augustine cf. Duffy, *Antropologia*, ADE, p. 203-205.

[16] Cf. Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII 70, NBA 3/2, 114. Horn (*Antropologie*, p. 479) notices in relation to this: "Unter *anima* oder *animus* […] versteht Augustin dasjenige im Menschen, was dessen kognitive, perzeptive, afective, volitive, appettitive, memorative und imaginative Leistungen ermöglich. Die Seele ist aber nicht nur das Vermögen, mentale Leistungen zu vollziehen; sie verfügt zudem über vegetative Aspekte: Sie steuert solche Prozesse wie Ernährung, Stoffwechsel, Wachstum, Reifung und Sexualität". Cf. Fitzgerald, *Corpo*, ADE, p. 479; Teske, *Anima*, ADE, p. 189.

[17] Cf. Augustinus, *De immortalitate animae* XVI 25, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, 546.

[18] Cf. idem, *De libero arbitrio* II 3, 8 - 6, 13, NBA 3/2, 216-228.

We can therefore notice that the idea of this concept shows that the sense (*sensus*) itself and the experience that the body feels through this action is something different than the sensory impression (*sensus corporis stirpes*). St. Augustine defines this second thing in the following way:

> "A sensory impression is an experience in the body made directly conscious by the soul. It seems to me that every sensory impression is such an experience and every such sensation is a sensual feeling"[19].

Experiencing sensory impressions, though this is accomplished by the action of the senses and always remains a bodily experience (*passio corporis*), requires that the soul become conscious of it. No type of reasoning is necessary for this to happen, since an impression would lose its direct character, but only a feeling is needed, or the soul's attention, which is directed towards the body and set on receiving incoming stimuli[20]. This means that any kind of material thing affecting the body cannot cause any changes in the soul, but they engage it in the affairs of the body. The Bishop of Hippo describes this phenomenon in the following way:

> "In short, it seems to me that when the soul experiences bodily sensations, it does not receive sensations from the body, but reacts to bodily sensations with a greater degree of attention. This activity is both easy if the experience is conducive to the body, or difficult when the body is awakened by experiencing a disturbance, and this reaches the soul's consciousness. This process is called sensual feeling. Feeling is inherent to us even when we do not feel anything, it is a corporeal tool thanks to which the soul enhance its efficiency in directing bodily sensations by adopting related elements and rejecting harmful things"[21].

The soul, whose operation is expressed through sensual feelings, directs its attention onto the body and seeks sensations consistent with its intention, meaning those it feels as pleasure (*voluptas*), but avoids all sensations in conflict with this, meaning those inducing a feeling of pain (*dolor*), effort (*labor*),

---

[19] Idem, *De quantitate animae* XXV 48, NBA 3/2, 88: "sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam: nam et omnis sensus hoc est, et omne hoc, ut opinor, sensus est", my own translation.

[20] Therefore, St. Augustine (*De quantitate animae* XXIV 45, NBA 3/2, 82) writes: "a sensory impression occurs when the soul becomes aware of a sensation in the body. When we see smoke, we call it a sensory impression. By seeing, our eyes perceive smoke, and they are parts of the body and are themselves corporeal. On the other hand. we do not call something a sensual impressed when we became aware of the existence of fire, because although we know that something is on fire, we did not experience it directly through our body", my own translation.

[21] Idem, *De musica* VI 5, 10, NBA 3/2, 642: "Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est", my own translation.

hunger (*fames*), desire (*sitis*), and disease (*morbus, aegrotatio*)[22]. Hence, St. Augustine emphasizes that the soul is directed towards the body and functions among sensory perceptions, so in the first place it assimilates whatever corresponds to the nature of the body and avoids all that is opposed to it. Therefore, pleasure that the Bishop of Hippo broadly defines is the goal of the soul's aspirations. The sensual soul in fact tries to unite the sexes by cooperating to give birth to progeny and to nurture, feed and protect it against all kinds of dangers that threaten its life. This not only concerns experiencing pleasure understood in the physical sense, but also to secure one's existence and comfort in life[23].

Thus, living and experiencing bodily sensations is a way of existing in the world of beings that are sensual in nature. Looking at material things and living in a world of bodily sensations, beings find their proper place in the material world. The Bishop of Hippo stresses that the sensual soul exists in this way in the world of bodily sensations and things, and thanks to this, it can protect the existence of the body, which is subordinate to the soul, getting used to sensations, and even grafts with them (*inectere*), together creating a kind of whole. St. Augustine calls this memory (*memoria*), the force of getting used to things (*vis consuetudinis*), whereby the soul lives in a world of bodily sensations[24]. This allows the soul to keep already experienced and past impressions and enables us to continuously strive towards new experiences. The soul remembers pleasurable experiences and wants to return to them or seek sensations similar to them, but avoids those that are remembered as being unpleasant or threatening the safety of the body. St. Augustine, referring to questions he was asked concerning how it is possible for Odysseus' dog to be able to enjoy the sight of its returning master despite the fact that animals do not possess knowledge, explains his idea of the soul binding with bodily sensations via memory in the following way:

> "This sensitivity of the senses, which includes habits (and it has great power), allows living beings of this kind to recognize things that give them pleasure. This happens easily, since the soul of an animal is closely bond to the body, and the senses it uses to keep existing and experience pleasure are the property of the body, and for animals, these same pleasures have a bodily nature. The human soul, on the other hand, rises if it can above the body and the will to experience internal pleasures. It achieves this with the help of reason and knowledge, which we are presently talking about, because they exceed sensory impressions. The more inclined a person is towards the senses, the more a human resembles an animal. Therefore, whimpering infants, because they have no reason, cannot

[22] Cf. ibidem VI 5, 9, NBA 3/2, 640.

[23] Cf. idem, *De quantitate animae* XXXIII 71, NBA 3/2, 116.

[24] Cf. ibidem. N. Cipriani (*Memoria*, ADE, p. 934) notes in relation to this: "In comune con gli animali l'uomo ha una memoria che è come una forza dell'abitudine, per la quale mediante le immagini si lega ai corpi, conosciuti attraverso i sensi". On the topic of being accustomed to things according to St. Augustine, cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 362-364; A.D. Fitzgerald, *Consuetudine*, ADE, p. 461-463.

stand the smell of others who they are not accustomed to, through their senses easily recognize touch and hugs given by their caretakers"[25].

St. Augustine's reasoning includes something important for the undertaken subject, the idea of setting a limit to understanding animality at the ontological level. It ends where reason and the knowledge obtained from it begin. Hence, the Bishop of Hippo defines animals as beings which also possess life in addition to existence, but they do not have reason (*intellectus*)[26]. Animality thus remains limited to the things of the flesh, it is limited to experiencing sensations, and therefore it is irrational (*intellectu caret*)[27]. Its activity is determined by the drive for carnal pleasures and avoiding physical suffering[28]. Thus, taking into account this term in the context of the above-mentioned natural for animals familiarity with bodily sensations, we can define animality as irrationally enjoying carnal things. This type of determination is not a pejorative view of animals, because on the basis of ontology, it only describes nature as created by God, which as such is of course good. Hence, the Bishop of Hippo emphasizes that we cannot resent the fact that a soul is given to a body in order to direct it, because its union with the body is as perfect as possible[29].

Nevertheless, St. Augustine's limited understanding of animality tells us not only about animals, but also reveals much about the essence of humanity. If man's existence, life and sensuality are something shared in common with living creatures, the fact remains that the characteristic trait which distinguishes man from all corporeal beings and exalts him over them is reason. Therefore, animality that belongs to man's nature is understood in the ontological sense as corporeal, meaning implemented due to the body and being in the world of

[25] Augustinus, *De quantitate animae* XXVIII 54, NBA 3/2, 96: "Sed ille sensus ea quibus tales animae delectantur, accedente consuetudine cuius magna vis est, potest discernere; atque eo facilius, quod anima belluarum magis corpori affixa est, cuius illi sunt sensus quibus utitur ad victum voluptatemque, quam ex eodem illo corpore capit. Humana vero anima per rationem atque scientiam, de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus, suspendit se a corpore quantum potest, et ea quae intus est, libentius fruitur voluptate; quantoque in sensus declinat, tanto magis similiorem hominem pecori facit. Inde est quod etiam pueri vagientes, quanto alieniores a ratione sunt, tanto facilius discernunt sensu etiam contactum coniunctionemque nutricum, nec odorem aliarum possunt sustinere, cum quibus consuetudo non fuit", my own translation.

[26] Cf. idem, *De libero arbitrio* II 6, 13, NBA 3/2, 228.

[27] Cf. ibidem II 5, 12, NBA 3/2, 224-226. Cf. Baltes, *Animal*, AL I 356-358; O'Daly, *Anima, animus*, AL I 315-316.

[28] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* I 8, 18, NBA 3/2, 178-180.

[29] Cf. idem, *De quantitate animae* XXXVI 81, NBA 3/2, 130. Baltes, (*Animal*, AL I 359) notes in relation to this: "Da die Tiere keine Vernuft haben, kann man ihnen auch keine Leidenschaften (animi passiones/animi perturbatio) zusprechen, sondern nur ein Analogon (simile) dazu. Denn die Leidenschaft ist ein «motus animi contra rationem». Dies trifft insbesondere auf die «libido» zu; diese ist in den Tieren nichts Böses, wie es überhaupt in ihnen das Böse nicht gibt, «quia non in eis caro concupiscit adversus spiritum (= rationem)» (*Contra Iulianum imp*. 2, 122; 5, 20). Daher können die Tiere auch nicht sündigen und infolgedessen nicht elend sein".

material things, and animality does not completely determine man's behavior or life attitude. Therefore, sharing animality with animals in the case of man does not simply mean being one of the animals, since man has a rational soul and is always superior to them[30].

The opportunity to rise above sensory impressions to the reality unfolding before his intellect is always open to man. The existence of this possibility is revealed by another characteristic of the human soul, namely freedom of choice. Looking from this perspective at human animality, just like St. Augustine, we notice that it is not only what determines our corporeal existence in the world of human beings, but also stands as one of the possibilities of being that the Bishop of Hippo describes in the above quoted statement as an opportunity to become like animals (*magis similiorem hominem pecori facere*). Animality in relation to man must therefore have a broader meaning than that which is used in relation to animals, which means that it should be considered not only on the ontological and epistemological levels, but also on the axiological level. It seems, therefore, that in order to better understand the animal dimension of man, and also better specify what such assimilation to animals means and how it is possible, we must look at all the elements mentioned above, but this time from the perspective of human rationality and freedom.

2. Man's Similarity to Animals, or the Possibility of Being Bestial. Animality with its own ontic source in the human body is an essential part of his being, because he is both a body and a soul. Nevertheless, the Bishop of Hippo stresses that a person reaches full harmony only when all that comprises his or her nature is subject to and guided by the elements that raise man above animals and allows man to rule over them. This element in man is reason, the best part of his soul[31]. It is like the head or the eye of the human soul (*animae nostrae caput aut oculum*), allowing him to think, to know the truth and to acquire knowledge[32]. By thinking, man discovers in himself the light that he has not created and that, while it is present in him, it is also found above him and allows him to see what is actually true, good and beautiful. A reasoning man can therefore see with his inner eye of the soul the unchanging and higher truth, enlightening through its splendor those who seek it, although man can get to know it to varying degrees[33]. Thus, the mind enables man to contemplate eternal truths, and consequently leads him to discover and know the One who is true in itself, the highest good and being, above which nothing else can exist, meaning God[34].

---

[30] Cf. Baltes, *Animal*, AL I 360.

[31] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* I 8, 18, NBA 3/2, 178. Cf. Baltes, *Animal*, AL I 358-359; O'Daly, *Anima, animus*, AL I 316.

[32] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* II 6, 13, NBA 3/2, 228.

[33] Cf. ibidem II 12, 34, NBA 3/2, 254-256.

[34] Cf. ibidem II 15, 39, NBA 3/2, 260-262; idem, *De vera religione* XIII 26, NBA 6/1, 50. Cf.

Yet it should be noted that directing the mind to God, not only theoretically learning about Him, but internal adherence to Him[35], is made possible by the specific ontological structure of human nature, created in God's image and likeness. This makes completely natural his being directed towards God and to the eternal and unchanging truths that are discovered through reason, and this is a result of man's nature. Due to this, the human soul can rise above the body and enjoy spiritual goods through the contemplation of eternal things[36]. At this point, the body also reaches its proper place in the structure of the human being, as this orientation can completely surrender him to his soul as the better part of human nature. Full harmony in man occurs when his reason directs the foolish impulses of the soul and body[37]. In this context, St. Augustine states:

> "We are right to say that man was created in the image and likeness of God; otherwise, his thoughts would not be able to obtain the immutable truth. […] Therefore, if the rational soul serves the Creator himself, through whose action, by whom and according to whose model man was created, all serves the reasoning soul: both this present life, which is so close to it and helps it in ruling over the body, as well as the body itself, the lowest creature that is completely surrendered to the soul and over which the soul reigns by its will, without suffering any bitterness from it; not in the body or by looking for happiness, but the soul directly draws this from God"[38].

M. Stróżyński, "*Visus iste non a carne trahebatur". Rola zmysłów w kontemplacji w księdze VII i IX "Wyznań" Augustyna*, VoxP 33 (2013) vol. 60, 339-357.

[35] Cf. Augustinus, *De vera religione* XXXIX 72, NBA 6/1, 110.

[36] Cf. idem, *De quantitate animae* XXVIII 54, NBA 3/2, 96; Duffy, *Antropologia*, ADE, p. 207-208. A. Eckmann (*Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, 142), commenting on St. Augustine's thoughts, states in this regard: "Chociaż natura ludzka może ulec zepsuciu, to jednak jest w niej coś cudownego i zadziwiającego. Wielkość jej leży w tym, że jest ona nastawiona na najwyższą naturę i ma zdolność uczestniczenia w niej. […] Co więcej, obraz Boga w człowieku składa się właśnie ze współuczestnictwa w Bogu i przez to może się ten obraz również odnawiać". Cf. Duffy, *Antropologia*, ADE, p. 205; T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, vol. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, transl. K. Stopa, Kraków 2004, 356-357; J.W. Żelazny, *Patrystyczna doktryna o powołaniu człowieka do udziału w życiu i godności Boga. Rola Ducha Świętego*, in: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006 = TPatr 3 (2006) 69; R.J. DeSimone, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino da Tertuliano ad Agostino*, "Sussidi Patristici" 9 (1995) 86-96. This does not mean a complete separation of man from the material world, which after all he lives in and which he necessarily must relate to. This relationship is of course inscribed into human nature and allows man to create culture or works. Cf. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 68-73; R.J. Woźniak, *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, "Scientia et Fides" 2 (2014) vol. 2, 271-288. On the subject of contemplation in St. Augustine and the role played by the senses and the influence of the philosophy of Plotinus cf. Stróżyński, *"Visus iste a non carne trahebatur"*, p. 339-357; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, IV, Lublin 1999, 591-613.

[37] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* I 8, 18, NBA 3/2, 180.

[38] Idem, *De vera religione* XLIV 82, NBA 6/1, 122-124: "rectissime dicitur factus «*ad imaginem et similitudinem Dei*»: non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere.

The Bishop of Hippo himself realizes, however, that the above description primarily shows an ideal situation, whose implementation will be made possible only after the resurrection of the body, that is, when it will be renewed (*corpus reformatum*), sanctified (*corpus sanctificatum*) and completely subordinated to the natural inspirations of the soul[39]. Meanwhile, man carries the burden of the consequences of the first fall, the original sin, which took place in paradise, and so his body is not fully subject to the soul, and the soul not only cannot rule over him, but tends towards being corporeal. The weakness of the body is therefore a burden for the soul, which is crushed (*mortalibus membris onerata*) and barely manages to direct the lower in status body[40]. St. Augustine even adds that the soul is embarrassed by the mortality of the body; it is stunted and undergoes a process of increasingly bounding with it[41].

It seems, therefore, that it is this heavy weakness of body that conditions the existence of human animality, although it does not determine it. Since it is understood as the possibility of being, this means that in the same way, it becomes the subject of the will's choices, meaning the essential mechanism in the process of assimilating to animals. Although this similarity is of course not synonymous, as noted above, with equality between man and animals on the ontological level, however, in order for this to happen, a person must somehow participate in the essence of animality defined as mindless enjoyment of carnal things. St. Augustine describes the beginning of this process in the following way:

> "The soul itself is nothingness; otherwise it would not change and would not experience harm in its being. In itself the soul is therefore nothingness,

[…] Et ideo rationalis anima si Creatori suo serviat, a quo facta est, per quem facta est, et ad quem facta est, cuncta ei cetera servient: et vita ultima, quae tam vicina illi est, et est adiutorium eius, per quod imperat corpori; et ipsum corpus, extrema natura et essentia, cui omni modo cedenti ad arbitrium dominabitur, nullam de illo sentiens molestiam; quia iam non ex illo, nec per illud quaeret beatitudinem, sed ex Deo per seipsam percipient", my own translation. The soul turning towards God in such a way and clinging to Him does not mean a depreciation of the body, since only when it is subordinated to the soul does the body take its proper place and obtains the dignity granted to it by God. Cf. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, p. 153.

[39] Cf. Augustinus, *De vera religione* XLIV 82, NBA 6/1, 124.

[40] Cf. idem, *De libero arbitrio* III 11, 34, NBA 3/2, 326.

[41] Cf. ibidem III 10, 30, NBA 3/2, 322. M. Stróżyński (*Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusz, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, 156-160) notes that the problem of the fall of man is always lively discussed by researchers of St. Augustine's works. R.J. O'Connel (*The "Enneads" and St. Augustine's Image of Happiness*, VigCh 17:1963 129-164; idem, *The Plotinian Fall od the Soul in St. Augustine*, "Traditio" 19:1963 1-35) stresses the strong influence of neoplatonic thinking on the Bishop of Hippo, according to which the soul, after the fall, maintains some link to God. His position did not find full approval among researchers, who either completely rejected it or accepted a middle position, accepting this thesis in reference to St. Augustine's early writings, thus rejecting them in the case of later writings. On the topic of this discussion cf. R. Rombs, *Saint Augustine and the Fall of the Soul. Beyond O'Connell and His Critics*, Washington 2006, 3-15; Stróżyński, *"Visus iste non a carne trahebatur"*, p. 337-338. On the concept of the soul in the philosophy of Plotinus cf. O'Daly, *Anima, animus*, AL I 317-318.

> and everything in its being depends on and comes from God. Thus, the soul occupies its proper place under the direct action of God Himself, growing and developing its reason and conscience. This is what constitutes its internal treasure. Puffed up with pride, the soul seems to go out and we can say that it exhausts its strength, meaning it becomes smaller all the time. Doesn't going out mean the same thing as to throw out your guts, meaning turning away from God not in earthly space but in the state of one's own mind?"[42].

The above statements by the Bishop of Hippo contain two co-existing and complementary elements, namely: moving away from God and turning away from oneself. They describe the beginning of the process of human bestiality, and also seem to define its essence. Under the influence of pride and due to the weaknesses burdening the body, there is a reversal in something basic to human nature, created in the image and likeness of God, which directs man towards his Creator and eternal truths. Departing and from one's interior, a person not only loses God, but also himself, at the same time denying their personal nature and somehow ceasing to be themselves. Turning away from God, himself and the contemplation of eternal truths is accompanied by a simultaneous turning towards the corporeal world, and a person is centered on the attention (*intensio*), care (*cura*) and curiosity (*curiositas*) given them[43]. They lose, however, the clarity of the knowledge of what really exists and are deluded by false notions (*phantasma*) flowing from putting more confidence in the senses than on reason[44]. Therefore, the consequence of turning away from eternal things is a mistake (*vitium*)[45].

---

[42] Augustinus, *De musica* VI 13, 40, NBA 3/2, 684: "Cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit; in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima proicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu?", my own translation. Cf. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, p. 144; G. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospectiva antropologica*, Roma 2004, 233-246.

[43] Cf. Augustinus, *De musica* VI 13, 37-39, NBA 3/2, 678-682. According to this concept, neoplatonic influences are evident. More on the mechanisms of sin cf. Stróżyński, *Filozofia jako terapia*, p. 160-166.

[44] Cf. Augustinus, *De vera religione* III 3, NBA 6/1, 20-22. St. Augustine refers directly to the Platonic doctrine of ideas and two types of knowledge: sensual, which is necessarily uncertain and illusory, and rational, allowing a person to see immutable ideas and thereby gain certain knowledge. The Bishop of Hippo underlines the fact that this teaching of the Greek philosopher, emphasizing the primacy of the spirit over the body, finds its fulfillment in the most perfect wisdom brought by Christ. Cf. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, p. 131.

[45] Cf. Augustinus, *De musica* VI 11, 32, NBA 3/2, 670-672. Cf. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, p. 152; Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, p. 258-264. More on this topic of incorrectly understood from the anthropological perspective conditions for the sin of idolatry cf. ibidem, p. 355-369.

This cannot, however, be understood only as an imperfect way of knowing or its complete absence, but must possess a much broader meaning beyond the sphere defined by epistemology. We can already now notice that this mainly relies on the aforementioned reversal of the natural order of things and occurs when the soul enjoys worldly matters more than the Creator, in this way seeing them as the source of personal happiness[46]. This is therefore a phenomenon that lies at the basis of the process of man assimilating to animals.

The essence of this turning away is not that man goes from what is essentially good to radical evil, because the body towards which man turns is good due to its own nature. This turning away is primarily expressed in abandoning the highest good for inferior goods; the spiritual for that which is corporeal; spiritual values (*mental*) for sensual pleasures[47]. Therefore, St. Augustine reflects on this kind of mistake not only in cognitive terms, but above all axiologically, calling it a sin, evil[48], a fall, the perversity of the soul (*perversitas animae*)[49], the corruption of the soul (*vitium animae*)[50] or even immorality (*nequitia*)[51], which leads to the defilement of the soul (*pollutio animae*)[52]. Therefore, this is not so much determined by an insufficient degree of knowledge, but by an evil will (*perverse voluntas*), which does not want to continue in its direction towards the highest good and chooses the lower goods and becomes attached to them[53].

A person makes a mistake, depending on whether the soul turns to what is good for their personal good, refusing to accept anything higher than themselves, or by choosing the external good and wanting to get to know what does not concern it, or even if the soul directs itself towards the lower good out of love for bodily pleasures. These three states respectively take on the forms of the sins of pride (*homo superbus*), curiosity (*homo curiosus*) and impurity (*homo lascivicus*)[54]. Since they are the results of movements of the will, to which the soul could not be forced either by a higher being or a being equal to it, because this would not be just, or by its lower nature, because it would not have the power to do so, this means that sin burdens the human soul with characteristic guilt (*culpa*)[55].

---

[46] Cf. Augustinus, *De musica* VI 14, 46-48, NBA 3/2, 690-694.

[47] Cf. idem, *De vera religione* XX 38, NBA 6/1, 64.

[48] Cf. idem, *De libero arbitrio* II 19, 53, NBA 3/2, 276-278.

[49] Cf. idem, *De vera religione* XXI 41, NBA 6/1, 68-70.

[50] Cf. ibidem XX 38, NBA 6/1, 64.

[51] Cf. ibidem XI 21, NBA 6/1, 46.

[52] Cf. idem, *De musica* VI 14, 46, NBA 3/2, 690.

[53] Cf. idem, *De libero arbitrio* II 14, 37, NBA 3/2, 258. An evil will is mentioned by St. Augustine in the context of the first sin committed in paradise and working in every subsequent sin. Cf. Horn, *Antropologie*, p. 486; Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, p. 142-148; A. Zumkeller, *Consuetudo*, AL I 1253-1266.

[54] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* II 19, 53, NBA 3/2, 276.

[55] Cf. ibidem III 1, 2, NBA 3/2, 286-288.

St. Augustine called this movement lust of the flesh (*affectio corporis, concupiscentia*), which is what the evil will does by turning away from the highest good when it turns to the goods found outside of the person[56]. It's essential and characteristic features are both evil, meaning going against God's law, because humans use things of the flesh[57], and that by turning away from the highest good and forgetting about the eternal laws, the soul enjoys mortal things[58]. Consequently, St. Augustine notes that lust means rejecting God in order to be able to enjoy the fruits of the flesh (*fructu corporis delectare*)[59].

This enjoyment of bodily pleasures means that a person is not only immersed in their world, but also loves them[60], clinging to them in his or her heart, uniting with them in their feelings and seeing his or her good in things that are inferior to them[61]. A person who strives for lust is therefore one who lives for the body[62] and sees it as the source of his or her happiness[63]. Therefore, if a person's heart is attached to matters of the flesh, they show special care for the things that he or she loves. St. Augustine called such a person a friend and supporter of the world (*amicus huius mundi*)[64]. His or her focus is on temporal things, especially on experiences related with their own bodies. Temporal values become the main and only good worth desiring, and the entire effort of human action is directed towards achieving them and being able to enjoy these carnal pleasures[65].

The Bishop of Hippo observes, therefore, that this aroused carnal lust seeks happiness in bodily pleasures, human praise[66] and in the desire for wealth, honor, and even fame[67]. However, these objects of man's concupiscence are

---

[56] Cf. idem, *De musica* VI 5, 13, NBA 3/2, 644-646. Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 371-372; P. Burnell, *Concupiscenza*, ADE, p. 443-448; Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, p. 242-243.

[57] Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* II 18, 48, NBA 3/2, 272; idem, *De vera religione* XI 21, NBA 6/1, 46. Cf. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, p. 151.

[58] Cf. Augustinus, *De vera religione* XII 24, NBA 6/1, 46-48. Also, G. Bonner (*Cupiditas*, AL II 168) rightly describes concupiscence that drives man towards corporeal things, love for the world and incorrectly directed love. Cf. G. Bonner, *Concupiscentia*, AL I 1113-1122.

[59] Cf. Augustinus, *De vera religione* XI 22, NBA 6/1, 48.

[60] Cf. idem, *De libero arbitrio* II 19, 53, NBA 3/2, 276. That is why in his *Confessiones*, St. Augustine (*Confessiones* XIII 9, 10, ed. C. Carena, NBA 1, Roma 1965, 458) states: „Pondus meum amor meus".

[61] Cf. idem, *De libero arbitrio* I 15, 33, NBA 3/2, 200-202.

[62] Cf. idem, *De vera religione* VIII 15, NBA 6/1, 38.

[63] Cf. idem, *De musica* VI 14, 46, NBA 3/2, 690.

[64] Cf. idem, *De vera religione* XXXV 65, NBA 6/1, 100. Here, of course, we are concerned with the world's function and context in turning away from God and chosing goods of the flesh rather than as a reality created by God and the beauty through which the Creator speaks to the man and reminds him of himself. Cf. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 66-67; Bonner, *Cupiditas*, AL II 168-169.

[65] Cf. Augustinus, *De musica* VI 13, 39, NBA 3/2, 682.

[66] Cf. ibidem VI 14, 48, NBA 3/2, 692.

[67] Cf. idem, *Solliloquia* I 10, 17, ed. D. Gentili, NBA 3/1, 408-410.

inherently changing and fleeting things. Lust itself makes man seek newer experiences that direct his desires towards other things, causing a person to become more and more absorbed in affairs of the world. Even though a person is subjected to subsequent sensations, in the end, however, these things do not leave anything lasting within the soul that they might enjoy forever. St. Augustine calls this phenomenon copious scarcity (*copiosa egestas*)[68], when man chases after fleeting things that constantly slip from his grip, which characterizes people living for the flesh, and he describes this in the following way:

> "Again, those who want to desire and hunger or burn with passion and struggle in order to eat and drink with pleasure, to have sexual relations and sleep, [these] love insufficiency, which is the source of greatest suffering. […] And there are many who pay homage to all these inclinations and whose lives are a search for sensations, struggles, eating, drinking, sexual intercourse and sleeping, and their thoughts only cling to the ideas they gather from such a lifestyle. These are the delusions, prejudices and errors that create the rules that lead them astray, but they cling to them even if these people try to resist the body's lures. They do not use the good talents entrusted to them, meaning mental acuity, which is supposed to characterize those who we call educated, cultivated and witty. They keep this treasure tied in a handkerchief and buried in the ground, and it is entangled in useless trivia and overwhelmed by earthly passions"[69].

Enjoying carnal things in itself contains the elements relevant to our analysis of human animality. St. Augustine, in referring to the terminology used by St. Paul, defines this way of being in the world as the "old man" (*vetus homo*), the external man (*exterior homo*) and the worldly man (*terrenus homo*) who is constantly following his senses, finding happiness in what is temporal, and lives embarrassed from their own lust[70]. Its characteristic is that it binds human nature to that which it is driven towards. Paying sole attention to the temporal world and directing one's passions towards it, a person becomes accustomed

---

[68] Cf. idem, *De vera religione* XXI 41, NBA 6/1, 68-70.

[69] Ibidem 54, 104, NBA 6/1, 146: "Et qui sitire et esurire volunt, et in libidinem ardescere et defatigari, ut libenter edant, et bibant, et concumbant, et dormiant, amant indigentiam, quod est initium summorum dolorum. […] Plures enim sunt qui haec omnia simul viti diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt, amplexari; et ex eorum fallacia, superstitionis vel impietatis regulas figere, quibus decipiuntur, et quibus inhaerent, etiam si ab illecebris carnis se abstinere conentur. Quia non bene utuntur talento sibi commisso, id est mentis acie, qua videntur omnes, qui docti aut urbani aut faceti nominantur, excellere. Sed habent eam in sudario ligatam, aut in terra obrutam, id est delicatis et superfluis rebus, aut terrenis cupiditatibus involutam et oppressam", my own translation. That is why St. Augustine (ibidem 46, 87, NBA 6/1, 128) emphasizes that we can use both material things as well as another person wrongly, meaning by coveting them. This happens when we do not love them as ourselves, but only as an object to be used for obtaining pleasure or profit.

[70] Cf. ibidem 26, 48, NBA 6/1, 78. Cf. Horn, *Antropologie*, p. 481.

to being among the things of the flesh, devoting their everyday life to the bodily senses[71] and is attached to them[72]. This almost becomes a habit[73], which St. Augustine simply called the flesh (*caro*), defining it as "the soul's familiarity with the body, being under the influence of bodily sensations" (*animae consuetudo facta cum carne, propter carnalem affectionem*)[74].

However, the Bishop of Hippo notes that this habit immersed in the body's getting used to temporal things, bonding man to them, at the same time makes him addicted to bodily sensations. Clinging to them with his heart, man is dependent on a relationship that should be subordinate to him[75]. As a result of the long-term vice of corporal interests, he is no longer able to direct his life, but corporeal things take over[76]. Carnality has the nature of a kind of worldly captivity to pleasures, and any man who allowed himself to be led by this falls into its trap[77]. Thus, the Bishop of Hippo stresses that the old, carnal man slavishly desires the lower goods which he chose as the goal of his desires[78], and they now rule over him[79].

Lust that imprisons a man through corporeal habits in the world of temporal affairs incorporates mechanisms that reinforce its power over the subjected human will, and at the same time is the result of turning away from God. These mainly include memory and blindness.

St. Augustine defines memory as the "force of habit, which cannot be destroyed by separating a person from their environment or time"[80]. Recalling and somehow making present past bodily sensations allows a person to experience the habit of being used to being in the midst of temporal affairs and remaining attached to the body. This is a condition for the existence of his flesh, because it perpetuates and preserves the soul's movement towards lower goods, and thus gives it strength and maintains it, but making man's conversion difficult[81].

Therefore, bodily sensations recorded in the memory strengthen man's bondage and cause that this attachment to worldly thing increasingly blocks the existence of the world of spiritual values. Lust leads to a kind of blindness

---

[71] Cf. Augustinus, *De vera religione* III 3, NBA 6/1, 20.

[72] Cf. idem, *De libero arbitrio* II 14, 37, NBA 3/2, 258. Cf. Fitzgerald, *Consuetudine*, ADE, p. 462.

[73] Cf. Augustinus, *De quantitate animae* XIV 24, NBA 3/2, 50.

[74] Cf. idem, *De musica* VI 11, 33, NBA 3/2, 672. Corporeality is therefore conditioned by the body, but does not identify with possessing a body, because its essence is mainly determined by the movement of the soul towards the body and its staying with it. It also indicates a certain state, not just a temporary turning away of the soul from God.

[75] Cf. idem, *De libero arbitrio* I 15, 33, NBA 3/2, 200-202.

[76] Cf. idem, *De musica* VI 5, 14, NBA 3/2, 646.

[77] Cf. idem, *De vera religione* XLVI 87, NBA 6/1, 128.

[78] Cf. idem, *De libero arbitrio* I 16, 35, NBA 3/2, 204.

[79] Cf. idem, *De vera religione* XLVI 87, NBA 6/1, 128.

[80] Cf. idem, *De quantitate animae* XXXIII 71, NBA 3/2, 116.

[81] Cf. idem, *De musica* VI 5, 14, NBA 3/2, 646.

of the soul. St. Augustine observes that it is not the senses that cause a carnal human to make mistakes, but the sin of turning away from God[82]. As a result, a man who is accustomed to seeking happiness in sensory experiences places their hope in the earthly habits of everyday life and moves up in the world of illusory ideas, forgetting about the existence of a higher reality. In addition, according to the Bishop of Hippo, when speaking about the ideas of Plato the Christian faith, this kind of man stops believing in what he cannot see or imagine, meaning that which is accessible only to reflection through reason[83].

Such enjoying carnal things and blind forgetfulness of God, however, can take on various forms and has different levels. They always take on the role of enslavement through carnal lust and, therefore, should be considered from this point of view. The Bishop of Hippo stresses that the soul that turns away from God and the world of spiritual values is entangled in illusion of false perceptions and is overwhelmed by sin, since instead of his Creator, such a person worships creation. Paying attention to temporal things and cleaving to them in one's heart is a form of idolatry, and, as it seems in the light of the above analysis, the condition for idolatry to occur. In effect, the soul will either worship some creature or its own imaginings[84].

In describing these various types of idolatry, St. Augustine points out that some people worship the soul created by God so as to be able to see Him; others pay homage to their reproductive powers which stimulate living creatures to multiply; others degrade themselves and idolize animals or worship inanimate beings, including celestial bodies; yet others worship the elements or the whole world, which they consider to be the essence of the divine. People who fall even lower, according to St. Augustine, are those who not only worship creatures as divine beings, but also pay homage to statues, recognizing the work of their own hands worthy of divine glory and in this way place themselves on a lower status to whatever owes them its formation[85]. Yet this is not the limit to the fall of the soul subject to bodily lusts, nor the limit of idolatry, because the Bishop of Hippo describes those who have turned away from God to the highest degree in the following way:

> "There are in fact a worse and meaner kinds of idolaters, which includes those who worship their own imaginings and grant divine reverence to whatever their mind incorrectly thinks up in arrogant and pompous thoughts, until finally their soul reaches such a state that nothing according to them deserves veneration; such people err who become entangled in superstitions and fall

[82] Cf. ibid, *De vera religione* XXXVI 67, NBA 6/1, 102-104.

[83] Cf. ibidem III 3, NBA 6/1, 20.

[84] Cf. ibidem X 18-19, NBA 6/1, 42-44. Linking idolatry with man's adherence to matters of the flesh, and in this respect his being conformed to animals is also found in the early Christian apologists. Cf. Origenes, *Contra Celsum* VII 51, SCh 150, ed. M. Borret, Paris 1969, 136; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, SCh 20, ed. G. Bardy – J. Sender, SCh 20, Paris 1948, 142.

[85] Cf. Augustinus, *De vera religione* XXXVII 68, NBA 6/1, 104.

into miserable slavery. This conclusion, however, does not lead them to anything since they cannot set themselves free. Bad inclinations remain, which lead them to see things worthy of veneration. These serve the triple passions: lust for pleasure, exaltation or curiosity. I think that, among the people who believe that nothing deserves honor, there is no one who would not indulge in carnal pleasures or relish illusory power, or not get dizzy when delighting from some exhibition. In this way, they unconsciously love temporal things and expect to find happiness in them"[86].

We can notice that people who have turned away from God fall into the body's slavery and give up self-control over their passions, pride or curiosity, and the most evident thing in them is the essence of carnality. This is because they, as noted the Bishop of Hippo in reference to the Scriptures (1J 2:16), remain enslaved by lust of the flesh that encourages them to seek pleasures through the senses, including lust of the eyes, seeking to satisfy their curiosity and pride, and this ensures their fall[87].

The consequence of turning away from God and lustfully turning towards temporal things is such great blindness that people forget about God, and this leads to carnal slavery. When considering how these elements function according to St. Augustine's ideas, we can notice that there is a feedback mechanism between them. The more a man is bond to matters of the flesh, the less he or she sees God in their daily lives, and in turn the more they forget about their Creator, the easier it is to cling to temporal things, and enjoying them becomes the sources of their happiness. Lust understood in this way includes the process that reinforces this mechanism, becoming a trap for a person subject to its power and slavery. At the same time, this slavery is neither recognized nor perceived as something unpleasant, annoying or a burden by a corporeal man subject to its power. It is even quite the contrary, because enjoying temporal things and turning away from God are after all a response to the desire for the things of the flesh. Therefore, since this is in accord with what the will pursues, it is experienced as pleasure[88]. The external man, therefore, falls into slavery

[86] Idem, *De vera religione* XXXVIII 69, NBA 6/1, 106: "Est enim alius deterior et inferior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia vel tumore cogitando imaginati fuerint, religionis nomine observant, donec fiat in anima nihil omnino colendum esse, et errare homines qui superstitioni se involvunt, et misera implicant servitute. Sed frustra hoc sentiunt: non enim efficiunt ut non serviant; remanent quippe ipsa vitia, quibus ut ipsa colenda opinarentur attracti sunt. Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi. Nego esse quemquam istorum qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit, aut potentiam vanam foveat, aut aliquo spectaculo delectatus insaniat. Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem exspectent", my own translation.

[87] Cf. ibidem XXXVIII 71, NBA 6/1, 108. Cf. Stróżyński, *Filozofia jako terapia*, p. 162. More on such topics on the causes of the sin of idolatry undertaken as a whole in St. Augustine's works cf. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, p. 279-321.

[88] Cf. Augustinus, *De vera religione* XXXIX 72, NBA 6/1, 108.

that gives him pleasure and he or she is pleased with this situation, completely oblivious to his or her fall.

The pursuit of pleasure and avoiding the goal of life is pitiful for a person who forgets about God and is absorbed in worldly matters. This means that attachment to the things of the flesh and enjoying them locks a man into a world of widely understood sensations. This is due to a soul being close-knit with the body and corporeal thinking. As a result, a man who lives to please his or her physical senses is similar to animals, whose essence, as noted above, is mainly just being close to and being accustomed to the body.

***

In summarizing the above considerations, we shall juxtapose the obtained conclusions. St. Augustine describes animals as living beings having sensual souls but without reason. Thanks to this, they can experience a variety of bodily sensations and perpetuate them through a kind of memory that relies on habits. The animal world is therefore a sensual world conditioned by the pursuit of pleasure and avoidance of pain. Man also participates in this kind of sensuality through a physical body and the sensual dimension of the soul, but at the same time surpasses it by possessing reason. Man's animality presented in this way is a description of human ontology in its material and sensual dimensions. In this area, man's participation in the animal world must remain limited to only this aspect, because he or she can never become an animal.

Yet, as I attempted to show above, the Bishop of Hippo advances the understanding of animality by going from ontology to the axiological level. Looking at it from this perspective, he presents the image of man who first turns away from reason by not wanting to contemplate eternal truths, and ultimately turns away from God himself, for whom man was ultimately created. Thus, abandoning reason, man by an act of will is directed towards sensual things and seeks happiness in experiencing sensual pleasures by enjoying broadly understood matters of the flesh. Not being an animal in the ontological sense, man becomes similar to them in a moral sense, further burdening himself with guilt associated with the sin of forgetting about God.

This systematic arrangement of the conclusions drawn from the analysis of the philosophical works of St. Augustine, therefore, makes us admit that they contain two terms for man's animality. One of them, the ontic, is animality understood in the strict sense, and the second is axiological and can be understood only by analogy to the first, which makes it possible.

We can therefore notice that man's animality is thus not only something given to him, allowing him or her to live in the material world, but animality is also a reality towards which he must take a stance, thereby defining his or her own identity. An analysis of the ways of understanding animality and its function in human life reveals to man both the possibility of one's downfall as well

as his or her greatness. It speaks not only of the paths leading to conformity with animals and the life they lead, but also demonstrates the dignity of human nature created to be free and rational. In the above concept, St. Augustine concludes with a vision of humanity which is in need of continuous liberation from their animality, in order to constantly overcome the possibility of falling due to it, to guard man's rational freedom that correctly addresses a person's nature directed towards God, becoming more and more oneself, meaning a person. It appears, therefore, that humanity, being a gift, is also a constantly open assignment to be completed.

(Summary)

As a corporeal being, man is part of the material world, he lives and is subject to processes similar to those which prevail in the world of animals and exceeds them only owing to the fact that he possesses a rational soul. Thus, although a body makes animality possible for a man to exist and function, its nature, meaning man's similarity to animals, is defined mainly by the relationship between the soul and body. Since animals do not have minds, animality understood on the ontological level is something man and animals share in common. St. Augustine describes this as experiencing bodily sensations by the sensual being, which, because of their turning towards material things, lives in the world of bodily sensations and finds their place in it. Therefore, this is irrational delectation in bodily matters.

This animality in humans is also considered as a possible lifestyle, which means it is an object of the will's choice and assumes the form of the process of becoming similar to animals in the moral sense. It consists in the fact that man, who is created in the image and likeness of God, being turned to Him by nature, yet due to the sin of pride turns away from Him and from contemplation of eternal truths, and because of covetousness goes towards the carnal world. Being pleased with worldly possessions and directing his desires towards them, man becomes accustomed to existing among corporeal matters, forgetting about God and his own nature, and aspires to sensual pleasures. Therefore, the consequence of turning away from the Creator and lustfully turning to worldly possessions is blindness that leads him or her into slavery of corporeality and idolatry.

ZWIERZĘCOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE PISM FILOZOFICZNYCH ŚW. AUGUSTYNA

(Streszczenie)

Człowiek jako istota cielesna jest częścią świata materialnego, żyje i podlega procesom podobnym do tych, które panują w świecie zwierząt, a przewyższa go tylko dzięki posiadaniu duszy rozumnej. Chociaż więc ciało umożliwia za-

istnienie i funkcjonowanie zwierzęcości w człowieku, to jednak jej istota, czyli podobieństwo człowieka do zwierząt, jest określone przede wszystkim przez relację duszy do ciała. Ponieważ zwierzęta nie posiadają rozumu, to zwierzęcość rozumianą na poziomie ontologicznym, jaką dzieli człowiek ze zwierzętami, św. Augustyn opisuje jako przeżywanie i doświadczanie doznań cielesnych przez byt o charakterze zmysłowym, który jako zwrócony w stronę rzeczy materialnych i żyjący w świecie doznań cielesnych, znajduje w nich właściwe sobie miejsce. Jest więc ona bezrozumnym rozkoszowaniem się sprawami cielesnymi.

Zwierzęcość człowieka jest również rozważana jako możliwość bycia, co oznacza, że jest ona przedmiotem wyboru woli i przyjmuje postać procesu upodobnienia się do zwierząt rozumianego w sensie moralnym. Polega ona na tym, że człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, będąc ze swej natury zwrócony ku Niemu, poprzez grzech pychy odwraca się od Niego i od kontemplacji prawd wiecznych zwracając się poprzez pożądliwość w stronę świata cielesnego. Ciesząc się dobrami doczesnymi oraz kierując ku nim swe pragnienia, człowiek przyzwyczaja się do przebywania pośród rzeczy cielesnych, zapomina o Bogu oraz o własnej rozumnej naturze, a dąży do zmysłowej przyjemności. Konsekwencją odwrócenia się od Stwórcy i pożądliwego skierowania się ku rzeczom doczesnym jest więc zaślepienie prowadzące do niewoli cielesności i bałwochwalstwa.

Key words: idolatry, mistake, God, body, human, soul, memory, lust, pleasure, accustom, reason, sensuality, animality.

Słowa kluczowe: bałwochwalstwo, błąd, Bóg, ciało, człowiek, dusza, pamięć, pożądliwość, przyjemność, przyzwyczajenie, rozum, zmysłowość, zwierzęcość.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Augustinus, *Confessiones*, ed. C. Carena, NBA 1, Roma 1965, 4-503.
Augustinus, *De immortalitate animae*, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, 508-547.
Augustinus, *De libero arbitrio*, ed. A. Trapè – D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1976, 156-377.
Augustinus, *De musica*, ed. A. Trapè – D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1976, 400-707.
Augustinus, *De quantitate animae*, ed. D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1976, 14-133.
Augustinus, *De vera religione*, ed. A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1995, 16-157.
Augustinus, *Solliloquia*, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, 382-487.
Origenes, *Contra Celsum* VII-VIII, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969.
Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, ed. G. Bardy – J. Sender, SCh 20, Paris 1948.

Literature

Agostino Dizionario Enciclopedico, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007.
Augustinus-Lexicon, hrsg. C. Mayer et al., ed. K.H. Chelius – A.E.J. Grote, Basel – Stuttgart, vol. I/1-2, 1986: *A-Ani*; 3, 1988: *An-Asi*; 4, 1990: *As-Be*; 5-6, 1992: *Be-Ciu*; 7-8,

1994: *Ciu-Con*; vol. II/1-2, 1996: *Cor-De*; 3-4, 1999: *De-Do*; 5-6, 2001, *Do-Ep*; 7-8, 2002: *Ep-Fi*; vol. III/1-2, 2004: *Fi-Hie*; 3-4, 2006: *Hie-Inst*.

Baltes M., *Animal*, AL I 357-358.

Bolis G., *L'idolatria in S. Agostino. Una prospectiva antropologica*, Roma 2004.

Bonner G., *Concupiscentia*, AL I 1113-1122.

Bonner G., *Cupiditas*, AL II 166-172.

Bouton-Touboulic A.I., *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004.

Burnell P., *Concupiscenza*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 443-448.

Cipriani N., *L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di p. Agostino*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti, XXV Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana*, SEA 53, Roma 1996, 369-400.

Cipriani N., *Memoria*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 934-935.

Cipriani N., *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009.

Czyżewski B., *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, in: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006 = TPatr 3 (2006) 25-42.

DeSimone R.J., *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino da Tertuliano ad Agostino*, "Sussidi Patristici" 9 (1995) 7-119.

Duffy S.J., *Antropologia*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 202-213.

Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.

Eckmann A., *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999.

Fitzgerald A.D., *Consuetudine*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 461-463.

Fitzgerald A.D., *Corpo*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 478-481.

Horn C., *Antropologie*, in: *Augustin Handbuch*, ed. V.H. Drecoll, Tübingen 2007, 479-487.

Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.

Maryniarczyk A., *Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro*, „Człowiek w kulturze" 11 (1998) 185-201.

Mayer C., *Caro – Spiritus*, AL I 743-759.

O'Connel R.J., *The "Enneads" and St. Augustine's Image of Happiness*, VigCh 17 (1963) 129-164.

O'Connel R.J., *The Plotinian Fall od the Soul in St. Augustine*, "Traditio" 19 (1963) 1-35.

O'Daly G.J.P, *Anima, animus*, AL I 315-340.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, IV, Lublin 1999.

Rombs R., *Saint Augustine and the Fall of the Soul. Beyond O'Connell and His Critics*, Washington 2006.

Špidlik T. – Gargano I. – Grossi V., *Historia duchowości*, vol. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, transl. K. Stopa, Kraków 2004.

Stróżyński M., "*Visus iste non a carne trahebatur". Rola zmysłów w kontemplacji w księdze VII i IX "Wyznań" Augustyna*, VoxP 33 (2013) vol. 60, 339-358.

Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusz, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.

Teske R.J., *Anima*, in: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 189-195.

Woźniak R.J., *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, "Scientia et Fides" 2 (2014) vol. 2, 271-288.

Zumkeller A., *Consuetudo*, AL I 1253-1266.

Żelazny J.W., *Patrystyczna doktryna o powołaniu człowieka do udziału w życiu i godności Boga. Rola Ducha Świętego*, in: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006 = TPatr 3 (2006) 57-83.

Ks. Waldemar TUREK*

EPISCOPUS, *PRESBYTER*, *SACERDOS*, *DIACONUS*: NIEKTÓRE WYJAŚNIENIA PAPIEŻA INNOCENTEGO I W *LIŚCIE DO DECENCJUSZA, BISKUPA GUBBIO*

Św. Innocenty I był biskupem Rzymu od 22 grudnia 401 r. do 12 marca 417 roku[1]. *Liber pontificalis* precyzuje, że pełnił ten urząd 15 lat, dwa miesiące i 21 dni, że troszczył się o dobro całego Kościoła, że położył duże zasługi dla rozwoju zakonów oraz że uznał za heretycką naukę Pelagiusza i Celestiusza[2]. Był wytrwałym i zdecydowanym obrońcą tradycyjnej nauki apostolskiej, podejmując nie bez odwagi kwestie natury teologicznej, moralnej i liturgicznej, uwzględniając konkretne potrzeby wiernych, dostrzegane przez samego siebie albo zgłaszane przez biskupów. Szczególnym świadectwem tego typu działalności jest 36 jego listów, wśród których na wyjątkową uwagę zasługuje *List do Decencjusza, biskupa Gubbio*[3]. O samym adresacie pisma mamy doprawdy skąpe informacje. Prestiżowy włoski słownik patrystyczny pod hasłem *Decenzio di Gubbio* podaje jedynie przybliżoną datę śmierci biskupa (po 416 r.), następnie wyjaśnia, że jest on znany wyłącznie dzięki wspomnianemu listowi Innocentego I; ten zaś został zredagowany w odpowiedzi na pytania skierowane przez biskupa do papieża, dotyczące przede wszystkim niektórych kwestii

* Ks. dr hab. Waldemar Turek – professore invitato na Pontificia Università Urbaniana w Rzymie, pracownik Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; e-mail: turek@tiscalinet.it.

[1] Por. *Annuario Pontificio* 2016, Città del Vaticano 2016, 9*. Kwestia podania dokładnej daty początku pontyfikatu Innocentego I nie wydaje się zakończona, jak wynika choćby z najnowszego wydania prestiżowego opracowania: Ph. Jaffé, *Innocentius I*, in: *Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Editionem tertiam emendatam et auctam iubente Academia Gottingensi, I (A s. Petro usque ad A. DCIV), curavit M. Schütz, Gottingae MMXVI, 122; autorzy wskazując na rok 401 jako chronologiczny początek pontyfikatu papieża, dodają znak zapytania.

[2] Por. LP I 220: „Innocentius, natione Albanense, ex patre Innocentio, sedit ann. XV m. II d. XXI. Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum et de Iudaeis et de paganis et multos Catafrigas invenit, quos exilio monasterii religavit. Hic invenit Pelagium et Caelestium hereticos et damnavit eos". Podstawowe wiadomości o życiu i działalności Innocentego I można znaleźć w: B. Studer, *Innocenzo I papa*, NDPAC II 2563-2564.

[3] Por. Innocentius I, *Epistula ad Decentium episcopum Egubinum* w. 1-154, ed. R. Cabié: *La Lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio (19 Mars 416)*, Bibliothéque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 58, Louvain 1973 [wszystkie polskie przekłady cytowanych fragmentów listu pochodzą od autora].

liturgicznych[4]. Nie dysponujemy, niestety, tekstem pytań skierowanych przez biskupa Gubbio do Innocentego I; ich treści możemy się jedynie domyślać, analizując wyjaśnienia papieża.

List był analizowany z różnych punktów widzenia, w sposób szczególny pod kątem dominujących w nim aspektów związanych z liturgią[5]. Dostarcza on jednak także sporo danych, na podstawie których można próbować opisać niektóre zadania i kompetencje głównych przedstawicieli ówczesnej hierarchii kościelnej. Chodzi przede wszystkim o tych duchownych, do których Innocenty I odnosi tytuły: *episcopus*, *presbyter*[6], *sacerdos* i *diaconus*[7]. Analizując kontekst historyczny, liturgiczny i teologiczny ich użycia, z uwzględnieniem niektórych innych tekstów pochodzących z tego okresu, postaram się uściślić niektóre prawa i obowiązki ówczesnego kleru w ujęciu papieża Innocentego I. Biorąc pod uwagę dane statystyczne, można podać następujący zestaw odnośnych terminów użytych w liście: *episcopus* (słowo występuje 15 razy), *presbyter* (9 razy), *sacerdos* (8 razy), *diaconus* (2 razy)[8]. Jest rzeczą charakterystyczną, że w liście nie ma żadnego tytułu, którym Innocenty I określałby pełniony przez siebie urząd biskupa Rzymu. Ma on jednak wyraźnie świadomość szczególnej misji, jaką sprawuje we wspólnocie rzymskiej i w odniesieniu do innych biskupów i wiernych. Wydaje się rzeczą uzasadnioną rozpocząć część istotną tego opracowania właśnie od tego tematu.

1. Innocenty I o piastowanym przez siebie urzędzie biskupa Rzymu. Od początku listu jego autor, wykazując troskę o jednolitość w zwyczajach i obrzędach liturgicznych, postrzega kierowaną przez siebie wspólnotę jako model, który ma być punktem odniesienia dla innych pasterzy i wiernych:

---

[4] Por. V. Saxer – S. Heid, *Decenzio di Gubbio*, NDPAC I 1344-1345.

[5] Mam na uwadze głównie szczegółowe analizy autorstwa G. Malchiodi i R. Cabié, które wykorzystuję w dalszej części niniejszego opracowania. Stanowią one podstawowe wyjaśnienia, w języku włoskim i francuskim, głównych tematów liturgicznych poruszanych przez św. Innocentego I w liście do Decencjusza, biskupa Gubbio. W opracowaniu R. Cabié znajdujemy dodatkowo (s. 1-17) szczegółowe informacje na temat tradycji manuskryptów przekazujących tekst listu. Jako wprowadzenie zarówno w tematykę liturgiczną listu jak i w opracowania w języku angielskim, zob. M.F. Connell, *Church and Worship in Fifth-Century Rome: The Letter of Innocent I to Decentius of Gubbio*, Text with Introduction, Translation and Notes, Joint Liturgical Studies 52, Cambridge 2002. Nie są mi natomiast znane opracowania w języku polskim (poza sporadycznymi wzmiankami i cytatami), które odnosiłyby się bezpośrednio do interesującego nas listu papieża Innocentego I.

[6] Łacina pierwszych wieków chrześcijaństwa używała klasycznej wersji *presbyter*; w opracowaniu używam tej pisowni, mimo że wydawca listu podaje formę *presbiter*.

[7] Gdy chodzi o bibliografię dotyczącą tych tytułów i związanych z nimi tematów w epoce starożytnej, zob.: E. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie (przegląd bibliograficzny)*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 49-58; S. Longosz, *Bibliografia. Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 499-555.

[8] Por. R. Cabié, *Table des mots latins*, w: *La Lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio*, s. 64-66.

„Któż bowiem nie wie albo nie dostrzega, że to, co przez Piotra, księcia apostołów, zostało przekazane Kościołowi Rzymskiemu (*Romanae ecclesiae traditum est*), i czego się aż do tej pory strzeże, powinno być przez wszystkich zachowywane, i nie powinno się dodawać albo wprowadzać czegoś, co albo nie ma powagi albo wydaje się brać wzór skądinąd”[9].

Przytoczone stwierdzenie nie odnosi się jedynie do wspólnoty Gubbio, ale ukazuje pewien styl Innocentego I, który przed ustosunkowaniem się do konkretnych kwestii podniesionych przez Decencjusza, podaje niektóre przesłanki o charakterze historycznym i teologicznym. Dostrzega się zatem przede wszystkim odwołanie do autorytetu św. Piotra i do tego wszystkiego, co on przekazał Kościołowi Rzymskiemu i co ma być wiernie przestrzegane. Co więcej, biskup Rzymu zaznacza, że nie powinno się do tego dziedzictwa dodawać czegokolwiek albo wprowadzać czegokolwiek, co nie ma uzasadnienia albo ma swoje źródło gdzie indziej. Użyty w przytoczonym sformułowaniu termin *exemplum* odnosi się pośrednio do Kościoła Rzymskiego, ukazanego jako wzór do naśladowania przez inne wspólnoty. Szczególnie biskupi Zachodu mają obowiązek śledzić we wszystkich przejawach życia model Kościoła Rzymskiego:

„zwłaszcza że, jak dokładnie wiadomo, w całej Italii, w Galii, Hiszpanii, Afryce oraz na Sycylii i na wyspach leżących pomiędzy nimi nikt inny nie założył Kościołów, jak tylko ci, których czcigodny apostoł Piotr albo jego następcy ustanowili biskupami”[10].

Dla Innocentego I jest rzeczą oczywistą, że we wszystkich wymienionych regionach jest powszechnie wiadomo, że nie kto inny tylko św. Piotr założył te Kościoły. Z tego jasno wynika, że wszyscy wierni zamieszkujący te ziemie powinni traktować jako wzorcową wspólnotę, z którą są związani przez posługę Apostoła; w ten sposób będzie zachowana tak bardzo potrzebna jednolitość między chrześcijanami[11]. Innocenty I nie wchodzi w szczegóły historyczne,

[9] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 12-16, ed. Cabié, s. 18: „Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari nec superduci aut introduci aliquid quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum”. Por. G. Malchiodi, *La Lettera di S. Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio. Breve studio esegetico-storico*, Roma 1921, 19: „È evidente che il Sommo Pontefice, con ciò, vuol dire che la fondazione di una Chiesa porta seco il culto divino e quindi le regole liturgiche ad esso congiunte e, per conseguenza, si deve seguire la Chiesa Romana nella liturgica, perché l’amore alle novità non faccia dimenticare la principale delle istituzioni”.

[10] Tamże w. 16-20, ed. Cabié, s. 18-20: „Praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Spanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes”.

[11] Por. V. Monachino, *La Lettera decretale di Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio*, w: *Ricerche sull’Umbria tardoantica e preromanica. Atti del II Convegno di Studi Umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964*, Gubbio 1965, 217: „Evidentemente, tale uniformità si ottiene prendendo a modello la Chiesa Romana, la quale ha ricevuto le sue istituzioni dal Principe degli Apostoli, Pietro, e le custodisce tuttora gelosamente”.

raczej wybiera stwierdzenie o charakterze ogólnym; św. Piotr ewangelizował Zachód i założył osobiście Kościół Rzymski. Wszystkie Kościoły istniejące na Zachodzie korzeniami sięgają działalności tego Apostoła albo biskupów przez niego ustanowionych, albo ich następców. Papież Innocenty, po ukazaniu szczególnego miejsca Kościoła Rzymskiego, zwraca się bezpośrednio do Decencjusza, przypominając mu jego wizyty w Rzymie i udział w celebracjach, którym papież przewodniczył:

> „Nie ma wątpliwości, że Twoja Miłość przybywał często do Rzymu i spotykał się z nami w Kościele [na nabożeństwach], i wie jaki zwyczaj zachowuje on w celebracjach eucharystycznych albo w sprawowaniu innych obrzędów [liturgicznych]”[12].

W takim razie, zauważa Innocenty I, ponieważ Decencjusz zna zwyczaje rzymskie w celebrowaniu Mszy świętej, w administrowaniu sakramentów i w innych obrzędach liturgicznych, to już wystarczyłoby aby odrzucić zmiany wprowadzone przez jego poprzedników. Zupełnie jednak rozumie i aprobuje sposób postępowania Decencjusza, który prosi o wyjaśnienia; pragnie on odwołać się do szczególnego autorytetu, jakim cieszy się biskup Rzymu:

> „Odpowiemy na nie zatem nie dlatego, abyśmy myśleli, że nie wiesz pewnych rzeczy, ale dlatego, abyś z większym autorytetem czy to pouczył twoich [wiernych] czy też, jeśli niektórzy błądzą [odchodząc] od zwyczajów obowiązujących w Kościele Rzymskim, ich upomniał, albo nie zwlekając ich wskazał, abyśmy mogli wiedzieć kim są ci, którzy wprowadzają nowe rzeczy albo uważają, że należy zachowywać zwyczaje Kościoła innego niż Rzymski”[13].

Papież ukazuje szczególne zadania powierzone biskupowi Decencjuszowi, jak i innym biskupom głoszącym Ewangelię w różnych regionach: pouczenie wiernych, upomnienie odchodzących, wreszcie wskazanie mu nowinkarzy, aby mógł podjąć stosowne działanie. Innocenty I zobowiązuje Decencjusza nie tylko do tego, aby dostosował się do podanych wskazówek, ale wyposaża go w odpowiedni dokument, którym będzie on mógł się posługiwać zarówno w kontaktach z własnym duchowieństwem jak i tymi wszystkimi, których będzie spotykał. Prosząc go następnie o to, aby wskazał mu ewentualnych winnych, czyli tych, którzy wprowadzili albo zamierzają wprowadzić nowinki, ustanawia go swoim współpracownikiem w dziele ujednolicania, które on sam zamierza realizować. W zakończeniu listu Innocenty I raz jeszcze przypomina biskupowi Decencjuszowi, że jego Kościół pochodzi od tego rzymskiego i ma

[12] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 25-28, ed. Cabié, s. 20: „Saepe dilectionem tuam ad Urbem venisse, ac nobiscum in ecclesia convenisse, non dubium est, et quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in caeteris agendis arcanis teneat cognovisse”.

[13] Tamże w. 30-37, ed. Cabié, s. 20: „Quibus idcirco respondemus, non quod te aliqua ignorare credamus, sed ut maiore auctoritate vel tuos instituas, vel si qui a Romanae ecclesiae institutionibus errant, aut commoneas aut indicare non differas, ut scire valeamus qui sint qui aut novitates inducunt aut alterius ecclesiae quam Romanae existimant consuetudinem esse servandam”.

obowiązek strzec i zachowywać tradycję rzymską, czyli troszczyć się w sposób szczególny o jednolitość w obrzędach liturgicznych:

> „Staraliśmy się więc, Drogi Bracie, na ile potrafiliśmy, odpowiedzieć na to wszystko, co Twoja Miłość chciał, aby zostało przez nas wyjaśnione, aby Kościół twój mógł zachować i strzec rzymską tradycję, z której bierze początek”[14].

Gdy chodzi o inne sprawy, co do których, z różnych powodów, nie można było się ustosunkować pisemnie, papież obiecuje, że wyjaśni swoje stanowisko przy najbliższym bezpośrednim spotkaniu z biskupem Decencjuszem. List kończy krótkie wezwanie do Boga, aby dopomógł Decencjuszowi kierować Kościołem w Gubbio i właściwie formować duchownych; nie bez powodu wymienia się też w tym kontekście posługi liturgiczne, którym w przeważającej mierze list jest poświęcony:

> „Jeśli zaś chodzi o inne kwestie, na które nie można było odpowiedzieć pisemnie, gdy będziesz obecny i o nie nas zapytasz, będziemy mogli je przedstawić. A Pan niech sprawi swoją mocą także to, żebyś dobrze uformował i twój Kościół i naszych duchownych, którzy pod twoją biskupią władzą sprawują posługi liturgiczne, i innym dał wzór, który powinni naśladować”[15].

Innocenty I ma świadomość wyjątkowości piastowanego przez siebie urzędu i szczególnego miejsca, jakie zajmuje w Kościele, zwłaszcza Zachodnim, kierowana przez niego wspólnota rzymska. Podkreśla przede wszystkim jej szczególne związki z apostołem Piotrem i przedstawia ją zdecydowanie jako model, na który mają patrzeć inne Kościoły, zwłaszcza w sprawach liturgii. Jeśli będą one tak postępowały, będą zachowywane w zasadniczej mierze wierność, jedność i jednolitość między wyznawcami Chrystusa, zamieszkującymi różne regiony.

2. *Episcopus*. Jest to termin, którego papież Innocenty I używa najczęściej w swoim *Liście do Decencjusza*, *biskupa Gubbio* w odniesieniu do ówczesnej hierarchii kościelnej. Można bez przesady powiedzieć, że list ten jest przede wszystkim listem do biskupa i listem o biskupach: ich władzy, uprawnieniach i obowiązkach w dziedzinie liturgii. Już pierwsze użycie słowa *episcopus* jest bardzo znamienne. Papież pisze:

> „Jasną jest rzeczą, że gdy chodzi o bierzmowanie dzieci, nie wolno tego czynić nikomu poza biskupem (*episcopo*). Prezbiterzy (*presbyteri*) bowiem, cho-

[14] Tamże w. 144-147, ed. Cabié, s. 32: „His igitur, frater carissime, omnibus quae tua dilectio voluit a nobis exponi prout potuimus respondere curavimus, ut ecclesia tua Romanam consuetudinem a qua originem ducit servare valeat atque custodire”.

[15] Tamże w. 147-152, ed. Cabié, s. 32: „Reliqua vero quae scribi fas non erat, cum adfueris interrogati poterimus edicere. Erit autem Domini potentiae etiam id procurare ut et tuam ecclesiam et clericos nostros qui sub tuo pontificio divinis famulantur officiis bene instituas et aliis formam tribuas quam debeant imitari”.

ciaż są kapłanami (*sacerdotes*), nie mają jednak najwyższego stopnia kapłaństwa (*pontificatus tamen apicem non habent*)”[16].

Wydaje się rzeczą pożyteczną, przed uwzględnieniem interesujących nas w sposób szczególny terminów *episcopus* i *sacerdos*, zwrócić uwagę na użyty w tym samym zdaniu czasownik *consignare*; w całym liście Innocentego I pojawia się on trzykrotnie[17]. W łacinie klasycznej tłumaczy się go zwykle słowami: „podpisać, oznaczyć, opatrzyć pieczęcią”. W łacinie chrześcijańskiej wskazuje, w sensie dosłownym, m.in., na czynienie znaku krzyża na kimś albo na czymś. Taki sens można dostrzec np. w następującym zdaniu św. Hieronima, autora współczesnego św. Innocentemu I:

„Gdy tam przybył, uczyniwszy znak krzyża (*consignans*) nad łóżkiem każdego i na częściach ich ciał ogarniętych gorączką, wezwał Pana”[18].

Ten sam termin w przytoczonym wyżej zdaniu św. Innocentego jest użyty, aby wskazać na administrowanie sakramentu bierzmowania[19]. W nieco wyżej przytoczonym tekście Innocenty I odpowiada na pytanie bądź pytania Decencjusza, które mogły dotyczyć samego szafarza tego sakramentu jak też innych kwestii z nim związanych. Biskup Rzymu jasno precyzuje, że bierzmowanie może być udzielane jedynie przez biskupa, podając jednocześnie uzasadnienie teologiczne tego stanowiska: prezbiterzy, chociaż są kapłanami, nie mają najwyższego stopnia kapłaństwa (*pontificatus*). Zaraz w następnym zdaniu właśnie do biskupów odnosi termin *pontifex*:

„To zaś, że sami biskupi (*pontificibus*) powinni bierzmować albo przekazywać Ducha Świętego, pokazuje nie tylko zwyczaj kościelny, lecz także tekst Dziejów Apostolskich podający, że Piotr i Jan zostali posłani, aby już ochrzczonym udzielić Ducha Świętego (por. Dz 8, 14-17)”[20].

Biskupi są postawieni najwyżej w hierarchii kościelnej; ich rola i funkcje wynikają zarówno z Pisma Świętego jak i z Tradycji. Św. Innocenty podaje tutaj jako przykład wypowiedź z Dziejów Apostolskich ukazującą dwóch apostołów (Piotra i Jana) posłanych, aby już ochrzczonym udzielić Ducha Świętego. Nie wydaje się rzeczą przypadkową odwołanie się właśnie do tego tekstu,

[16] Tamże w. 53-55, ed. Cabié, s. 22: „De consignandis vero infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent”.

[17] Por. Cabié, *Table des mots latins*, s. 63.

[18] Hieronymus, *Vita Hilarionis* VIII 8, ed. B. Degórski, Hieronymi Opera XV, Roma 2014, 132: „Quo postquam venit, singulorum lectulos et ardentia membra consignans, invocavit Iesum”, tłum. własne.

[19] Por. Blaise, s. 205-206, s.v. *Consigno*, *-are*.

[20] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 55-59, ed. Cabié, s. 22-24: „Hoc autem pontificibus solis deberi, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum illa lectio Actuum apostolorum quae asserit Petrum et Iohannem esse directos qui iam baptizatis tradant Spiritum sanctum”.

aby pośrednio ukazać, że to biskupi są następcami apostołów. O roli biskupa mówi Innocenty I także w następnych zdaniach, w których aż czterokrotnie posługuje się rzeczownikiem *episcopus*. Papież precyzuje tutaj normy dotyczące użycia krzyżma w czasie udzielania chrztu świętego i bierzmowania:

> „Prezbiterom bowiem, którzy chrzczą czy to pod nieobecność biskupa (*extra episcopum*), czy też w jego obecności (*praesente episcopo*), wolno ochrzczonych namaszczać krzyżmem, lecz takim, które zostało poświęcone przez biskupa (*ab episcopo*). Nie [wolno im] jednak tymże olejem znaczyć czoła [jak przy bierzmowaniu], co przysługuje samym biskupom (*episcopis*), kiedy przekazują Ducha Świętego”[21].

Pobieżna lektura tego stwierdzenia św. Innocentego I mogłaby sugerować, jak już było wspomniane, że biskup Decencjusz prosił o wyjaśnienie, kto jest zwykłym szafarzem bierzmowania. Nie wydaje się jednak, jak wynika z kontekstu całego listu, że były w tej mierze jakieś wątpliwości ze strony pasterza Gubbio; można przypuszczać, że zarówno autor listu jak i jego adresat są w tej kwestii jednomyślni. Wątpliwości Decencjusza dotyczyły raczej innego zagadnienia: namaszczenie na czole dokonywane w kształcie znaku krzyża jest w gestii biskupów, którzy udzielają Ducha Świętego, czy też prezbiterów, którzy udzielają chrztu świętego? Odpowiedź papieża jest jednoznaczna: chodzi o element bierzmowania, którego udzielanie przysługuje jedynie biskupom[22].

Pozostając przy znaku krzyża, ale wykonywanego już w zupełnie innym kontekście, św. Innocenty I znowu mówi o szczególnej roli, jaką w życiu wspólnot kościelnych odgrywają biskupi. Tym razem nie trzeba się domyślać pytania Decencjusza, bo sam autor listu referuje je w swojej odpowiedzi:

> „Odnośnie do tych ochrzczonych, którzy potem wskutek jakiegoś nałogu albo grzechu są opętani przez demona, Twoja Miłość pytał mnie, czy mogą albo powinni być naznaczeni krzyżem (*consignari*) przez prezbitera (*presbytero*) albo diakona (*diacono*). Nie wolno tego czynić, jeśli biskup (*episcopum*) nie poleci. Albowiem zupełnie nie wolno nałożyć na niego ręki, jeśli biskup (*episcopus*) nie udzieli pozwolenia na uczynienie tego”[23].

---

[21] Tamże w. 60-64, ed. Cabié, s. 24: „Nam presbyteris seu extra episcopum seu praesente episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos unguere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum paracletum”.

[22] Por. R. Cabié, *La Lettre „Si instituta” dans l’histoire de la liturgie*, w: *La Lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio*, s. 47: „Mais il s’agissait de savoir si l’onction sur le front en signe de croix revenait «aux évêques quand ils donnent l’Esprit Paraclet» ou aux «prêtres quand ils baptisent». La question peut être ainsi précisée à la lumière de la liturgie gallicane, que le contexte général du document nous autorise à invoquer ici. La réponse du pape est nette: *solis debetur episcopis*”.

[23] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 102-107, ed. Cabié, s. 28: „De his vero baptizatis qui postea a daemonio, vitio aliquo aut peccato interveniente, arripiuntur, quaesivit dilectio tua si a presbytero vel diacono possint aut debeant consignari. Quod hoc nisi episcopum praecipere non licet. Nam ei manus imponenda omnino non est nisi episcopus auctoritatem dederit id efficiendi”.

Rzecz dotyczy osób ochrzczonych, które znalazły się pod szczególną mocą szatana; można domyślać się, że chodzi tutaj o rodzaj opętania. Decencjusz, jeśli chcemy spróbować sprecyzować jego pytanie, mógł prosić o rzecz następującą: czy nałożenie rąk przez kapłana bądź diakona na ochrzczonego opętanego (egzorcyzm?) wymaga pozwolenia ze strony biskupa? Odpowiedź papieża także w tym wypadku jest jasna: nie wolno tego czynić prezbiterowi albo diakonowi, jeśli nie zezwoli na to biskup. Jeśli jednak biskup udzieli takiego zezwolenia, znak może być uczyniony zarówno przez prezbitera jak nawet przez innych duchownych, określanych tutaj wyrażeniem *ceteris clericis*.

> „Aby zaś to się stało, do biskupa należy zarządzić, aby prezbiter albo pozostali duchowni włożyli na niego rękę”[24].

Wyjaśnienia Innocentego I nie zaskakują, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ryty uwalniania osób będących pod szczególnym wpływem szatana były praktykowane przez zwykłych wiernych odznaczających się specjalnym charyzmatem. Później tego typu zadania należały do kompetencji duchownych niższych stopni zwanych egzorcystami; ustanawiano ich aby wzmocnić ich autorytet oraz aby bronić wiernych przed fałszywymi egzorcystami. Pozostawało jednak rzeczą ciągle skomplikowaną odróżnienie prawdziwych przypadków opętania od innych zjawisk patologicznych, zwłaszcza epilepsji. Próbowano zatem zapobiec różnym nadużyciom przez zarezerwowanie biskupom tej szczególnej materii: to oni mieli decydować, kiedy było to możliwe, w poszczególnych przypadkach, czy i kto ma dokonać rytu. Biskup mógł uczynić to osobiście bądź delegować kogoś do konkretnego przypadku. Wydaje się, że pytanie Decencjusza i odpowiedź Innocentego I przypadają właśnie na ten etap praktyki w odniesieniu do osób opętanych[25]. Biskup Rzymu opowiada się zdecydowanie za pewnym unormowaniem tej sprawy, z możliwością jednak udzielania delegacji odnośnym duchownym. Podaje tutaj względy czysto praktyczne:

> „Mogłoby bowiem bez większych trudności zdarzyć się, że człowiek opętany przez złego ducha, mieszkający daleko, byłby prowadzony do biskupa (*episcopum*), i gdyby miał atak [opętania] w drodze, nie byłoby można ani doprowadzić go do biskupa (*episcopum*), ani odprowadzić łatwo do jego domu”[26].

---

[24] Tamże w. 107-108, ed. Cabié, s. 28: „Ut autem fiat episcopi est imperare ut manus ei vel presbytero vel a caeteris clericis imponatur”.

[25] Zob. Monachino, *La Lettera decretale*, s. 217: „Restava però spesso difficile distinguere i veri casi di ossessione da altri fenomeni patologici specie epilettici. Si cercò di rimediare col riservare al vescovo tutta la delicata materia: spettava a lui decidere, in quanto era possibile, sul fatto dell’ossessione, come anche il compiere gli esorcismi o delegare a ciò qualche altro membro del clero”.

[26] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 108-112, ed. Cabié, s. 28: „Nam quomodo id fieri sine magno labore poterit ut longe constitutus energumenus ad episcopum deducatur, cum si talis casus ei in itinere acciderit, nec perferri ad episcopum, nec referri ad sua facile possit?”.

Nieco odmienne kwestie dotyczące uprawnień biskupa i innych duchownych podejmuje Innocenty I w części listu poświęconej modlitwie za chorych. Najpierw zauważa:

> „Nie ma wątpliwości, że trzeba przyjąć i rozumieć, że jest tu mowa o chorujących wiernych, którzy mogą być namaszczeni świętym olejem namaszczenia, poświęconym przez biskupa (*ab episcopo*), którego nie tylko kapłanom (*sacerdotibus*), lecz i wszystkim chrześcijanom wolno używać do namaszczenia, w potrzebie własnej lub swoich bliskich”[27].

Papież odnosi początkowe wyrażenie przytoczonego tekstu, czyli „Nie ma wątpliwości”, do tekstu z Listu św. Jakuba apostoła, przytaczanego tutaj w wersji Innocentego I, różniącej się nieco od tej, którą czyta się we współczesnym wydaniu Biblii:

> „Jeśli ktoś wśród was jest chory, niech wezwie kapłanów (*presbyteros*) i niech pomodlą się nad nim, namaszczając go olejem w imię Pańskie, a modlitwa [płynąca z wiary] wybawi chorego i podźwignie go Pan. A jeśli popełnił grzech, odpuści mu (por. Jk 5, 14-15)”[28].

Można przypuszczać, że Decencjusz pytając biskupa Rzymu o to, kto może namaszczać olejem chorych i kogo (wiernych, nie katechumenów, pokutujących?) przytoczył znany tekst biblijny prosząc o wskazówki co do jego właściwej interpretacji. Może nieco zaskakiwać fakt, że Decencjusz miał tutaj pewne wątpliwości w odniesieniu do uprawnień biskupa. Być może, niektórzy wierni jego diecezji powoływali się na przytoczone zdanie apostoła Jakuba, który użył w nim terminu *presbyteri* a nie *episcopi*[29]. Papież Innocenty I odpowiada w sposób jednoznaczny:

> „Zbyteczne zresztą – jak sądzimy – zostało dodane to, że istnieją wątpliwości co do uprawnień biskupa (*episcopo*) w tym, co niewątpliwie wolno kapłanom (*presbyteris*). Bo dlatego jest powiedziane o prezbiterach (*presbyteris*), po-

[27] Tamże w. 129-133, ed. Cabié, s. 30: „Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere qui sancto oleo chrismatis perungui possunt quod ab episcopo confectum non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut in suorum necessitate unguendum”.

[28] Tamże w. 126-129, ed. Cabié, s. 30: „Si infirmus aliquis in vobis est vocet presbiteros et orent super ipsum, unguentes eum oleo in nomine domini et orati fidei salvabit laborantem et suscitabit illum dominus et si peccatum fecit, remittet ei”.

[29] Warto w tym miejscu przytoczyć uwagi dotyczące aspektów biblijnych tych dwóch tytułów (*presbyteri* i *episcopi*) pojawiających się razem w Dziejach Apostolskich (15, 2. 4. 6. 22-23;16, 4); zob. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l’Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Lectio Divina 68, Paris 1971, 183: „Les «presbytres» sont les chefs de l’église locale de Jérusalem et les «apôtres» probablement des missionnaires itinérants venant surtout d’Antioche. L’expression double «apôtres et presbytres» ne fait donc que souligner l’accord intervenu entre les deux parties et ne constitue qu’un rapprochement accidentel des deux titres”.

nieważ biskupom (*episcopi*) przeszkadzają inne zajęcia i nie mogą oni udawać się do wszystkich chorych”[30].

Papież Innocenty zwraca zatem uwagę znowu na względy praktyczne i liczne obowiązki, które sprawiają, że biskupi nie mogą się udawać do wszystkich chorych; przekracza to znacznie ich możliwości fizyczne. Ale oczywiście są oni uprawnieni do tego, aby modlić się za chorych i namaszczać ich świętym olejem, zwłaszcza wtedy, gdy pozwalają im na to codzienne obowiązki albo gdy chodzi o osobę szczególnie zasłużoną dla wspólnoty wierzących:

„Zresztą, jeśli biskup (*episcopus*) ma możliwość albo sądzi, że ktoś zasługuje na to, by on sam go odwiedził, wówczas może bez wahania i błogosławić i namaszczać olejem, bo do niego należy poświęcić olej”[31].

Przytoczony tekst, z którego jasno wynika, że święcenie oleju należy do uprawnień biskupa, stanowi ostatni fragment listu, w którym jego autor posługuje się terminem *episcopus*. Użył go po raz pierwszy w odniesieniu do bierzmowania, następnie tłumacząc niektóre kwestie związane ze chrztem świętym, później słowo pojawiło się we fragmencie dotyczącym uwalniania opętanych, wreszcie w zdaniach odnoszących się do sakramentu chorych.

3. *Presbyter*. Innocenty I posługując się rzeczownikiem *presbyter*, używa słowa, które wcześniej zostało zapożyczone od chrześcijan języka greckiego; termin nie był bowiem znany w łacinie klasycznej. Tłumacze łacińscy Biblii, kiedy napotykali w tekście greckim to słowo w znaczeniu starszych, tłumaczyli je jako *seniores*, *senes*, *maiores natu*; kiedy natomiast postrzegali, że chodzi o urząd kapłański, pozostawiali wyrażenie w brzmieniu greckim używając liter łacińskich: *presbyteri*[32]. W niniejszym opracowaniu zostały już przytoczone niektóre fragmenty listu Innocentego I, w których posługuje się on rzeczownikiem *presbyter*; szczególnie znaczące okazało się zdanie, z którego wynika, że prezbiterzy (*presbyteri*), chociaż są kapłanami (*sacerdotes*), nie mają najwyższego stopnia kapłaństwa (*pontificatus apicem non habent*)[33]. Cytowany też był fragment, w którym papież posługuje się zarówno terminem

[30] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 134-137, ed. Cabié, s. 30: „Caeterum illud superfluum videmus adiectum, ut de episcopo ambigatur, quod presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco presbyteris dictum est, quia episcopi, occupationibus aliis impediti, ad omnes languidos ire non possunt”.

[31] Tamże w. 137-140, ed. Cabié, s. 30: „Caeterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cuius est ipsum chrisma conficere”.

[32] Por. E. Cattaneo, *Introduzione generale*, w: *I ministeri nella Chiesa Antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, a cura di E. Cattaneo, Letture cristiane del primo millennio 25, Milano 1997, 36. Autor wyjaśnia także (tamże, s. 37-38) pewien fenomen językowy: w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w tekstach łacińskich rozróżniano znaczeniowo *presbyter* i *sacerdos*. Dopiero w późnym okresie patrystycznym niektórzy autorzy niekiedy zaczęli utożsamiać te dwa określenia.

[33] Por. Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 54-55, ed. Cabié, s. 22.

presbyter jak *episcopus* w kontekście swojej wykładni dotyczącej namaszczania krzyżmem[34]. W nieco innym natomiast kontekście pojawia się ten termin, kiedy biskup Rzymu traktuje o chlebie eucharystycznym, posyłanym do prezbiterów w obrębie miasta:

> „Kapłani (*presbyteri*), którzy tego dnia, ze względu na lud sobie powierzony, nie mogą celebrować razem z nami, otrzymują dlatego przez akolitów chleb eucharystyczny przez nas konsekrowany (*fermentum*), aby nie czuli się, zwłaszcza tego dnia, wyłączeni z naszej wspólnoty"[35].

Z tekstu wynika, że prezbiterzy są tymi, którym powierzono duszpasterską troskę o wiernych. Poprzednie zdanie listu informuje nas o tym, że sprawują oni swoją posługę wewnątrz murów tego samego miasta i że w niedzielę posyłany jest do nich przez samego biskupa chleb eucharystyczny, czyli *fermentum*[36]. Nie mogą oni bowiem, z racji na posługę na rzecz powierzonych sobie wiernych, celebrować Eucharystii z biskupem, z którym tworzą tę samą wspólnotę. Przekazywanie chleba eucharystycznego było znakiem troski biskupa Rzymu o podtrzymywanie i pogłębianie tejże wspólnoty. Innocenty I wskazuje jednak wyraźnie na fakt, że ten ryt dotyczy prezbiterów zamieszkujących miasto. To oni, na mocy wynikającej z prawa, są koncelebransami mszy stacyjnej, której przewodniczy biskup. Może się jednak zdarzyć, że nie mogą brać w niej udziału z racji na powierzone im obowiązki na konkretnych placówkach duszpasterskich (*propter plebem sibi creditam*).

Warto zaznaczyć, że w odniesieniu do tych stacji papież nie używa słowa „parafia". Być może, chce przez to powiedzieć, że on jest jedynym „proboszczem" Rzymu i że zależy mu na tym, aby właśnie przez Eucharystię sprawowaną z *fermentum* była ukazana jedność między nim i prezbiterami posługującymi w różnych dzielnicach Rzymu[37]. Słowo bowiem *parrochia* pojawia się w następnym zdaniu, odnoszonym do sytuacji wspólnoty kościelnej w Gubbio, w którym to zdaniu dwukrotnie dostrzega się też rzeczownik *presbyter*:

> „Nie uważam jednak, że powinno to się dziać w odniesieniu do odległych parafii (*per parrochias*), ponieważ ani sakramenty nie powinny być przenoszone daleko, ani też my nie posyłamy go prezbiterom (*presbyteris*) ustano-

[34] Por. tamże w. 60-64, ed. Cabié, s. 24.

[35] Tamże w. 94-98, ed. Cabié, s. 26: „Presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolitos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos".

[36] Szczegóły liturgiczne tego rytu przedstawia A. Chavasse, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionée par l'organisation de la vie in Urbe et extra muros*, Studia Anselmiana 112, Roma 1993, 16-17.

[37] Por. Cabié, *La Lettre „Si instituta"*, s. 51: „Il importe donc que l'unité soit manifestée entre l'Eucharistie stationnale et celle que l'on célèbre dans les quartiers; aussi des acolytes sont-ils chargés d'apporter de l'une à l'autre le *fermentum* confectionné par l'évêque".

wionym do posługi na różnych cmentarzach; a prezbiterzy (*presbyteri*) mają prawo i pozwolenie, aby je konsekrować”[38].

Zatem ryt *fermentum* nie powinien być sprawowany tam, gdzie parafie są oddalone od siedziby biskupa; chodzi w tym wypadku o względy praktyczne połączone z wyjątkową troską o sakramenty. Papież uzasadnia tego typu stanowisko także zwyczajem w Rzymie, który nie odnosi się do kapłanów posługujących w miejscach bardziej oddalonych, jak np. na cmentarzach, położonych zwykle poza murami miasta. Stwierdza wreszcie, co nas interesuje w sposób szczególny, że prezbiterzy mają prawo i pozwolenie aby konsekrować, czyli przewodniczyć liturgii eucharystycznej. Innocenty I ukazuje mocny związek w posłudze między biskupem i prezbiterami, który jest wynikiem także wcześniejszych procesów, jakie zachodziły w ramach kształtowania się hierarchii kościelnej. Prezbiterom przypisano znaczący udział w posługach biskupich jak nauczanie, sprawowanie sakramentu chrztu świętego, celebracja Eucharystii i to nie tylko podczas jego obecności, ale także wtedy, gdy go brakowało[39]. Analizowany list wyraźnie potwierdza i umacnia tego typu posługę prezbiterów, sprawowaną w jedności i we współpracy z biskupem.

4. *Sacerdos*. Chodzi o szczególnie interesujący termin odnoszący się do hierarchii kościelnej wspólnoty rzymskiej początku V w. Słowo znane było już w łacinie klasycznej, w której wskazywało najczęściej na tych, którzy składali święte ofiary, modlili się za innych, opiekowali się rzeczami poświęconymi bóstwu lub umieli odczytywać wieszcze znaki[40]. Zostało przejęte przez autorów chrześcijańskich w odniesieniu do hierarchii Kościoła, jednak z różnymi odcieniami znaczeniowymi, jak to widać np. u Cypriana i Augustyna. Biskup Kartaginy pyta:

„Czy ma coś wspólnego, jak się wydaje, z Chrystusem ten, kto działa przeciw kapłanom (*sacerdotes*) Chrystusa, kto oddziela się od wspólnoty jego kleru (*cleri*) i ludu (*plebis*)? Ten nosi broń przeciw Kościołowi, walczy przeciw urządzeniu Bożemu. Wróg ołtarza, buntujący się przeciw ofierze Chrystusa, zamiast wiary wiarołomca, zamiast religijności świętokradca, nieposłuszny sługa, syn bezbożny, brat nieprzyjazny, wzgardziwszy biskupami (*episcopis*) i opuściwszy kapłanów (*sacerdotibus*) Boga, śmie postawić inny ołtarz, nie-

[38] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 98-101, ed. Cabié, s. 26-28: „Quod per parrochias fieri debere non puto quia nec longe portanda sunt sacramenta nec nos per cimeteria diversa constitutis presbiteris destinamus et presbiteri eorum conficiendorum ius habeant atque licentiam”.

[39] Por. Cattaneo, *Introduzione generale*, s. 105-106, nota 41: „Probabilmente anche a Roma nel II sec. esisteva già una pluralità di luoghi di culto (i *tituli*) presieduti da un presbitero, anche se tali *domus ecclesiae* avevano poco a che vedere con le attuali parrocchie”.

[40] Por. R. Popowski, *Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 29.

dozwolonymi słowami odmawiać odmienną modlitwę, zbezcześcić prawdę Ofiary Pańskiej przez fałszywe ofiary”[41].

Clerus i *plebs*, jak się dostrzega, stanowią jedną wspólnotę kościelną. Słowo *sacerdos* pojawia się dwukrotnie; najpierw na oznaczenie biskupów, co jest rzeczą typową dla biskupa Kartaginy, jednakże w drugim przypadku zauważa się pewne rozróżnienie: św. Cyprian mówi o wzgardzeniu biskupami (*episcopis*) i opuszczeniu kapłanów (*sacerdotibus*). W tym wypadku dwa terminy nie wydają się być synonimami.

Z kolei św. Augustyn, współczesny papieżowi Innocentemu I, w dziele *O Państwie Bożym*, komentując odnośne słowa Apokalipsy św. Jana, stwierdza:

„«Lecz będą kapłanami (*sacerdotes*) Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat» (Ap 20, 6); z pewnością nie mówi jedynie o biskupach i prezbiterach (*episcopis et presbyteris*), którzy w Kościele już nazywani są w sposób właściwy kapłanami (*sacerdotes*)”[42].

Tekst wydaje się klarowny i wskazuje na to, że rzeczownik *sacerdos* określa biskupów i prezbiterów; w następnych zdaniach św. Augustyn wyjaśnia jednak, że w jakiejś mierze wszyscy wierzący w Chrystusa są kapłanami, ponieważ są członkami jedynego Kapłana[43].

Wracając do listu Innocentego I, zauważa się, że termin *sacerdos* pojawia się w nim, jak już było wspomniane, dosyć często, bo w sumie jest użyty, już to w liczbie pojedynczej już to mnogiej, osiem razy. Już w pierwszym zdaniu czytamy:

„Jeśli kapłani Pańscy (*sacerdotes*) zachowywaliby w całości zwyczaje kościelne, tak jak zostały przekazane przez świętych apostołów, nie byłoby żadnej rozmaitości, żadnej niestałości w samych rytach i konsekracjach”[44].

Biorąc pod uwagę zarówno ten fragment jak i inne zdania listu, w których pojawia się rzeczownik *sacerdos*, można zauważyć, że odnosi się on do tych

---

[41] Cyprianus, *De unitate Ecclesiae catholicae* 17, ed. M. Bévenot, SCh 500, Paris 2006, 224-226. „An esse sibi cum Christo videtur qui adversum sacerdotes Christi facit, qui se a cleri eius et plebis societate secernit? Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare”, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 186.

[42] Augustinus, *De Civitate Dei* XX 10, ed. D. Gentili, NBA V/3 (Libri XIX-XXII), Roma 1991, 132: „Sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis; non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie iam vocantur in Ecclesia sacerdotes”, tłum. własne.

[43] Por. tamże: „Sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis”.

[44] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 2-4, ed. Cabié, s. 18: „Si instituta ecclesiastica ut sunt a beatis apostolis tradita integra vellent servare domini sacerdotes, nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus ac consecrationibus haberetur”.

członków wspólnoty wierzących, którzy mają udział w kapłaństwie hierarchicznym, czyli do biskupów i prezbiterów. Można jednak poczynić pewne rozróżnienia. W niektórych zdaniach św. Innocenty, jak się wydaje, odnosi to słowo jedynie do biskupów:

> „Nikt inny nie założył Kościołów, jak tylko ci, których czcigodny apostoł Piotr albo jego następcy ustanowili biskupami (*sacerdotes*)”[45].

Biorąc pod uwagę przytoczone wcześniej fragmenty listu Innocentego I, ukazujące szczególne miejsce i rolę spełnianą przez biskupów we wspólnocie kościelnej, wydaje się uzasadnioną rzeczą, w tym wypadku, oddanie słowa *sacerdotes* w języku polskim rzeczownikiem „biskupi”; to oni, w myśli Innocentego I, postrzegani są jako następcy apostołów. W podobnym duchu należy interpretować użycie tego terminu w innym stwierdzeniu:

> „Gdy chodzi o ocenę ciężkości grzechów, osąd należy do biskupa (*sacerdotis*): czy, biorąc pod uwagę wyznanie pokutującego oraz jego płacz i łzy poprawy, zezwoli na udzielenie rozgrzeszenia wtedy, gdy dostrzeże należyte zadośćuczynienie”[46].

Należy ten tekst objaśniać z uwzględnieniem ówczesnych praktyk pokutnych, obejmujących zwykle trzy etapy: podjęcie pokuty za zgodą biskupa i z jego zachętą (*correptio*); przebywanie przez pewien czas pośród pokutujących (*status paenitentium*), według uznania biskupa; uroczyste przyjęcie do wspólnoty w Wielki Czwartek przez włożenie rąk biskupich w obecności wspólnoty (*reconciliatio*)[47]. Nie ma pewności, czy stwierdzenie Innocentego I dotyczy właśnie oficjalnego rytu pokutnego, podejmowanego przez tych, którzy zgrzeszyli. Sama wątpliwość przedstawiona przez Decencjusza wskazywałaby jednak na poważne przypadki, co do których osąd był zarezerwowany biskupowi[48]. Innocenty posługuje się terminem *sacerdos* także w zdaniach dotyczących przekazywania znaku pokoju w czasie sprawowania liturgii eucharystycznej:

> „Twierdzisz zatem, że niektórzy kapłani (*sacerdotes*) nakazują ludziom, by [przekazywali sobie znak] pokoju przed modlitwą eucharystyczną albo prze-

[45] Tamże w. 18-20, ed. Cabié, s. 18-20: „Nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes”.

[46] Tamże w. 116-119, ed. Cabié, s. 28: „Caeterum de pondere aestimando delictorum sacerdotis est iudicare ut attendat ad confessionem paenitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis ac tunc iubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem”.

[47] Por. C. Vogel, *Penitenza*, NDPAC III 4014.

[48] Zob. H. Wójtowicz, *Terminologia kapłaństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 66: „Od 2 poł. IV aż do VI wieku wyraz *sacerdos* oznaczał normalnie biskupa, bez zaznaczania przeciwieństwa w kontekście. Nazwa *sacerdos* była synonimem wyrazu *episcopus*, którym określano biskupa, ale stosowano go także okazjonalnie do kapłana w jego władzy kościelnej i w funkcji kultowej”.

kazują go między sobą; tymczasem należy koniecznie oznajmić, by sobie przekazywać znak pokoju po wszystkim, czego nie powinienem ujawnić"[49].

Autor listu nie tyle koncentruje się tutaj na celebransie Eucharystii, ile na wyjaśnieniach związanych ze znakiem pokoju; użyty w każdym razie tutaj rzeczownik *sacerdotes* wskazuje zarówno na biskupów jak i prezbiterów, szafarzy Eucharystii[50]. Zgromadzenie eucharystyczne, któremu przewodniczy biskup albo prezbiter, jest obrazem wspólnoty zgromadzonej w jedności z Jezusem Chrystusem, który jako Najwyższy Kapłan może realizować w pełny sposób dar Eucharystii. W stwierdzeniu dotyczącym znaku pokoju można dostrzec troskę Innocentego I o to, aby jak najbardziej podkreślić także udział wiernych w Eucharystii; przekazanie znaku pokoju na zakończenie modlitwy eucharystycznej, jak to się działo we wspólnocie rzymskiej, ma wzmacniać w ich sercach sens ich udziału w tajemnicy, którą ten znak zamyka i potwierdza na wzór pieczęci. W podobny sposób należy postrzegać tekst dotyczący wymieniania w czasie liturgii eucharystycznej imion wiernych, zasłużonych w jakiś sposób dla wspólnoty:

„Co się zaś tyczy podawania imion zanim kapłan (*sacerdos*) odmówi kanon i w swojej modlitwie poleci dary ofiarne tych, których imiona należy wymienić: jak to jest przesadne, także ty sam dzięki swej mądrości to uznasz, abyś nie wymieniał imienia kogoś przed złożeniem Bogu jego ofiary, jako że dla Niego nie ma nic nieznanego"[51].

Także i w tej wypowiedzi Innocenty koncentruje się nie na celebransie, ale na pewnym elemencie celebracji eucharystycznej; tym razem objaśnia Decencjuszowi, kiedy należy wymieniać imiona tych chrześcijan, żywych czy umarłych, których chcemy w sposób szczególny polecić Bożej łaskawości. Jest rzeczą charakterystyczną, że i w tym przypadku nie posługuje się on ani terminem *episcopus*, ani *presbyter*; używając rzeczownika *sacerdos* wskazuje na ich obydwu jako zwyczajnych szafarzy Eucharystii.

---

[49] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 38-40, ed. Cabié, s. 20-22: „Pacem igitur asseris ante confecta mysteria quosdam populis imperare, vel sibi inter sacerdotes tradere, cum post omnia quae aperire non debeo pax sit necessario indicenda".

[50] Warto w tym miejscu dodać, że dotykamy kwestii będących ciągle przedmiotem studiów i opracowań, proponujących różne wyjaśnienia. Zob. H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum" 3 (2002) 13: „Do końca III w. biskupi i prezbiterzy Kościoła byli postrzegani jako przywódcy, pasterze i nauczyciele wspólnot, którzy mieli przywilej przewodniczenia Eucharystii i udzielenia chrztu; inni mogli robić to ostatnie tylko za ich upoważnieniem. Nic natomiast nie wiadomo o możliwości delegowania do przewodniczenia Eucharystii"; W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010, 13: „Jeszcze w II i III w. nazywanie biskupów czy prezbiterów kapłanami jest zjawiskiem rzadkim, choć coraz częściej obecnym".

[51] Innocentius I, *Epistula ad Decentium* w. 44-48, ed. Cabié, s. 22: „De nominibus vero recitandis antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt sua oratione commendet quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum nihil sit".

5. *Diaconus*. Termin *diaconus* pojawia się w liście Innocentego I jedynie dwa razy. Najpierw dostrzegamy go w tekście już przytoczonym, w którym Innocenty I odpowiada na kwestie dotyczące opętanych[52]. Biskup Rzymu referuje, w tym wypadku dosyć dokładnie, pytanie Decencjusza i, co jest rzeczą znaczącą, stawia niemal na tym samym poziomie w hierarchii, przynajmniej w odniesieniu do uwalniania opętanych, prezbitera i diakona. Wprawdzie odpowiedź Innocentego I jest negatywna, chodzi bowiem o sprawę bardzo poważną, zarezerwowaną dla biskupa (który ma możliwość udzielenia delegacji), jednak tego typu pytanie i odpowiedź ukazują, że w niektórych przynajmniej kwestiach diakoni mieli podobne uprawnienia do prezbiterów. Co więcej, z dalszego tekstu wynika, że biskup może udzielić delegacji do konkretnego przypadku opętania prezbiterowi albo „pozostałym duchownym" (*caeteris clericis*), wśród nich, jak można przypuszczać, zwłaszcza diakonom. W innym fragmencie listu rzeczownik *diaconus* odnosi się do bliskiego współpracownika samego Biskupa Rzymu:

> „Ponieważ o tym jak i o innych rzeczach chciał się Twoja Miłość poradzić, syn mój diakon (*diaconus*) Celestyn dorzucił, że Twoja Miłość przytoczył w liście swoim to, co jest napisane w Liście św. Jakuba apostoła"[53].

Diakon Celestyn ukazany jest w przytoczonym tekście jako ktoś, kto jest szczególnie bliski biskupowi Rzymu; wskazuje na to jednoznacznie określenie „syn mój diakon". Z zacytowanego tekstu wynika, że Celestyn pomagał biskupowi Rzymu w prowadzeniu korespondencji i służył radą w wyjaśnianych kwestiach.

***

Papież Innocenty I w *Liście do Decencjusza, biskupa Gubbio* odpowiada na pytania dotyczące głównie kwestii liturgicznych i precyzuje kompetencje przedstawicieli ówczesnego duchowieństwa w tej materii. Nawet jeśli bezpośrednio nie określa zadań i uprawnień sprawowanego przez siebie urzędu biskupa Rzymu, ukazuje wyraźnie, że kierowana przez niego wspólnota rzymska wyróżnia się wśród innych szczególnym związkiem ze św. Piotrem; z tego wynika wyjątkowa rola i odpowiedzialność każdorazowego biskupa Rzymu, także w odniesieniu do innych wspólnot wierzących, zwłaszcza Zachodu. Innocenty I skupia się w liście przede wszystkim na obowiązkach i uprawnieniach biskupów (*episcopi*), których ukazuje jako głównych pasterzy

---

[52] Tamże w. 102-104, ed. Cabié, s. 28: „De his vero baptizatis qui postea a daemonio, vitio aliquo aut peccato interveniente, arripiuntur, quaesivit dilectio tua si a presbitero vel diacono possint aut debeant consignari".

[53] Tamże w. 123-126, ed. Cabié, s. 30: „Sane quoniam de hoc sicuti de caeteris consulere voluit dilectio tua, adiecit etiam filius meus Caelestinus diaconus in epistola sua esse a tua dilectione positum illud quod in beati apostoli Iacobi epistola conscriptum est".

i administratorów Bożych darów. Biskupi są postawieni najwyżej w hierarchii kościelnej; ich rola i funkcje wynikają zarówno z Pisma Świętego jak i ze zwyczaju. Zaraz po biskupach w hierarchii kościelnej wymienieni są prezbiterzy (*presbyteri*). Innocenty I przypisuje im znaczący udział w posługach jak nauczanie, sprawowanie sakramentu chrztu świętego, celebracja Eucharystii. Jednak bierzmowanie może być udzielane jedynie przez biskupa: prezbiterzy (*presbyteri*) bowiem, chociaż są kapłanami (*sacerdotes*), nie mają najwyższego stopnia kapłaństwa. Z kolei słowo *sacerdos* odnosi się na ogół do biskupów i prezbiterów; niekiedy jednak zarezerwowane jest dla biskupów, np. gdy chodzi o zezwolenie na przyjęcie grzesznika do podjęcia praktyk pokutnych i ponowne jego przyjęcie do wspólnoty w Wielki Czwartek.

EPISCOPUS, *PRESBYTER*, *SACERDOS*, *DIACONUS*: SOME CLARIFICATIONS OF INNOCENT I IN HIS *LETTER TO DECENTIUS, BISHOP OF GUBBIO*

(Summary)

In his *Letter to Decentius, Bishop of Gubbio*, Pope Innocent I discusses some liturgical questions and specifies the competences of the representatives of the clergy of the time in this regard. First of all, however, he demonstrates the particular link of the community of Rome with the figure of St Peter, which gives rise to the very special role of the Bishop of Rome in relation to other communities, especially in the West. He then concentrates especially on the duties and rights of bishops (*episcopi*), the principal shepherds and administrators of the divine gifts; on the basis of Sacred Scripture and Tradition he places them at the head of the ecclesiastical hierarchy. Presbyters (*presbyteri*) are then considered; to them the author of the *Letter* attributes a significant role especially in teaching and in the celebration of the Eucharist and Baptism. Confirmation is celebrated by the bishop; presbyters, even though they are priests (*sacerdotes*), do not possess the fullness of the priesthood. The term *sacerdos* is usually used in reference to bishops and presbyters; however, at times it is reserved to bishops, as, for example, in the discussion on the theme of the beginning of public penance and the admission of the repentant Christian to the community on Holy Thursday.

Key words: *diaconus*, *episcopus*, *fermentum*, *presbyter*, *sacerdos*, *romana consuetudo*, baptism, confirmation, chrism, penance, sign of peace, anointing of the sick.

Słowa kluczowe: *diaconus*, *episcopus*, *fermentum*, *presbyter*, *sacerdos*, *romana consuetudo*, chrzest, bierzmowanie, krzyżmo, pokuta, znak pokoju, namaszczenie chorych.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Annuario Pontificio 2016, Città del Vaticano 2016.

Augustinus, *De Civitate Dei*, ed. D. Gentili, NBA V/3 (Libri XIX-XXII), Roma 1991.

Cyprianus, *De unitate Ecclesiae catholicae*, ed. M. Bévenot, SCh 500, Paris 2006, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 171-193.

Hieronymus, *Vita Hilarionis*, ed. B. Degórski, Hieronymi Opera XV, Roma 2014, 116-180.

Innocentius I, *Epistula ad Decentium episcopum Egubinum*, ed. R. Cabié: *La Lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio (19 Mars 416)*, Bibliothéque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 58, Louvain 1973.

Opracowania

Cabié R., *La Lettre „Si instituta" dans l'histoire de la liturgie*, w: *La Lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio (19 Mars 416)*, ed. R. Cabié, Bibliothéque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 58, Louvain 1973, 35-61.

Cabié R., *Table des mots latins*, w: *La Lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio (19 Mars 416)*, ed. R. Cabié, Bibliothéque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 58, Louvain 1973, 64-66.

Cattaneo E., *Introduzione generale*, w: *I ministeri nella Chiesa Antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, a cura di E. Cattaneo, Letture cristiane del primo millennio 25, Milano 1997, 17-210.

Chavasse A., *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionée par l'organisation de la vie in Urbe et extra muros*, Studia Anselmiana 112, Roma 1993.

Connell M.F., *Church and Worship in Fifth-Century Rome: The Letter of Innocent I to Decentius of Gubbio*, Text with Introduction, Translation and Notes, Joint Liturgical Studies 52, Cambridge 2002

Gajewski W., *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010.

Jaffé Ph., *Innocentius I*, in: *Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Editionem tertiam emendatam et auctam iubente Academia Gottingensi, I (A s. Petro usque ad A. DCIV), curavit M. Schütz, Gottingae MMXVI, 122-133.

Lemaire A., *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Lectio Divina 68, Paris 1971.

Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, I-II, Paris 1886-1892.

Longosz S., *Bibliografia. Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 499-555.

Malchiodi G., *La Lettera di S. Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio. Breve studio esegetico-storico*, Roma 1921.

Monachino V., *La Lettera decretale di Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio*, w: *Ricerche sull'Umbria tardoantica e preromanica. Atti del II Convegno di Studi Umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964*, Gubbio 1965, 211-234.

Pietras H., *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum" 3 (2002) 5-13.

Popowski R., *Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 29-34.

Saxer V. – Heid S., *Decenzio di Gubbio*, NDPAC I 1344-1345.

Stanula E., *Patrystyczna literatura o kapłaństwie (przegląd bibliograficzny)*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 49-58.
Studer B., *Innocenzo I papa*, NDPAC II 2563-2564.
Vogel C., *Penitenza*, NDPAC III 4012-4017.
Wójtowicz H., *Terminologia kapłaństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 59-66.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Andrzej UCIECHA*

EGZEGEZA BIBLIJNA W KOMENTARZACH SYRYJSKICH AFRAHATA, EFREMA, ISZODADA Z MERW I TEODORA BAR KONI

Zarys problematyki

Istotny problem egzegezy biblijnej tkwi w istnieniu paralelnych relacji tych samych wydarzeń. O ile różnice w dublowanych historiach przekazanych w Starym Testamencie (por. 1Sm 16, 14-23 i 1Sm 17, 12-57; Wj 20, 3-17 i Pwt 5, 7-21) nie stanowią centrum problematyki, o tyle nieporównanie większe trudności interpretacyjne stwarzają opisy życia Jezusa zanotowane zwłaszcza w Ewangeliach synoptycznych. W celu rozwiązania tych egzegetycznych dylematów Tacjan Syryjczyk, a przed nim Justyn Męczennik, zastosowali metodę harmonizacji wielu różniących się przekazów w jedną spójną relację. Marcjon użył innego narzędzia, przyjmując jedynie wersję św. Łukasza we własnym opracowaniu. Komentatorzy syryjscy podjęli wyzwanie w oryginalny sposób, rzadko spotykany w łacińskiej i greckiej egzegezie. Prawdopodobnie z powodu ich mentalnej bliskości z judaizmem i znajomości egzegetycznego warsztatu pracy Żydów, Syryjczycy przyjęli formę komentarzy, dzięki której mogli ustawić obok siebie nie tylko różne i wykluczające się interpretacje, ale nawet różne i sprzeczne wersje tego samego wydarzenia[1]. Warto bliżej przyjrzeć się tej syryjskiej metodzie egzegetycznej, jej genezie i dokładniej zbadać wątki teologiczne stojące u podstaw jej harmonizującej celowości, aplikowanej w interpretacji tekstów zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Przedmiotem analizy będą wybrane fragmenty dzieł Afrahata i Efrema z Edessy oraz te ustępy wschodniosyryjskich komentarzy z VIII i IX w., które przez formalno-treściowe podobieństwo do tych pierwszych mogą dowodzić ewentualnej kontynuacji w procesie rozwoju orientalnej egzegezy biblijnej. Ogromny wpływ Teodora z Mopsuestii na formę i teologiczną zawartość nestoriańskich

* 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.

[1] Por. W.L. Petersen, *Problems in the Syriac New Testament and how Syrian Exegetes solved them*, w: *The Peshitta. Its use in literature and the liturgy*. *Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, ed. Bas ter Haar Romeny, Leiden – Boston 2006, 64-65.

dzieł egzegetycznych nie podlega dyskusji. W naszych analizach zasygnalizowane zostaną tylko wybrane opinie tego interesującego zagadnienia[2].

1. Egzegeza biblijna w dziełach Afrahata. Zdaniem Perskiego Mędrca podstawową trudnością w komentowaniu Pisma Świętego jest ograniczona zdolność ludzkiego umysłu w poznaniu Boga i Jego stworzenia. W *Demonstrationes* Afrahat nawiązuje do starotestamentalnej koncepcji ksiąg mądrościowych. Istota ludzka może próbować opisać Stwórcę tylko na podstawie przejawów Jego stwórczego działania. Ten, kto pragnie poznać tajemnice Stwórcy, musi się odpowiednio przygotować i nie ustawać w trudzie stawania się „uczniem świętych Pism"[3]. Wymaga to podporządkowania się precyzyjnie określonym zasadom, których konsekwentne przestrzeganie stanowi niezbędny warunek zdobywania mądrości. Konieczna jest dyscyplina i zachowanie umiaru w poznaniu Boga. Przesada prowadzi do zamieszania w odkrywaniu prawdy:

> „Gdy człowiek chce Cię określić, brakuje mu [wiele], nawet gdy wysila swój umysł, to nie wystarczy; jeśli unosi się inteligencją aż ponad niebiosa, [i tak] znajduje siebie maszerującego po ziemi. Jeśli nawet jego myśl zstępuje na chwilę w głębiny, on odwraca się ku swojej ziemi, a jego refleksja ustaje. Czy jest ktoś, kto mógłby sięgnąć ponad niebiosa? I nie ma nikogo, kto mógłby powiedzieć, co jest pod ziemią; i na czym rozciąga się firmament? I na czym zawieszone są niebiosa? I na czym wspiera się ziemia? I jak umocowana jest głębina?"[4]

Potomkowie Adama, stworzonego z prochu ziemi, mogą stwierdzić jedynie, że Bóg jest jeden, jeden jest Chrystus i jeden Duch[5]. Takie proste stwierdzenie zawierające podstawowe prawdy wiary wydaje się mądrym rozwiązaniem i wynika ze świadomości ograniczonych zdolności człowieka, jak i szkodliwości przesadnego wnikania w niezgłębione tajemnice Stwórcy[6]. Istota Stwórcy znajduje odzwierciedlenie w naturze Jego Słowa:

> „Wszystko to, o czym Ci pisałem, mój przyjacielu, i co jest napisane u Daniela nie wypełniło się, lecz jeszcze daleko do końca. Jeśli ktoś kłóciłby się na ten temat, powiedz mu tak: «Słowa te nie są jeszcze opieczętowane, ponieważ

---

[2] Por. C. Leonhard, *Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147: A Study of His Interpretation in the light of the syriac translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary*, CSCO 585, Scriptores Syri 107, Lovanii 2005.

[3] Por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, ed. J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980[2], 1044, 21 - 1049, 19 (1049, 3-4: „uczeń świętych Pism").

[4] Tenże, *Demonstratio* 23, 59, ed. J. Parisot, PSyr 2, Paris 1907, 1980[2], 121, 24 - 124, 9.

[5] Por. tenże, *Demonstratio* 23, 60, PSyr 2, 124, 10-21; podobnie niezgłębiona jest tajemnica bóstwa Ojca i chwały Syna, zob. tenże, *Demonstratio* 6, 11, PSyr 1, 284, 1 - 285, 14, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O synach przymierza* (*Demonstratio sexta. De monachis*, PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 190.

[6] Por. tenże, *Demonstratio* 10, 8, PSyr 1, 460, 19 - 461, 19.

słowa Boga są nieskończone i nigdy nie są opieczętowane». Nie wolno jednak do nich niczego dodać ani im ująć (por. Pwt 4, 2). Bogactwo Boże bowiem jest niewyobrażalne i nieskończone. Jeśli weźmiesz wody z morza, nie zauważy się żadnego umniejszenia; i jeśli weźmiesz piasku z jego [morza] brzegu, jego ilość nie umniejszy się. Jeśli chciałbyś zliczyć gwiazdy na niebie, nie wytrwasz do ich końca. Jeśli zapalisz ogień od ogniska, ono wcale nie stanie się mniejsze. I jeśli weźmiesz z Ducha Chrystusowego, Chrystus w niczym nie zostanie pomniejszony. Jeśli Chrystus zamieszka w tobie, w niczym nie będzie ograniczony przez ciebie. Jeśli słońce wchodzi przez okna Twego domu, to nie jest to całe słońce, które do ciebie dociera. To wszystko, co wyliczyłem Ci, zostało stworzone przez Słowo Boże. Dlatego też trzeba Ci wiedzieć, że nikt jeszcze nie dotarł, ani nie może dotrzeć do końca Słowa Bożego. Z tego powodu nie wolno kłócić się o to, lecz należy mówić: tak to jest i niech wystarczy. Słuchaj tego, co moje, i tłumacz to naszym braciom, synom naszej wiary. Tego, kto drwi sobie ze słów swego brata, lub uważa, że jego są mądrzejsze, nie należy słuchać. Tego, co napisałem Ci na temat wojska gromadzonego na wojnę, nie wyjaśniałem Ci jako czegoś, co zostało mi objawione. Słuchaj jednak słów, które są na początku listu: «Każdy, kto się wywyższa, będzie poniżony» (Łk 14, 11)”[7].

Bogactwo Bożego Słowa jest nieskończone i niewyczerpalne tak, jak jego źródło, z którego pochodzi, czyli sam Bóg. Głoszenie Słowa wymaga cierpliwości i pokory. Wszelkie zapowiedzi i proroctwa objawione w „świętych Pismach” zrealizują się ostatecznie i w pełni dopiero na końcu czasów. Wątek eschatologiczny odgrywa istotną rolę w nauczaniu perskiego Mędrca, który swoje *Demonstrationes* skierował przede wszystkim do „synów przymierza”.

Od „ucznia świętych Pism” wymaga się również, aby szukał i słuchał mądrych nauczycieli. Bez pomocy takich przewodników jak król Dawid, prorok Daniel[8], czy św. Paweł[9], zrozumienie biblijnego przesłania jest niemożliwe. Opisując bogactwo Słowa Bożego, Afrahat wykorzystuje klasyczny obraz perły:

„Jeśli więc zapyta o te kwestie, które są zbyt trudne dla niego, [wtedy] mądrzy tłumacze, którzy badają naukę, gdy będzie ich dziesięciu, opowiedzą mu o dziesięciu twarzach/obliczach (ܥܣܪ ܐܦ̈ܝܢ) jednego słowa, i otrzyma to,

[7] Por. tenże, *Demonstratio* 5, 25, PSyr 1, 236, 7 - 237, 14, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O wojnach* (*Demonstratio quinta. De bellis*, PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 261.

[8] Afrahat (*Demonstratio* 5, 14, PSyr 1, 209, 25 - 212, 3, tłum. Uciecha, s. 256) podkreśla mądrość proroka Daniela, który umiejętnie wyjaśniał królewską wizję.

[9] Por. tenże, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1048, 7-12: „Jeśli chcesz się uczyć, przypomnij sobie, co powiedział Dawid: «Uczyłem się od wszystkich moich nauczycieli» (Ps 119, 99) i co rzekł Apostoł: «Wszystko, co napisane jest według Ducha Bożego, czytaj!; i badaj wszystko, zachowując, co dobre i unikając wszelkiego rodzaju zła» (2Tm 3, 16)”, tłum. własne. We wszystkich 23 *Mowach* Afrahat pozostaje wierny argumentacji biblijnej, w której pozytywnymi wzorami do naśladowania są postaci ludzi sprawiedliwych, zaś postępowanie niesprawiedliwych stanowi równie pouczający przykład zaprzeczenia i odrzucenia Bożej mądrości.

co jest w stanie [przyjąć], aby z powodu tego, czego nie jest w stanie [przyjąć], nie kpił sobie z mędrców. Słowo Boże bowiem jest podobne do perły (ܡܪܓܢܝܬܐ): z każdej strony, gdy ją obracasz, jest piękna”[10].

Przejawem mądrości i niepojętej głębi ukrytej w Piśmie Świętym jest akceptacja różnych interpretacji i poglądów; chociaż jest ich wiele i różnią się one między sobą, każda propozycja godna jest uwagi. Należy jednak pamiętać, że bez stosownego przygotowania i pomocy doświadczonych „mędrców” – egzegetów niewprawny czytelnik może wybrać wersję fałszywą. Dlatego Afrahatowa pochwała różnorodności w biblijnej egzegezie ma swoje granice i daleka jest od głoszenia niebezpiecznego subiektywizmu:

„Otóż gdyby człowiek żył tyle dni, ile liczy świat od Adama aż do końca czasów, i gdyby siedział i rozważał święte Pisma, [to i tak] nie będzie w stanie zrozumieć najgłębszego sensu słów. Bożej mądrości nikt nie może zgłębić, jak już pisałem Ci w dziesiątej mowie. Słowa wszystkich tych głosicieli/mówców (ܡܐܡܪܢ)[11], którzy nie biorą z wielkiego skarbca, zostaną wzgardzone i odrzucone. Wizerunek króla bowiem przyjmuje się w całym kraju, gdziekolwiek się udać, lecz jeśli się znajdzie fałszywa moneta, wyrzuca się ją i [uważa] za odpadek. Ktoś [może] powie: «W tych mowach przemawia ktoś, kto zadowala się uczeniem się, ale nie jest obciążony troskami głosiciela (ܡܐܡܪܢ)». Otóż, napisałem Ci to, jako słaby człowiek zrodzony z Adama i ukształtowany rękami Boga, ponieważ jestem uczniem świętych Pism. Nasz Pan rzekł: «Kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a temu, kto puka, otworzą» (Mt 7, 8), a prorok powiedział: «Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało» w dniach ostatecznych, «i będą prorokować» (Jl 3, 1)”[12].

Dla Afrahata wyjaśnianie zawiłych problemów hermeneutycznych w przekazie Bożych tajemnic nie jest zadaniem łatwym. Pers zastrzega, że jego wykłady nie powstały na podstawie opinii jednego tylko nauczyciela, ale ich źródłem jest przekonanie całego Kościoła i wszystkich wierzących[13]. Aprobata różnorodności biblijnych komentarzy świadczy o znajomości istoty Pisma Świętego. Równocześnie jednak należy uważać na tych, „którzy nie biorą z wielkiego skarbca”. Prawdopodobnie Pers wskazywał na błędy heretyków: marcjonitów, walentynian i manichejczyków[14] albo też na kapłanów

[10] Tamże, PSyr 1, 1045, 26 - 1048, 7, tłum. własne. Na temat wykorzystania obrazu perły w dziełach gnostyckich i manichejskich, por. W. Myszor, *Sprzedawca pereł w „Dziejach Piotra i dwunastu Apostołów” z VI Kodeksu z Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305, tenże, *Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 36 (1992) 41-48.

[11] Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 245, ܡܐܡܪܢ – „dicens”, „qui dicit”, „orator”, „cantor”.

[12] Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1048, 12 - 1049, 8, tłum. własne.

[13] Por. tamże, PSyr 1, 1044, 25 - 1045, 2.

[14] Por. tenże, *Demonstratio* 3, 9, PSyr 1, 116, 4-17, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O poście* (*Demonstratio tertia. De ieiunio*, PSyr 1, 97-136, SSHT 42 (2009) fasc. 1, 92.

zaratustrianizmu, który wówczas był religią państwa perskiego. Ta druga hipoteza wydaje się bardziej prawdopodobna.

Zdaniem Marie-Joseph Pierre w egzegetycznej metodzie Afrahata widoczne są wyraźne wpływy egzegezy żydowskiej. W tradycji rabinicznej każde słowo Tory posiada 600 000 twarzy zgodnie z liczbą Izraelitów na pustyni Synaj (por. Wj 12, 37; Lb 11, 21)[15].

2. Egzegeza biblijna w dziełach Efrema. Podobnie jak Afrahat również Diakon z Edessy wykorzystuje w swoim warsztacie egzegetycznym obraz perły[16]. W *Hymnach o wierze* za pomocą tego najbardziej ulubionego porównania rozwija on różnorodne wątki teologiczne oraz wskazuje trudności w ludzkim poznawaniu Bożych tajemnic. Warto je przedstawić, gdyż ułatwią zrozumienie istoty i oryginalności biblijnych komentarzy Syryjczyka.

> „Pewnego dnia, moi bracia, wziąłem perłę (ܡܪܓܢܝܬܐ). I spostrzegłem w niej, synowie królestwa, symbole (ܪܙܡܐ), obrazy (ܕܡܘܬܐ) i typy (ܛܘܦܣܐ) tego Majestatu. I stała się źródłem. I ugasiłem pragnienie (ܫܒܥ ܪܘܓܙܐ) tajemnicami Syna. Refren: Błogosławiony jest ten, który porównał królestwo Najwyższego do perły. I położyłem ją, moi bracia, na mojej dłoni, aby lepiej ją zbadać. I zabrałem się do przyglądania się jej z jednej strony. Ale ona miała swoje oblicze na każdej stronie[17]. Podobnie obserwujemy Syna, Tego, którego [tajemnicy] nie można zgłębić, ponieważ On jest całkowitym światłem"[18].

Efrem nie porównuje perły do Słowa Bożego, jak to czyni Afrahat, ale do samego Chrystusa, który stał się człowiekiem. W nieprzeniknionym świetle tajemnicy Jego bóstwa ukrywają się prawda i czystość. W konfrontacji z tą tajemnicą ograniczone możliwości ludzkiego umysłu należy podporządkować ściśle określonym zasadom biblijnej egzegezy[19]. Blask, którym perła błyszczy

---

[15] Por. Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2: *Exposés XI-XXIII*, trad. du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre, SCh 359, Paris 1989, 872, nota 78.

[16] Temat perły występuje w *Hymnie o perle* włączonym do apokryficznych *Dziejów Apostoła Judy Tomasza*, por. *Acta Judae Thomae* 108-113B, ed. W. Wright: *The Hymn of Judas Thomas the Apostle in the country of the Indians*, w: *Apocryphal Acts of the Apostles*, vol. 1: *The Syriac Texts*, London, 1871, ܐ - ܐ; tłum. M. Starowieyski: *Dzieje Apostoła Judy Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, część I: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 652-659.

[17] R. Payne Smith (*Thesaurus Syriacus*, t. 1, s. 278) tłumaczy: „tibi semper similis es et constans, O margarita, lit. Facies tu tota es, h.e. ubiqunque aliquis te inspiciat, id latus tua facies est, quum rotunda es". Przekład Becka (*Des Heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de Fide"*, CSCO 155, Scriptores Syri 74, Louvain 1955, 211) w zwrotce 2, wiersz 3: „Sie widersetzte sich" – wydaje się niezrozumiały. Jak uważa F. Graffin (*Les Hymnes sur la Perle de S. Ephrem*, „L'Orient Syrien" 12 (1967) 132), niemiecki badacz sugerował się tłumaczeniem „restitit" Carla Brockelmanna podanym w *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928, 39.

[18] Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), 1, ed. E. Beck, CSCO 154, Scriptores Syri 73, Louvain 1955, 248, tłum. własne.

[19] Por. E.G. Mathews Jr. – J.P. Amar, *General introduction*, w: St. Ephrem the Syrian, *Selected*

z każdej swojej strony, może podziwiać tylko ten, kto nie boi się spoglądać w to światło[20]. Wymagana jest czystość spojrzenia[21]. To moralnie skoncentrowane wpatrywanie się oznacza intelektualne poszukiwanie, które staje się możliwe dzięki obecności Ciała Pańskiego (ܦܓܪܐ ܕܡܪܢ) i nie jest bezsensowne dla śmiertelnika[22].

Hermeneutycznym kluczem w egzegetycznym warsztacie Efrema jest koncepcja symbolu (ܪܙܐ)[23]. Zdaniem El-Khoury'ego zakres semantyczny tego pojęcia wskazuje na połączenie przedmiotu z wizualizowanym obrazem i jest czymś, co można rozpoznać. Ta możliwość poznania jest podstawową cechą symbolicznego wyrazu. Symbol nie przyjmuje swojego znaczenia w relacji do znaczenia czegoś innego, posiada bowiem swój własny i wyraźny sens. Przez swoją manifestację to symbol przenosi znaczenie na coś innego, przez co może być ono rozpoznawane. Dzieła Efrema, zwłaszcza poetyckie, wyraźnie świadczą o wykorzystaniu symbolizmu strukturalnego i treściowego. W jego bogatej terminologii widoczne są różnice w symbolicznym znaczeniu. Wyjaśnieniem sensu symbolu jest pojęcie ܪܙܐ: oznacza ono sposób zrozumienia, który można uchwycić za pomocą zmysłów, ale który kieruje zrozumienie do abstrakcyjnego ideału, ukrytego przed percepcją zmysłową[24]. W teologii Efrema wszystkie symbole znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie. To On odsłania ich prawdziwe znaczenie. On jest „Panem symboli"[25] i „Skarbnicą wszelkich symboli"[26].

W swoim komentarzu do *Diatessaronu* (διὰ τεσσάρων) Efrem z Nisibis podaje kilkanaście różnych znaczeń ukrytych w symbolice rozerwanej zasłony przybytku. Scena ta może symbolizować odebranie królestwa narodowi

---

Prose Works (*Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on our Lord, Letter to Publius*), The Fathers of the Church 91, transl. E.G. Mathews Jr. – J.P. Amar, ed. K. McVey, Washington 1994, 54.

[20] Na temat potęgi i tajemnicy Bożej chwały adorowanej przez aniołów, zob. Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 4, 11, CSCO 154, 13; 4, 13, CSCO 154, 14.

[21] W 3 strofie hymnu 81. Efrem za pomocą pojęć określających czystość, jasność, klarowność (ܙܟܘܝܘܬܐ, ܙܟܘܬܐ, ܨܝܪܘܬܐ) wyjaśnia proces odkrywania prawdy w Chrystusie, por. tenże, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), 3, CSCO 154, 249. Na temat zastosowania paralelizmów morfologicznych, syntaktycznych i brzmieniowych w tej 3 strofie, por. A.S.R. Pereira, *Studies in Aramaic Poetry (c. 100 B.C.E.-c.600 C.E.). Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems*, Assen 1997, 242-243.

[22] Por. Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), 3, CSCO 154, 249.

[23] Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 3871-3872, ܪܙܐ – „secretum", „arcanum", „mysterium", „typus", „figura", „significatio mystica", „symbolum".

[24] Pojęcie ܪܙܐ jest używane zamiennie z ܕܡܘܬܐ (obraz) lub ܕܡܝܘܢܐ (podobieństwo, parabola), ale ciągle zachowuje sens ܛܘܦܣܐ (typ) i ܐܝܩܘܢܐ (ikona), por. N. El-Khoury, *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, w: *IV Symposium Syriacum*, OCA 229, Roma 1987, 93-94.

[25] Por. Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 9, CSCO 154, 46.

[26] Por. tenże, *Commentarius in Evangelium* I 1-2, 1. 5 (wersja armeńska) = 2, 1. 5-3 (wersja syryjsko-armeńska), tłum. francuskie L. Leloir: Éphrem de Nisibe, *Commentaire de L'Évangile Concordant ou Diatessaron*, SCh 121, Paris 1966, 42.

wybranemu i przekazanie go poganom. Może też oznaczać zniszczenie świątyni, którą opuścił Duch. Równie dobrze wskazuje na pouczające działanie Ducha, który zniszczeniem odpowiada na rozerwane szaty arcykapłana i bezwstydną pychę Żydów:

> „Albo też[27] Bóg rozerwał zasłonę, gdyż Żydzi zdarli szaty Pana. Ich serca nie nawróciły się i dlatego serce skały pękło. […] Albo też w innej interpretacji usta stworzeń ogłosiły niewinnym Pana, ponieważ usta człowieka potępiły go. Żydzi zamilkli, ale kamienie zaczęły wołać, jak to On powiedział. Zasłona rozerwała ich zatkane uszy i oddała chwałę Panu, którego oni odrzucili. Albo też Duch widząc Syna ukrzyżowanego i obnażonego, pochwycił i rozerwał zasłonę, która była odzieniem chwały. Albo też duch prorocki, który przebywał w świątyni, zstąpił zapowiadając swoje przyjście do ludzi, uniósł się nagle, aby ogłosić na wysokościach, że Pan wstąpił do nieba"[28].

Wzmiankę o otwarciu grobów Efrem interpretuje jako znak mocy Chrystusa, który potrafi złamać drzewo krzyża, ale nie czyni tego, zachowując swoją siłę, aby pokonać królestwo Izraela i zniszczyć grzech pośród pogan. W kolejnej wersji interpretacyjnej komentator wraca do działania Ducha, który to zniszczył zasłonę zamiast drzewa krzyża i aby ukazać opuszczenie świątyni, powołał na świadków swojego wyjścia sprawiedliwych i świętych, którzy wyszli z grobów. Zdaniem Efrema te dwa wyjścia Chrystusa i sprawiedliwych są komplementarne i ściśle z sobą związane. Objęcie urzędu króla i kapłana było związane z namaszczeniem i uświęceniem w Duchu, który jest źródłem tych dwóch funkcji. Duch wyniósł je, opuszczając świątynię. I w ten sposób pokazał, że to przez niego zostały one wyczerpane[29].

Zauważmy, że Syryjczyk nie klasyfikuje i nie wyróżnia wymienionych interpretacji, nie ocenia ich walorów teologicznych ani pedagogicznych, ani jakichkolwiek innych, ale zwyczajnie przedstawia je jako równie ważne wersje. Możliwość wyboru zależy od przygotowania odbiorcy i stanu jego percepcji. Efrem zupełnie pomija fakt chronologicznej nieścisłości w narracji Mateusza, w której wraz ze śmiercią Chrystusa święci mieli opuścić groby „po Jego zmartwychwstaniu" (por. Mt 27, 52-53).

3. Egzegeza biblijna w syryjskich komentarzach Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. W literaturze syryjskiej większość komentarzy ma charakter selektywny. Ich autorzy w sposób wyraźnie wybiórczy dokonują autorskiej selekcji komentowanego materiału i nie cytują wszystkich wierszy biblijnych analizowanych perykop. We wczesnym okresie Efrem Syryjczyk przestrzega zasad literackiej spójności, dołączając wyjaśniające wprowadzenia lub

---

[27] Zaproponowane w tym fragmencie tłumaczenie „albo też" z przekładu francuskiego „ou bien".

[28] Tamże XXI 3-4, 1. 9 (wersja armeńska) = 4, 1. 9, - 6 (wersja syryjsko-armeńska), SCh 121, 376-377, tłum. własne.

[29] Por. tamże XXI 6-10 (wersja syryjsko-armeńska), SCh 121, 378.

łączące sentencje i paragrafy. W późniejszych jego komentarzach uderza brak autorskich prób takiej literackiej koherencji. Często natomiast stosowanym narzędziem jest użycie formuły typu *id est* ܗܘ, za pomocą której autor wprowadza wyjaśniającą notę lub dłuższy fragment jako parafrazę biblijnego tekstu albo analizę badanego tematu. Oprócz takich standardowych komentarzy istnieją również opracowania sformatowane w strukturze pytanie-odpowiedź. Komentarze późniejszego okresu cechuje bardziej encyklopedyczna natura. Ich treściową zawartość stanowią kolacjonowane uwagi i wyjaśnienia różnej zawartości i pochodzenia, które w dzisiejszej pracy redakcyjnej umieścić należałoby w przypisach[30].

We wschodniosyryjskiej tradycji należy uwzględnić znaczne oddziaływanie Teodora z Mopsuestii, najważniejszego autorytetu w biblijnej tradycji wschodniosyryjskiej zwanego Interpretator-Nauczyciel (ܡܦܫܩܢܐ)[31]. Jego komentarze miały istotny wpływ na późniejsze interpretacje biblijne. Proces adaptacji tych komentarzy do syryjskiego kontekstu musiał rozpocząć się już w najwcześniejszych przekładach dzieł interpretatora w V w. Zdaniem Lucasa Van Rompay'a w VIII i IX w. syryjskie komentarze bazują całkowicie na tekście Peszitty. Ich autorzy są w posiadaniu narzędzi, w tym także alternatywnych cytatów wyraźnie przypisanych LXX, za pomocą których wypełniają możliwą przepaść między Peszittą a grecką podstawą komentarzy Teodora. Bardzo interesujące w badaniu historii Peszitty i jej zastosowania są komentarze Iszodada z Merw, i to nie jedynie dlatego, że odzwierciedlają specyficzny okres w historii ewolucji tekstu. Nestoriański egzegeta jest świadkiem w rozwoju Peszitty i często podaje różne wersje lektury jej tekstu[32].

a) Iszodad z Merw. Pochodził z miasta Merw (Maru; dzisiejszy Turkmenistan). Został biskupem w Hedatta (Ḥdatta, al-Ḥadītha; miasto położone na południowy-wschód od Mosulu) ok. roku 837. Jego komentarz do Pisma Świętego uznawany jest wśród nestorian za jeden z wybitniejszych, zawiera fragmenty z dzieł wcześniejszych egzegetów syryjskich i greckich [Efrem Syryjczyk, Teodor z Mopsuestii, Henana z Adiabene († 610), Dadiszo Qatraya (VII w.), Bazyli z Cezarei, Jan Chryzostom]. Jak twierdzi Alison Salvesen, Iszodad komentował syryjski tekst Biblii w wersji biskupa Pawła z Teli. Ten przekład zwany Syro-Hexaplą został wprowadzony do wschodniosyryjskiego Kościoła ok. 800 r. Teolog z Merw był pierwszym egzegetą, który z tej biblijnej wersji cytował zarówno LXX, jak i umieszczone w niej

[30] Por. L. Van Rompay, *Between the school and the monk's cell: the syriac Old Testament commentary tradition*, w: *The Peshitta*, s. 31.

[31] W zakresie semantycznym tego pojęcia zawiera się sens objaśniania, ułatwiania zrozumienia, por. L. Costaz, *Dictionnaire Syriac-Français*, Beyrouth 1986², 294.

[32] Por. Van Rompay, *Between the school and the monk's cell*, s. 37-38; T. Jansma, *Théodore de Mopsueste. Interprétation du „Livre de la Genèse". Fragments de la version syriaque (B.M. Add. 17, 189, fol. 17-21)*, „Muséon" 75 (1962) 82-83; Leonhard, *Ishodad of Merv's Exegesis of the Psalm 119 and 139-147*, s. 40-42.

greckie tłumaczenia Akwili, Symmacha i Teodocjona[33]. Jako przedstawiciel antiocheńskiej tradycji egzegetycznej Iszodad posługuje się zasadniczo sensem wyrazowym i historycznym, jednak w komentarzach do ksiąg poetyckich (Pnp; Hi) swobodnie wykorzystuje także język przenośni. Jego próby asymilacji elementów obcych metodom szkoły w Nisibis świadczą o ewolucji w egzegezie nestoriańskiej i podkreślają bogactwo piśmiennictwa wschodnich Syryjczyków w Mezopotamii[34].

Komentując Chrystusowe pouczenia zawarte w mowie misyjnej (por. Mt 10, 16), Iszodad wyjaśnia symbolikę węża (ܐܚܝܐ ܚܟܝܡ ܕܚܝܬܐ)[35] i gołębia (ܪܘܚܐ ܕܝܘܢܐ ܕܚܝܬܐ). W zachowaniu węża można wyszczególnić cztery przejawy roztropności. Otóż gdy ten gad się starzeje, a jego skóra uciska go i jego oczy ślepną, wtedy pości przez czterdzieści dni, aż jego ciało rozluźnia się. Następnie szuka szczeliny prostej i wąskiej, i wciska się w nią, zrzucając swoją starą skórę. W ten sposób odmładza się i nabiera siły. Zdaniem komentatora w tym obrazie (ܐܚܝܐ ܐܓܪ) Chrystus wzywa głosicieli Ewangelii, aby wchodzili przez ciasną bramę życiowych doświadczeń (por. Mt 7, 13) i aby zrzucali z siebie starego człowieka, który zestarzał się przez grzechy. Chrystusowy wysłannik powinien odnawiać się przez odkrywanie podobieństwa do swojego Stwórcy. Druga cecha widoczna jest, gdy wąż wypełza i szuka wody w rzece, aby się napić. Iszodad twierdzi, że na ten czas poszukiwań zwierzę zostawia swoje zęby w norze. Ma to znaczyć, że apostołowie Chrystusa nie podtrzymują gniewu ani wściekłości przeciwko swoim prześladowcom oraz wtedy, gdy idą pić wodę życia wiecznego, nie zabierają zębów cielesnych uciech i nieczystości. Trzeci przymiot charakteryzuje zachowanie węża reagującego w zależności od tego, czy spotyka na drodze człowieka ubranego czy nagiego: tego ostatniego się boi i ucieka przed nim, gdy zaś widzi go odzianego, nie obawia się i atakuje go. W tym porównaniu ukrywa się Chrystusowe wezwanie do zrzucenia odzienia z grzesznych namiętności, tak aby nasz wróg, Zły, który nas nienawidzi, nie zaatakował nas. Czwarta cecha węża widoczna jest w sytuacji, gdy chce on uderzyć. Wtedy syczy i napina całe swoje ciało, jednak chroni swój łeb, który zapewnia życie całemu organizmowi. Chrystus naucza w ten sposób, aby apostołowie znosili wszelkie udręki i choroby, aż do śmierci, i aby dbali o nieskazitelność bojaźni Bożej (ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ). Ta cnota

[33] Por. A.G. Salvesen, *Syro-Hexapla*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2011, 394-395; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 186-188. Kwestię, z której wersji Syro-Hexapli korzystał Iszodad, sygnalizuje Willem Baars (*New Syro-Hexaplaric Texts. Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, Leiden 1968, 2 i 146-147).

[34] Por. B. Modzelewska, *Iszodad z Merw*, EK VII 542-543; M. Starowieyski, *Iszodad z Merw*, SWPW 96; L. Van Rompay, *Isho'dad of Merv (floruit circa 850) [Church of the East]*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, s. 216-217; W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, 220-221.

[35] O zachowaniu i symbolice węża, por. Pseudo-Epiphanius, *Physiologus*, PG 43, 528B - 529B.

jest szczytem ziemskiego życia chrześcijanina. Podobnie jak wąż, który ginie, gdy traci głowę, tak uczeń Chrystusa traci zbawienie, gdy niszczy zdrową wiarę, która jest szczytem wszystkiego dobrego. Wszystkie podane zachowania i reakcje węży Iszodad zaczerpnął z obserwacji fizjologów (ܐܣܝܘܠܘܓ)[36].

Przykład egzegetycznego stawiania obok siebie różniących się historycznych wersji wydarzeń znajdziemy w komentarzu Iszodada do Mt 27, 50-54. W relacji Mateusza Jezus właśnie zmarł na krzyżu i moment śmierci William Petersen nazywa „czasem realnym". Towarzyszące tej śmierci nadzwyczajne i straszne zjawiska rozdarcia zasłony przybytku i trzęsienia ziemi dzieją się również w „czasie realnym". W opisie następnych konsekwencji natomiast widać zmianę ram czasowych: relacja na temat cudownych wydarzeń początkowo kontynuuje chronologię realną („Groby się otworzyły", Mt 27, 52). Jednak w informacji powstania i wyjścia zmarłych z grobów pojawia się dziwny „poślizg" czasowy w przyjętej konstrukcji. Wskazówki „czasu realnego" nagle zostają przesunięte o trzy dni („I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu", Mt 27, 53). Widoczny jest brak konsekwencji, groby przecież musiałyby się otworzyć a święci powstać wtedy, gdy Jezus umarł na krzyżu, a jeszcze nie zmartwychwstał. W dalszym ciągu ewangelicznej narracji o cudownym nawróceniu setnika i jego żołnierzy (por. Mt 27, 54) wracamy do „czasu realnego". Możliwe, że ta chronologiczna niekonsekwencja była teologiczną korektą dokonaną w późniejszej rewizji tekstu, a wprowadzoną pod wpływem chrystologii św. Pawła („Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. […] lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia", 1Kor 15, 20. 23)[37].

Iszodad dostrzegł ten metodologiczno-teologiczny problem w przekazie ewangelicznym. W komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza Syryjczyk wyjaśnia:

> „Uważam, że oni [ci, którzy zmartwychwstali] nie pożywiali się (ܠܐ ܐܟܠܘ) w ogóle [w ciągu trzech dni od otwarcia grobów], trzymani przy życiu dzięki Boskiej mocy, jak Mojżesz i Eliasz zachowywali post. Ale w piątek i w dzień szabatu, jak [mówią] niektórzy (ܐܝܟ), powstali ze swoich grobów, aby oddać chwałę. Inni mówią, że zgromadzili się na Górze Oliwnej, na której modlił

[36] Por. Isho'dad of Merv, *In Matthaeum comm.* VII (komentarz do Mt 10, 16), ed. M.D. Gibson, w: *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha* (c. 850 A. D.) in Syriac and English, vol. 2: Matthew and Mark in Syriac, Horae Semiticae 6, Cambridge 1911, ܙܐ - ܙܗ (76-77), tłum. M.D. Gibson, w: *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English, Translation*, vol. 1: *Translation*, Horae Semiticae 5, Cambridge 1911, 45-46. ܐܣܝܘܠܘܓ por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, s. 1704-1705. Na temat dzieła *Fizjolog*, por. K. Jażdżewska, *O pochodzeniu „Fizjologa"*, WST 15 (2002) 85-100; *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, tłum. i oprac. S. Kobielus, Kraków 2005 (symbol węża, por. tamże, s. 22-24).

[37] Por. Petersen, *Problems in the Syriac New Testament and how Syrian Exegetes solved them*, s. 66.

się nasz Pan. Jeszcze inni, że oni wyruszyli do raju na wejście duszy naszego Pana i [duszy] bandyty [łotra] (ܠܨܛܐ). Ci zaś, którzy mówią, że oni pozostali przy życiu na długi czas i że niektórzy z nich żyli jeszcze za panowania Tytusa, nie dążą do żadnej prawdy (ܠܐ ܡܛܠ ܕܐܢܘܢ ܕܚܝܘ ܠܐܪܟܐ)"[38].

W encyklopedycznej formie autor wymienia różne opinie egzegetyczne bez podejmowania próby ich głębszej analizy i wyjaśnienia niejasności. Końcowa uwaga, w której Iszodad jednoznacznie precyzuje i odrzuca błędną koncepcję, skierowana została przeciw heretykom.

b) Egzegeza biblijna w komentarzach Teodora bar Koni. Teodor był nestoriańskim biskupem i nauczycielem w szkole w Kashkar. Z pewnymi wątpliwościami uznaje się lata 792/793 jako okres powstania jego głównego dzieła *Scholion*. W tym egzegetycznym opracowaniu w formie pytań i odpowiedzi na różne tematy zaczerpnięte z Peszitty Teodor wykorzystał schemat zaczerpnięty z greckich wzorców, zwłaszcza Teodora z Mopsuestii[39]. Katechetyczna forma przyjęta i rozwijana przez syryjskich egzegetów stała się wzorem dla późniejszych komentatorów arabskich i etiopskich. *Liber scholiorum* jako wykład nestoriańskiej doktryny przetrwało do dzisiaj, inne dzieła Teodora bar Koni jak *Historia kościelna*, traktaty, czy mowy pogrzebowe, zaginęły. *Scholion* zachował się w dwóch recenzjach, pierwsza starsza, w edycji Addaia Schera[40] i francuskim przekładzie Roberta Hespela i René Dragueta[41]. Druga recenzja, dłuższa, nazwana *Urmia* została przetłumaczona przez Hespela[42]. Dzieło Teodora to podręcznik teologii Kościoła wschodniosyryjskiego. Skomponowany został w formie 11 *memre* (ܡܐܡܪܐ), z których 1-5 zawierają komentarze do Starego Testamentu, a 6-9 wyjaśniają teksty Nowego Testamentu. Należy jednak zaznaczyć, że nie są to komentarze w znaczeniu podstawowym i klasycznym, lecz formalnie stanowią ciąg pytań i odpowiedzi, którym posługiwali się wschodniosyryjscy egzegeci[43]. W *memre* 1-9 kwestie natury ściśle

[38] Isho'dad of Merv, *In Matthaeum comm.* XXII (komentarz do Mt 27, 53), ed. Gibson, s. 191. 19 - 192. 5, tłum. ang. Gibson, s. 114. 31-39, tłum. własne.

[39] Por. A.M. Butts, *Theodoros bar Koni*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, s. 405. W. Wright (*A Short History of Syriac Literature*, s. 222) błędnie podaje rok 893 jako datę ustanowienia Teodora na biskupa Lāshōm. Zob. S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Kottayam 1988, 66.

[40] Por. Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, ed. A. Scher, CSCO 55, Scriptores Syri 19, Louvain 1960.

[41] Por. Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, tłum. francuskie R. Hespel – R. Draguet: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert)*, CSCO 431-432, Scriptores Syri 187-188, Lovanii 1981-1982.

[42] Por. Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, tłum. francuskie R. Hespel: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, CSCO 448, Scriptores Syri 194, Lovanii 1983. Zob. też wydanie tekstu: Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum (recension d'Urmiah)*, ed. R. Hespel, CSCO 447, Scriptores Syri 193, Lovanii 1983.

[43] Por. A.M. Butts, *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, OC 97 (2013-2014) 140-141.

egzegetycznej Teodor ubogaca różnymi koncepcjami filozoficznymi i teologicznymi. Fakt ten dał podstawy badaczom zagadnienia, aby *Scholion* został uznany za sumę teologiczną Kościoła wschodniosyryjskiego, a nie tylko komentarz egzegetyczny[44]. 10 *memrā* jest antyislamską apologią chrześcijaństwa[45]. Format pytań i odpowiedzi we wcześniejszych *memre* w tej księdze przybiera kształt dialogu między nauczycielem, który przemawia w imieniu chrześcijan, i uczniem, który reprezentuje stronę muzułmanów lub pogan. Ta *memrā* stanowi ważny przykład historycznego procesu kształtowania się relacji islam-chrześcijaństwo w okresie wczesnych Abbasydów. 11 *memrā Scholionu* jest opisem wszystkich herezji „przed i po Chrystusie"[46]. Bar Koni wymienia m.in. zaratustrian, mandejczyków i manichejczyków, różnych gnostyków, kukean (kukitów), ofitów i bardesanitów. Widoczny jest tutaj wpływ *Panarionu* Epifaniusza z Salaminy[47].

Jako przykład charakterystycznej w egzegezie syryjskiej różnorodności interpretacyjnej może posłużyć komentarz do Księgi Rodzaju, w którym bar Koni wyjaśnia znaczenie utworzenia Ewy z boku Adama (Mimrā II 52):

> „Dlaczego Ewa została wyciągnięta z boku (ܥܠܥ)? [Bóg] nie utworzył kobiety z ziemi, aby nie wydawało się, że ona jest obca mężczyźnie. I nie wziął jej z jego [Adama] pleców, aby on nie uważał jej za godną pogardy; ani z jego przodu/części przedniej, aby ona nie była arogancka; ale z jego prawego boku, aby podkreślić dwa walory: równość natury (ܫܘܝܘܬ ܒܬܪܘܬܐ) i potrzebę pomocy mężczyźnie. Bok (ܣܛܪܐ) bowiem jest takim miejscem, które łączy/jednoczy i jest połączony z dwóch stron; każde istniejące zwierzę jest związane dwoma bokami; i jak prawy bok ukrywa żebro (ܥܠܥ), podobnie mężczyzna [chroni] kobietę. «[Bóg] zesłał głęboki sen (ܫܢܬܐ) na Adama», co znaczy, że czuwał w całkowitym śnie, aby uniknąć w doświadczeniu cierpienia potraktowania kobiety z nienawiścią/odrazą, albo [gdyby to się odbyło] bez żadnego bólu, mężczyzna nie sądził, że ona nie podlega prawom natury. Oczywiście w tym żebrze (ܥܠܥ) są nerwy, krew i ciało"[48].

Urozmaiceniem w tej literackiej strukturze są wyjaśnienia trudnych wyrazów i fraz, które w VIII w. mogły już być niezrozumiałe dla czytelników

---

[44] Por. S.H. Griffith, *Theodore bar Koni's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century*, w: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. N. Garsoian – T. Mathews – R.Thomson, Washington 1982, 53-72.

[45] Por. tenże, *Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity*, OCP 47 (1981) 158-188.

[46] Por. Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, II, ed. A. Scher, CSCO 69, Scriptores Syri 26, Lovain 1960, 284.

[47] Por. Butts, *Theodoros bar Koni*, s. 405-406. Krytyczną opinię na temat wpływu Epifaniusza z Salaminy na kształt listy heretyków wymienionych przez Teodora podaje J.P. Asmussen (*Bar Kōnay, Theodore*, w: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, fasc. 7, ed. E. Yarshater, London – New York 1989, 737-738).

[48] Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, CSCO 55, 70, 19 - 71, 10, tłum. własne.

biblijnego tekstu. Dodatkowo trudność, z mniejszą grupą tych terminów, mogła wynikać ze zbyt mechanicznego przekładu hebrajskiego źródła. Podobnie jak w przypadku Iszodada egzegeza Teodora bar Koni bazuje przede wszystkim na komentarzach Teodora z Mopsuestii. Jak podkreśla sam bar Koni, jego *Scholion* został adresowany do tych wszystkich, którzy zapragnęli poznać komentarze „błogosławionego interpretatora”[49]. Na wielu miejscach tego podręcznika uderza podobieństwo do Iszodada z Merw. Zagadnienie relacji między tymi dziełami nie zostało jeszcze do końca wyjaśnione, aczkolwiek najprawdopodobniej wszystkie te wymienione komentarze czerpały ze wspólnego źródła. W porównaniu do egzegezy Iszodada interpretacje bar Koni wydają się ściślej nawiązywać do myśli interpretatora, mniej uwagi poświęcając duchowej egzegezie, co wyraził w ocenie małej wartości Pieśni nad Pieśniami[50]. Według Hespela Iszodad z Merw nie był zależny od Teodora bar Koni, lecz obaj zależeli od starszego komentarza, który prawdopodobnie stanowił dla nich wspólne źródło[51]. Zarówno dla Teodora bar Koni jak i dla Iszodada egzegeza historyczna (ܫܘܒܚܐ ܕܐܬܪܝܐ) różni się w sposób zasadniczy od egzegezy alegorycznej (ܫܘܒܚܐ ܕܪܡܙܐ). Pierwsza prowadzi do prawdy i wiary, druga zaś do bezbożności, bluźnierstwa i kłamstwa. Obaj egzegeci oskarżają Orygenesa, że jako twórca metody alegorycznej zastosował w lekturze ksiąg Pisma Świętego narzędzia literatury poetów i platoników[52].

***

Badane w artykule syryjskie komentarze cechuje oryginalna metoda rzadko spotykana w łacińskiej i greckiej egzegezie. Zarówno Afrahat Pers i Efrem Syryjczyk, jak i Iszodad z Merw i Teodor bar Koni zestawiali różne propozycje i interpretacje jednego biblijnego wydarzenia. W ujęciu tych egzegetów aprobata różnorodności jest świadectwem znajomości istoty Pisma Świętego. Mozaika interpretacji stanowi podstawową cechę oryginalności biblijnych komentarzy Syryjczyków. Materiału do wyjaśnień dostarczała im wnikliwa obserwacja dzieła stworzenia. Możliwe, że istotnym czynnikiem przyjętej metodologii hermeneutycznej była znajomość judaizmu i egzegetycznego

[49] Tamże, CSCO 69, 231.

[50] Por. tamże, CSCO 55, 324.

[51] Por. R. Hespel, *Introduction*, w: CSCO 431, 5. Hespel powołuje się na opinię Van den Eynde’a (*Préface*, w: *Commentaire d’Išo‘dad de Merv sur l’Ancien Testament*, I: *Genèse*, tłum. francuskie C. van den Eynde, CSCO 156, Scriptores Syri 75, Louvain 1955, XI-XII) i Baumstarka (*Geschichte der syrischen Literatur*, s. 218, nota 9).

[52] Por. Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, CSCO 55, 356, 9 - 359, 8 (fragment zatytułowany ܡܫܬܟܚ ܡܢܐ ܫܘܒܚܐ ܫܠܡ ܫܘܒܚܐ ܫܦܝܪ ܕܒ ܫܒܝܩ ܚ); por. Isho‘dad of Merv, *In Psalmos comm.*, Prol. 12, ed. C. van den Eynde: *Commentaire d’Isho’dad de Merv sur l’Ancien Testament*, VI: *Psaumes*, CSCO 433, Scriptores Syri 185, Lovanii 1981, 11-12, tłum. francuskie C. van den Eynde: *Commentaire d’Isho’dad de Merv sur l’Ancien Testament*, VI: *Psaumes*, CSCO 434, Scriptores Syri 186, Lovanii 1981, 13-14.

warsztatu pracy rabinów. Analizy komentarzy biblijnych Iszodada z Merw i Teodora bar Koni pozwoliły odkryć ewolucję w egzegezie nestoriańskiej, w której dominowała tradycja antiocheńska. Wschodni Syryjczycy z VIII i IX w. intensywnie wykorzystywali metodę interpretacyjnej różnorodności, którą w IV w. posługiwali się Afrahat i Efrem Syryjczyk.

BIBLICAL EXEGESIS IN THE SYRIAC COMMENTARIES OF APHRAHAT, EPHRAIM THE SYRIAN, ISHODAD OF MERV AND THEODORE BAR KONI. THE OUTLINE OF ISSUES

(Summary)

The Syriac commentaries analysed in the article are characterised by an original method, rarely appearing in the Latin or Greek exegesis. Both Aphrahat the Persian and Ephraim the Syrian, as well as Ishodad of Merv and Theodore bar Koni juxtaposed various propositions and interpretations of one Biblical event. In the view of these exegetes, the affirmation of diversity was the evidence of the knowledge of the essence of Holy Scripture. Such a mosaic of interpretations constitutes a primary feature proving the originality of the Syrians' Biblical commentaries. Most significantly, it was the astute observation of the work of creation that provided them with the material for their interpretations. It is also possible that the knowledge of Judaism and exegetical techniques of rabbis played a crucial role in the adopted hermeneutical methodology. The analyses of Ishodad of Merv's and Theodore bar Koni's commentaries led to the discovery of the evolution in Nestorian exegesis, dominated by Antiochian tradition. East Syrians from the 8th and 9th centuries widely employed the interpretative method of diversity, previously used by Aphrahat and Ephraim the Syrian in the 4th century.

Key words: Aphrahat, Ephraim the Syrian, Ishodad of Merv, Theodore bar Koni, nestorian exegesis, Syriac language.

Słowa kluczowe: Afrahat Pers, Efrem Syryjczyk, Iszodad z Merw, Teodor bar Koni, egzegeza nestoriańska, język syryjski.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Acta Judae Thomae, ed. W. Wright: *The Hymn of Judas Thomas the Apostle in the country of the Indians*, w: *Apocryphal Acts of the Apostles*, vol. 1: *The Syriac Texts*, London 1871, ܐܚܕ - ܐܚܝ, tłum. M. Starowieyski: *Dzieje Apostoła Judy Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, część I: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 590-695.

Aphraates, *Demonstrationes*, ed. J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², PSyr 2, Paris 1907, 1980², tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O poście* (*Demonstratio tertia. De ieiunio*, PSyr 1, 97-136), SSHT 42 (2009) fasc. 1, 85-96; Afrahat, *O wojnach* (*Demonstratio quinta. De bellis*, PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 248-262; Afrahat, *O synach przymierza* (*Demonstratio sexta. De monachis*, PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197.

Ephraem Syrus, *Commentarius in Diatessaron*, tłum. francuskie L. Leloir: Éphrem de Nisibe, *Commentaire de L'Évangile Concordant ou Diatessaron*, SCh 121, Paris 1966.

Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), ed. E. Beck, CSCO 154, Scriptores Syri 73, Louvain 1955, 248-251, tłum. niemieckie E. Beck, w: *Des Heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de Fide"*, CSCO 155, Scriptores Syri 74, Louvain 1955, 211-213.

Isho'dad of Merv, *In Matthaeum comm.*, ed. M.D. Gibson, w: *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English*, vol. 2: *Matthew and Mark in Syriac*, Horae Semiticae 6, Cambridge 1911, 2-203, tłum. M.D. Gibson, w: *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English*, *Translation*, vol. 1: *Translation*, Horae Semiticae 5, Cambridge 1911, 1-122.

Isho'dad of Merv, *In Psalmos comm*, ed. C. van den Eynde: *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, VI: *Psaumes*, CSCO 433, Scriptores Syri 185, Lovanii 1981, tłum. francuskie C. van den Eynde: *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, VI: *Psaumes*, CSCO 434, Scriptores Syri 186, Lovanii 1981.

Pseudo-Epiphanius, *Physiologus*, PG 43, 517-534.

Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum (recension d'Urmiah)*, ed. R. Hespel, CSCO 447, Scriptores Syri 193, Lovanii 1983; tłum. francuskie R. Hespel: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, CSCO 448, Scriptores Syri 194, Lovanii 1983.

Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum (recension d'Urmiah)*, Les collections annexées par Sylvain de Qardu, ed. R. Hespel, CSCO 464, Scriptores Syri 197, Lovanii 1984; tłum. francuskie R. Hespel: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, Les collections annexées par Sylvain de Qardu, CSCO 465, Scriptores Syri 198, Lovanii 1984.

Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum (recension de Séert)*, I, ed. A. Scher, CSCO 55, Scriptores Syri 19, Louvain 1960; II, ed. A. Scher, CSCO 69, Scriptores Syri 26, Lovain 1960; tłum. francuskie R. Hespel – R. Draguet: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert)*, I: Mimrè I-V, CSCO 431, Scriptores Syri 187, Lovanii 1981; II: Mimrè VI-XI, CSCO 432, Scriptores Syri 188, Lovanii 1982.

Opracowania

Asmussen J.P., *Bar Kōnay, Theodore*, w: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, fasc. 7, ed. E. Yarshater, London – New York 1989, 737-738.

Baars W., *New Syro-Hexaplaric Texts. Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, Leiden 1968.

Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.

Brock S., *The Bible in the Syriac Tradition*, Kottayam 1988.

Brockelmann C., *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928.

Butts A.M., *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, OC 97 (2013-2014) 137-159.

Butts A.M., *Theodoros bar Koni*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac*

Heritage, ed. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2011, 405-406.

El-Khoury N., *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, w: *IV Symposium Syriacum*, OCA 229, Roma 1987, 93-110.

Eynde C. van den, *Préface*, w: *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, I: *Genèse*, tłum. francuskie C. van den Eynde, CSCO 156, Scriptores Syri 75, Louvain 1955, I-XXV.

Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt, tłum. i oprac. S. Kobielus, Kraków 2005.

Graffin F., *Les Hymnes sur la Perle de S. Ephrem*, „L'Orient Syrien" 12 (1967) 129-150.

Griffith S.H, *Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity*, OCP 47 (1981) 158-188.

Griffith S.H., *Theodore bar Koni's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century*, w: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. N. Garsoian – T. Mathews – R.Thomson, Washington 1982, 53-72.

Hespel R., *Introduction*, w: Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert)*, I: Mimrè I-V, ed. R. Hespel – R. Draguet, CSCO 431, Scriptores Syri 187, Lovanii 1981, 1-22.

Jansma T., *Théodore de Mopsueste. Interprétation du „Livre de la Genèse". Fragments de la version syriaque (B.M. Add. 17, 189, fol. 17-21)*, „Muséon" 75 (1962) 63-92.

Jażdżewska K., *O pochodzeniu „Fizjologa"*, WST 15 (2002) 85-100.

Leonhard C., *Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147: A Study of His Interpretation in the light of the syriac translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary*, CSCO 585, Scriptores Syri 107, Lovanii 2005.

Mathews E.G. Jr. – Amar J.P., *General introduction*, w: St. Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works* (*Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on our Lord, Letter to Publius*), The Fathers of the Church 91, transl. E.G. Mathews Jr. – J.P. Amar, ed. K. McVey, Washington 1994, 4-56.

Modzelewska B., *Iszodad z Merw*, EK VII 542-543.

Myszor W., *Sprzedawca pereł w „Dziejach Piotra i dwunastu Apostołów" z VI Kodeksu z Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305.

Myszor W., *Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 36 (1992) 41-48.

Pereira A.S.R., *Studies in Aramaic Poetry (c. 100 B.C.E.-c.600 C.E.). Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems*, Assen 1997.

Petersen W.L., *Problems in the Syriac New Testament and how Syrian Exegetes solved them*, w: *The Peshitta. Its use in literature and the liturgy*. *Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, ed. Bas ter Haar Romeny, Leiden – Boston 2006, 53-74.

Rompay L. Van, *Between the school and the monk's cell: the syriac Old Testament commentary tradition*, w: *The Peshitta. Its use in literature and the liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, ed. Bas ter Haar Romeny, Leiden – Boston 2006, 27-51.

Rompay L. Van, *Isho'dad of Merv (floruit circa 850) [Church of the East]*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2011, 216-217.

Salvesen A.G., *Syro-Hexapla*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2011, 394-395.

Starowieyski M., *Iszodad z Merw*, SWPW 96.

Thesaurus Syriacus, ed. R. Payne Smith, t. 1-2, Oxonii 1879-1901.

Wright W., *A Short History of Syriac Literature*, London 1894.

Ks. Norbert WIDOK*

ZALECENIA I ZACHĘTY DO ŻYCIA DOSKONAŁEGO W KORESPONDENCJI GRZEGORZA Z NAZJANZU

Korespondencja Grzegorza z Nazjanzu († 390) to zbiór 244, w przeważającej części stosunkowo krótkich listów[1]. Ich styl ukazuje walory pisarskie autora, a także umiejętność zamknięcia w kilku zdaniach istoty przekazywanej idei. Listy Grzegorza były częstym przedmiotem badań podejmowanych z różnych perspektyw merytorycznych. Badano je bowiem analizując zastosowane cytaty ze sztuk teatralnych[2], rozpatrując treści konsolacyjne[3], wnikając w prośby o charakterze rekomendacji lub protekcji[4] czy też zajmując się jego postawą względem siebie i otoczenia[5]. Tak wielostronny wachlarz tematyczny pokazuje, że listy Grzegorza zawierają bardzo wiele informacji autobiograficznych, na podstawie których można odtworzyć niektóre wydarzenia z jego życia w sposób dosyć dokładny[6].

Tekst niniejszego artykułu podejmuje kolejny aspekt twórczości epistolograficznej Nazjanzeńczyka, którym jest jego troska o doskonałość życia chrześcijańskiego monitowana przez niego w postaci różnego rodzaju zaleceń i zachęt. Analizie zostały poddane listy pisane po powrocie Grzegorza z Konstantynopola do Kapadocji, a więc począwszy od listu 88. Rozpoczęła się wówczas ostatnia

* Ks. prof. dr hab. Norbert Widok – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: nwidok@uni.opole.pl.

[1] Szczegółowe informacje dotyczące listów Grzegorza z Nazjanzu zob. Quasten III 249-251.

[2] Por. C.U. Crimi, *Allusioni e citatzioni di testi teatrali nell`Epistolario di Gregorio Nazianzeno*, Catania 1981.

[3] Por. J.F. Mitchell, *Consolatory lettres in Basil and Gregory Nazianzen*, „Hermes" 96 (1968) 299-318; L. Małunowiczówna, *Listy konsolacyjne i mowy żałobne Grzegorza z Nazjanzu*, RTK 25 (1978) z. 4, 173-201; B. Amata, *„Decor", „mediocritas", „consolatio" nelle lettere di S. Gregorio Nazianzeno*, w: *Culture e Lingue Classiche 3. Terzo Convegno di aggiornamento e didattica*, ed. B. Amata, Roma 1993, 965-985.

[4] Por. P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, „Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon" 43 (1967) 5-25; N. Widok, *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 187-207.

[5] Por. N. Widok, *Refleksje o sobie samym w korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 31 (2011) t. 56, 349-370; tenże, *Troska o sprawy Kościoła w korespondencji ostatniej dekady życia Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 36 (2016) t. 65, 697-716.

[6] Na takiej zasadzie badawczej powstała rozprawa doktorska, której autorem jest S. Barresi, *La vita e l'opera di Gregorio di Nazianzeno attraverso l'epistolario*, Catania 1955.

dekada życia Grzegorza, która charakteryzowała się aktywnością przez słowo pisane raczej aniżeli poprzez mówione. Nie będąc w sposób bezpośredni odpowiedzialny za lokalną wspólnotę z mianowania wyższej instancji, zajął się głoszeniem zasad chrześcijańskich m.in. poprzez kontakty listowne z wieloma osobami. Poczuwał się do takiego obowiązku z racji swego wieku, doświadczenia życiowego i przede wszystkim pasterskiej odpowiedzialności. Zatroskanie zatem Grzegorza o wysoką jakość życia duchowego obejmowało zarówno osoby duchowne i mnichów, jak i ludzi świeckich, oraz członków rodziny.

1. Wobec duchownych i mnichów. Po ustąpieniu ze stolicy biskupiej w Konstantynopolu Grzegorz baczną uwagę zwracał na działalność duchownych, zwłaszcza jemu bliskich, z którymi współpracował w stolicy. Ważną dla niego osobistością był bez wątpienia jego następca – Nektariusz. Do niego w duchu życzliwości i pokoju Nazjanzeńczyk zwraca się słowami:

> „Ale i mozoły ze swej strony z przyjacielem podejmuj, byś ze wszech miar był sprawiedliwy, sprawiedliwie i słusznie zażywając przyjaźni i przyjaciół. I niech ci szczęście długo służy, byś dużo dobrego czynił”[7].

Akcent w tej wypowiedzi został położony na trwanie w obopólnej przyjaźni, polegającej na dzieleniu się ze swoim poprzednikiem pasterskimi problemami. Grzegorz bowiem uważa, że jego następca powinien tak właśnie czynić, skoro mu podpowiada, aby „słusznie zażywał przyjaźni i przyjaciół”. Tym sposobem Grzegorz wyraził także swoje pragnienie utrzymywania przyjaznych stosunków ze współbratem w biskupstwie. W tej atmosferze życzliwości i wzajemnej ufności Grzegorz ośmielił się podkreślić cechę, którą Nektariusz powinien się odznaczać, a jest nią sprawiedliwość, której powinien przestrzegać „ze wszech miar”, czyli przy każdej sposobności jego biskupiej aktywności. Tą cechą ma też się kierować we wspomnianej przyjacielskiej relacji. Dla Grzegorza sprawiedliwość jest zatem podstawą działania, a następstwem tego staje się szczęście, które jest źródłem wszelakiego dobra.

Bezpośrednią kontynuacją powyższej wypowiedzi są słowa kolejnego listu adresowanego do Nektariusza. Obok kilku życzliwości skierowanych do niego Grzegorz nawiązuje do stanu, jaki obaj reprezentują, domagając się zaufania. Ujął swe pragnienie w następujący sposób:

> „Abyśmy zaś sobie wzajem dali dowód zaufania i jako słudzy Boży jakimś ludzkim nie ulegli uczuciom – przedkładam ci następującą prośbę, a ty przychyl się życzliwie”[8].

Kapadocki pasterz na równi stawia siebie i adresata co do wymogu wzajemnego zaufania, które jest konsekwencją trwania w przyjaźni. Odwołuje się

[7] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 88 [*Nectario*], PG 37, 164A, tłum J. Stahr: Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933 [reprint 2005], 120.

[8] Tenże, *Epistula* 91 [*Nectario*], PG 37, 165B, POK 15, 122.

ponadto do piastowanego przez nich stanowiska, nazywając siebie i swego adresata „sługami Bożymi". Świadomość tego faktu nie może doprowadzić do uległości – jak to nazwał Grzegorz – „ludzkim uczuciom", wynikającym z upadłej ludzkiej natury. Warto zauważyć obecne w tej wypowiedzi przeciwstawne sformułowania: „słudzy Boży" oraz „ludzkie uczucia" jako wyrażenia ukazujące dwa przeciwstawne bieguny duchowej kondycji. Tak nakreślony poziom doskonałości adresata był ważny dla Grzegorza z tego powodu, aby wyrazić wstawienniczą prośbę za Pankracjusza, będącego kimś bliskim dla niego.

Doskonałym pomysłem dla podtrzymania doskonałości, a nawet powiększenia jej, jest podarunek w postaci książki, którą Grzegorz przekazał biskupowi Tyany, Teodorowi. Temu podarkowi towarzyszyła taka motywacja:

> „Abyś jednak miał także pamiątkę ode mnie, a zarazem od świętego Bazylego, posyłam ci książkę Orygenesa, Filokalję, zawierający wybór rzeczy pożytecznych dla uczonego. Racz ją przyjąć i zdać sprawę z korzyści czytania: wszak wspiera cię i zapał i Duch"[9].

List przeniknięty jest życzliwością dla brata w biskupstwie podkreślającą jego uczoność. Upominek w postaci książki ma pomnożyć wiedzę adresata, czego też Grzegorz oczekuje w postaci „korzyści z czytania". Ponadto zdaje sobie sprawę z pobożności, jaką odznacza się Teodor, skoro zauważa, że towarzyszy mu zapał i Duch. Z jednej strony Nazjanzeńczyk cieszy się z cnót posiadanych przez Teodora, z drugiej jednak pragnie dla niego jeszcze czegoś więcej, nie poprzestając na tym tylko, co już ma. Przy okazji, jakby mimochodem, zachęca do uznania wielkości innych teologów, jak Orygenes i Bazyli.

Nieco później Teodor był odbiorcą innego listu, w którym Grzegorz prosi o pomoc dla synów Nikobula. Nie zapomina o wielkoduszności adresata i dodaje: „Chciałbym, żeby ich charaktery zaprawiały się do cnoty przez ciągłą styczność z twą doskonałością"[10]. Podobnie jak w poprzednim liście, tak i w obecnym Nazjanzeńczyk podkreśla zalety biskupa Tyany i zakłada, że wartości duchowe, którymi się wyróżnia, są na tyle skuteczne, by wpłynęły także na rozwój duchowy polecanych przyszłych wychowanków. Grzegorz tym sposobem postawił przed Teodorem pedagogiczne zadanie do wykonania: wychować dzieci przez pryzmat własnej osoby, nic jednocześnie nie uszczuplając ze swego duchowego wizerunku.

Teodor, biskup Tyany, w krótkim odstępie czasu otrzymał kolejnych pięć listów, które odnosiły się za każdym razem do tej samej kwestii, a mianowicie polecania adresatowi różnych osób, które były w potrzebie egzystencjalnej i wymagały jego opieki[11]. Grzegorz podkreśla duchowe zalety Teodora, które nie pozwolą, aby działa się niesprawiedliwość wobec powierzonych mu osób,

---

[9] Tenże, *Epistula* 115 [*Theodoro*], PG 37, 212C, POK 15, 160.

[10] Tenże, *Epistula* 157 [*Theodoro*], PG 37, 265A. POK 15, 201.

[11] Są to następujące listy: 159 [*Theodoro*], 160 [*Theodoro*], 161 [*Theodoro*], 162 [*Theodoro*], 163 [*Theodoro*].

ponieważ był opiekuńczy, sprawiedliwy w rozsądzaniu, pomocny w modlitwach, a nawet był „wielkim lekarzem dusz". Trzeba przyznać, że Grzegorz wymagał od swego zwierzchnika, tj. metropolity Kapadocji Drugiej[12], duchowego heroizmu, by każdą kwestię doprowadzić do końca według założeń autora tych listów.

Helladiusz to biskup Cezarei, do którego Grzegorz kieruje list, polecając Nikobula. Zwraca się do niego z bardzo śmiałymi słowami: „Winieneś mi zaś – niech to nie brzmi przykro – pomoc w rzeczach duchownych jako biskup biskupowi"[13]. Ten krótki fragment listu zawiera ważną informację dotyczącą pola działania Grzegorza, które obejmuje „rzeczy duchowne". Biskup zatem z wielką świadomością wypowiada się na temat celów i zamierzeń formułowanych na kartach swych listów.

Inny biskup, także o imieniu Helladiusz, miał na prośbę Grzegorza zabiegać o sprawiedliwe potraktowanie swego prezbitera, Sacerdosa. Nieco dłuższy list, wyjawiający różne relacje osobowe i opis petycji, kończy się wyraźną prośbą:

> „Nie wyjawiaj też urazy, którą lepiej ukrywać, niż uzewnętrzniać, żebyś go nauczył i innych zalet i wyrozumiałości tym swoim przykładem"[14].

Prośba kierowana do adresata jest właściwie bezpośrednim nakazem do wykonania pewnych czynności. Dotyczą one sfery duchowej, a właściwie relacji międzyludzkich, których podstawą są posiadane zalety. Biskup podaje, co odbiorca listu powinien uczynić. Proponuje ukryć urazy, czyli stać się łagodnym, aby taki przykład skłaniał owego prezbitera do nabycia różnych zalet, głównie przyjęcia postawy wyrozumiałości. Grzegorz przedstawił potencjalny wzorzec działania biskupa Helladiusza, zanim przystąpi do wypełniania prośby Nazjanzeńczyka.

Obok biskupów, do których Grzegorz słał listy, byli też prezbiterzy. Jednym z nich był wzmiankowany już wyżej Sacerdos, powierzany jednemu z biskupów. Gdy zarządzał przytułkiem dla biednych i klasztorem, został oczerniony i rozpoczęła się wielokierunkowa korespondencja wokół jego osoby. Również Grzegorz napisał do niego kilka listów. W jednym z nich stwierdza:

> „Co jest najpierwsze wśród rzeczy pięknych, chyba wiesz: jest to zawsze Boga posiadać i stać się Boga nabytkiem przez zażyłość z Nim i wstępowanie ku Niemu"[15].

Sytuacja Sacerdosa była skomplikowana, gdyż nie obyło się bez częstego stawania przed sądami. Grzegorz pospieszył mu z pomocą, oferując swoje wstawiennictwo u znanych mu urzędników. W obecnym liście biskup przenosi

---

[12] Cesarz Walens w 372 r. podzielił Kapadocję na dwie prowincje: jedną ze stolicą w Cezarei, a drugą ze stolicą w Podandos, a potem na prośbę biskupa Antyma, w Tyanie; por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 142-143.

[13] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 167 [*Helladio*], PG 37, 277B, POK 15, 209.

[14] Tenże, *Epistula* 219 [*Helladio*], PG 37, 360A, POK 15, 267.

[15] Tenże, *Epistula* 212 [*Sacerdoti*], PG 37, 349A, POK 15, 260.

ciężar sprawy na forum duchowe, przypominając Sacerdosowi to, co powinno być najważniejsze w życiu kapłańskim – „Boga posiadać i stać się Boga nabytkiem". Tym sposobem biskup wstępnie podzielił się z prezbiterem swoim doświadczeniem, kiedy podobnie został oczerniony i zmuszony do rezygnacji z pełnionej funkcji. Natomiast bliższe informacje o sobie Grzegorz zawarł w następnym liście, opisując pokrótce swoje przeżycia. Kończy je słowami: „Pomyśl o tym – i za tę potwarz dzięki wyznaj Bogu, choć nie tym, którzy to zrobili"[16]. Biskup zatem odwołuje się Opatrzności, zalecając godzenie się z wolą Boga[17]. Szerszą refleksję w tej kwestii przedstawił w następnym liście, którego treść stanowi głębsze przemyślenie zaistniałej sytuacji w kontekście osoby Sacerdosa. Pisze do niego:

> „Wszystko inne niech się tak ma, jak Bóg zrządzi, […]. Zna uzasadnienie tych rzeczy Zawiadowca życia naszego. Jednego się tylko bójmy: niefilozoficznego duszy nastroju"[18].

Myśli zawarte w tych listach miały uspokoić duszę Sacerdosa, i skłonić go do powierzenia siebie Bogu, do czego bardzo usilnie przekonywał Nazjanzeńczyk.

W korespondencji Grzegorza znajdują się także listy słane do diakonów. Jednym z nich był Georgiusz, który został poproszony do zdania relacji z przykrego wydarzenia. Inny bowiem diakon obłożył chłostą pewnego człowieka, na co Grzegorz stanowczo zareagował. Pisze do Georgiusza: „Niech się stawi i diakon, by odpowiadać na skargę i spotkać się z napiętnowaniem za zdrowie skatowanego"[19]. Biskup nie mógł pozostawić tej sprawy bez wydania osądu nad winowajcą. W tym wydarzeniu ujawnia się jego postawa wychowawcza względem diakona oraz uszanowanie godności ludzkiej.

Natomiast wśród mnichów jednym z odbiorców listów Grzegorza był Homofroniusz, początkujący mnich, który z tego powodu otrzymał słowa pochwały: „Dowiaduję się, że wiedziesz żywot pustelniczy: obyś nam się stał Janem Chrzcicielem lub Eliaszem z Karmelu!"[20]. Tak sformułowane gratulacje zawierają zachętę do osiągnięcia wyżyn duchowych na miarę osób biblijnych. Autor listu wybrał Jana Chrzciciela i Eliasza jako wzorcowych i dobrze znanych powszechnie przedstawicieli pustyni.

Tenże Homofroniusz kilka lat później został wtajemniczony w sprawę Sacerdosa, zwłaszcza że był z nim zaprzyjaźniony. Grzegorz pokrótce przedstawił mu przyczyny konfliktu i prosił o pomoc. Swoją relację kończy słowami:

---

[16] Tenże, *Epistula* 214 [*Sacerdoti*], PG 37, 349C, POK 15, 261.

[17] Szerzej przesłanie tego listu przedstawia A. Cataldo, *Come l'oro nel crogiuolo (Greg. Naz. Ep. 214 e Sap. 3,5,6)*, „Quaderni dell'Istituto di Lingue e letterature Classiche" 2 (1983) 17-27.

[18] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 215 [*Sacerdoti*], PG 37, 353A, POK 15, 261-262.

[19] Tenże, *Epistula* 149 [*Georgio*], PG 37, 256A, POK 15, 193.

[20] Tenże, *Epistula* 99 [*Homophronio*], PG 37, 172C, POK 15, 128.

„Okażemy przynajmniej łagodność i zwyciężymy zawiść, nie dając żadnej podchwytki ludziom, którzy nas daremnie nienawidzą”[21].

Biskup kieruje się łagodnością jako jedyną drogą do opanowania zawiści. Szlachetne postępowanie w sporze gwarantuje bowiem pozytywne rozwiązanie, czego wymaga Grzegorz od siebie i adresata.

Inny mnich, Eudocjusz, był zamieszany w wyżej opisywaną sprawę oczernienia Sacerdosa. Grzegorz zachęca mnicha do rozpatrzenia zaistniałego wydarzenia, proponując siebie na rozjemcę. Poszukuje mimo wszystko dobra i tak nawołuje:

„Chciałbym, byście ułożywszy dobrze wzajemne sprawy, biskupowi usłużność okazali, zgorszenie wielu usunęli, co zaś z wszystkiego najważniejsze, Boga przebłagali i rzeczy tak wielkiej, tak chwalebnej – mam na myśli zgodę waszą i postanowienie życia Bożego – w tak krótkim czasie nie burzyli”[22].

Grzegorz dosyć stanowczo zwraca się do mnicha, wymieniając różne aspekty pojednawczych gestów. Przede wszystkim ma na uwadze doprowadzenie do zgody zwaśnionych stron. Owocami osiągniętej zgody są: okazanie usłużności biskupowi, usunięcie zgorszenia wielu i przebłaganie Boga. Ten list pokazuje, jak bardzo Grzegorz pragnął pokoju, zgody, a przede wszystkim duchowej doskonałości, która okazuje się być najlepszym rozwiązaniem w sytuacjach kryzysowych, także w tej obecnej.

W tym samym duchu został napisany kolejny list do Eudocjusza, w którym Grzegorz ponawia prośbę kierowaną do adresata: „Jeślibyś więc przynajmniej teraz się zmienił i uleczył swą przewinę, to przyszłoby może jakieś zabliźnienie, acz z trudem”[23]. W tych słowach zawiera się oskarżenie mnicha o spowodowanie zaistniałej sytuacji i jednocześnie usilna prośba Grzegorza, by adresat przyznał się do winy i odciążył Sacerdosa. Biskup w tym liście nie kieruje się cichą zachętą do zmiany duchowego oblicza adresata, jak to ma często miejsce w jego listach, ale tym razem wręcz nawołuje go do wewnętrznej przemiany i wyjawienia swojej winy. Następny list do Eudocjusza zawiera kilka dalszych wyjaśnień Grzegorza tej skomplikowanej sytuacji wraz z docenieniem adresata, co do jego mądrości życiowej (filozofii) i dołączeniem przestrogi dotyczącej relacji międzyludzkich[24].

Śmierć opata była okazją do napisania listu do mnichów i mniszek. Pośród wielu wzniosłych myśli godne uwagi są następujące słowa:

„Tego wam bowiem życzę, by każdy i każda z was urabiał się na wzór życia owego błogosławionego, byście patrząc na siebie wzajem, przeświadczeni byli, że wpatrujecie się w jego odbicie. Niech urabia wasze życie jego czy-

[21] Tenże, *Epistula* 221 [*Homophronio*], PG 37, 361B, POK 15, 268.
[22] Tenże, *Epistula* 216 [*Eudocio*], PG 37, 353A-B, POK 15, 263.
[23] Tenże, *Epistula* 217 [*Eudocio*], PG 37, 353C, POK 15, 264.
[24] Por. tenże, *Epistula* 218 [*Eudocio*], POK 15, PG 37, 356B-C, 264-265.

> stość, łagodność, pokora, jego dzielna filozofia, ciągłe zwrócenie duszy ku Bogu, niechwiejność wobec złud tego życia – byście widząc te zalety w sobie pomnik jego we własnych sercach wystawili”[25].

Przytoczony fragment listu mieści w sobie kilka elementów przekazu korespondencyjnego: pocieszenie po odejściu bliskiej osoby, wskazanie na wzór doskonałego życia oraz zachętę do czerpania przykładu dla własnej doskonałości. Ponadto biskup wymienił te cnoty życia opata, które składają się na istotę duchowości chrześcijańskiej.

2. Wobec świeckich. Grzegorz cieszył się dużym autorytetem zarówno w stolicy w czasie pełnienia swoich obowiązków pasterskich, jak w rodzinnych stronach, w których ciągle żywe pozostawały przyjacielskie relacje. Jego korespondencja kierowana jest bowiem niezwykle często do osób spoza kręgu ściśle kościelnego. W zdecydowanej większości adresaci są zidentyfikowani, gdyż z treści listów wynika kim byli, zwłaszcza gdy Grzegorz wysłał ich więcej do danej osoby. Rzadko się zdarza, że odbiorcy jego listów pozostają w sferze anonimowości. Filagriusz, który jest odbiorcą listu po powrocie Grzegorza w rodzinne strony, był jego bliskim przyjacielem z okresu studiów w Atenach[26]. Po prawie trzydziestu latach Grzegorz pociesza go w chorobie poprzez kontakt listowny. Dopytuje się o kondycję cielesną, a także nawiązuje do stanu duchowego:

> „O duszę nie pytam, jak się ma. Wiem ci, że wprost świetnie, bo dzielnie filozofią uśmierzasz cierpienia ciała, biorąc ten stan jakby za próbę cnoty. […] Dajesz i tym dostateczny dowód ducha filozoficznego, że zalecasz mi podobny nastrój w podobnych chwilach”[27].

Nazjanzeńczyk, pocieszając bliskiego mu Filagriusza, czerpie również dla siebie siły w „podobnych chwilach” – jak się wyraził. Adresat jest dobrze znany Grzegorzowi, także jego duchowe zalety, więc docenia je, gdyż w chorobie okazują się doskonałą pomocą. Wspomina jego filozofię i ducha filozoficznego, czyli kierowanie się mądrością życiową, a cierpienia stają się dla niego próbą cnoty. Te myśli, które skierował Grzegorz do Filagriusza, nie są nawoływaniem do doskonałości, bo nie muszą nimi być, ale stanowią zachętę do podtrzymywania tego stanu ducha u adresata.

Leoncjusz to kolejny odbiorca listu Kapadocczyka. Nie wiadomo, czy należy go utożsamiać z prezbiterem o tym samym imieniu[28], którego Grzegorz polecał namiestnikowi Olimpiuszowi, aby go ułaskawił z powodu popełnionego występku. Obok wspomnienia o własnej chorobie Nazjanzeńczyk dodał:

---

[25] Tenże, *Epistula* 238 [*Ad monachos et monachas*], PG 37, 381B, POK 15, 283.

[26] Por. tenże, *Epistula* 30 [*Philagrio*], PG 37, 65C - 67A, POK 15, 123.

[27] Tenże, *Epistula* 92 [*Philagrio*], PG 37, 165C, POK 15, 44-45.

[28] Por. tenże, *Epistula* 143 [*Olympio*], PG 37, 215A, POK 15, 187.

„U was zaś jak stoją sprawy Boże? Niechby te były w porządku; na wszystko inne, jakkolwiek będzie, machniemy ręką”[29].

Uwaga autora listu przenosi się w tej wypowiedzi na sferę życia chrześcijańskiego, a konkretnie – na sprawy Boże. Prawdopodobnie te słowa odnosiły się do regularnego wypełniania zobowiązań wynikających z przyjęcia chrztu, jak m.in. uczestniczenie w Eucharystii, praktykowanie modlitwy, niesienie pomocy biednym. Biskup zaleca, by te kwestie były ciągle obecne, inne natomiast można potraktować z mniejszą powagą. Pytanie postawione na początku świadczy o głębokim zainteresowaniu, a może zaniepokojeniu Grzegorza poziomem życia chrześcijańskiego adresata.

Znaczącą postacią z kręgu osób bliskich Grzegorzowi był Olimpiusz, prefekt Kapadocji Drugiej. Nie wypadało biskupowi kierować do niego zachęt w postaci napomnień, ale raczej słowa życzeń do zdobywania dalszych sukcesów. Dlatego list Grzegorz rozpoczyna w ten sposób:

„Wszystkie inne łaski, jakich dostąpiłem, wiem, że twojej zawdzięczam uprzejmości – niech ci je Bóg swoimi wynagrodzi dobrami, a wśród nich tym, byś urząd swój chwalebnie i świetnie wykonał”[30].

Przytoczone słowa ukazują zaufanie, jakim Grzegorz i Olimpiusz darzyli się nawzajem, a nawet zawierają podziękowanie kierowane do adresata za otrzymaną od niego pomoc. W zamian biskup błogosławi pracę Olimpiusza słowami, których treść dotyczy urzędu przez niego sprawowanego. Grzegorz pragnie bowiem, by był wykonywany chwalebnie i świetnie, a więc w sposób doskonały. W tym przypadku swe zatroskanie Grzegorz przenosi z osoby na rzeczywistość, która także powinna posiadać znamiona doskonałości.

Olimpiusz, jako namiestnik Kapadocji, był zatem odpowiedzialny za rządy w lokalnej społeczności wedle ówczesnego prawa. Jak się okazuje, mógł on także wpłynąć na decyzje odnoszące się do obsadzania biskupów. Grzegorz prosi go, aby nie zatwierdzano biskupa wybranego przez apolinarystów. Apeluje do niego:

„Jeżeli to rzecz znośna, to niech to ścierpi twoja nieugiętość, zniosę to i ja, jakem to już nieraz zniósł. Jeśli zaś to sprawa poważna i nawet najostrożniejsi cesarze podobnych nie cierpieli – racz przeciw temu, co się stało, wystąpić, choć łagodniej, niż to zuchwalstwo zasługuje”[31].

Obok widocznej u Grzegorza postawy odpowiedzialności za Kościół lokalny da się także u niego zauważyć umiejętność wykorzystania pozytywnych cech, jakimi wyróżniał się Olimpiusz. Odwołując się do jego nieugiętości i ostrożności, a nawet dyplomacji, podkreśla tym samym te zalety, które są potrzebne do zarządzania i wydawania trafnych rozporządzeń.

[29] Tenże, *Epistula* 95 [*Leontio*], PG 37, 169A, POK 15, 125.
[30] Tenże, *Epistula* 104 [*Olympio*], PG 37, 204C, POK 15, 154.
[31] Tenże, *Epistula* 125 [*Olympio*], PG 37, 220B, POK 15, 167.

Natomiast inne zalety Olimpiusza Grzegorz wymienia w liście, w którym poleca mu żołnierza, będącego dezerterem. Początek listu zawiera laudację osoby Olimpiusza ze szczególnym zwróceniem uwagi na cechy jego charakteru, którymi są: śmiałość, rozsądek, męstwo, czystość rąk, a nadto nazwany został znawcą spraw duchowych i uzdrawiaczem stosunków społecznych[32]. Należy przyznać, że są to cechy, które ukazują namiestnika jako wytrawnego zarządcę Kapadocji. Wyliczenie tych zalet miało bez wątpienia mobilizować adresata do rozwijania ich aniżeli do pomniejszania. Był to także swoisty sposób przynaglania Olimpiusza do dbałości o doskonałość sfery duchowej.

W kolejnym liście posłanym do Olimpiusza, kapadocki biskup ośmielił się w nieco surowszych słowach zwrócić się do niego, apelując przy tym do jego duchowej wrażliwości. Sytuacja była poważna, ponieważ w Nazjanzie wywołano zamieszki, w następstwie czego Olimpiusz zagroził zburzeniem miasta. Wówczas zareagował na to wydarzenie Grzegorz, który w nieco dłuższym liście wykłada swój punkt widzenia, prosząc adresata o wyrozumiałość:

> „Przyjmij moje upomnienie jak od przyjaciela. Zechciej nauczyć rozumu tylko tych, którzy zgrzeszyli przeciw zarządzeniu twej władzy. […] Ale nadmiernego gniewu zaniechaj i użyj większego zastanowienia!”[33]

Ten fragment listu zawiera zdecydowanie nieco większe zaangażowanie emocjonalne Grzegorza, który w tonie rozkazującym proponuje Olimpiuszowi dalsze postępowanie w celu rozwiązania lokalnego konfliktu. Używa takich sformułowań, jak: „przyjmij moje upomnienie”, „zechciej nauczyć rozumu”, „gniewu zaniechaj”, „użyj większego zastanowienia”. U podłoża takiego zachowania Grzegorza leży bez wątpienia znajomość adresata i jego zalet, dlatego Nazjanzeńczyk mógł pozwolić sobie na tak śmiały słowny gest. Ponadto sprawa dotyczyła Nazjanzu, a więc miejsca urodzenia Grzegorza. Lokalny patriotyzm był więc nośnikiem dosyć kategorycznych zwrotów kierowanych do namiestnika Kapadocji. Zakładana przez Grzegorza ostatecznie pozytywna decyzja Olimpiusza tkwi zatem w walorach charakteru adresata. Niebawem potwierdziła się ona, o czym świadczy treść kolejnego listu, w którym Grzegorz złożył podziękowanie za wysłuchanie jego prośby. Dodał w nim słowa o charakterze sekwencji adresowanej do Olimpiusza: „Żadna przecież szkoda nie wyniknie dla spraw z twego miłosierdzia”[34]. Grzegorz bowiem zakłada, że jego miłosierdzie nie dopuści do powstania jakiejkolwiek szkody w społeczności, dla której jest namiestnikiem.

Grzegorz nie poprzestał na dotychczasowych prośbach odwołujących się do zalet Olimpiusza. Wstawiając się za pewnym prezbiterem, podkreśla jego dobroć:

---

[32] Por. tenże, *Epistula* 140 [*Olympio*], PG 37, 237BC - 240A, POK 15, 181-182.

[33] Tenże, *Epistula* 141 [*Olympio*], PG 37, 241A, POK 15, 184.

[34] Tenże, *Epistula* 142 [*Olympio*], PG 37, 244B, POK 15, 186.

„Sam potrzebuję twojej uprzejmości we własnych sprawach, a oręduję za innymi i nie boję się wyczerpać twojej dobroci cudzymi sprawami”[35].

Grzegorz, prosząc o rekomendację w czyjejś sprawie, mógł w celu jej uzyskania na wyrost podkreślić zaletę dobroci Olimpiusza po to, aby prośba przyniosła oczekiwany skutek. Jednak z poprzednich listów wynika, że namiestnik Kapadocji odznaczał się wyrozumiałością wobec swoich poddanych.

Pomiędzy Grzegorzem a Olimpiuszem istniała relacja wzajemnego zaufania i otwartości na obopólną pomoc. Następny bowiem list biskupa adresowany do namiestnika jest odpowiedzią na wcześniej otrzymane od niego pismo w kwestii pozwolenia na rozwód pewnego małżeństwa, o czym musiał zadecydować. Obok ustaleń w tej sprawie i pochwał pod adresem Olimpiusza odnośnie jego zarządzania Nazjanzeńczyk dołączył słowa, będące życzeniami skierowanymi do niego. Zwraca się do niego w ten sposób:

„Uczynisz więc – rzecz jasna – to, co spodoba się twojej sprawiedliwości i wiodącemu cię we wszystkim Bogu. […] A przestrzegać trzeba koniecznie sprawiedliwości – czego życzę tobie, byś zawsze głosił i czynił”[36].

W tych słowach przewija się kolejna zaleta, która należy do istotnych cech dobrego zarządcy, a jest nią sprawiedliwość. Biskup wprawdzie dostrzega ją u Olimpiusza, ale dodaje, że należy jej koniecznie przestrzegać – jakby dawał do zrozumienia adresatowi, aby w sposób pełny kierował się nią w podejmowaniu decyzji. Dla uzupełnienia tej myśli Grzegorz dodaje jako życzenie, aby Olimpiusz ją stosował w swym życiu i głosił ją innym. W takim podejściu Nazjanzeńczyka wobec Olimpiusza widoczna jest jego pedagogia polegająca na tym, by przy różnych sytuacjach dnia codziennego proponować adresatowi odpowiednie zalety ducha, odpowiadające charakterowi tych zdarzeń.

Kolejny list adresowany do Olimpiusza zawiera prośbę Grzegorza o wyrozumiałość dla występku Nikobula, krewnego biskupa. List jest przesycony pokornymi sformułowaniami, a także słowami uznania dla zalet adresata. Grzegorz podkreśla bowiem jego życzliwość, miłosierdzie, dobroczynną wielkoduszność, nieskazitelność, lotność ducha i cnotę[37]. Bez wątpienia wskazanie tylu zalet Olimpiusza w jednym liście miało na celu pozyskanie go dla rekomendowanej sprawy. Należy ponadto dodać, że namiestnik należał do osób wysoce urobionych duchowo, zatem przypomnienie mu przez Grzegorza tych cech oznaczało dalsze zabieganie o ich rozwój. Natomiast inny charakter ma list do Olimpiusza po jego odejściu z urzędu. Jego treść jest refleksją Grzegorza nad rządami namiestnika i złożeniem hołdu dla jego wielkości. Nazjanzeńczyk podkreśla jego zdolności władcze, wielkość autorytetu i miłosierdzie[38].

---

[35] Tenże, *Epistula* 143 [*Olympio*], PG 37, 245A, POK 15, 187.

[36] Tenże, *Epistula* 144 [*Olympio*], PG 37, 248A, POK 15, 188.

[37] Por. tenże, *Epistula* 146 [*Olympio*], PG 37, 249A-C, POK 15, 190-191.

[38] Por. tenże, *Epistula* 154 [*Olympio*], PG 37, 260C - 261A, POK 15, 198-199.

Podobnym duchem wyróżnia się list do Modariusza, który był dowódcą wojskowym. Grzegorz zabiega u niego o dołożenie starań, by synod biskupów zakończył się pokojowym porozumieniem. Przy tej okazji autor listu pochwala jego zalety, a wśród nich pobożność i dzielność, i dodaje: „Oby wielu z moich pobratymców naśladowało twoją szlachetność!”[39] Grzegorz, widząc w wojskowym przykład człowieka pełnego zacności, wyraża więc pragnienie, aby stał się godnym naśladowania przez jego pobratymców. W tak ujętej uwadze można dostrzec zatroskanie o wzrost duchowych wartości także u prostych mieszkańców rodzinnych stron, a nie jedynie u osób piastujących jakieś stanowiska.

Keleuzjusz był natomiast urzędnikiem miejskim w Nazjanzie. Był więc dobrze znany Grzegorzowi co do jego zachowań. List, który biskup do niego skierował, uchodzi za bardzo surowy w całej jego treści. Pisze doń m.in.:

> „Źle czynisz sędzio, że nie pościsz. Lecz jak masz przestrzegać praw ludzkich, skoro boskie za nic masz? Oczyść swą sędziowską stolicę, by jedno z dwojga nie nastąpiło: byś albo stał się złym albo za takiego uchodził. Urządzać szpetne widowiska to z siebie samego widowisko robić!”[40]

Zdecydowanie większa część tego listu stanowi treść napominającą. Grzegorz bowiem bardzo negatywnie odbierał działalność sędziego, który postawami swej osobowości i formami aktywności zawodowej prezentował siebie w rodzinnej miejscowości biskupa – Nazjanzie. Poznał go bliżej podczas odwiedzin w domu Grzegorza. Dlatego list mógł być kontynuacją wcześniej zapoczątkowanych wątków w czasie rozmowy. Przede wszystkim Nazjanzeńczyk wyrzuca Keleuzjuszowi brak postu, czyli lekceważenie podstawowej zasady obowiązującej chrześcijan w okresie Wielkiego Postu[41], jak wynika z wcześniejszego zdania listu. Zachowanie bowiem postu może spowodować oczyszczenie „sędziowskiej stolicy”, jak się wyraził autor listu, a to z kolei powinno doprowadzić do zaniechania urządzania dla mieszkańców niestosownych widowisk. Ta informacja koresponduje z często spotykaną jeszcze w IV w. modą na wystawianie w miastach Imperium widowisk różnego typu[42]. Grzegorz ma nadzieję, że słowa słane do sędziego przyniosą oczekiwany skutek.

Pochlebnie wyraził się Grzegorz o Asteriuszu, który był urzędnikiem współpracującym z Olimpiuszem. Polecając mu w pewnej sprawie diakona

[39] Tenże, *Epistula* 136 [*Modari exercitus duci*], PG 37, 232C, POK 15, 178.

[40] Tenże, *Epistula* 112 [*Celeusio*], PG 37, 209A, POK 15, 157.

[41] Sposoby praktykowania postu w codzienności chrześcijańskiej ukazuje antologia wypowiedzi Ojców Kościoła, którą opracował M. Pappalardo, *Wielki Post i Wielkanoc z Ojcami Kościoła*, tłum. M. Dobosz, Warszawa 2010.

[42] Złożona problematyka widowisk w starożytności chrześcijańskiej stała się przedmiotem badawczym licznych studiów. Zob. przykładowo niektóre z nich: J. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II-V w.*, RTK 27 (1980) z. 4, 43-56; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

Georgiusza, nawiązuje do duchowej sfery adresata i dodaje: „Dzierżno dalej pierwszeństwo w cnocie, a mnie wybacz unikanie natręctwa”[43]. Biskup już wcześniej zauważył pozytywne cechy osobowości Asteriusza, dlatego przy obecnej okazji pisania listu zachęca go, aby „dalej” prowadził dobre życie. Grzegorz tymi słowami dowartościował zalety urzędnika i jednocześnie delikatnie poprosił o dalsze utrzymanie tej duchowej kondycji. Na kanwie tego dołączył osobistą prośbę o umiejętność wybaczenia, co odniósł do własnego natręctwa. W kolejnym liście wysłanym do niego, biskup kontynuuje narrację na temat zalet adresata, pisząc:

> „Chwalę go z wielu względów, a najwięcej podziwiam to, że zachowując tyle zapału dla spraw państwowych, znajdujecie miejsce i na obowiązki przyjaźni: szorstkością postępowania nie podkreślacie ścisłości prawa na wzór wielu nieumiarkowanych, lecz raczej łagodzicie uprzejmością – surowość władzy”[44].

Powyższe słowa stanowią ostatni fragment listu, w którym ich autor zamieścił pochwałę adresata, wymieniając kilka jego zalet. Podkreśla bowiem jego zapał społeczny, podtrzymywanie przyjaźni oraz uprzejmość w sprawowaniu władzy, przeciwstawiając go negatywnemu wizerunkowi władcy, którego cechuje szorstkość postępowania, nieumiarkowanie i surowość władzy. Tego typu opinia o lokalnym urzędniku świadczy o wrażliwości Grzegorza na jakość postaw duchowych poszczególnych osób. Jedne pochwala, drugie gani, co w odbiorze ich przez Asteriusza miało oznaczać, by nadal trwał przy dotychczasowym sposobie sprawowania piastowanego urzędu.

Bardzo cennym dla niniejszych rozważań jest list do Tymoteusza, jako jedyny adresowany do niego w całej korespondencji Grzegorza. Jego treść prawie w całości stanowi studium duchowości reprezentowanej przez adresata, jak i przez samego Grzegorza. Najpierw biskup skupia się na Tymoteuszu, wymieniając jego zalety, którymi są: „wykształcenie, pobożność, łagodność i skromność, których zogniskowanie w jednej duszy jest nad wyraz trudne”[45]. Z listu wynika, że Tymoteusz to bliżej nieznany chrześcijanin, który zaangażował się w szerzeniu właściwej nauki o Trójcy Świętej, pozostający w stałej łączności listowej z Grzegorzem. Bez wątpienia uznał go za autorytet w tym względzie, gdyż wygłoszone mowy o Trójcy Świętej w Konstantynopolu były już znane w innych rejonach wschodniej części Imperium[46]. Biskup zatem zdołał go na tyle poznać, by w tym jedynym zachowanym liście opisać jego osobowość. W dalszej jego części zachęca go do pogłębiania swej duchowości, dodając: „Ale ty bądź mężny, krzep się i walcz o Trójcę co sił!”[47] Psychologię

---

[43] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 150 [*Asterio*], PG 37, 256B, POK 15, 194.

[44] Tenże, *Epistula* 156 [*Asterio*], PG 37, 264B, POK 15, 200.

[45] Tenże, *Epistula* 164 [*Timotheo*], PG 37, 272C, POK 15, 205.

[46] Wspomina o tym M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 498-499.

[47] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 164 [*Timotheo*], PG 37, 273A, POK 15, 206.

takiej taktyki wobec Tymoteusza, a także innych adresatów, Grzegorz odkrywa w innych słowach tego listu:

> „I pamiętasz o mnie i listami mnie witasz i dodajesz pochwały, nie żeby mnie chwalić – rozumiem się na twojej filozofii – lecz żeby mnie lepszym uczynić i popchnąć naprzód przez wstyd, że nie okazuję się takim, za jakiego mnie masz”[48].

Przytoczone słowa ukazują sposób zwracania się do adresatów: obok wyraźnej pochwały odnoszącej się do dokonań odbiorcy listu, często z wyliczeniem jego zalet, Grzegorz zachęca go następnie do wytrwania na obranej drodze duchowej lub też do zdobycia innych wartości. Pochwała, jak sam to przyznaje biskup, powinna „uczynić lepszym i popchnąć naprzód”. Ponadto powinna ona zmobilizować adresata do ukazania prawdziwego oblicza, a nie jego zafałszowania. Jak można zauważyć, Nazjanzeńczyk tego typu metodę zwracania się do swoich korespondentów stosuje prawie powszechnie.

Inny natomiast ton jest obecny w liście do sofisty Stagiriusza. Z treści wynika, że nieco szorstko odniósł się Grzegorz do niego, mimo że wcześniej spotkała adresata bliżej nieokreślona przykrość. Biskup swój list rozpoczął dosyć zdecydowanie:

> „Dowiaduję się, że twą przykrość niefilozoficznie znosisz – nie chwalę tego. […] Nie chwalę ani zbytniej niewrażliwości ani przesadnej nadwrażliwości. […], zatop się w sobie i w książkach, z którymiś w dobrej przyjaźni: w nich wiele żywotów, wiele charakterów, wiele rozkoszy i powodzeń, wiele też, jak oczywista, nieszczęść i potykań”[49].

Niezależnie od ciężkiego położenia Stagiriusza, Grzegorz go nie oszczędza, ale podnosi na duchu poprzez wyrzucanie mu braku umiejętności radzenia sobie w życiu. Adresat bowiem nie potrafi wykorzystać sofistycznej mądrości, jest zbytnio wrażliwy, co oznacza, że za bardzo skupiony jest na sobie. Dlatego biskup odsyła go do książek, które zawierają wiele pouczeń i gotowych rozwiązań na życiowe tragedie. Czyni tak, ponieważ adresat jest człowiekiem wykształconym i powinien umieć poprzez lekturę książek pomóc sobie. Pedagogia i pomoc kierowana do sofisty przybiera następnie postać na wskroś chrześcijańską, gdyż Grzegorz postrzega zachowanie Stagiriusza w Bożej perspektywie i dodaje:

> „Splata to wzajem Bóg: jak mi się zdaje, żeby ani smutek nie był nieuleczalny ani radość niekarna, ażebyśmy bacząc na niestałość i nierówność w tych rzeczach, na Niego jedynie oczy obrócili. Wręczam ci to jako prawidło i miernik dla twego cierpienia”[50].

---

[48] Tamże, PG 37, 272C - 273A, POK 15, 206.

[49] Tenże, *Epistula* 165 [*Stagirio*], PG 37, 273B, POK 15, 206-207.

[50] Tamże, PG 37, 273C, POK 15, 207.

Biskup wymienia dwa przeciwległe stany ducha, którymi są smutek i radość, a przeżywane przez człowieka rozterki i przykrości przesuwają ów duchowy stan albo w kierunku smutku, albo w stronę radości. Dostrzega bowiem niestałość i nierówność doznawanych każdego dnia przeżyć. Dlatego Grzegorz, chcąc okazać duchowe wsparcie Stagiriuszowi, częściowo identyfikuje się z adresatem i podaje, także we własnym imieniu, dalsze kroki postrzegania swego życia w kontekście Bożej Opatrzności, co wyznaje następująco:

> „bo przecież słowo Boże wynosi nas ponad obecność i zaleca nam pomijać te niby cienie i zagadki i ani tego, co boli, ani tego, co cieszy, za prawdę nie brać, lecz żyć gdzie indziej – tam patrzeć – jedyny znać smutek: grzech; jedyną radość: cnotę i zażyłość z Bogiem. Takimi myślami urzeknij siebie, a lżej ci będzie”[51].

Te słowa, stanowiąc ostatni fragment listu, zawierają przyjacielskie pocieszenie, będące jednocześnie wskazaniem drogi wyjścia z duchowej zapaści, gdzie jedynym sposobem jest refleksja nad słowem Bożym, które wprowadza dystans i beznamiętność w „te niby cienie i zagadki”. Grzegorz powraca do poprzednio reflektowanej myśli dotyczącej dwóch przeciwstawnych uczuć, zalecając, by smutek wiązać z grzechem, a radość z cnotą i zażyłością z Bogiem. W tych spostrzeżeniach kryje się bogate doświadczenie Grzegorza, zwłaszcza z czasów jego posługiwania na stolicy biskupiej, gdy sam osobiście doznawał wielu różnych przykrości. Patrząc na nie z czasowego dystansu, mógł do Stagiriusza napisać, aby „ani tego, co boli, ani tego, co cieszy, za prawdę nie brać”.

Stagiriusz poczuł się nieco urażony dość stanowczymi stwierdzeniami Grzegorza, co wynika z kolejnego listu posłanego do niego. Biskup odsłonił ponadto taktykę swego działania, na co uwagę zwracają początkowe słowa listu:

> „Była – mój kochany – jakaś korzyść z mego listu, może nie najmniejsza: tęgim jestem lekarzem takich chorób! Wytrąciła z ciebie smutek ma przygana, rumieniec zastąpił ból”[52].

Grzegorz wyraźnie nawiązuje do treści poprzedniego listu, a zwłaszcza sytuacji duchowej, w której znalazł się Stagiriusz. Wyraża swą radość, że był w stanie pomóc adresatowi, ponieważ smutek minął, a zamiast bólu na twarzy pojawił się rumieniec. Obok wyżej wspomnianej taktyki pomocy, zarysowującej się w strukturze treści poprzedniego listu, biskup w niniejszym liście wprost pisze o swoich możliwościach i chwali siebie, dodając: „tęgim jestem lekarzem takich chorób”. Tego typu oświadczenie oznacza, że biskup był skuteczny w niesieniu duchowego wsparcia potrzebującym. W innym liście do Stagiriusza wprost przyznaje się do tego posłannictwa w refleksji

[51] Tamże, PG 37, 276A, POK 15, 207.

[52] Tenże, *Epistula* 166 [*Stagirio*], PG 37, 276B, POK 15, 208.

o dialogowym charakterze: „Zaprawiasz do myśli i słów? Ja do życia duchowego”[53]. Jak wiadomo, Stagiriusz był sofistą, a więc zawodowym nauczycielem w zakresie przemawiania. Wprawdzie Grzegorz także ukończył studia z retoryki, to jednak bardziej podkreślał u siebie działalność w zakresie życia duchowego, co wypływało z misji kapłańskiej.

Pewnego razu Nazjanzeńczyk musiał zaingerować w kłótnię pomiędzy Stagiriuszem a Eustachiuszem, który też był sofistą:

> „Złóżcie raz przecież oręż i te proce i te straszniejsze dziryty – języki wasze – którymi się obrzucacie i ranicie, a to wśród oklasku waszych popleczników”[54].

Ta wypowiedź jest także troską Grzegorza o poziom duchowy jego znajomych sofistów. Ich kłótnie i zaczepki słowne nie należały – w ocenie biskupa – do wzniosłej kultury osobistej, dlatego ośmielił się takie ich zachowanie piętnować, a nawet nakazać zaprzestanie zaistniałego sporu.

Grzegorz dostrzegał nie tylko wady i niedomagania swoich korespondentów, ale także potrafił docenić wartości, które ich wyróżniały. Przykładem takiego zachowania są słowa listu do Strategiusza, mieszkańca Konstantynopola:

> „O święte ognisko, święte małżeństwo, wspólna przystań wszystkich bojących się Pana! Inni korzystają z dóbr waszych: mnie pozostało wspomnienie tylko i zazdroszczenie uczestniczącym w nich”[55].

Małżeństwo Strategiusza, a także jego rodzina, należało do kręgu bliskich osób Grzegorza z czasów jego zasiadania na stolicy biskupiej. Pochwała, którą kieruje do adresata, jest zachętą do podtrzymywania świętości panującej w tej rodzinie. Blask tej świętości musiał być ogromny, że Nazjanzeńczyka ogarnia zazdrość wobec tych, którzy uczestniczą w życiu tej bogobojnej rodziny. Podkreślenie jej zalet było wypowiedziane w kontekście rekomendacji prezbitera Sacerdosa, aby został odpowiednio przyjęty i potraktowany w stolicy. W podobny sposób Grzegorz polecił go urzędnikowi Palladiuszowi, podkreślając jego dobroć i przezacność[56].

Do sławy i autorytetu odwołał się Grzegorz, gdy pisał list do Postumiana, prefekta pretorianów, w sprawie nadzoru nad synodem, mającym się odbyć w 383 r. w Konstantynopolu. Nazjanzeńczyk podkreśla wykształcenie adresata i cnotę, „aby i sama ta władza zacniejszą się stała”[57]. Dla Grzegorza, jak wynika z tych słów, istotne jest duchowe wyposażenie, które jest ważne zwłaszcza przy sprawowaniu zaszczytnej funkcji państwowej.

Kilka listów od Grzegorza otrzymał retor Eudoksjusz, który pochodził z Kapadocji i który był wychowawcą Nikobula. Biskup chwali jego

---

[53] Tenże, *Epistula* 188 (*Stagirio*], PG 37, 308B, POK 15, 232.
[54] Tenże, *Epistula* 192 [*Stagirio*], PG 37, 316A, POK 15, 237.
[55] Tenże, *Epistula* 169 [*Strategio*], PG 37, 277D - 279A, POK 15, 210.
[56] Por. tenże, *Epistula* 170 [*Palladio*], PG 37, 280B, POK 15, 211.
[57] Tenże, *Epistula* 173 [*Postumiano*], PG 37, 284A, POK 15, 213-214.

osobowość, w której dostrzega wiele pozytywnych cech: przede wszystkim ceni jego przyjaźń, dzielność w funkcji wychowawczej oraz gorliwość nauczycielską[58]. W kolejnym liście pobudza go do pomnożenia właśnie gorliwości, gdyż Nikobul okazuje się być leniwym chłopcem[59]. W innym chwali jego sztukę retoryczną i umiejętności sofistyczne[60]. Natomiast w następnym wprost Grzegorz pyta Eudoksjusza: „Jak z postępem w cnocie? Czyśmy się po myśli Bożej nieco naprzód posunęli? Myślę, że to bardziej, niż wszystko, tobie odpowiada"[61]. Te stwierdzenia dowodzą, że Eudoksjusz okazywał się dla Grzegorza ważną osobą, m.in. dlatego, że posiadał takie samo wykształcenie, tj. w sztukach retorycznych. Mógł więc przewidzieć, jakie mogą go trapić problemy duchowe, mimo że nie był biskupem. Sofista troszczył się bez wątpienia o jakość swego ducha, o czym mógł wiedzieć Grzegorz, skoro pyta go o postępy w cnocie, a nawet zakłada, że posuwanie się naprzód na drodze swej duchowości bardziej mu odpowiada.

Kolejny list wysłany do Eudoksjusza ma charakter skondensowanego traktatu na temat teologii duchowości. Jest to jeden z dłuższych listów zachowanych pośród korespondencji Nazjanzeńczyka, zawierający wiele wskazówek odnoszących się do poszukiwania dróg ku doskonałości. Treść pierwszej jego części odnosi się do osobowości adresata, dlatego Grzegorz tak mu doradza:

> „I ty – twierdzę – powinieneś, ponieważ stworzony jesteś do filozofii, nie zaniedbywać jej […], nie tylko dlatego, że jest najlepsza, lecz że tobie bardziej przyrodzona"[62].

Biskup utwierdza Eudoksjusza, aby trwał przy raz obranym zajęciu, tj. sofistyce, która prowadzi do umiłowania mądrości, czyli filozofii. Wypowiedź Grzegorza zdradza ponadto u niego znawstwo ludzkiej psychiki, skoro dodał, że filozofia jest mu „bardziej przyrodzona". Wnikanie w usposobienia ludzi należało do charakterystyki osobowości Grzegorza, co mogą ilustrować następujące jego słowa pisane do Eudoksjusza:

> „Otóż, gdym ci się przypatrywał, uderzyły mnie: najpierw ten zasadniczy nastrój, to usposobienie pogodne i proste, do matactw tego życia niestworzone; następnie ten umiar i wzniosłość duszy oraz skłonność do rozmyślania. […], a ubóstwem nie tyle zdajesz mi się gnębić, ile raczej nim szczycić. Umiesz się i wstydzić – co nie jest retorów zwyczajem"[63].

Ten dłuższy fragment listu pokazuje umiejętności Grzegorza do rozpoznawania charakteru dusz ludzkich, określania ich jakości, a przede wszystkim

---

[58] Tenże, *Epistula* 174 [*Eudoxio*], PG 37, 285A-B, POK 15, 215-216.
[59] Tenże, *Epistula* 175 [*Eudoxio*], PG 37, 285C, POK 15, 216.
[60] Tenże, *Epistula* 176 [*Eudoxio*], PG 37, 288B-C, POK 15, 218.
[61] Tenże, *Epistula* 177 [*Eudoxio*], PG 37, 288C - 289A, POK 15, 218.
[62] Tenże, *Epistula* 178 [*Eudoxio*], PG 37, 289B, POK 15, 219.
[63] Tamże, PG 37, 292A, POK 15, 219-220.

wskazywania dróg poprawy lub też rozwijania posiadanych zalet. W przypadku Eudoksjusza należy stwierdzić, że biskup jest zachwycony jego osobowością, pochwala ją i zachęca do trwania w posiadanych sprawnościach duszy, co wyraźnie podpowiedział adresatowi: „Nie chciej przeto wyzbywać się tego, czegoś już z filozofii nabrał”[64].

Druga część listu do Eudoksjusza jest natomiast refleksją wynikającą z rozmyślań nad moralnością chrześcijańską, a więc konkretnymi zasadami postępowania w życiu. Grzegorz m.in. w ten sposób rozmyśla:

> „Innym zostawmy powaby życia, w których przeważa ból. Innymi niech jak kamyczkami ciska, rzuca, igra zawiść, czas, szczęście […]. Niech precz pójdą trony, władze, bogactwa, przepych, wyniesienie, poniżenie, ten tani, splunięcia godny rozgłosik, którym się więcej zniesławia ten, co się nim nadyma, niż ten, z kogo się śmieją – słowem igraszki i błazeństwa tej wielkiej widowni ziemskiej”[65].

Tenor tych słów zawiera doświadczenie życiowe Grzegorza: w młodości podziwiał blask wielkich miast, jak Aleksandria i Ateny, potem poddał się samotności na pustelni w Poncie, służył ludowi kazaniami u boku swego ojca, a przede wszystkim przeżył swego rodzaju „karierę” w Konstantynopolu na stolicy biskupiej. U schyłku swego życia mógł pozwolić sobie na zapisanie powyższej refleksji w liście skierowanym do człowieka mającego pokrewną duszę. Skoro dla biskupa mijają wszelkie zajęcia na „tej wielkiej widowni ziemskiej”, jak się wyraził, jego myśli w następnym passusie listu przybierają postać bardziej wzniosłą, bo dodaje:

> „My obejmijmy sercem Słowo, chciejmy przede wszystkim Boga posiąść, to jedyne wystarczające dobro […], wszak nagrodą cnoty jest stać się Bogiem i opromienić się najczystszym światłem, którego teraz skąpe odblaski posiadamy”[66].

Niewątpliwie, te słowa mają charakter swego rodzaju mistyki – zjednoczenia się z Bogiem, do czego należy dążyć, by ostatecznie dać „opromienić się najczystszym światłem”. Ten stan jest nagrodą za posiadaną cnotę, a więc żywot prowadzony w duchu prawdziwej filozofii, umiłowania mądrości, szukania dobra i sprawiedliwości. Grzegorz zatem w sposób bardzo ścisły wiąże życie teraźniejsze z życiem wiecznym. Dlatego w końcowej części listu biskup, pełniąc misję odpowiedzialnego pasterza dusz, ponownie zwraca się do Eudoksjusza:

> „Ku temu idź, tam podążaj, myślą wzlatuj, uchwyć się żywota wiecznego, nie ustawaj nigdy w nadziejach, póki nie dojdziesz do szczytu pożądanego i błogosławionego. I będziesz mnie – wiem to dobrze – chwalił, zrazu skąpo, wkrótce potem hojnie, gdy ujrzysz się w tym, co ci obiecuję”[67].

---

[64] Tamże, POK 15, 220.
[65] Tamże, PG 37, 292C, POK 15, 221.
[66] Tamże, PG 37, 293A, POK 15, 221.
[67] Tamże.

Grzegorz tym razem nie akcentuje poszukiwania doskonałości w ziemskim okresie życia, a raczej zwraca uwagę na niebiański jego cel. Zachęca Eudoksjusza do dążenia do żywota wiecznego całym swoim jestestwem: ciałem, wolą i umysłem, co wyrażają trzy pierwsze nakazy – idź, podążaj i myślą wzlatuj. Następnie Grzegorz wskazuje własną osobę, podkreślając swoje zalecenia co do trafnego pokierowania życiem adresata. Wydźwięk jego słów prezentuje się nieco zuchwale, co może oznaczać, że biskup w swej pracy duszpasterskiej niejednokrotnie przekonał się o słuszności stawianych komuś rad duchowych, przez co rozpoznał własne umiejętności w tym względzie. Dlatego w sposób bezpośredni ocenia w tym liście siebie i położenie adresata[68].

Następny list do Eudoksjusza jest kontynuacją poprzedniego co do treści. Grzegorz wprost do niego nawiązuje, pytając:

> „Co ty na to? Czy przekonywam cię tymi słowy […]? Jeżeli ci przeto moja pobudka wystarcza, to pięknie rzecz się ma, i nie trzeba niczego więcej szukać"[69].

Grzegorz zdaje sobie sprawę z tego, że w poprzednim liście zarysował ideał duchowości chrześcijańskiej, do osiągnięcia którego został zaproszony adresat. W obecnym liście biskup weryfikuje postawę Eudoksjusza, dopytując się o niektóre szczegóły, jakby prowadząc kierownictwo duchowe. Eudoksjusz z całą pewnością listownie odpowiedział na duchowe propozycje Grzegorza, utrzymując prawdopodobnie całość narracji na poziomie umiarkowanym, skoro biskup w następnym liście śle do niego inne słowa zachęty: „Jeno dźwignij się, postępuj szczęśliwie, króluj! Ja ci bluźnić nie będę, choćbyś jeszcze nie przyznawał się do filozofii"[70]. Zależy zatem Grzegorzowi na wysokim poziomie mądrości życiowej, bo ta – według biskupa – jest sposobem na osiągnięcie innych walorów ducha.

Całkiem inny charakter ma treść listu do sofisty Eustochiusza, współtowarzysza z czasu studiów w Atenach, który dowiedział się, że rzekomo Grzegorz polecał Nikobula (swego krewnego) innemu sofiście, Stagiriuszowi, a nie Eustochiuszowi. Nazjanzeńczyk był zmuszony w surowych tonach odpisać koledze na jego zarzuty:

> „Nie pochwalam tych przezwisk […]. Kiedyż skończymy z tą sofistyczną napastliwością? Na co czekamy? […], ale w tym wieku, przy takim powodzeniu bóść jeden drugiego, to zupełnie nie na miejscu, to kłótliwość; nie tylko, ponieważ jest to nieprzyzwoite i zgoła niedostojne"[71].

Ten fragment listu, a także kolejne tu pominięte, ukazuje namiętności, słabość ludzkiej natury i ambitne międzyludzkie rywalizacje. Grzegorz zareagował na

---

[68] Doskonałą analizę tego listu zostawił A. Cataldo, *Virtú e ricerca di Dio nell'epistolario di S. Gregorio di Nazianzo*, „Sileno" 5-6 (1979-1980) 183-207.

[69] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 179 [*Eudoxio*], PG 37, 293B, POK 15, 222.

[70] Tenże, *Epistula* 180 [*Eudoxio*], PG 37, 296A, POK 15, 222.

[71] Tenże, *Epistula* 190 [*Eustochio sophistae*], PG 37, 309B - 312A, POK 15, 234.

tę sytuację dosyć stanowczo, gdyż po części dotknęła także jego osobę. Przede wszystkim potępia wszelakie negatywne postawy w relacjach pomiędzy sofistami. Ma na uwadze przezwiska, napastliwość, kłótliwość, a następnie wynikającą z tego nieprzyzwoitość i niedostojność. W kolejnym nieco krótszym liście, będącym odpowiedzią na poprzedni, Grzegorz podobnie się zachowuje, nieco jednak łagodząc ton swych słów: „Bądź zdrów na ciele i duszy, a język poskramiaj, jeśli możesz!”[72] Teksty tych listów stanowią przykład radykalnego podejścia Grzegorza do spraw związanych z moralnością, a w dalszej konsekwencji także z duchowością chrześcijańską, której tajniki doskonale rozumiał.

Adresatem Grzegorza był także Nemezjusz, prefekt Kapadocji, który otrzymał kilka listów wstawienniczych. W jednym z nich biskup nawiązuje do rozpoczętej rozmowy:

> „Winieneś mi bowiem według obietnicy pogadankę o naszym wyznaniu, którąś zostawił niedokończoną. A jeśli nie, ja całą stratę poniosę z ciężkim sercem […], zapiszesz się jeszcze głębiej, gdy staniesz się Bożym i wyraźnie naszym czy my twoimi”[73].

Nemezjusz był bowiem poganinem, którego Grzegorz starał się pozyskać dla wiary chrześcijańskiej. Owa „pogadanka o naszym wyznaniu” mogła być formą przygotowania do przyjęcia chrztu. Biskup zakłada pozytywną decyzję Nemezjusza, na czym mu bardzo zależy, a ewentualną odmowę Grzegorz przeżyje „z ciężkim sercem”. Treść tego listu jest zatem świadectwem prowadzenia przez Nazjanzeńczyka swego rodzaju ewangelizacji. W osobistej korespondencji mógł się na taki czyn zdecydować, ponieważ adresat był prefektem Kapadocji, a więc osobą powszechnie znaną, a Grzegorz, pochodzący z tej krainy, poczuwał się do spełnienia obowiązków pasterskich także względem niego.

Adelfiusz to młodzieniec pochodzący ze szlachetnego rodu. List Grzegorza adresowany do niego zawiera opis sposobu życia i manier panujących w takich rodzinach, co miało uświadomić młodemu odbiorcy czyhające na niego zagrożenia. Pośród wielu myśli zawartych w liście do Adelfiusza, niektóre ukazują także linie duchowego kierownictwa sprawowanego wobec niego przez Grzegorza:

> „Dobrze! Początki przedstawiają się nawet bardzo pięknie. Chwalimy cnotę, obaj ku Bogu się skłaniamy, […]. Przede wszystkim uprzejmość twoja, prostota i wytworność twoich obyczajów – spotykana rzadko i u nielicznych – posuwa mnie do tej śmiałości. […] Wystarczy tyle dla twej doskonałości, i to już może więcej, niż na rozmiary listu”[74].

Na przytoczone słowa składają się trzy krótkie urywki listu. Pierwszy passus stanowi pochwałę adresata za jego duchowe osiągnięcia, będący swego

[72] Tenże, *Epistula* 191 [*Eustochio sophistae*], PG 37, 313B, POK 15, 237.
[73] Tenże, *Epistula* 200 [*Nemesio*], PG 37, 328B, POK 15, 246.
[74] Tenże, *Epistula* 204 [*Adelphio*], PG 37, 337A-B, POK 15, 252-253.

rodzaju powitaniem, gdyż otwiera treść listu. Ton tych słów zdradza wcześniejszy kontakt biskupa z młodzieńcem, a obecny list, pewnie odpowiedź Grzegorza jemu słaną, stanowi zweryfikowanie jego postępów. Następnie biskup wyjaśnia powód prowadzenia korespondencyjnego kierownictwa wobec niego: jest bowiem ośmielony rzadkimi cechami jego osobowości, dlatego chętnie go wspiera. Ostatni passus wskazuje na zamknięcie czynionych w tym liście zaleceń, istotnych dla osiągnięcia doskonałości przez adresata.

Kolejne listy adresowane do Adelfiusza przedstawiają dalszą historię wzajemnych kontaktów. Ostatecznie (początkowo przeszkadzała choroba płuc) Grzegorz spełnił obietnicę zapowiedzianą listownie i odwiedził Adelfiusza w Nauiloi. Niestety, doznał rozczarowania, ponieważ Adelfiusz dał się ponieść urokom młodości. Biskup pełen żalu pisze do niego:

> „Wstrząśnięty i ja tym przykładem, podjąłem się tego upomnienia. Nie wiem, co się z tobą stało! Co za zamroczenie w twej duszy! Dlaczego hańbisz swój ród? […]. O wiele zaś straszniejsze, że dziewice, które albo twoi rodzice albo ty sam – jakeś wyznał – Bogu poświęciłeś, świętokradzko uprowadzasz, jedne już masz, innym wygrażasz, że je to samo czeka”[75].

Cała treść listu jest rozbudowanym upomnieniem i wyliczeniem błędów moralnych popełnionych przez Adelfiusza. Na początku Grzegorz umieścił słowa wyrażające jego oburzenie i niedowierzanie. Następnie przechodzi do oceny czynów, jakich dopuścił się Adelfiusz, którymi zhańbił swój dom i rodzinę. Dla Grzegorza musiało to być przykre doświadczenie, pełne rozterek i bezsilności. Dlatego w zakończeniu listu dodał: „Zaniecham dalszego pisania, bo wiem, że jeśli cię nie pouczy bojaźń Boża, mało albo nic nie pomogą słowa”[76]. Grzegorz tym sposobem rezygnuje z własnych pomysłów na uratowanie sytuacji Adelfiusza, ale powierza ją Bogu.

Opisywana wyżej sprawa Sacerdosa dotykała w sposób bezpośredni także Teklę, która była jego siostrą. Zanim spór się zakończył, Sacerdos zmarł. W związku z tym Grzegorz wysyła do niej pocieszający list, który zawiera wiele wzniosłych myśli. Na ich zakończenie biskup wyznaje, także we własnym imieniu: „Błogosławmy przeto tę samą prawicę Pańską i bierzmy zrządzenia Jego wznioślej, niż tłum!”[77] Biskup daje tym samym świadectwo wiary w Bożą Opatrzność, do czego przekonuje również Teklę. Nad wszystkimi ludzkimi poczynaniami czuwa – jak się wyraził Grzegorz – „ta sama prawica Pańska”. W podobnym duchu został zredagowany drugi list do Tekli, w którym Grzegorz podobnie się wypowiada: „Dobrym więc dla nas jest lekarstwem pomnieć, gdy cierpimy, na Boga i nadzieje tamtego żywota”[78]. W tych słowach punkt ciężkości przesuwa się w kierunku życia wiecznego,

---

[75] Tenże, *Epistula* 206 [*Adelphio*], PG 37, 341A, POK 15, 254-255.

[76] Tamże, PG 37, 241C, POK 15, 255.

[77] Tenże, *Epistula* 222 [*Theclae*], PG 37, 363A, POK 15, 269.

[78] Tenże, *Epistula* 223 [*Theclae*], PG 37, 265A-B, POK 15, 271.

to znaczy, aby życie doczesne złożyć w rękach Boga, a także trwać w nadziei na inne życie.

W innym liście zachętę ku dobremu Grzegorz połączył z życzeniami weselnymi, które otrzymał ojciec panny młodej:

> „Jedną z tych pięknych rzeczy jest, by Chrystus był obecny na weselu – bo gdzie Chrystus, tam piękny ład – i by woda stała się winem, to jest, wszystko zamieniło się na lepsze”[79].

Biskup w przekazywanych życzeniach wykorzystał biblijne wydarzenie z Kany Galilejskiej (tj. zamiana wody w wino), co miało w życiu nowożeńców symbolizować przemianę ich związku na coś lepszego. Grzegorz wymienił „piękny ład”, będący owocem tej przemiany. Zaznaczył jednak, że jest on możliwy tylko wówczas, gdy także Chrystus zostanie zaproszony do współudziału[80].

Apogeum troski o duchowość chrześcijańską swoich korespondentów Grzegorz zamieścił w ostatnim liście swego zbioru. Kieruje go do Bazylissy, przypominając jej bardzo liczne zasady życia duchowego. Zanim Grzegorz przejdzie do wyliczenia przeróżnych wskazówek co do postępowania, uprzedza je słowami:

> „nie zawaham się, ze względu na wspólną korzyść, spotęgować wedle sił twoją ochotność: nie przez dokładanie jakichś innych, cudzych wskazówek, lecz przez przypomnienie tego, o czym często mówiliśmy i w czym się zwyczajnie ćwiczysz”[81].

Przytoczone słowa w sposób bezpośredni odkrywają aktywność Grzegorza na polu kierownictwa duchowego. Bazylissa jest tego przykładem. Często kontaktowała się ze swoim mistrzem, który podawał jej zalecenia dostosowane do jej struktury duchowej. Nie korzystał więc z „cudzych wskazówek”, ale potrafił wybrać te, które były odpowiednie do jej osobowości. Treść listu jest zatem krótkim traktatem na temat duchowości chrześcijańskiej, według której żył i postępował Nazjanzeńczyk, co wyrażają jego słowa: „ze względu na wspólną korzyść”. Przypomnienie długiej listy wszelkich cnót[82], które należało zdobyć, stało się także celem jego duchowych ćwiczeń.

3. Wobec krewnych. Dla Grzegorza więzy rodzinne odgrywały istotną rolę, co udowadniają listy adresowane także do krewnych. Nazjanzeńczyk podejmował w nich wątki, które pojawiały się w zależności od tego,

---

[79] Tenże, *Epistula* 232 [*Diocli*], PG 37, 376A, POK 15, 278.

[80] O istocie małżeństwa i znaczeniu rodziny w oparciu o listy Grzegorza z Nazjanzu pisze C.N. Tsirplanis, *Saint Gregory the Teologian on marriage and family*, „Patristic and Byzantine Review” 4 (1985) 33-38.

[81] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 244 [*Basilissae*], PG 37, 385C, POK 15, 287.

[82] Por. tamże, PG 37, 385C-D oraz PG 37, 388A-B, POK 15, 287-288.

co przydarzyło się poszczególnym osobom z jego rodziny. Zwracał w nich również uwagę na elementy duchowej doskonałości. Prawie cała treść bardzo krótkiego listu (dwa zdania) do Eulaliusza dotyczy właśnie tego tematu:

> „Ty uprawiasz samotność i tak nieumiarkowane posty, ja milczenie. Udzielmy sobie nawzajem duchowych korzyści”[83].

Przytoczone słowa to pierwsze zdanie listu. Zachęta do doskonałości polega na sugestii, aby nastąpiła wymiana duchowych korzyści wynikających z prowadzenia innych ćwiczeń duchowych: u biskupa – milczenia, a u adresata – postu. Ponadto w tonie tej wypowiedzi wyczuwalna jest radość z tego, że Eulaliusz angażuje się w rozwój swej duchowości[84].

Kolejny list Grzegorz skierował do swego kuzyna Amfilochiusza, który został wybrany na biskupa Ikonium. Zawiera wiele serdeczności, więzi kapłańskiej i refleksji teologicznych. Autor listu dziękuje za duchowe wsparcie:

> „Ledwiem wytchnął po udrękach choroby, spieszę do ciebie, przyczyno mego uleczenia. Bo język kapłana, wyznający Panu, dźwiga chorujących”[85].

Nazjanzeńczyk dostrzega w swoim kuzynie dobroczyńcę: dzięki bowiem jego modlitwom i kapłańskiemu wstawiennictwu minęły udręki choroby. W następnych passusach listu prosi go o dalszą pomoc duchową za pośrednictwem mocy sakramentu Eucharystii. W ten sposób Grzegorz dał świadectwo swej wiary w moc Eucharystii, a także podkreślił otwartość i służebność Amfilochiusza. Doceniając jego doskonałość duchową, prosi go w innym liście o rozstrzygnięcie sporu[86].

Inna kwestia pojawiła się w liście do Walentyniana, krewnego, któremu Grzegorz w pewnym stopniu zarzuca zakłócenie spokoju, jakiego doznawał w swej posiadłości, Karbali. Walentynian wraz ze swą rodziną powziął plan wprowadzenia się do posiadłości, sąsiadującej z Karbalą. Grzegorz wyraża w liście różne swoje obawy z takiego sąsiedztwa, pisząc:

> „Wszak was, gdy w tę ustroń przybywacie, i przyjmuję i witam serdecznie. […] Przede wszystkim zaś owego się wystrzegajcie: nie tykajcie rzeczy poświęconych męczennikom, byście inaczej nie zaszkodzili i sobie i swoim, niszcząc tym przewrotnym najściem to, co tam jest”[87].

We fragmencie listu poprzedzającym powyższe słowa Grzegorz nazywa decyzję Walentyniana względem siebie dosyć radykalnie: jest bowiem wypędzeniem, pojmowanym jako wypędzenie z dotychczasowej ciszy. Grzegorz stara

---

[83] Tenże, *Epistula* 111 [*Eulalio*], PG 37, 209A, POK 15, 157.

[84] Eulaliusz później zostanie biskupem Nazjanzu, jako następca Grzegorza, por. tenże, *Epistula* 158 [*Eulalio*], PG 37, 265, POK 15, 201.

[85] Tenże, *Epistula* 171 [*Amphilochio*], PG 37, 280C, POK 15, 211.

[86] Por. tenże, *Epistula* 184 [*Amphilochio*], PG 37, 302B-C, POK 15, 229.

[87] Tenże, *Epistula* 203 [*Valentiniano*], PG 37, 356B, POK 15, 251.

się zrozumieć rodzinną sytuację swego krewnego, dlatego w dalszej części listu przyjmuje postawę otwartości, a nawet serdecznego powitania. Niemniej przekazuje listowne ostrzeżenie, by uszanowali miejsce poświęcone męczennikom, którym była kaplica znajdująca się w Arianzos[88]. Grzegorz w ostatnich latach życia troszczył się o kult męczenników, wygłaszał tam mowy i zapraszał swoich znajomych do odwiedzenia jej. Była więc dla niego miejscem świętym i pragnie, aby takim pozostała, mimo pojawienia się w jej sąsiedztwie nowych mieszkańców. Najprawdopodobniej biskup znał codzienne postępowanie swoich krewnych, dlatego ośmielił się uprzedzająco wysłać prośbę w sprawie dla niego ważnej.

Nieco inny wydźwięk posiada list do męża siostrzenicy, Meletjusza. Grzegorz przynagla adresata i siebie do wznowienia obyczajów rodzinnych:

> „Gdzie nasze bratnie grono? Gdzie wspólne rozmowy i zebrania i owe słodkie i nieustające źródło, z któregośmy czerpali?”[89]

Biskup czyni wyrzut Meletjuszowi i jednocześnie sobie, że zaniedbują familiarne relacje, które wcześniej wnosiły w ich życie tyle dobra. Jakość kontaktów rodzinnych została przez Grzegorza wyrażona kilkoma zwrotami: „bratnie grono”, „wspólne rozmowy i spotkania” oraz „słodkie i nieustające źródło”. Świadczą one o pozytywnych stosunkach pomiędzy członkami rodziny, z której Grzegorz pochodził, a które przed końcem życia wspomina z nostalgią. Pragnie je wznowić i przywrócić jako trwałą wartość, służącą dla podtrzymywania więzów rodzinnych, choć z pewnością zakłada, że to może okazać się już nieosiągalne.

***

Lektura listów Grzegorza z Nazjanzu, napisanych po powrocie do rodzinnych stron, z perspektywy jego troski o doskonałość duchową bliskich mu osób pokazuje, że ilość wszelakich wskazówek, porad, przestróg, napomnień, zaleceń, przede wszystkim zachęt do prowadzenia życia prawdziwie chrześcijańskiego jest imponująca. Obok nich nie brakuje także licznych pochwał dotyczących posiadanych zalet ducha u jego adresatów. Niezależnie od tego, czy treść listu była kierowana do biskupa, prezbitera, diakona, mnicha, urzędnika wysoko postawionego, bliskiego mu przyjaciela, czy też członka rodziny, Grzegorz okazywał się z jednej strony doradcą, bratnią duszą i kimś pełnym empatii, z drugiej jednak był wymagającym pasterzem, który pragnie dla nich szczęścia wynikającego z nabycia cnót ewangelicznych, a przede wszystkim umiejętności kroczenia drogą prowadzącą do życia wiecznego.

---

[88] Odniesienia do kaplicy męczenników mieszczą się w innych listach. Por. tenże, *Epistula* 98 i 122.

[89] Tenże, *Epistula* 240 [*Meletio*], PG 37, 384A, POK 15, 284.

Takie podejście Nazjanzeńczyka było możliwe, ponieważ cieszył się dużym autorytetem zarówno w stolicy w czasie pełnienia swoich obowiązków pasterskich, jak i potem, przebywając w rodzinnych stronach. Zasadniczym powodem troski w sprawach duchowych była jego osobista duchowość i wrażliwość na wartości duchowe u innych. Analiza wielu wypowiedzi z jego korespondencji zdradza u niego ponadto znawstwo ludzkiej psychiki, jej niedomagań przy jednoczesnej możliwości doradzenia. Wnikanie w powikłane usposobienia ludzi należało bowiem do cech osobowości Grzegorza. Rozmaitość sytuacji, którym należało zaradzić, pokazuje umiejętności Grzegorza do rozpoznawania charakteru dusz ludzkich, określania ich jakości, a przede wszystkim wskazywania dróg poprawy lub też rozwijania posiadanych zalet. W sposób jednak bardzo ścisły wiązał przy tym życie ziemskie z życiem wiecznym.

Należy ponadto stwierdzić, że zalecenia i zachęty zapisane na kartach listów Grzegorza stanowią przykład jego stanowczego podejścia do spraw związanych z moralnością, a w dalszej konsekwencji także z duchowością chrześcijańską, której różne aspekty doskonale poznał i rozumiał. Tego typu aktywność Nazjanzeńczyka należy postrzegać w kategoriach kierownictwa duchowego pełnionego poprzez kontakt nie bezpośredni, ale listowny. Swą opieką duchową ogarniał także pogan, którym wskazywał na światłość, którą przyniósł Jezus Chrystus.

RECOMMENDATIONS AND ENCOURAGEMENT TO PERFECT LIFE IN THE CORRESPONDENCE OF GREGORY OF NAZIANZUS

(Summary)

The text of the article is an analysis of Gregory of Nazianzus' comments on Christian perfection. They were selected from his letters written in his family regions after returning from Constantinople, where he occupied for two years the position in the episcopal capital. It was a period of almost ten years of his life, until his death in 390, in which he contacted many people mainly through letters, because weak health prevented him from traveling frequently. The analysis of the letters showed that the threads containing recommendations, warnings, cautions, and encouragements were numerous in them. They have been divided in three categories of addresses, i.e. clergy and monks, lay people and family members. Depending on the situation, the needs of addressees, their spiritual disabilities, or even their progress on the path to perfect living, Gregory demonstrated the skills of good spiritual help. His sensitivity to human problems, related to everyday life, triggered his concern for their proper evaluation. All human activity was perceived by him in terms of God's providence and eternal life. He considered the abidance of Christian principles to be the duty of every follower of Jesus Christ, so he had made efforts to ensure that the recipients of his letters were not indifferent to spiritual values.

Key words: Gregory of Nazianzus, correspondence, Christian spirituality, encouragement to perfection.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nazjanzu, korespondencja, duchowość chrześcijańska, zachęta do doskonałości.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, PG 37, 21-388, tłum J. Stahr: Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933 [reprint 2005].

Opracowania

Amata B., *„Decor", „mediocritas", „consolatio" nelle lettere di S. Gregorio Nazianzeno*, w: *Culture e Lingue Classiche 3. Terzo Convegno di aggiornamento e didattica*, ed. B. Amata, Roma 1993, 965-985.

Barresi S., *La vita e l'opera di Gregorio di Nazianzeno attraverso l'epistolario*, Catania 1955.

Cataldo A., *Come l'oro nel crogiuolo (Greg. Naz. Ep. 214 e Sap. 3,5,6)*, „Quaderni dell'Istituto di Lingue e letterature Classiche" 2 (1983) 17-27.

Cataldo A., *Virtú e ricerca di Dio nell'epistolario di S. Gregorio di Nazianzo*, „Sileno" 5-6 (1979-1980) 183-207.

Crimi C.U., *Allusioni e citatzioni di testi teatrali nell`Epistolario di Gregorio Nazianzeno*, Catania 1981.

Gallay P., *Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, „Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon" 43 (1967) 5-25.

Longosz S., *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

Małunowiczówna L., *Listy konsolacyjne i mowy żałobne Grzegorza z Nazjanzu*, RTK 25 (1978) z. 4, 173-201.

Mitchell J.F., *Consolatory lettres in Basil and Gregory Nazianzen*, „Hermes" 96 (1968) 299-318.

Pappalardo M., *Wielki Post i Wielkanoc z Ojcami Kościoła*, tłum. M. Dobosz, Warszawa 2010.

Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 142-143.

Śrutwa J., *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II-V w.*, RTK 27 (1980) z. 4, 43-56.

Tsirplanis C.N., *Saint Gregory the Teologian on marriage and family*, „Patristic and Byzantine Review" 4 (1985) 33-38.

Widok N., *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 187-207.

Widok N., *Refleksje o sobie samym w korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 31 (2011) t. 56, 349-370.

Widok N., *Troska o sprawy Kościoła w korespondencji ostatniej dekady życia Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 36 (2016) t. 65, 697-716.

Ks. Paweł WYGRALAK*

PASTORALNE PRZESŁANIE KOMENTARZA ŚW. CEZAREGO Z ARLES DO APOKALIPSY ŚW. JANA

Objaśnienie Objawienia św. Jana autorstwa św. Cezarego z Arles jest dziełem mało znanym. O. Augustyn Jankowski OSB w wykazie patrystycznych komentarzy do Apokalipsy św. Jana, opracowanym w połowie XX w., nie umieścił dzieła biskupa Arles[1]. Uczyniono to natomiast w wydanym we Włoszech zbiorze wybranych komentarzy Ojców Kościoła i mistyków do Apokalipsy, ale nie przypisując jednoznacznie autorstwa *Objaśnienia* św. Cezaremu. Imię biskupa Arles umieszczono bowiem w nawiasie, pozostawiając – zgodnie z tezą Maurynów – Pseudo-Augustyna jako autora[2]. Tymczasem już przed II wojną światową Germain Morin, na podstawie analizy porównawczej z innym dziełami Prymasa Galii, przyznał mu autorstwo komentarza[3]. Dzisiaj nikt nie kwestionuje tej opinii. Dzieło to jest uznawane jako ogromnie ważne dla historii egzegezy Apokalipsy św. Jana Apostoła, co zostanie omówione pokrótce w pierwszej części artykułu. Natomiast druga, zasadnicza część niniejszego opracowania, jest poświęcona omówieniu pastoralnego przesłania dzieła biskupa Arles.

1. Znaczenie dzieła biskupa Arles w historii egzegezy Apokalipsy św. Jana. *Objaśnienie Objawienia św. Jana* jest jednym z niewielu zachowanych do dzisiaj starożytnych komentarzy do Apokalipsy św. Jana[4]. Oprócz dzieła Cezarego posiadamy do dyspozycji jeszcze następujące starożytne i wczesnośredniowieczne komentarze o różnej objętości i o różnym znaczeniu: komentarz Wiktoryna z Patawium († ok. 304)[5], odkryty w Archiwum

* Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl.

[1] Por. *Apokalipsa świętego Jana*, Wstęp, przekład, komentarz A. Jankowski, Poznań 1959, 18-20.

[2] Por. *Apocalisse di Giovanni, con commento tratto dai Padri, Santi e Mistici della Chiesa,* Montespertoli 1997.

[3] Por. G. Morin, *Le commentaire homilétique de S. Cesaire sur l'Apocalypse,* RBen 45 (1933) 43-61.

[4] Por. P. Wygralak, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, Poznań 2004, 22-28.

[5] Por. Victorinus Poetovionensis, *Commentarii in Apocalypsim Joannis*, ed. M. Dulaey, SCh 423, Paris 1997.

Watykańskim dopiero w 1916 r.; komentarz opracowany przez Prymazjusza z Hadrumetum (VI w.)[6]; łaciński komentarz żyjącego w VI w. biskupa Pax Iulia (Beja)[7] – Apringiusza; komentarz Andrzeja († ok. 614), biskupa Cezarei Kapadockiej[8]; oraz późniejsze komentarze Bedy Wielebnego († 735)[9], Ambrożego Autperta († 784)[10] i Beatusa z Liebany († ok. 800)[11]. Wskazane dzieła objaśniające ostatnią księgę Nowego Testamentu nie są oczywiście jedynymi jakie powstały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zgodnie z informacją Euzebiusza z Cezarei, poświadczoną przez św. Hieronima[12], pełny komentarz do Apokalipsy opracował Meliton z Sardes. Jego dzieło pt. *O diable i Apokalipsie św. Jana* niestety należy uznać za zaginione, podobnie jak komentarze opracowane przez Hipolita († 235) i Orygenesa († 254)[13]. Poświadczeniem pracy Orygenesa może być świadectwo wczesnośredniowiecznego irlandzkiego autora, który zapewniał, iż korzystał z dwunastu homilii Aleksandryjczyka komentujących Apokalipsę[14]. Również inni autorzy podejmowali się komentowania jeśli nie całego tekstu Apokalipsy, to przynajmniej jej fragmentów[15].

Nie sposób, omawiając starożytne komentarze do Apokalipsy, pominąć zaginione niestety dzieło Tykoniusza († ok. 390)[16]. Ten świecki człowiek, donatysta, opracował komentarz, który wywarł ogromny wpływ na późniejsze opracowania Apokalipsy św. Jana, m.in. wspomnianego już Prymazjusza, który starał się oczyścić komentarz Tykoniusza z wszystkiego, co można by uznać za heterodoksyjne, czy Cezarego z Arles, który z dziełem Tykoniusza

---

[6] Por. Primasius Hadrumetinus, *Commentarius in Apocalypsin*, ed. A.W. Adams, CCL 92, Turnholti 1985. Na temat komentarzy do Apokalipsy we wczesnym średniowieczu zob. *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. R.K. Emmerson – B. McGinn, New York 1993.

[7] Por. Apringius Pacensis, *Tractatus in Apocalypsin*, ed. R. Gryson, CCL 107, Turnhout 2003, 35-97. Zachowały się tylko fragmenty komentarza.

[8] Por. Andreas Caesariensis, *Commentarii in Apocalypsin*, PG 106, 215-458, 1387-1394.

[9] Por. Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, 129-206.

[10] Por. Ambrosius Autpertus, *Expositionis in Apocalypsin*, ed. R. Weber, CCCM 27-27A, Turnhout 1975.

[11] Por. Beatus Liebanensis, *Tractatus de Apocalipsin*, ed. R. Gryson – M.-C. de Bièvre, CCL 107B-C, Turnhout 2012.

[12] Por. Eusebius Caesariensis, HE IV 26, 2; Hieronymus, *De viris illustribus* 61.

[13] Por. C. Diobounitis – A. Von Harnack, *Der Scholien Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, TU 38, 3, Leipzig 1911.

[14] Por. J.F.T. Kelly, *Early Medieval Evidence for Twelve Homilies by Origen on the Apocalypse*, VigCh 39 (1985) 273-266; J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy*, Warszawa 2011, 26-27.

[15] Por. E.R. Pose, *Introducción*, w: Cesáro de Arlés, *Comentario al Apocalipsis*, Madrid 1994, 10-13.

[16] Zachowały się pewne fragmenty dzieła Tykoniusza. Szerzej o tym: S. Adamiak, *Eklezjologiczny charakter Komentarza do Apokalipsy donatysty Tykoniusza*, BPTh 5 (2012) 152; R. Gryson, *Fragments inedits du commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse*, RBen 107 (1997) 189-226; Lo Bue F. – G.G. Wilis, *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation*, Text and Studies. New Series 7, Cambridge 1963.

spotkał się być może już w czasie swego pobytu w klasztorze w Lerynie oraz Beatusa z Liebany, Bedy Czcigodnego i Ambrożego Autperta[17]. Można bez żadnych wątpliwości powiedzieć, że cała łacińska tradycja egzegetyczna począwszy od końca IV w. była zależna od komentarza Tykoniusza. Na podstawie komentarzy tych autorów, a także zachowanych nielicznych fragmentów oryginału, udało się Rogerowi Grysonowi odtworzyć znaczną część dzieła Tykoniusza[18]. Należy jeszcze nadmienić, że Tykoniusz był wspaniałym egzegetą. Jest bowiem autorem *Liber regularum*, jednego z najważniejszych dzieł w starożytności chrześcijańskiej na temat hermeneutyki biblijnej[19]. Komentarz Cezarego, i to jest jego istotne znaczenie dla poznania historii egzegezy, pozwala – jak to stwierdza hiszpański znawca starożytnych komentarzy do Apokalipsy Eugenio Romoro Pose – przeprowadzić w pewnym stopniu rekonstrukcję dzieła Tykoniusza[20].

2. Wartość pastoralna dzieła Cezarego z Arles. *Objaśnienie Objawienia św. Jana* składa się z dziewiętnastu szkiców do homilii, w których autor podejmuje się dokonania egzegezy wybranych przez siebie fragmentów Apokalipsy. Wydaje się, że są to bardziej notatki, a może konspekt, który być może posłużył kaznodziei w przygotowaniu wypowiedzi na temat ostatniej księgi Nowego Testamentu. Przyglądając się strukturze szkiców oraz używanym zwrotom, można poddać w wątpliwość, czy homilie te zostały kiedykolwiek wygłoszone przez galijskiego duszpasterza. Pamiętając jednak pierwsze kazanie Cezarego z jego obszernego zbioru kazań, które skierował do kapłanów i biskupów, możemy przyjąć hipotezę, że i tymi szkicami chciał ich biskup wesprzeć zarówno na polu troski o zachowanie prawowierności, jak i na polu objaśniania trudnej do interpretacji ostatniej księgi Nowego Testamentu. Ponadto komentarze te stanowią kolejne świadectwo o biblijnej duchowości biskupa Arles.

W zaprezentowanej egzegezie Apokalipsy św. Jana, podobnie jak w komentarzach do innych fragmentów Pisma Świętego[21], autor posługuje się metodą alegoryczną. G. Morin analizując tekst dzieła Cezarego zauważył, że końcowe fragmenty niektórych homilii (I, VI, VII, XVII, XVIII, XIX) stanowią podsumowanie zawierające jednak i takie treści, o których wcześniej nie było mowy[22].

---

[17] Por. Adamiak, *Eklezjologiczny charakter Komentarza do Apokalipsy*, s. 152-153.

[18] Por. Tyconius, *Expositio Apocalypseos*, ed. R. Gryson, CCL 107A, Turnhout 2011.

[19] Por. Pose, *Introducción*, s. 13.

[20] Por. tamże, 16-17; G. Langärtner, *Der Apokalypse-Kommentar des Caesarius von Arles,* ThG 57 (1967) 211.

[21] Por. J. Correau, *L'exégèse allégorique de saint Césaire d'Arles*, BLE 78 (1977) 181-206. J. Dybczyńska, *Egzegeza alegoryczna w kazaniach Cezarego z Arles jako narzędzie głoszenia słowa Bożego*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Poznań 2009 = TPatr 6 (2009) 121-142.

[22] Por. A. Żurek, *Wstęp*, w: Cezary z Arles, *Homilie do Księgi Rodzaju, Objaśnienie Apokalipsy św. Jana*, BOK 17, Kraków 2002, 18.

Cezary we wprowadzeniu do swego komentarza wspomina o wcześniejszych komentarzach do Apokalipsy:

> „Bracia najmilsi, sprawy, o których mówi Objawienie św. Jana, niektórzy starożytni ojcowie w ten sposób pojmują, że wykład albo cały, albo w przeważającej części, zdaje się dotyczyć dnia Sądu lub przyjścia Antychrysta”[23].

Wydaje się, że biskup Arles nie ma zamiaru stawiać na pierwszym miejscu eschatologicznych treści zawartych w Apokalipsie. Nie znaczy to jednak, że takie refleksje nie pojawiają się w jego komentarzu. Cezary wyznaczył sobie bowiem inny cel swojej medytacji nad tekstem Objawienia św. Jana. Jako gorliwemu duszpasterzowi zależało mu zapewne także na przedstawieniu biblijnej interpretacji trudnej sytuacji Kościoła katolickiego w Galii w 1. poł. VI wieku. Dlatego w dalszej części swoich wstępnych rozważań napisze:

> „cokolwiek w czytaniu Objawienia usłyszycie, czy to o Synu Człowieczym, czy o gwiazdach, aniołach, świecznikach, czterech zwierzętach, orle lecącym pośrodku nieba i resztę, wszystko przyjmujcie jako wydarzenia, które dokonują się w Chrystusie i w Kościele lub też odczytujcie jako przepowiadanie za pomocą figur”[24].

To wstępne założenie, iż treści zawarte w Apokalipsie należy odnosić do Chrystusa i do Kościoła, będzie Cezary konsekwentnie realizował we wszystkich następnych częściach swoich rozważań. Komentując wybrane fragmenty Janowego pisma stara się odnaleźć w nich klucz do zrozumienia i wytłumaczenia współczesnych mu wydarzeń. W ten sposób biskup Arles będzie swoją egzegezą dokonywał aktualizacji treści zawartych w Objawieniu św. Jana. Przyjęta przez niego metoda jest charakterystyczna dla okresu patrystycznego. Ojcowie Kościoła powszechnie uważali, że przesłanie zawarte w Piśmie Świętym jest zawsze aktualne[25]. Dla Cezarego było więc oczywiste, że i w Apokalipsie można odnaleźć wskazania dotyczące bieżącej sytuacji Kościoła w Galii i w ówczesnym świecie. Warto przypomnieć, że w czasach pasterzowania Cezarego Galia była miejscem wielu wojen. W chwili objęcia przez Cezarego stolicy biskupiej w 503 r. Arles znajdowało się pod panowaniem ariańskich Wizygotów. Następnie, w wyniku kolejnej wojny, przeszło pod panowanie

[23] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* I, ed. G. Morin, w: S. Caesarii Arelatensis *Opera omnia*, vol. 2, Maredsous 1942, 210, tłum. A. Strzelecka: Cezary z Arles, *Wykład Objawienia świętego Jana*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, Poznań 2004, 93.

[24] Tamże.

[25] Charakterystyczna dla Ojców Kościoła metoda interpretacji tekstów biblijnych została opisana w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej z 23 kwietnia 1993 r.: „Skłonność do posługiwania się alegorią ma swoje źródło także w przekonaniu, że Biblia jako księga Boża, została przekazana przez Boga Jego ludowi, to znaczy Kościołowi. Wobec tego nic z tej księgi nie może pozostać niewykorzystane i jakby definitywnie pozbawione znaczenia. Skierowane przez Boga do ludu chrześcijańskiego orędzie powinno być zawsze aktualne” (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* III 2, Poznań 1994, 84).

Ostrogotów, którzy również byli wyznawcami arianizmu, by wreszcie w 536 roku znaleźć pod panowaniem wyznających katolicyzm Franków[26]. Ta trudna sytuacja Kościoła w Galii znajduje swój oddźwięk w interpretacji Apokalipsy dokonanej przez biskupa.

Tak więc według autora komentarza w Apokalipsie św. Jana można odnaleźć wiele symboli i figur wyrażających potępienie wszelkich herezji. Przytoczmy kilka przykładów:

> „«I rozgniewał się Smok na Niewiastę i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa» (Ap 12, 17), czyli skoro zobaczył, że nie jest w stanie ciągnąć dalej prześladowań, które zwykł rozpoczynać za pośrednictwem pogan, gdyż przez usta ziemi świętej, to znaczy za przyczyną modlitw świętych są one niweczone, wznieca herezje. «I stanął na piasku morza» (Ap 12, 18), to znaczy nad wielką liczbą heretyków. […] «Łapy jej – jakby niedźwiedzia», to jej przywódcy, «paszcza jej» – to jej polecenie. «A Smok dał jej swą moc» (Ap 12, 18). Obecnie widzimy, że heretycy są silni w doczesności, gdyż posiadają moc diabelską, i jak niegdyś poganie, niszczą teraz Kościół”[27].

Smok, bestia to diabeł, który prześladuje Kościół. Najpierw czynił to rękami pogan, wzniecając przeciwko chrześcijanom prześladowania, teraz zaś niszczy Kościół rękami heretyków. Siła herezji, której Cezary doświadczał osobiście, jest – według niego – siłą samego diabła. Interpretując wybrane fragmenty Apokalipsy autor komentarza odnosi się do konkretnych praktyk realizowanych przez wspólnoty znajdujące się poza Kościołem katolickim, np. rebaptyzacji:

> „«I wielu ludzi pomarło od wód, ponieważ stały się gorzkie» (Ap 8, 11). Ludzie pomarli z powodu wód. W oczywisty sposób wskazuje tutaj [Jan] na ludzi, którzy ponownie przyjmują chrzest”[28].

Problem powtórnego chrztu pojawia się w *Objaśnieniach* jeszcze kilka razy. Czyżby praktyka ta była dość częsta w środowisku heterodoksyjnym Galii? Trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Innym problemem, który zajmuje biskupa Arles, był temat szerzącego się błędnego poglądu na temat łaski. Komentując fragment Ap 1, 14: „Głowa Jego i włosy jak biała wełna, jak śnieg”, Cezary pisze:

> „Białe włosy oznaczają mnóstwo ludzi odzianych w białe szaty, czyli neofitów po chrzcie. Wymienił wełnę, gdyż są oni owcami Chrystusa. Wspomniał

---

[26] Por. P. Wygralak, *Postawa Cezarego z Arles wobec przemian religijnych i politycznych w Galii VI wieku*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Poznań 2011 = TPatr 8 (2011) 143-156; J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Poznań 2015, 228-248.

[27] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* X, ed. Morin, II, s. 245, POK 29, 144-145.

[28] Tamże VI, ed. Morin, II, s. 230, POK 29, 122.

> też śnieg, ponieważ jak śnieg sam z siebie pada z nieba, tak również łaska chrztu przychodzi bez względu na poprzednie zasługi [człowieka]”[29].

Symbol białych włosów to symbol wody, niezbędnej materii w sakramencie chrztu, natomiast spadający śnieg jest symbolem „spadającej” na człowieka w czasie obrzędu chrztu łaski Bożej[30]. Dla biskupa Arles – podobnie jak wcześniej dla Augustyna – jest oczywiste, że łaska chrztu jest łaską darmo daną[31]. To jednoznaczne sformułowanie z jednej strony wyraża prawowierną naukę Kościoła, z drugiej zaś jest wyraźnym przeciwstawieniem się myśli marsylian, kwestionujących prymat łaski[32]. Problem ten został podjęty w czasie obrad zwołanego przez Cezarego synodu w Orange (529), gdzie przedstawiono prawowierną naukę o pierwszeństwie łaski[33].

Cezary broniąc prawowierności odnajdzie w Apokalipsie symbole obrazujące karę, która czeka na wszystkich heretyków:

> „«Potem ujrzałem: oto biały obłok» – czy też jaśniejący – «a na obłoku siedzącego Syna Człowieczego» (Ap 14, 14), to znaczy Chrystusa. […] «Miał złoty wieniec na głowie» – złote wieńce mieli wspomniani starcy – «a w ręku swoim ostry sierp» (Ap 14, 14). Ów ostry sierp oddziela katolików od heretyków, świętych od grzeszników, zgodnie z nauką Pana o żniwiarzach”[34].

A zatem w dniu sądu Chrystus oddzieli zbawionych od skazanych na potępienie. Wśród tych pierwszych znajdą się katolicy i święci. Natomiast heretycy oraz grzesznicy będą potępieni i za karę wrzuceni do „tłoczni Bożego gniewu” (Ap 14, 19)[35]. W ten sposób biskup Arles wskazuje wyraźnie, że wszystkich, którzy są wierni nauce Kościoła, czeka nagroda wieczna. Natomiast na heretyków, którzy są poza Kościołem, spadnie gniew Boga, a jego wyrazem jest „deptanie w tłoczni”[36]. Obraz ten, zaczerpnięty przez autora Apokalipsy z Iz 63, 2-4, został zapewne uwypuklony przez Cezarego jako bardzo wyrazisty w swojej formie i czytelny dla obeznanych z produkcją wina mieszkańców Prowansji, którzy dokładnie wiedzieli, co dzieje się w tłoczni z winnymi gronami. Wszyscy heretycy i grzesznicy wraz z diabłem i jego aniołami zostaną

---

[29] Tamże I, ed. Morin, II, s. 211, POK 29, 95.

[30] Por. R. Kimsza, *Cezarego z Arles, rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1-9)*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 11 (2012) fasc. 2, 51.

[31] Por. Augustinus Hipponensis, *Contra duas epistolas Pelagianorum* IV 12; *De gratia Christi et de peccato originali* I 34. Zob. C. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, tłum. R.Z. Karska, Studia Instituti Thomistici 3, Poznań – Warszawa – Lublin 1969, 361-362.

[32] Por. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa*, s. 368-372.

[33] Por. Concilium Arausicorum (529), can. 1-25, w: *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, [wyd. łacińsko-polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Caba, ŹMT 73 = SCL 7, Kraków 2014, 128-135; *Definitio fidei*, SCL 7, 135-137.

[34] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* XI, ed. Morin, II, s. 249, POK 29, 150-151.

[35] Por. tamże.

[36] Por. tamże.

zmiażdżeni w tłoczni. Biskup Arles cytuje tu kolejny wiersz Apokalipsy: „A z tłoczni krew wytrysnęła" (Ap 14, 20)[37].

Aby dopełnić w słuchaczach pewności, że jedyna prawda głoszona jest w Kościele katolickim, Cezary stara się wskazać w tekście Apokalipsy te fragmenty, które poświadczają jego Boskie pochodzenie. Należy zwrócić tu uwagę na komentarz do Ap 5, 6: „I ujrzałem między tronem z czworgiem Zwierząt a kręgiem Starców stojącego Baranka, jakby zabitego, a miał siedem rogów i siedmioro oczu, którymi jest siedem Duchów Boga wysłanych na całą ziemię". Biskup Arles komentując ostatni fragment wiersza stwierdza: „Jasno widać, że nikt poza Kościołem nie może posiadać Ducha Bożego"[38]. W ten sposób Cezary wpisuje się w szereg starożytnych teologów głoszących prawdę, że tylko w Kościele katolickim obecny jest Duch Święty[39]. Podobną myśl wyrazi biskup Arles w komentarzu do Ap 21, 22: „bo jego «świątynią jest Pan Bóg wszechmogący» oraz Baranek", tzn. że „Kościół jest w Bogu i w Kościele jest Bóg (*in Deo est ecclesia, et in ecclesia Deus*)"[40]. Ponadto w dalszych fragmentach komentarza Cezary, odnosząc się do figur miasta położonego na górze i oblubienicy Baranka, podkreśla, że to Kościół katolicki jest Oblubienicą Baranka[41], „jest bowiem złoty, ponieważ jego wiara błyszczy niczym złoto"[42], „Kościołem nie kieruje światło czy żywioły świata doczesnego, lecz jest on prowadzony poprzez ciemności tego świata przez Chrystusa – Wieczne Słońce"[43]. Tymi obrazami Kościoła jako Oblubienicy Baranka, mieszkania Boga, biskup Arles chce umocnić wiernych do wytrwania w ortodoksyjnej wierze, którą głosi Kościół katolicki.

W omawianym komentarzu do Apokalipsy odnajdujemy więc wskazany przez Papieską Komisję Biblijną, jako typowy dla egzegezy patrystycznej, jej charakter pastoralny[44]. Cezaremu jako duszpasterzowi zależało na wskazaniu w Apokalipsie treści ważnych dla pogłębienia religijnej wiedzy wiernych, ale również dla rozwoju duchowego słuchaczy. W tym miejscu warto wspomnieć, że biskup Arles zachęcał swoich słuchaczy do intensywnej, systematycznej lektury Pisma Świętego[45].

---

[37] Por. tamże. Zob. Wygralak, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, s. 26.

[38] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* IV, ed. Morin, II, s. 222, POK 29, 110.

[39] Por. S. Manna, *La Spirito Santo come dono fatto alla chiesa*, „Nicolaus" 8 (1982) fasc. 2, 311-321; B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991, 81-103.

[40] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* XIX, ed. Morin, II, s. 274, POK 29, 186.

[41] Por. tamże, ed. Morin, II, s. 273, POK 29, 184: „Chodź, ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka. I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, – górą nazywa Chrystusa – i ukazał mi Miasto Święte, Jeruzalem zstępujące z nieba od Boga. Miastem położonym na górze i Oblubienicą Baranka jest Kościół".

[42] Tamże, ed. Morin, II, s. 274, POK 29, 185.

[43] Tamże, POK 29, 186.

[44] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* III 2, s. 84.

[45] Por. P. Wygralak, *Formacja biblijna w duszpasterstwie VI wieku na przykładzie działalności*

Na pierwszym miejscu Cezary starał się w swoich słuchaczach wyrobić umiłowanie Kościoła katolickiego. To w tym Kościele chrześcijanin otrzymuje wszelkie dobra niezbędne w życiu duchowym. Tak więc wskazuje, że pierwszym i fundamentalnym dla życia duchowego człowieka dobrem jest chrzest. Temat chrztu można odnaleźć w wielu miejscach omawianego komentarza. Warto zwrócić uwagę na kilka z nich:

> „«I dam mu biały kamyk», czyli ciało czyste przez chrzest, «a na kamyku wypisane imię nowe», to znaczy znajomość Syna Człowieczego, «którego [imienia] nikt nie zna oprócz tego, kto [je] otrzymuje» (Ap 2, 17)”[46].

> „«To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty w krwi Baranka» (Ap 7, 14). Nie są to zaś jedynie męczennicy, jak niektórzy sądzą, ale cały lud stanowiący Kościół. Powiedział też, że nie opłukali swoich szat we własnej krwi, ale w krwi Baranka, to znaczy w łasce Bożej przez Jezusa Chrystusa naszego Pana, zgodnie ze słowami Pisma: «i krew Syna Jego oczyściła nas» (1J 1, 7)”[47].

> „Aby zaś pokazać, że wspomniane tysiąc lat toczy się w obecnym życiu, mówi: «To jest pierwsze zmartwychwstanie» (Ap 20, 5). To bowiem zmartwychwstanie, w którym wstajemy na nowo do życia przez chrzest, o czym Apostoł pisze: «Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze» (Kol 3, 1) oraz: «jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia» (Rz 6, 13)”[48].

To w tym sakramencie otrzymuje chrześcijanin uwolnienie od grzechu i nowe imię, które jest wyrazem poznania Jezusa Chrystusa. To w tym sakramencie – podkreśla biskup Arles – „przyoblekamy się w Chrystusa i napełniani jesteśmy radością Ducha Świętego”[49]. Nie chodzi więc jedynie o intelektualne poznanie Chrystusa, ale nawiązanie z Nim głębokiej więzi duchowej. Dostrzegamy tu przejawy pogłębionej teologii chrztu świętego: owocem chrztu jest nie tylko odpuszczenie grzechów, ale i przyobleczenie się w Chrystusa oraz napełnienie Duchem Świętym. I przez chrzest dokonuje się pierwsze zmartwychwstanie człowieka, który dotąd pogrążony w śmierci grzechu, dzięki łasce chrztu zmartwychwstaje do nowego życia. Warto zwrócić uwagę na obycie biskupa Arles także z innymi tekstami Pisma Świętego.

W swoim komentarzu do Apokalipsy Cezary zwraca też uwagę na władzę odpuszczania grzechów, którą posiada Kościół. Prawdę tę odnajduje w słowach „mam klucze śmierci i Otchłani” (Ap 1, 18). Jego zdaniem:

św. Cezarego z Arles († 543), w: *Ewangelia – Tajemna czy Dobra Nowina*, red. T. Siuda, Biblia i Ekumenizm 3, Poznań 2006, 111-124.

[46] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* II, ed. Morin, II, s. 217, POK 29, 103.

[47] Tamże VI, ed. Morin, II, s. 229, POK 29, 119-120.

[48] Tamże XVIII, ed. Morin, II, s. 272, POK 29, 178-179.

[49] Tamże VI, ed. Morin, II, s. 229, POK 29, 120.

„kto wierzy i ochrzci się, jest uwolniony od śmierci i Otchłani. Klucze owe posiada też Kościół, bowiem zapowiedział [Pan]: «Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane» (J 20, 23)”[50].

Ten fragment *Objaśnienia* zwiera bardzo szeroki komentarz na temat konieczności czynienia pokuty zarówno przez świeckich, jak i duchownych. Nikt bowiem nie jest bez grzechu, wszyscy więc powinni każdego dnia czynić zadość za swoje przewinienia[51]. Nie brak w tekście komentarza zachęt do praktykowania ascezy. Szczególny akcent położony jest na rozdawanie jałmużny. Dla Cezarego jest oczywiste, że kiedy św. Jan mówi: „Jesteś ani gorący, ani zimny” (Ap 3, 16) to chce powiedzieć, przede wszystkim bogatym chrześcijanom, że „jesteś bezużyteczny”. Zdaniem egzegety

„można te słowa przyjąć jako odnoszące się wprost do bezużytecznych bogaczy, którzy choć mają możliwość, nie dają jałmużny. Nie są ubodzy, ponieważ posiadają środki materialne. Nie są jednak bogaci, gdyż nie wykorzystują swojego bogactwa”[52].

Warto zauważyć, że w swoim komentarzu biskup wskazuje na inne od powszechnego użycia rozumienie terminów „bogaty” i „ubogi” . Bogactwo nie polega jedynie na posiadaniu dóbr materialnych, ale na właściwym ich wykorzystaniu, co należy rozumieć jako hojność w dzieleniu się z potrzebującymi. Bogaty materialnie jest jednak „ubogi”, jeśli nie potrafi podzielić się swoimi dobrami z cierpiącymi prawdziwe ubóstwo współbraćmi. Jaka powinna więc być postawa chrześcijanina, wskazuje – zdaniem kaznodziei – kolejny wiersz Apokalipsy: „Radzę ci nabyć złota” (Ap 3, 18). Nabywanie tego złota należy rozumieć jako dawanie biednym jałmużny i wypełnienie życia dobrymi uczynkami[53]. Taki człowiek staje się prawdziwie bogaty.

***

Objaśnienie Objawienia św. Jana w założeniu św. Cezarego nie miało być klasycznym komentarzem egzegetycznym do ostatniej księgi Nowego Testamentu. Przyjęta przez autora komentarza forma homilii zakładała już pastoralny charakter całego przedsięwzięcia. Posługując się metodą alegoryczną, biskup Arles starał się odnaleźć i odczytać w przesłaniu Apokalipsy treści, które mogłyby posłużyć do interpretacji sytuacji Kościoła w Galii w VI wieku. Jest więc to dzieło przede wszystkim świadectwem próby interpretacji Apokalipsy przez duszpasterza i teologa zderzającego się w swojej posłudze z konkretnymi problemami duszpasterskimi i teologicznymi. Dla biskupa Arles, wielkiego zwolennika udostępnienia tekstów biblijnych wiernym, ważne

[50] Tamże II, ed. Morin, II, s. 215, POK 29, 100.

[51] Por. tamże.

[52] Tamże III, ed. Morin, II, s. 218-219, POK 29, 105.

[53] Por. tamże.

było, aby wskazywać na aktualność przesłania zapisanego w księgach Pisma Świętego. Posiadamy bardzo mało informacji na temat omawianego dzieła. Mając na uwadze pierwsze kazanie Cezarego z jego obszernego zbioru kazań, które skierował do kapłanów i biskupów, możemy przyjąć hipotezę, że i tymi szkicami chciał ich biskup wesprzeć zarówno na polu troski o zachowanie prawowierności, jak i na polu objaśniania trudnej do interpretacji ostatniej księgi Nowego Testamentu. Pamiętając, że *Objaśnienie* nie jest w pełni dziełem oryginalnym – autor korzystał z komentarza Tykoniusza – można jednak pogratulować Cezaremu odwagi, że podjął się dokonania egzegezy Apokalipsy, księgi tak bogatej w symbolikę. Po raz kolejny można więc uznać biskupa Arles nie tylko za wspaniałego duszpasterza, świetnego organizatora życia kościelnego, obrońcę prawowierności, sprawnego teologa, ale również dobrego egzegetę, co potwierdzają też jego kazania, w których komentuje teksty Starego i Nowego Testamentu.

THE PASTORAL MESSAGE OF THE COMMENTARY OF ST. CAESARIUS OF ARLES ON THE APOCALYPSE OF ST. JOHN

(Summary)

The article discusses the commentary of St. Caesarius of Arles on the Apocalypse of St. John. The bishop of Arles wrote his commentary on the basis of the Ticonius's study. Due to this fact, the work of Caesarius, which has been saved all in one piece, is an extremely important source of information about the commentary of Ticonius and may be very useful in the process of its reconstruction. The explication of the Apocalypse, written by the Gallic shepherd, is practical. The author tried to make comments on the Apocalypse in the context of the situation of the Church in Gaul. He was more interested in ecclesiological message of St. John's text rather than in its eschatological message. In consequence, the commentary was very practical and might have been used by priests who had to face such problems as the schism of the Church, rebaptism and relations with heretics.

Key words*:* Caesarius of Arles, Ticonius, The Apocalypse of St. John, ecclesiology, orthodoxy, heterodoxy.

Słowa kluczowe: Cezary z Arles, Tykoniusz, Apokalipsa św. Jana, eklezjologia, ortodoksja, heterodoksja.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius Autpertus, *Expositionis in Apocalypsin*, ed. R. Weber, CCCM 27-27A, Turnhout 1975.

Andreas Caesariensis, *Commentarii in Apocalypsin*, PG 106, 215-458, 1387-1394.

Apokalipsa świętego Jana, Wstęp, przekład, komentarz A. Jankowski, Poznań 1959.
Apringius Pacensis, *Tractatus in Apocalypsin*, ed. R. Gryson, CCL 107, Turnhout 2003, 35-97.
Beatus Liebanensis, *Tractatus de Apocalipsin*, ed. R. Gryson – M.-C. de Bièvre, CCL 107B-C, Turnhout 2012.
Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, 129-206.
Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim*, ed. G. Morin, w: S. Caesarii Arelatensis *Opera omnia*, vol. 2, Maredsous 1942, 210-277, tłum. A. Strzelecka: Cezary z Arles, *Wykład Objawienia świętego Jana*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, Poznań 2004, 93-191.
Concilium Arausicorum (529), *Canones*, w: *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, [wyd. łacińsko-polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Caba, ŹMT 73 = SCL 7, Kraków 2014, 128-135.
Concilium Arausicorum (529), *Definitio fidei*, w: *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, [wyd. łacińsko -polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Caba, ŹMT 73 = SCL 7, Kraków 2014, 135-137.
Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, SCh 31, 41, 55, 73, Paris 1952-1960.
Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, 601-720.
Primasius Hadrumetinus, *Commentarius in Apocalypsin*, ed. A.W. Adams, CCL 92, Turnholti 1985.
Tyconius, *Expositio Apocalypseos*, ed. R. Gryson, CCL 107A, Turnhout 2011.
Victorinus Poetovionensis, *Commentarii in Apocalypsim Joannis*, ed. M. Dulaey, SCh 423, Paris 1997.

Opracowania

Adamiak S., *Eklezjologiczny charakter Komentarza do Apokalipsy donatysty Tykoniusza*, BPTh 5 (2012) 151-162.
Apocalisse di Giovanni, con commento tratto dai Padri, Santi e Mistici della Chiesa, Montespertoli 1997.
The Apocalypse in the Middle Ages, ed. R.K. Emmerson – B. McGinn, New York 1993.
Baumgartner C., *Łaska Chrystusowa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, tłum. R.Z. Karska, Studia Instituti Thomistici 3, Poznań – Warszawa – Lublin 1969, 311-566.
Correau J., *L'exégèse allégorique de saint Césaire d'Arles*, BLE 78 (1977) 181-206.
Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991.
Diobounitis C. – Harnack A. von, *Der Scholien Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, TU 38, 3, Leipzig 1911.
Dybczyńska J., *Egzegeza alegoryczna w kazaniach Cezarego z Arles jako narzędzie głoszenia słowa Bożego*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Poznań 2009 = TPatr 6 (2009) 121-142.
\Gryson R., *Fragments inedits du commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse*, RBen 107 (1997) 189-226.
Kelly J.F.T., *Early Medieval Evidence for Twelve Homilies by Origen on the Apocalypse*, VigCh 39 (1985) 273-266.
Kimsza R., *Cezarego z Arles, rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1-9),* „Roczniki Teologii Katolickiej" 11 (2012) fasc. 2, 47-59.

Langärtner G., *Der Apokalypse-Kommentar des Caesarius von Arles*, ThG 57 (1967) 210-225.

Lo Bue F. – Wilis G.G., *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation*, Text and Studies. New Series 7, Cambridge 1963.

Manna S., *La Spirito Santo come dono fatto alla chiesa*, „Nicolaus" 8 (1982) fasc. 2, 311-321.

Morin G., *Le commentaire homilétique de S. Cesaire sur l'Apocalypse*, RBen 45 (1933) 43-61.

Naumowicz J., *Wstęp*, w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy*, Warszawa 2011, 12-30.

Pose E.R., *Introducción*, w: Cesáro de Arlés, *Comentario al Apocalipsis*, Madrid 1994, 7-19.

Strzelczyk J., *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Poznań 2015.

Wygralak P., *Formacja biblijna w duszpasterstwie VI wieku na przykładzie działalności św. Cezarego z Arles († 543)*, w: *Ewangelia – Tajemna czy Dobra Nowina*, red. T. Siuda, Biblia i Ekumenizm 3, Poznań 2006, 111-124.

Wygralak P., *Postawa Cezarego z Arles wobec przemian religijnych i politycznych w Galii VI wieku*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Poznań 2011 = TPatr 8 (2011) 143-156.

Wygralak P., *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, Poznań 2004, 7-28.

Żurek A., *Wstęp*, w: Cezary z Arles, *Homilie do Księgi Rodzaju, Objaśnienie Apokalipsy św. Jana*, BOK 17, Kraków 2002, 5-20.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Rev. Marcin WYSOCKI[*]

HOPE FOUND, HOPE LOST – ESCHATOLOGICAL ASPECTS IN THE INTERPRETATIONS OF ISRAELITES' WILDERNESS WANDERINGS. TWO SIDES OF ONE STORY: ORIGEN'S 27. *HOMILY ON THE BOOK OF NUMBERS* AND JEROME'S *LETTER* 78[**]

In 1953 A.D. a New Testament scholar Charles Harold Dodd published his *The Interpretation of the Fourth Gospel*, a book that was to revolutionize thinking of Christian eschatology. In his book Dodd suggested that the apocaliptic realities are already present in the ministry of Jesus and the Apostles. On this basis he coined the term "realized eschatology" in which the apocaliptic prophecies of God's kingdom have already been fulfilled. Realized eschatology replaces "the end is near" with "the end is here" and Dodd argued that we should understand Jesus' message that "the kingdom of God is at hand" (Mk 1:15; Mt 3:2; 4:17; 10:7) with an emphasis on the kingdom's actual, absolute presence.

The theme, rich with content, which – when interpreted allegorically – can be applied to eschatology, is without a doubt the Exodus of the Israelites from slavery in Egypt, and then wandering through the wilderness to the promised land. One could state that reading the description of this wandering eschatological reference imposes itself explicitly. Could the Book of Numbers (33:1-49), which recounts this wandering, be interpreted within the rules, which C.H. Dodd took as determinants of the realised eschatology? How have the rules of the realized eschatology been previously used by the early Christian writers?[1] In

[*] Rev. dr hab. Marcin Wysocki – assistant professor in the 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: mwysocki@kul.lublin.pl.

[**] The article presents the results of the research project No. 2014/15/B/HS1/03851 funded by the National Science Centre (Poland).

[1] Of course the conception of the realised eschatology is characteristic for the many early Christian writers, not only for Origen but e.g. for Iraeneus of Lyon. A visible sign of this conception is using the word παρουσία with reference to the first coming of Christ in his incarnation. Cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphos* 9, 2; Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* XIV; Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 27, 1; Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* 56, 3. See A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée,* Louvain 1955, 139.

searching for the connections between Dodd's theory, in which the Gospel according to John plays a key role, and the journey of the Chosen People towards the promised land it seems all the more appropriate that the question of dependence of *Gospel of John* on the events of Exodus was the subject of extensive researches and this question seems to be confirmed[2]. It is worth to take a look at how the two early Christian writers – Origen and Jerome, who left the exegesis of the fragment of *the Book of Numbers* describing stops of the Chosen People, perceived the history of this wandering through the desert[3]. This is all the more valuable that in existing studies both writings were ignored in the analysis of the eschatological views of both writers.

1. Origen – realized eschatology. Exegesis of the stops of the Chosen People in the desert on their way to the promised land the Alexandrian has included in the 27th of 28 homilies on *the Book of Numbers*, which unfortunately have been preserved only in Latin translation by Rufinus. These homilies, according to the earliest opinions have been delivered in Caesarea in Palestine after 231 A.D.[4], and according to recent studies arose between 244 and 249 A.D.[5], when Origen – as defined by Rufinus – was already an old man[6]. So they are the mature fruit of Origen's study on Scripture, long-standing homiletic practice and rich experience of the spiritual life[7]. An important aspect of these homilies is their pastoral dimension. Preacher focuses all attention of the audience on the issues of the Christian life and Christian spiritual journey which of course has an influance on the eschatological status of every men. In his works Origen tends as well to emphasize this continuity between the

[2] Cf. J.J. Enz, *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John*, JBL 76 (1957) 208-215; R. Houston Smith, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962) 329-342; M.J.J. Menken, *Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel*, "Neotestamentica" 33 (1999) 125-143.

[3] There are just a few works focused on Origen's and Jerome's interpretations: E. Dal Covolo, *La tenda o il tempio? Origene*, *Omelie sui Numeri XVII e XXVII*, in: *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, ed. G. Heidl – R. Somos, Leuven 1989, 135-140; A. Cacciari, *Mansiones: sull'origine di un circolo ermeneutico*, "Adamantius" 10 (2004) 27-32; idem, *Lettura di HNm XXVII, in Omelie su Numeri*, in: *Lettura origeniana,* ed. M. Maritano – E. Dal Covolo, Roma 2004, 119-137. Very close to our theme is the article by A.-Ch. Jacobsen about geografical names in the Book of Joshua (*Allegorical Interpretation of Geography in Origen's Homilies on the Book of Joshua*, "Religion & Theology" 17:2010, 289-301). Nevertheless the eschatological views and interpretations are not the main point of interest in them and so we don't polemize with them.

[4] Cf. A. von Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II, Leipzig 1904, 42.

[5] Cf. A. Méhat, *Introduction*, in: Origène, *Homélies sur les Nombres*, ed. A. Méhat, Paris 1951, 10-11; R.P.C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954, 1-30.

[6] Cf. Rufinus, *Prologus in Omelias Origenis super Numeros*.

[7] Cf. E. Stanula, *Wstęp. Życie duchowe w ujęciu Orygenesa*, in: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb*, *Jozuego*, *Sędziów*, PSP 34/1, Warszawa 1986, 9-10.

present Christian life and its eschatological goal, to assume that eschatological statements must have a present as well as future relevance[8].

The Book of Numbers – according to Origen – recounts the history of Israel, which begins with the Exodus from Egypt and reaches its culmination in the possession of the promised land[9]. This story shows "the magnificence of the good things that are to come, foreshadowed in images of the law"[10]. The sacred history of the people of Israel images the spiritual history of the new people of God as they "come up out of Egypt of this world and advence toward the promised land"[11].

Thus, Egypt and the Exodus from there – for Origen as well as for the many exegetes before him and after him – means first and foremost an internal transformation of man: conversion. It is a symbol of the world, of earthly life, of people living without faith. Egypt takes on the characteristics of everything that what is related to the matter, what is make-believe and illusion. According to Origen also a life without the perspective of eternity, focused only on earthly life, is a stay in Egypt. Therefore, in his homily 27. Scholarch of Alexandria said:

> "We, then, when we were also in Egypt, I mean in the errors of this world and in the darkness of ignorance, did the works of the devil in lusts and desires of the flesh. But the Lord had pity on our affliction and sent the Word, His Only Begotten Son (1Jn 4:9) […] in descending to the Egypt of this world"[12].

He did it to lead people out of this world – Egypt. Origen in his exegesis emphasizes above all the aspect of conversion in the interpretation of the Exodus from Egypt, but also recognizes its eschatological component:

> "We have also stated – the Alexandrian says – that the Exodus from Egypt symbolizes the situation when the soul abandons the darkness of this world and blindness of the physical nature and moves to another age, which means either «Abraham's bosom» (Lk 16:22), as in the case of Lazarus, or «paradise» (Lk 23:43), as in the case of the Thief, who believed on the cross, or other place known to God or other mansiones, the soul believing in God goes

[8] Cf. B. Daley, *The Hope of the Early Church*, Peabody 2003, 48.

[9] Cf. K.J. Torjesen**,** *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986, 52.

[10] Origenes, *In Numeros hom.* II 1, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, Origenes Werke 7, Leipzig 1921, 9: "Et per haec ostendimus «futurorum bonorum» magnificentiam in legis imaginibus adumbratam", transl. by the author.

[11] Ibidem II 1, GCS 30, 8: "egrediens de mundi huius Aegypto et ad terram repromissionis", transl. by the author.

[12] Ibidem 27, 2-3, GCS 30, 259: "Et nos ergo cum essemus in Aegypto, mundi dico huius erroribus et ignorantiae tenebris, operantes opera diaboli in concupiscentiis et voluptatibus carnis, miseratus est Dominus efflictionem nostram et «misit» Verbum «suum unigenitum Filium», qui nos de ignorantia erroris ereptos ad lucem divinae legis adduceret", transl. R.A. Greer, in: Origen, *An Exhortation to Martyrdom*, *Prayer and selected works*, New York – Ramsey – Toronto 1979, 249.

through, and having reached «a river whose streams make glad the city of God» (Ps 45[46]:5) receives there inheritance promised to the ancestors"[13].

In the light of this statement it is easier to understand the eschatological aspect of the 27th homily on the Book of Numbers, and of the wandering of the Chosen People through the desert, which, according to Origen, also has this dual aspect – spiritual and eschatological[14]. Origen gives a possibility – but he does not develop it in detail – the eschatological exegesis of this wandering.

In the introduction to the present article, resembling basic ideas of the theory of the realized eschatology by Dodd, its Christocentric aspect was emphasized. It is necessary to note that origenian exegesis is thoroughly Christocentric as well. All Scripture speaks of Christ, and He is its hermeneutical principle. The written Word of God – Scripture – is a kind of incarnation of the Word and its writing down is primarily the work of the Logos. One cannot be surprised, therefore, that Christ-Logos stands as well at the base of the origenian exegesis of the Exodus and of the wandering of Israel in the wilderness.

In this context and in the context of the oeuvre, Origen's exegesis as an introduction to stops in the wilderness calls our attention to its christological content, eschatological and categories of realized eschatology. Origen, in fact, is speaking of the mansions to be occupied by the soul liberated from the body – that is, after its departure from this world, and after its passage into eternity – and of the passing through these mansions to the Father, he recalls words of the Gospel of John about Christ as "a gate" for every soul who passes through Him to various quarters. According to Origen, Christ is present in the whole world, but also in eternal life. In it, He is "a gate", while in the present He is "a way". But Christ is "a gate" only to those who have already reached eternal life[15]. Thus, the eschatological process has already begun, Christ is already a gate, but He will be "a gate" for souls in the future as well[16]. Thus everything which is realised in the eschatology, is for Origen (and for other early Christian writers) related to the incarnation of Christ, which definitively summarizes and changes the human history, while that which is unrealised and future concerns of man and his free decisions which will make whether a man will enter into the eschatological already realised Christ's gift or he will remain indifferent on it.

[13] Ibidem 26, 4, GCS 30, 249-250: "Sed et illam figuram esse diximus exeundi de Aegypto, cum relinquit anima mundi huius tenebras ac naturae corporeae caecitatem et transfertur ad aliud saeculum, quod vel «sinus Abrahae», ut in Lazaro, vel «paradisus», ut in latrone, qui de cruce credidit, indicatur; vel etiam si qua novit esse Deus alia loca vel alias mansiones, per quae transiens anima Deo credens et perveniens usque ad «flumen» illud, quod «laetificat civitatem Dei», intra ipsum sortem promissae patribus hereditatis accipiat", transl. by the author.

[14] Cf. ibidem 27, 2.

[15] Cf. P. Tzamalikos, *Origen Philosophy of History and Eschatology*, Boston 2007, 210. Similar conception of the Son-Christ can be seen in others Origen's works as well see *Contra Celsum* II 9; 64; VII 16; *In Ioannem comm.* 1, 4; 8; 9; 21; 24; 27; 2, 18; 34; 6, 19; 43; 10, 30; 19, 6; 32, 10; *In Matthaeum comm.* 12, 12 and others.

[16] Cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 2.

In the passage quoted above from the 27th homily[17], Origen emphasizes that Christ descends to Egypt to draw his people from there. It can not be otherwise, since the biblical Chosen People was conducted in *the Book of Numbers* by Joshua, whose name Origen read as Jesus. Thus, in his spiritual interpretation, Jesus leads his people on a spiritual way and on an eschatological one too. It is He, who at various stages, becomes a gate for every soul so that it would finally reached the Father through the various mansions/stages[18]. He is its strength[19]. Moreover, the Son of God and the Holy Spirit under the appearances of the pillar of fire and the cloud, as they led Israel, also lead souls[20]. The eschatological exegesis of the homily 27 is realised, because Christ has finally brought people from the slavery of sin of death, symbolized by the slavery in Egypt, while future or unrealised, because the man is still waiting for a series of unspecified (according to the hypothesis of Origen) stages of the posthumous wandering before he finally enters into heaven, which is the promised land.

The soul, that through the various stages of this wandering ascends, together with Christ, to come to where He came down from "not by necessity but because He deemed it right"[21]. To come into the world Logos-Christ needed forty two generations[22], just as via forty two stages in the wilderness the Israelites had to come to promised land. Through forty two stages Christ descended to the earth and forty two stages a man needs to return with Christ to the Father[23]. So Christ is present and acts on this eschatological way. Interestingly, the centuries before Dodd formulated his theory, Origen – in conclusion of his introduction on the presence of Christ in the Exodus of the Israelites – had shown this presence just in terms of realized eschatology:

> "If you have understood how great a mystery that number of the descent and the ascent contains, then come and let us begin to ascend through the stages by which Christ descended, and make that the first stage which He passed last of all, namely, when He was born of the Virgin. Let this be the first stage for us who wish to go out of Egypt. In it we left the adoration of the idols and the worship of demons – not gods – and believed that Christ was born of the

[17] Cf. note 12.

[18] Cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 2.

[19] Cf. ibidem 27, 3; Num 33:1.

[20] Cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 5.

[21] Ibidem 27, 3, GCS 30, 260: "unde ille non necessitate, sed dignatione descendit", transl. Greer, p. 249.

[22] In this context Origen used probably the word παρουσία that might have been translated by Rufinus as "adventus". See ibidem: "Sed primo omnium intuere mysterii rationem, quam qui diligenter observaverit, in scripturis inveniet in egressione filiorum Istrahel de Aegypto quadraginta et duas habitas esse mansiones; et rursus adventus Domini et Salvatoris nostri in hunc mundum per quadraginta et duas generationes adducitur".

[23] Cf. ibidem.

> Virgin and from the Holy Spirit and that the Word made flesh (Jn 1:14) came into this world"[24].

Christ's work began with his coming into the world. The way of the soul also begins at this point. The coming of Christ is thus the onset of eschatology. People will ascend the path that Christ descended to the people[25]. The wandering is already begun and still lasts, and its full meaning will be outlined at its end,

> "when the soul has returned to its rest, that is, to the fatherland in paradise. […] But for the time being the soul is on pilgrimage; it journeys on and make stages, doubtless because God has ordained them in His promises for the sake of some kind of profit. This is what is said in one passage, «I have afflicted you and fed you with manna in the wilderness, which your fathers did not know, so that is in your heart might be made known» (Deut 8:2-3, LXX)"[26].

A way through the desert is necessary for a Christian who is to be transformed from a fleshy man into the spiritual one. But it is also necessary for the soul, which is to ascend to God. Origen's manner of presentation of the stay of the human soul in the wilderness, its wandering undoubtedly includes Platonic and Stoic ideas. However, it should be emphasized that the main source of this understanding is Holy Scripture and its allegorical understanding in which geographical and historical data of the Book of Numbers take on symbolic meanings, especially prophetic and eschatological ones[27]. Realization of the ideal of the image of God by man is made gradually by going through such a way to God, as God went through to man in Jesus Christ. Explaining the biblical names of places where the Jews stopped after the Exodus from Egypt and before entering the promised land, Origen outlines the way that every soul has to go on in its spiritual development, and also after the resurrection in its eschatological way to heaven[28] to God, because, "when the soul sets out from the Egypt of this life to go to the promised land, it necessarily goes by certain roads and, as we have said, observes certain stages"[29].

---

[24] Ibidem: "Quodsi intellexisti, quantum sacramenti numerus iste descensionis adscenionisque contineat, veni iam et incipiamus per ea, quae descendit Christus, adscendere et primam mansionem istam facere, quam ille novissimam fecit, scilicet qua natus ex virgine est; et haec sit prima nobis mansio de Aegypto exire volentibus, in qua relicto idolorum cultu et daemoniorum, non deorum veneratione credimus Christum natum ex virgine et Spiritu sancto et «Verbum carnem factum» venisse in mundum", transl. Greer, p. 250.

[25] Cf. ibidem.

[26] Ibidem 27, 4, GCS 30, 261: "verius intelliget […] cum regressa fuerit ad requiem suam, id est ad patriam suam paradisum; […] Sed interim peregrinatur et agit iter et conficit mansiones, utilitatis sine dubio alicuius causa per haec Dei provisionibus dispensata, sicut et quodam loco dicit: «afflixi te, et cibavi te manna in deserto, quod nesciebant patres tui, ut dinosceretur, quid est in corde tuo»", transl. Greer, p. 251.

[27] Cf. Stanula, *Wstęp*, p. 19.

[28] Cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 6.

[29] Ibidem 27, 4, GCS 30, 260: "Sed et anima cum de Aegypto vitae huius proficiscitur, ut tendat

The eschatological wandering of the soul via the places through which it must pass to "gain an increase of enlightenment"[30], also has the aspect of the realized eschatology because these places have already been prepared, already "are with the Father" (Jn 14:2) what is very clearly highlighted by the Alexandrian Scholar[31]. Categories of the realized eschatology can also be seen in the interpretation of the first celebration of the Feast of Unleavened Bread during the wandering in the desert. Explaining how we celebrate the feasts "in part" the Alexandrian says:

> "For every feast day that is celebrated on earth by human beings is celebrated in part, not completely or with the perfect title of a feast. But when you come forth from Egypt, then you will have a perfect feast"[32].

Therefore the celebration, that will be fully celebrated in the eschaton, has already begun on the earth. It has been initiated, but its fullness will be revealed when we leave Egypt – which is the world. Similarly, Origen interprets the words "upon their gods the Lord executed punishment" (Num 33:4), indicating that the eschatological process of destruction of demons and gods has already begun, although "the day of punishment and of judgment has not yet come"[33]. God has already "struck down and destroyed"[34] them, but final destruction will be made in the future.

Origen indicates that people live already "in the errors of this world and in the darkness of ignorance" and that "the Lord had pity on our affliction and sent the Word, His Only Begotten Son, to deliver us from ignorance of our error and to lead us to the light of the divine Law"[35]. The corruption of the world has already occurred, but so has divine intervention in order to save human beings. God sent His Son[36]. It should be emphasized – as it can be seen in the above considerations – that Origen also uses the characteristic vocabulary that is used to express the realized eschatology. For example there are words indicating that something has happened in the past: "already" – "iam"[37].

ad terram repromissionis, pergit necessario per quasdam vias et certas quasque, ut diximus, conficit mansiones", transl. Greer, p. 250.

[30] Ibidem 27, 5, GCS 30, 263: "illuminetur amplius", transl. Greer, p. 252.

[31] Cf. ibidem 27, 5.

[32] Ibidem 27, 8, GCS 30, 266: "Omnis namque dies festus, qui in terris ab hominibus geritur, «in parte», non in integro neque perfecto festivitatis titulo geritur; sed cum exieris de Aegypto ista, tunc erit tibi perfecta festivitas", transl. Greer, p. 255.

[33] Ibidem, GCS 30, 267: "cum utique vindictae dies et iudicii nondum venerit", transl. Greer, p. 256.

[34] Ibidem, GCS 30, 268: "quos Dominus percussit et exstinxit", transl. Greer, p. 257.

[35] Ibidem 27, 2, GCS 30, 259: "cum essemus in Aegypto, mundi dico huius erroribus et ignorantiae tenebris, operantes opera diaboli in concupiscentiis et voluptatibus carnis, miseratus est Dominus afflictionem nostram et «misit» Verbum «suum unigenitum Filium», qui nos de ignorantia erroris ereptos ad lucem divinae legis adduceret", transl. Greer, p. 249.

[36] Cf. ibidem 27, 10.

[37] Cf. ibidem 27, 9.11 and 12.

The wandering of the soul begins when it leaves this world. Origen clearly indicates that it would begin after the Exodus from Egypt, that is – after death, "when the soul leaves its dwelling place in the body"[38]. Death is the brightness-day, it is a moment of liberation from the bondage of the world, the rejection of all that enslaves the soul. According to platonic theory of Ideas it is the liberation towards the light of truth, it is rejection of earthliness and carnality[39].

However, the real wandering of the soul through the various stages and particular stops, to its all mansions begins according to the Alexandrian later – after the resurrection[40], when the souls are "divested of their bodies or again clothed with bodies"[41]. Wandering concerns a future of hope, which will be fulfilled after the resurrection, when the soul ascenda to heaven[42]. The moment of its beginning is its exit from Ramesse or the abandonment of all that which "in this world is set in agitation and disorder, and also in corruption"[43]. Although further explenations made by Origen about wandering of the soul and its stops on the way through wilderness describe the spiritual way towards christian perfection as well some eschatological points are included in between them. In all stops Origen draws special attention to the spiritual development,

[38] Ibidem 27, 2, GCS 30, 258: "cum anima de corporis huius habitatione discedit", transl. Greer, p. 248.

[39] Cf. ibidem 27, 7.

[40] It seems that at this point we touch one of the most debated points in Origen's eschatological doctrine – the resurrection. Despite the mentioned formulations, some hesitation about the time of the wandering of the soul towards perfection can be felt in the deliberations of the Alexandrian. Is a moment of its beginning the death or the resurrection? Or maybe is it – as Origen says – "the ascent of the soul to heaven and the mystery of the resurrection from the dead" (Origenes, *In Numeros hom.* 27, 4)? It is actually difficult to determine whether Origen speaks of the "life" of the soul with its own substance after the death and after the first resurrection in anticipation of the second resurrection, and during this "life" the soul wanders (cf. idem, *De principiis*, praef. 5 and as it is shown in the cited above paragraph of *In Numeros hom.* 26, 4) or he tells of the wandering of the soul at the end of time, when the soul with the "spiritual" body will come to God and to the final resurrection (cf. idem, *De principiis* 2, 10, 1-2; , *In Numeros hom.* 27, 6). Cf. Daley, *The Hope of the Early Church*, p. 51; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 583-629. Or maybe it is "time" of the transition state, as it is indicated in the explanation of one of the stops, which Origen refers to as "Abraham's bosom" (cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 12). In *De principiis* (II 11, 6) Origen also suggests that human souls, after the death and before the final resurrection, will be in a kind of "school for souls" located "in the various places which the Greeks have termed spheres, ie, globes, but Which holy Scripture has called heavens", where they will learn all that what Origen wrotes about in his exegesis of stops in the wilderness (cf. ibidem II 11, 3.5-6; idem, *Commentatorium Series in Matthaeum* 51). It seems that, as in many other places as well here Origen leaves opened the question, not giving a clear and definitive explanation. It is only certain that the Alexandrian says about the eschatological reality.

[41] Origenes, *In Numeros hom.* 27, 2, GCS 30, 258: "anima corpore exuta, immo corpore suo rursus induta", transl. Greer, p. 248.

[42] Cf. ibidem 27, 6.

[43] Ibidem 27, 9, GCS 30, 268: "omnia in hoc mundo in commotionibus et perturbationibus posita sunt et in corruptela", transl. Greer, p. 258.

to the deification, which at the time of the wandering are accomplished in the soul. He also emphasizes – as it is seen at the end of the homily 27 – the special role played by the incarnate Word of God, Jesus Christ, who walks with us this way and who is the Way, the Truth and the Life, and who has already begun to reign, and who will ultimately pass this reign to God the Father[44].

All this was in God's plan. By the fact that it happened in the past, in the history of the Chosen People and it was written down, it serves as a help for people on their way to the Father. It is a plan prepared by the Lord and written down at His command

> "so that when we read them and see how many starting places lie ahead of us on the journey that leads to the kingdom, we may prepare ourselves for this way of life and, considering the journey that lies ahead of us, may not allow the time of our life to be ruined by sloth and neglect"[45].

God has already acted in the past having a plan of the eschatological fulfillment of the wandering of the Israelites, which will be fullfilled in the life of every man, who will walk no longer in the dark, but with God's plan realized in the history of Israel.

Of course, a certain element of realising of eschatology, as seen by the man, is included already in his earthly imitation of Christ, which leads him to a pre-state of final happiness. In this respect, the spiritual exegesis of the stages of wandering through the desert, that allows to get closer to Christ on earth, what is the prediction of the final eschatological state, can be seen as the beginning of the eschatological way.

Thus we can see in Origen's exposition the beginnings of the later formulated theory of the realized eschatology. Salvific activity of Christ has already begun. As it is pointed out by Brian Daley:

> "The process of eschatological fulfillment has already begun, but is by no means complete; the Church experiences a tension, not only between present and future, but also between the salvation of the individual saint and that of the whole body of Christ. So, in explaining the meaning of the Kingdom of God, Origen likes to stress that God's rule ts already a reality in those who obey his word"[46].

For there is no time when one can cease activity and rest. Man is called to grow, exceed himself "from the good, to what is better, and next – from what is better to the more perfect"[47]. He is called to transcend this world created by

[44] Cf. ibidem 27, 13.

[45] Ibidem 27, 7, GCS 30, 265: "ut legentes nos et videntes, quantae nobis immineant profectiones et quantae mansiones ad iter, quod ducit ad regnum, praeparemus nos ad hanc viam et considerantes iter, quod nobis immineat, non segniter nec remisse vitae nostrae tempus permittamus absumi", transl. Greer, p. 254.

[46] Daley, *The Hope of the Early Church*, p. 49. Cf. Origenes, *De oratione* 25, 1.

[47] Cf. Origenes, *In Numeros hom.* XVII 4.

the Lord, in which He acts continually and to watch continually the beginning of the reality and to refer everything to "Him who was in the beginning, nor is there any time when he abandons that beginning"[48].

2. Jerome – lost eschatology. Now it seems natural to make a reference to another work dedicated to the same subject, written by a man who for the first half of his life was an ardent follower of the Scholar of Alexandria, and in the other – after 393 A.D. – became his opponent. It is, of course, Jerome of Stridon, who in his letter 78, written in the summer 400 A.D., after the change of his attitude towards Origen, provides an explanation of the stages of Israel's wandering through the wilderness[49].

Letter 78, which describes wandering of the Chosen People through the wilderness, was written at the request of Fabiola, the Roman matron and Jerome's spiritual daughter, who spent some time in Jerusalem and Bethlehem, where she met him and for a while was staying in his monastery for women, deepening her knowledge of the Bible. Unfortunately, the description was not delivered to Fabiola as she had died in 399 A.D., and it was passed to Ocean together with the Letter 77. which is a laudatory epitaph in honour of the deceased[50].

Like Origen, Jerome interprets the names of the stops of the Chosen People on their way to the promised land. It seems, however, that at the starting point these two authors were guided by completely different assumptions. As Origen clearly emphasized the spiritual and eschatological purpose of his interpretation, Jerome seemed to be guided by more intellectual purpose of interpretation. A reading of Letter 78. continually confirms this. He, moreover, seems to corroborate it when in the course of his interpretations he states:

> "I would wish to ask the prudent and studious reader that he might know I translate the words according to Hebrew truth; otherwise in the Greek and Latin books we find all but a few things corrupted. And I wonder that certain learned and ecclesiastical men wanted to carry over those things that are not in Hebrew and seek made-up explanations from what is badly translated"[51].

---

[48] Ibidem 27, 12, GCS 30, 275: "qui erat «in principio», nec ab isto initio aliquando discedit", transl. Greer, p. 264.

[49] Cf. B.R. Degórski, *Il cammino degli Israeliti dall'Egitto verso la Terra Promessa secondo la lettera 78 di San Girolamo*, DPa 13 (2004) 77-118.

[50] Cf. A. Cain, *The Letters of Jerome. Ascetism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009, 172-177.

[51] Hieronymus, *Epistula* 78, 11, ed. H. Pietras, ŹMT 55, Kraków 2010, 213: "Prudentem studiosumque lectorem rogatum velim, ut sciat me vertere nomina iuxta Hebraicam Veritatem. Alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca, omnia corrupta repperimus: et miror quosdam eruditos et Ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis, fictas explanationes quaerere", transl. J. Ferrante, https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/365.html [access: 19.11.2016].

Jerome therefore stresses the cognitive and intellectual, and what can be called the scientific aim of his interpretation. He pays more attention to the accuracy of names, their etymology and geographical significance than to their theological significance. In this way he distances himself from the works of Origen, which of course he knew, but the ongoing Origenist controversy did not allow him to make reference to his works, however, as we shall see further, he certainly used them.

The possible eschatological reference of Jerome's interpretation is shown by the words from the Letter 77. that is a kind of exegetical key to the Letter 78[52]. Jerome, dedicating his exegetical work to Fabiola, writes to Oceanus:

> "Hereupon she began to press me harder still, expostulating with me as though it were a thing unallowable that I should be ignorant of what I did not know, yet at the same time affirming her own unworthiness to understand mysteries so deep. In a word I was ashamed to refuse her request and allowed her to extort from me a promise that I would devote a special work to this subject for her use. Till the present time I have had to defer the fulfilment of my promise: as I now perceive, by the Will of God in order that it should be consecrated to her memory. As in a previous work I clothed her with the priestly vestments, so in the pages of the present she may rejoice that she has passed through the wilderness of this world and has come at last to the land of promise"[53].

Jerome at the starting point seems to take into account the eschatological significance of the stops of the Chosen People in the desert. The wandering is the passage through the wilderness of this world to the promised land – paradise. In the adopted assumptions, Jerome presupposes the eschatological aspect of his interpretation. However, a reading of Letter 78, after only first paragraphs, shows that Jerome failed to comply with his own assumptions. In fact, in his comprehensive exegesis – interpreting all 42 stops – there are almost no eschatological references. The primary aim and meaning of Israel's wandering through the wilderness is to present the Christian spiritual development. Why did Jerome ignore completely, the seemingly natural intrusive dimension of the interpretation? Why did he leave away the assumptions suggested by himself? Why – if even not referring to Origen – did he not follow in the footsteps of Origen's interpretation?

First however we have to examine whether Jerome, in his exegesis of the stops in the wilderness, was inspired by Origen's interpretations. After comparing

---

[52] Cf. Cain, *The Letters of Jerome*, p. 177-178.

[53] Hieronymus, *Epistula* 77, 7, ŹMT 55, 201: "Extorsit mihi negandi verecundia, ut proprium ei opus huiuscemodi disputatiunculae pollicerer, quod usque in praesens tempus, ut nunc intelligo, Domini voluntate dilatum reddetur memoriae illius: ut sacerdotalibus prioris ad se voluminis induta vestibus, per mundi huius solitudinem gaudeat se ad terram repromissionis aliquando venisse", transl. W.H. Fremantle – G. Lewis – W.G. Martley, http://www.newadvent.org/fathers/3001077.htm [access: 19.11.2016].

these two works we can give a general affirmative answer. Jerome certainly knew and used the Origen's work as in many places he followed his explanations. Of course, today it is very difficult to compare used vocabulary because we have only a Latin translation of Origen's homilies by Rufinus, but there are similarities in the interpretation of some of the stops. An example could be, opening both interpretations, an explanation of the number of stops in the wilderness – they both refer to the number of generations since the creation of the world to Christ[54]; they both evoke similar meanings of Egypt[55]; they both have the same understanding of the symbolism of "hands of Moses and Aaron"[56]; the similar understanding of the name "Sochoth" of the first stop[57]; in both there is a similar interpretation of the sixth stop, containing the same error concerning the number of disciples sent by Christ according to Luke[58]. These similarities may indicate the use of the work of Origen by Jerome. Even more, it is testifed by Jerome's comments correcting interpretations of other authors. Certainly many of them refer to the work of Origen. For example, the fourth stop, at which Jerome points out that "Indeed they wrongly think hiroth is towns, and it is manifest error to read the letter ain for the above mentioned letter"[59]. Origen in his homily uses such an explanation of this name and so probably he is an object of Jerome's criticism[60]. With the great probability it can be stated that also critical words on the explanation of the ninth stop refers to Origen, as Jerome wrote:

> "otherwise in the Greek and Latin books we find all but a few things corrupted. And I wonder that certain learned and ecclesiastical men wanted to carry over those things that are not in Hebrew and seek made-up explanations from what is badly translated, so in this place they read the letter *Raphaca* for *Dephca* because *res* and *daleth* are distinguished by a small point, and translated *administration* and thence follows a similar tropology"[61].

In his exegesis however, Jerome does not refer even once, either positively or negatively, directly to the name of Origen.

[54] Cf. Idem, *Epistula* 78, 2; Origenes, *In Numeros hom.* 27, 3.

[55] Cf. Hieronymus, *Epistula* 78, 2; Origenes, *In Numeros hom.* 27, 2.

[56] Cf. Hieronymus, *Epistula* 78, 2; Origenes, *In Numeros hom.* 27, 6.

[57] Cf. Hieronymus, *Epistula* 78, 4; Origenes, *In Numeros hom.* 27, 9.

[58] Cf. Hieronymus, *Epistula* 78, 8; Origenes, *In Numeros hom.* 27, 11.

[59] Hieronymus, *Epistula* 78, 6, ŹMT 55, 210: "Quidam male, *hiroth, villas* putant, errorque manifestus, quod pro supradicto elemento, *ai* litteram legant", transl. Ferrante, https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/365.html [access: 19.11.2016].

[60] Cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 4.

[61] Hieronymus, *Epistula* 78, 11, ŹMT 55, 213: "Alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca, omnia corrupta repperimus: et miror quosdam eruditos et Ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis, fictas explanationes quaerere, ut in praesenti pro *Dephcca*, legant *Rephca*, litteram ponentes pro littera, eo quod *res* et *deleth* parvo apice, distinguantur, et interpretantur *curationem*: atque exinde tropologiam similem prosequuntur", transl. Ferrante, https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/365.html [access: 19.11.2016]. Cf. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 12.

Jerome does not follow either in the footsteps of the Scholarch of Alexandria in the eschatological interpretation of the wandering of Israel in the wilderness. In this way, Jerome did not want to give reasons for being accused of accepting false Origen's doctrines, which were mainly related to the eschatology. In the period of criticism of Origen, Jerome justified himself that he approved his exegesis, but not doctrine. What is more – as mentioned above – in his interpretations he almost totally ignores the eschatological issues. Only in two places of his interpretation of the wandering in the wilderness does Jerome perhaps includes small references to eschatology. Interpreting the number of stops in the wilderness he states that "in that mystery of number we should reach the kingdoms of heaven under which the Lord and Saviour came from the first patriarch to the Virgin"[62]. It is difficult to say whether in this case, "the kingdoms of heaven" means the eschatological reality or has a spiritual significance. Another reference to eschatology appears on the occasion of the 29th stop, which is explained by Jerome, inter alia, as a "messenger" and "preparation". Jerome says that "about the messenger and preparation, we can say this briefly, that when we suggest great spurs to virtue to the children of necessity, we announce the rewards of the future to them and teach them to go to war prepared"[63]. He shows, therefore, the task of the messenger as the proclamation of the eschatological reward as an encouragement to fight.

Based on the above, we can conclude that the eschatological issues were not of interest to Jerome. In his interpretations he only refers to the spiritual meaning of the stops in the wilderness and their significance for spiritual development, and above all their philological meaning. Jerome is seen primarily as a philologist, a biblical scholar, not a theologian. As an excellent summary of the issue, we can recall the words of B. Daley from his book *Hope of the Early Church*:

> "Jerome was also an apostle of the flourishing new monastic movement, a spiritual director of many devout Roman women, a controversialist and a tireless ecclesiastical politician – all of which strongly influenced his theology. A compiler and a publicist rather then an original theological thinker or a metaphysician"[64].

And this is well illustrated by his commentary on the stops of Israel in his journey towards the promised land. Probably because of his violent attacks on Origen after 394 A.D. he did not follow Origen's interpretation even though it would have made his exegesis richer and deeper.

[62] Hieronymus, *Epistula* 78, 2, ŹMT 55, 207: "in illo numeri sacramento perveniamus ad regna caelorum, sub quo Dominus atque Salvator a primo Patriarcha pervenit ad virginem", transl. Ferrante, https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/365.html [access: 19.11.2016].

[63] Ibidem 78, 31, ŹMT 55, 225: "De *nuntio* autem et *accinctione* haec breviter possumus dicere, quod *filiis necessitatis* grandes ad virtutem stimulos suggeramus, cum eis nuntiaverimus praemia futurorum, et accinctos inire bella docuerimus", transl. Ferrante, https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/365.html [access: 19.11.2016].

[64] Daley, *The Hope of the Early Church*, p. 101.

But in fact Jerome's Letter 78. has one very important eschatological meaning: reading together both Letters 77. and 78. – as Jerome wanted – we can see Fabiola as "the archetypal pilgrim who reached her final destination precisly because she had followed Jerome's spiritual direction. Jerome ever so delicately implies that acceptance of his exegetical programme is a matter of eternal salvation"[65]. And thus, with almost nothing mentioned about eschatology, Jerome said everything about it.

(Summary)

The writings of Origen and Jerome, which are the source of the article, although in a different literary form – a homily and a letter – and written for a different purpose and at different times, both are exegesis of the chapter 33 of the Book of Numbers in which the stops of the Israelites in the desert on the road to the Promised Land are described. Both texts are the classic examples of allegorical interpretation of the Scripture. Both authors interpret the 42 "stages" of Israel's wilderness wanderings above all as God's roadmap for the spiritual growth of individual believers, but there are present as well eschatological elements in their interpretations. In the presented paper there are shown these eschatological ideas of both authors included in their interpretations of the wandering of the Chosen People on their way to the Promised Land, sources of their interpretations, similarities and differences, and the dependence of Jerome on Origen in the interpretation of the stages, with the focuse on the idea of realized eschatology, present in Alexandrinian's work. Origen has presented in his interpretation a very rich picture of the future hope, but Jerome almost nothing mentioned in his letter about hopes of the way towards God after death.

NADZIEJA ODNALEZIONA I UTRACONA
– ESCHATOLOGICZNY WYMIAR WĘDRÓWKI IZRAELITÓW
PRZEZ PUSTYNIĘ. DWA SPOSOBY WIDZENIA JEDNEJ HISTORII:
HOMILIA 27. NA KSIĘGĘ LICZB ORYGENESA I *LIST* 78. HIERONIMA

(Streszczenie)

Pisma Orygenesa i Hieronima, które są bazą źródłową artykułu, choć w różnej formie literackiej – homilia i list – i napisane w innym celu i w różnym czasie, oba ukazują egzegezę 33. rozdziału Księgi Liczb w którym opisane są postoje Narodu Wybranego na pustyni na drodze ku Ziemi Obiecanej. Oba dzieła są klasycznym przykładem interpretacji alegorycznej tekstu Pisma świętego. Obaj autorzy interpretują 42 postoje podczas wędrówki Izraela po pustyni przede wszystkim jako Boży plan duchowego rozwoju chrześcijanina, lecz także obecne są w ich

[65] Cain, *The Letters of Jerome*, p. 178.

rozważaniach elementy eschatologiczne. W prezentowanym artykule ukazane są te eschatologiczne idee obecne w obu interpretacjach wędrówki Narodu Wybranego ku Ziemi Obiecanej, źródła ich interpretacji, ich podobieństwa i różnice, zależność Hieronima od Orygenesa w jego interpretacji postojów na pustyni, ze szczególnym uwzględeniem idei eschatologii zrealizowanej obecnej w dziele Aleksandryjczyka. Orygenes w swej interpretacji przedstawił bogaty obraz eschatologicznej nadziei, podczac gdy Hieronim niemal w ogóle nie wspomina w swym liście o nadziei na drodze ku Bogu po śmierci.

Key words: Origen, Jerome, Book of Numbers, Israel, wandering, stops in the desert, eschatology, hope.

Słowa kluczowe: Orygenes, Hieronim, Księga Liczb, Izrael, wędrówka, postoje na pustyni, eschatologia, nadzieja.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. W.A. Baehrens: *Homilien zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung*, GCS 30, Origenes Werke 7, Leipzig 1921, 3-285, transl. *Homily* 27: R.A. Greer: Origen, *An Exhortation to Martyrdom*, *Prayer and selected works*, New York – Ramsey – Toronto 1979, 245-269.

Hieronymus, *Epistulae*, ed. in: ŹMT 54, 55, 61, 63 i 68 [tekst łacińsko-polski, oprac. na podstawie tłumaczenia ks. J. Czuja M. Ożóg, tekst łac. oprac. H. Pietras, t. 1-5], Kraków 2010-2013, transl. *Epistle* 78: J. Ferrante, https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/365.html [access: 19.11.2016].

Literature

Cacciari A., *Lettura di HNm XXVII, in Omelie su Numeri*, in: *Lettura origeniana*, ed. M. Maritano – E. Dal Covolo, Roma 2004, 119-137.

Cacciari A., *Mansiones: sull'origine di un circolo ermeneutico*, "Adamantius" 10 (2004) 27-32.

Cain A., *The Letters of Jerome. Ascetism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.

Covolo E. Dal, *La tenda o il tempio? Origene*, *Omelie sui Numeri XVII e XXVII*, in: *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, ed. G. Heidl – R. Somos, Leuven 1989, 135-140.

Daley B., *The Hope of the Early Church*, Peabody 2003.

Degórski B.R., *Il cammino degli Israeliti dall'Egitto verso la Terra Promessa secondo la lettera 78 di San Girolamo*, DPa 13 (2004) 77-118.

Hanson R.P.C., *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954.

Harnack A. von, *Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II, Leipzig 1904.

Jacobsen A.-Ch., *Allegorical Interpretation of Geography in Origen's Homilies on the Book of Joshua*, "Religion & Theology" 17 (2010) 289-301.

Méhat A., *Introduction*, in: Origène, *Homélies sur les Nombres*, ed. A. Méhat, SCh 29, Paris 1951, 7-64.

Stanula E., *Wstęp. Życie duchowe w ujęciu Orygenesa*, in: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb*, *Jozuego*, *Sędziów*, PSP 34/1, Warszawa 1986, 9-29.
Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
Torjesen K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986.
Tzamalikos P., *Origen Philosophy of History and Eschatology*, Boston 2007.

Viktor ZHUKOVSKYY*

ТВОРЕЦЬ І ТВОРІННЯ, БОГ І ЛЮДИНА, СУТНІСТЬ Й ЕНЕРГІЯ В БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ АТАНАСІЯ ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

Проблема богословської інтерпретації відношення Бога і творіння – одна з найважливіших у богословській думці Атанасія Олександрійського[1]. Він радикально протиставляє Творця і сотворений світ, наголошуючи на тому, що Всесвіт, який виник із нічого, не може бути подібним до вічного та самобутнього Бога[2]. Як зазначає Д. Брейк, саме аріанська криза спонукала Атанасія до радикального розрізнення між Творцем і творінням. Щобільше, ця теза стає "центром його богословського дискурсу"[3], на відміну від орігенівського підходу єрархічності духовного та матеріального[4]. Саме протиставлення Творця і творіння ставить питання про можливість богопізання, споглядання Бога й безпосередньої участі в Його житті. Це питання загострюється ще й тим, що моральний та духовно-тілесний занепад людини після гріхопадіння формує ще одну перепону в богоспілкуванні. К. Анатоліос зазначає, що в той час, як "відношення між сотвореним і несотвореним – провідна парадигма Атанасієвої онтології, відносини між Богом та людством мають у ній найголовніше значення"[5]. Тому для Атанасія важливо не лише обґрунтувати богословську складову онтологічного зв'язку між трансцендентним та іманентним виміром Божої природи, а й показати духовно-аскетичний аспект боголюдської синергії і відновлення образу Божого в людині. Головний богословський фокус олександрійського єпископа – сотеріологічно-христологічне мислення, особливо – його *Logos-sarx* христологія. Прийнявши людське тіло, Слово Боже завдяки *communicatio idiomatum* стало відкритим для участі тих,

* 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 богословську думку Атанасія Олександрійського див. T. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Hampshire – Burlington 2007.

[2] Пор. Г.В. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, Москва 1992, 31.

[3] D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore – London 1995, 145-146.

[4] Пор. A. Louth, *Athanasius's Understanding of the Humanity of Christ*, StPatr 16 (1985) 311.

[5] K. Anatolios, *Athanasius: The coherence of his thought*, London – New York 1998, 34.

які беруть участь у його людськості. Через сопричастя в обоженій людськості Воплоченого Божого Слова людина одержала можливість участі в божестві Бога, який перебуває в людськості Ісуса Христа[6]. Саме завдяки новій, боголюдській реальності невидимий та непізнаваний за природою Бог стає видимим і пізнаваним, а Божа близькість до людини остаточно звершується в особовому сопричасті й Обоженні[7].

Предметом розгляду цієї статті є специфіка апофатичного і катафатичного методів у богословській думці Атанасія Олександрійського. Особливу увагу звернено на проблему онтологічної відстані між божественним, несотвореним і світовим, сотвореним буттям загалом та між Богом і людиною зокрема. Мета цього дослідження – представити не лише підхід великого олександрійського єпископа до розуміння безконечної буттєвої дистанції між Творцем і творінням, а й також проаналізувати способи концептуальної інтерпретації присутності трансцендентного Бога в іманентній реальності світу, які пропонує Атанасій.

Структура нашого дослідження має декілька визначальних елементів. На початку буде представлено антиномію трансцендентно-іманентної природи Божого буття в богослов'ї Атанасія, через призму його апофатичного і катафатичного методів. Далі ми розкриємо головні концептуальні моделі, якими послуговується Олександрійський єпископ, змальовуючи божественну дієву і творчу присутність у світі, а саме: Божі сходження, енергії і сили Бога. Вкінці статті особлива увага буде звернена питанню боголюдської синергії та інтерпретації Атанасієм природи і благодаті з огляду на онтологічну відмінність Творця і творіння, з одного боку, і присутність недоступного Бога у світобудові – з другого.

1. Апофатично-катафатичний метод. Богословське осмислення онтологічної відмінності між Творцем і світобудовою у вченні Олександрійського єпископа неможливо представити без аналізу його апофатичного та катафатичного методів, за допомогою яких він протиставляє "схованого" і "відкритого" Бога, та показує як Бог "in Se" є водночас "ad extra".

Атанасій описує трансцендентну[8] іншість Бога класичною середньоплатоністичною апофатичною термінологією: "Бог – Творець світу і Цар

[6] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Epictetum* 6, PG 26, 1060C.

[7] Пор. K. Anatolios, *Athanasius*, с. 37. Про трансцендентну природу Бога та богослов'я Обоження в думці Атанасія див. G. Telepneff – J. Thornton, *Arian Transcendence and the Notion of Theosis in Saint Athanasios*, GOTR 32 (1987) 271-277.

[8] Описуючи божественну трансцендентність, Атанасій використовує такі ж апофатичні терміни, як і середні платоніки. Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 22, 25-27, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971, 60. Яскраво виражена апофатична мова Атанасія щодо іншості Божого Буття була спрямована проти поганського ідолопоклонства. Проте Атанасієвий "платоністичний" опис трансцендентності Бога виходить поза строгий платонізм у його вченні про Боже Воплочення. Про вплив платоністичного підходу на розвиток патристичного вчення про Божу

усього, який понад усіма сутностями і людським розумом”[9]. За своєю природою “Бог – безтілесний, безсмертний, нетлінний і ні в чому не має потреби”[10]. В іншому місці Атанасій пише, що Бог “невидимий і неосяжний. […] Ми приймаємо про Бога таку думку, що Він – всесильний, і нічого над Ним не домінує, а Він над усім панує і всім володіє”[11], і немає в Бозі жодного недоліку чи браку чогось[12]. Він “невидимий і неосяжний, перевершує все сотворене буття”[13]. Водночас, на думку Х. Анатоліоса, можна простежити чітку “логічну послідовність між Атанасієвим тринітарним вченням і його наголосом на невідокремленості божественної віддаленості та близькості”[14]. К. Анатоліос зазначає, що “внутрішнім центром узгодженості в богослов’ї Атанасія є відмінність й одночасне взаємовідношення між Богом і світом”[15]. Змальовуючи недоступність та абсолютну віддаленість Божого Буття, єпископ використовує заперечну лексику, не обмежену лише філософським апофатизмом, а таку, що виходить за його межі й представляє катафатичну сторону Бога, описуючи Його безмірну благість і чоловіколюбність. Доброта Божа – не філософська, знеособлена, іманентна характеристика Божої природи, а особове зішестя і входження Воплоченого Бога у світ. Саме предвічний та добрий Бог любові, вмотивований любов’ю, входить в історію, щоби творити і спасти світ історії. Тут, як зазначає Х. Анатоліос, можна говорити про поєднання сфери Буття і того, що повстає до буття, онтологічного виміру Бога та Його спасительної місії любові, яка вибудовує буттєвий міст над природним онтологічним розривом між сотвореним і несотвореним[16].

У цій подвійній системі координат Божого Буття Атанасій наголошує на апофатичних характеристиках невидимого (ἀόρατος) і неосяжного (ἀκατάληπτός) за природою (τὴν φύσιν) Бога, який “перевершує будь-яку сотворену сутність”, та водночас, поєднуючи *via negativa* і *via positiva*, вказує на іншу сторону чоловіколюбивого Бога (φιλάνθρωπος ὁ Θεός): вияв Його доброти і турботи до людства, для якого Він впорядкував світ. У богомисленні Атанасія присутній акцент на природному богослов’ї. Буттєво віддалений Бог за природою також чоловіколюбний,

---

трансцендентність загалом та його зв’язок із вчення про таїнство Воплочення див. Anatolios, *Athanasius*, с. 38-47.

[9] Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes* 2, 5-6, ed. Thomson, с. 6.

[10] Ibidem 22, 25-27, ed. Thomson, с. 60.

[11] Ibidem 29, 2-8, ed. Thomson, с. 78.

[12] Пор. Ibidem 39, 14, ed. Thomson, с. 106.

[13] Ibidem 35, 2-3, ed. Thomson, с. 94.

[14] Anatolios, *Athanasius*, с. 44.

[15] Ibidem, с. 3. К. Анатоліос наголошує на “подвійному” вимірі Божественного Буття: “Ми можемо простежити чітку присутність подвійності у відношеннях між Богом і творінням у вченні про Бога. Бог як предвічне буття – недоступний для творіння, і водночас Його перебування у творінні, турбота за нього походять від Його природної благості” (ibidem, с. 44).

[16] Пор. ibidem, с. 46-47.

і Він провіденційно поширює й уприсутнює свою дієву любов у творінні й облаштуванні всього світу. Так непізнаваний Бог у дієвій любові об'являє себе людині і дає їй можливість пізнати себе.

> "Добрий і люблячий людство Бог турбується за душі, які Він сотворив, і за своєю природою Він невидимий та незбагненний (ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν), перебуває понад усім сотвореним буттям. […] Бог своїм власним Словом так впорядкував творіння[17], що, залишаючись невидимим за природою (τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος), Він, проте, може бути пізнаваний людьми завдяки своїй діяльності (ἐκ τῶν ἔργων)"[18].

У такому ж ракурсі Атанасій осмислює природу Божих імен, які, на його думку, не стосуються трансцендентної та недоступної сутності Бога, а є "чимось навколо неї", що виявляє Бога:

> "Хтось може розуміти Бога складним, неначе акциденти і субстанція, чи оточеним й огорнутим чимось зовнішнім, неначе існує щось, що звершує Його сутність. Та коли ми кажемо «Бог» чи називаємо «Отець», ми не означуємо цим невидиму і незбагненну сутність (τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν), а те, що навколо неї (τι τῶν περὶ αὐτόν)"[19].

Через Богом сформований світовий порядок людина також може одержувати певне пізнання характеристик невидимого за природою Бога[20].

---

[17] Світобудова в Атанасієвій космології не єдинородна цілісність, а, радше, цілісна єдність різних елементів, де індивідуальні різниці та протилежності Бог примиряє, впорядковує та гармонізує вищою силою, формуючи єдину в різноманітності світобудову. Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 47-48. Див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 35-38, ed. Thomson, с. 94-107. Детальніше про космологічний вимір взаємозв'язку між Творцем і творіння див. Anatolios, *Athanasius*, с. 47-53.

[18] Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 35, 1-9, ed. Thomson, с. 94: "Ἀγαθὸς γὰρ ὢν καὶ φιλάνθρωπος ὁ Θεός, καὶ κηδόμενος τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενομένων ψυχῶν, ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν, ἐπέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας ὑπάρχων, καὶ διὰ τοῦτο ἔμελλε τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀτυχεῖν τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως, τῷ τὰ μὲν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, τὸν δὲ ἀγένητον· τούτου ἕνεκεν τὴν κτίσιν οὕτω διεκόσμησε τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ ὁ Θεός, ἵν', ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος, κἂν ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι δυνηθῇ τοῖς ἀνθρώποις".

[19] Idem, *De decretis Nicaenae synodi* 22, PG 25, 453C-D: "Εἰ μὲν οὖν τὸν θεὸν ἡγεῖταί τις εἶναι σύνθετον ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ συμβεβηκὸς ἢ ἔξωθέν τινα περιβολὴν ἔχειν καὶ καλύπτεσθαι ἢ εἶναί τινα περὶ αὐτὸν τὰ συμπληροῦντα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ὥστε λέγοντας ἡμᾶς θεὸν ἢ ὀνομάζοντας πατέρα μὴ αὐτὴν τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν σημαίνειν, ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτόν".

[20] Пор. idem, *Oratio contra gentes* 35, ed. Thomson, с. 94. Також див. Weinandy, *Athanasius*, с. 23. Атанасій наголошує на єдиному Творці єдиної гармонійної світобудови. Див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 39, 6, ed. Thomson, с. 106. Інший аспект – те, що множинність всіх творінь видимого світу, які перебувають у гармонії, походить від розумного творчого джерела – Бога-Отця, який, промислительно, волею і силою Божою, своєю Премудрістю і Словом, Господом Ісусом Христом, встановлює гармонійний порядок, керує і розпоряджається всім у світі, пор. ibidem 40, ed. Thomson, с. 110-112. Олександрійський єпископ чітко розмежовує християнське і філософське розуміння Слова Божого: "Словом називаю не те, що

Отож, з одного боку, Атанасій підтверджує непізнаваність Божого Буття, коли наголошує на тому, що "зрозумілий Бог – не є Богом"[21]. З другого – в богословській думці Атанасія знаходимо чітке розрізнення між непізнаваною сутністю самобутнього та нічим неохопного Бога і Його "тугою" чи "жагою" бути "назовні" через свої дієві та впорядковувальні сили, які виявляють божественну щедрість. Саме з причини Божої благості та Його бажання виявити свою чоловіколюбність, які перевершують будь-яке людське поняття доброти, Слово Боже воплотилось і стало людиною.

> "Бог існує сам у собі, охоплюючи всі речі і залишаючись нічим неохопленим; всередині всього, згідно з Його власною добротою і силою (ἀγαθότητα καὶ δύναμιν), але без того, щоби все було притаманне Його власній природі (τὴν ἰδίαν φύσιν)"[22].

Божа благість і Його любов до людини (Ἀγαθὸς γὰρ ὢν καὶ φιλάνθρωπος ὁ Θεός) – головна причина Його "трансцендентної близькості" до всього сотвореного. Його "активний" філантропний "вихід до" ґрунтований на цій основоположній характеристиці божественної природи. Бог творить і проникає у всі види сотвореного світу для того, щоби виявити свою любов до нього[23]. Спостерігаємо своєрідну гармонію між етичним й онтологічним вимірами в характеристиці Божого Буття, яка,

---

втілене і вроджене в кожній сотвореній речі, і яке дехто звик називати насінним, яке не живе, ні про що не думає, нічого не уявляє, а діє лише зовнішнім мистецтвом, відповідно до знання того, хто його вкладає. […] Розумію живого і дієвого Бога, джерельне слово Благого до всіх, Бога-Слово, яке відрізняється і від сотворених речей, і від усілякого творіння, і є, власне, тим єдиним Словом благого Отця, яке облаштувало Всесвіт й осяює його своїм промислом. Як добре Слово доброго Отця, Воно добре облаштувало порядок Всесвіту, поєднуючи протилежне з протилежним і влаштовуючи з цього єдину згоду" (ibidem 40, 23-35, ed. Thomson, c. 110-112). Філософ Зенон і стоїки навчали, що Бога можна називати насінним логосом (ὁ Λόγος σπερματικός). Основу всіх сотворених речей, яку вклав у них Бог, називають насінними логосами (οἱ λόγοι σπερματικόι). Ця тема детально розглянута в попередньому розділі, особливо в підрозділі, присвяченому богословській думці Юстина Мученика. Водночас Атанасій наголошує, що "всемогутнє, вседосконале, святе Отче Слово, зійшовши у Всесвіт, скрізь поширило свої сили, осявши видиме і невидиме, все в собі вміщає та скріплює, не залишивши нічого без своєї сили, все у всьому оживляє і зберігає, окремо кожну річ і все у сокупності" (ibidem 42, 1-6, ed. Thomson, c. 114). Атанасій різко відкидає стоїчне уявлення про насінні слова (λόγοι σπερματικόι) і наголошує на творчій, всепроникній та підтримувальній дії Отчого Слова. Особлива риса Атанасієвого мислення – акцент на подвійності творіння, в якій він розрізняє і протиставляє мінливу сутність творіння і печать Слова-Премудрості, яка оберігає творіння у бутті. Пор. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, с. 32.

[21] Athanasius Alexandrinus, *Sermo ad Antiochum ducem* 1, PG 28, 597D. Цей текст приписують Псевдо Атанасію Олександрійському. Див. K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, "Eastern Church Review" 7 (1975) 126.

[22] Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* 11, PG 25, 442D: "καὶ ἐν πᾶσι μέν ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν".

[23] Пор. idem, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, c. 112-114.

очевидно, бере витоки ще задовго до приходу Христа – у платонівських і неоплатоністичних підходах[24].

К. Анатоліос наголошує на дуже важливій деталі в богослов'ї Атанасія, кажучи, що одна з головних його максим – це те, що дії повинні стосуватись природи[25]. Атанасій пише:

> "Якщо дії гідні богів, тоді ті, що їх звершують, повинні бути богами. Але якщо ж вони є діями людей, і їх дискредитують, […] якщо вони діють так, що це виявляє їхню людськість, то це не властиве богам. Вчинки повинні відповідати їхній природі так, щоб діяча можна було пізнати за його діями (τῆς ἐνεργείας), а діяльність можна визначати його природою (τῆς οὐσίας)"[26].

За допомогою діалектики зв'язку між Божою природою і Його діяльністю Атанасій красномовно представляє дві божественні реальності: Божу трансцендентність і Його близькість до іманентного світу. Божественна творча ініціатива і Божі діла як її результат перевершують радикальні онтологічні відмінності й об'являють "енергійного" Бога, для якого не існує непрохідного онтологічного розділення[27]. Атанасій,

---

[24] Тема взаємин між Богом і творінням – один із фундаментальних елементів контроверсії між Атанасієм та Арієм, який мав протилежну до олександрійського єпископа позицію. Для нього особа і діяльність Христа має, головно, космологічні межі. Такий підхід відзначається чітким неоплатоністичним забарвленням. Тут Христос – створений і виконує роль посередника між творінням та трансцендентним Богом, який залишається непізнаваним і схованим у собі. Про це детальніше див. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Freiburg – Leipzig 1894, 217. Це ж зауважує Р. Вільямс, який зазначає, що Христос Арія "свідчить про непрохідну прірву між Богом і всім іншим" (R. Williams, *Arius: Heresy and Traditio*, London – Darton 1987, 177).

[25] Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 40.

[26] Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 16, 22-27, ed. Thomson, c. 44: "εἰ μὲν οὖν αἱ πράξεις εἰσὶ θεῶν ἄξιαι, θεοὶ ἂν εἶεν καὶ οἱ τούτων ἐργάται· εἰ δὲ ἀνθρώπων ἐστὶ καὶ ἀνθρώπων οὐ καλῶν τὸ μοιχεύειν καὶ τὰ προειρημένα ἔργα, ἄνθρωποι ἂν εἶεν οἱ ταῦτα πράξαντες, καὶ οὐ θεοί. Κατ' ἀλλήλους γὰρ ταῖς οὐσίαις καὶ τὰς πράξεις εἶναι χρή, ἵνα καὶ ἐκ τῆς ἐνεργείας ὁ πράξας μαρτυρηθῇ, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας ἡ πρᾶξις γνωσθῆναι δυνηθῇ".

[27] Одним з Атанасієвих текстів, у якому він розкриває своє розуміння Божої неосяжності і промислительної турботи за все творіння, є 35 глава *Oratio contra gentes*, де він, посилаючись на Послання апостола Павла до римлян (Рим. 1, 20) і Діяння апостолів (Дія. 14, 15-17), пояснює, як неосяжний і "невидимий за природою" Бог, у своїй чоловіколюбності через результати своєї творчої діяльності виявляє себе як видимий і збагненний Творець, організатор і керівник усього, що існує: "Бог благий, чоловіколюбний, доброчинний щодо сотворених Ним душ. Оскільки ж за природою Він невидимий і неосяжний, понад будь-яку сотворену сутність, а людський рід, який походить із нічого, не досяг би знання про Нього, несотвореного, тому Він своїм Словом так облаштував творіння, щоб Його, невидимого за природою, могли пізнавати люди хоча б із Його діл. […] Із впорядкованості світу можна пізнати його Творця і Сотворителя-Бога, хоч і невидимий Він тілесним очам. […] Він так впорядкував творіння, що, залишаючись невидимим за природою, Він упізнаваний за своїми ділами" (Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 35, 1-3, 5-9, 16-18, ed. Thomson, c. 94-96). Подібно Атанасій

змальовуючи Бога як Господа сил, які походять від Нього як всемогутнього Правителя, котрий всім управляє, водночас чітко зазначає, що це не Божественний Логос, не Син Божий, який, хоч і керує творінням, проте абсолютно відрізняється від усього сотвореного. Мовиться про Господні сили, які походять від Бога-Отця, відрізняються від самого Божественного Логосу, головують над усім й організовують все в іманентному світі[28]. Пророки промовляли від Бога-Вседержителя (παντοκράτορα τὸν θεὸν), Управителя всього, що Ним сотворено, через Сина-Слово, якому і дано владу над усім. Син не виступає окремою Божою силою, а радше посередником сил, які походять від Отця через Сина і наповнюють буттям Всесвіт. Атанасій наголошує, що пророки "називають Бога Господом сил (τε κύριον τῶν δυνάμεων) і кажуть це не так, ніби Слово – це одна з цих сил, а тому, що Він – Отець Сина, Він – Господь сил (δυνάμεων κύριός ἐστι), які через Сина проходять у буття"[29].

говорить про взаємозв'язок між абсолютно іншою Божою природою і Його видимими ділами у світі в 32 главі *Oratio de incarnatione Verbi*. "Богові притаманно бути невидимим, але пізнаємо Його з діл. […] Тому, якщо немає діл, то справедливо, що не вірять невидимому" (idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 32, 2-6, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and Oratio de incarnatione Verbi*, с. 210-212).

[28] Остаточне об'явлення правди про онтологічну близькість Бога до творіння і людини звершилось, зокрема, в таїнстві Воплочення Божого Логосу. У цій "точці" поєднання трансцендентного й іманентного, невидимий, непізнаваний і недоступний за внутрішньою природою Бог стає видимим, пізнаваним, доступним для людини. Божа слава та честь виявляються в Його турботі за творіння, яка досягає своєї вершини саме в Боговоплоченні. Буттєве особове входження Логосу у світ перевершило онтологічне розділення між абсолютом інакшості, яка пролягла прірвою між божественною та сотвореною реальностями, і відкрило можливість Обоження людини та світу. Таку сотеріологічно-онтологічну лінію богословлення Атанасій успадкував від Іринея Ліонського. К. Анатоліос, представляючи концепцію зв'язку між Божою економією і світом та між Божественним Логосом і Отцем у богословській думці олександрійського єпископа, наголошує на невіддільній співдії Слова й Отця. "Проте ця невіддільна співдія не представлена тут у первинних метафізичних термінах як артикуляція внутрібожественної реальності, а радше з перспективи економічної Трійці. Головний пункт цього представлення – взаємини між людством і Богом, всеохопний контекст відносин між творінням загалом і Богом. […] Атанасієва думка тут полягає саме у вираженні цих стосунків як одного цілого між творінням і людством, з одного боку, і Богом як Словом Отця, яке комунікує та об'являє Отця, – з іншого" (Anatolios, *Athanasius*, с. 44-45). Детальніше про це див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 34, ed. Thomson, с. 92-94; 40, ed. Thomson, с. 108-112; 46, ed. Thomson, с. 126-130; 47, ed. Thomson, с. 130-132; idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 1, ed. Thomson, с. 134-136; 3, ed. Thomson, с. 138-142; 7-8, ed. Thomson, с. 148-152; 11, ed. Thomson, с. 158-160; 14-15, ed. Thomson, с. 166-172.

[29] Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* 30, PG 25, 472B-C: "Καὶ γὰρ καὶ παντοκράτορα τὸν θεὸν οἱ προφῆται λέγοντες οὐ διὰ τὸ εἶναι τὸν λόγον ἕνα τῶν πάντων οὕτως αὐτὸν ἐπεκαλοῦντο ἤδεισαν γὰρ τὸν υἱὸν ἄλλον ὄντα τῶν γενητῶν καὶ πάντων καὶ αὐτὸν κρατοῦντα κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁμοιότητα ἀλλ᾽ ὅτι πάντων, ὧν διὰ τοῦ υἱοῦ πεποίηκεν, αὐτὸς κρατεῖ, τούτων τε τὴν ἐξουσίαν τῷ υἱῷ δέδωκε καὶ δεδωκὼς πάλιν αὐτὸς τῶν πάντων διὰ τοῦ λόγου κυριεύει. Πάλιν τε κύριον τῶν δυνάμεων λέγοντες τὸν θεὸν οὐ

2. Божі сходження *ad extra*. Божественна творча, життєдайна і керуюча всюдисущність окреслюється Олександрійським єпископом як Божі сходження (συγκαταβέβηκε) у світ. Атанасій часто наголошує на тому, що Слово зійшло у світ для того, щоб підтримувати в бутті все сотворене та скеровувати його до участі в Отці[30]. Х. Анатоліос зазначає, що "подібність між творінням і Богом є відображенням божественного сходження *ad extra*, в той час, як божественна трансцендентність маніфестована в акті приведення творіння з нічого до буття, у підтримці його в бутті. Так подвійний аспект взаємин між Богом та світом відображений у творінні завдяки дуальності між властивою йому буттєвою слабкістю і дарованій участі в божественному житті"[31].

Наголос Атанасія на абсолютній іншості Божого Буття сильно пов'язаний з рівноцінним акцентом на божественному сходженні в сотворену реальність. Такий підхід показує своєрідний баланс і водночас повноту звершення Божого задуму щодо світобудови. "Божественне сходження виявляється всередині внутрішньої структури космосу та людства і виконує роль конститутивного чинника цих структур"[32]. Х. Анатоліос зазначає: "Основоположна структура стосунків між Богом і творінням від початку визначена божественним сходженням у формі всеохопної присутності «в», і провидінням «над» усім творінням, що походить безпосередньо з Божої природи як ἀγαθός і φιλάντρωπός"[33]. Атанасій говорить про сходження у світ Слова Божого, який виявляє Отця та дає творінню можливість Його пізнавати.

> "Хто міг би дати мірку Отцеві, щоб дослідити силу Його Слова? Він є Слово та мудрість Отця і водночас сходження (τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων) до творіння, щоб дати йому ідею та знання Його Родителя"[34].

Звертаючи увагу на поняття сходження, Атанасій не вносить онтологічного розрізнення у внутрітроїчне буття Бога і цим монархічно не вивищує Бога-Отця відносно Сина[35]. Сходження Слова до творіння – це маніфестація Бога-Отця, який у Воплочені Сина Божого, неначе міст, перекриває непрохідну дистанцію між Творцем і творінням. Динамічна активність Слова Божого, який єдиносущний з Отцем, є буттєвим єднанням вічності з часом – це сходження Божої особової Отцівської любові

διὰ τὸ εἶναι καὶ τὸν λόγον ἕνα τούτων τῶν δυνάμεων τοῦτ᾽ ἔλεγον, ἀλλ᾽ ὅτι τοῦ μὲν υἱοῦ πατήρ ἐστι, τῶν δὲ διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων δυνάμεων κύριός ἐστι. Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς πάλιν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ὢν πάντων τούτων ἐστὶ".

[30] Пор. idem, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, c. 112-114.

[31] Anatolios, *Athanasius*, c. 53.

[32] Ibidem, c. 208.

[33] Ibidem, c. 40.

[34] Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 47, 1-4, ed. Thomson, c. 130.

[35] Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 46.

до людини та світу (φιλάντρωπία πατρικῇ συγκαταβάς)[36]. Сотеріологічний вимір богопізнання – це головний мотив Божого сходження. Все, що Отець робить у своєму Слові, відображає його "життя заради" людини і світу, щоби все сотворене могло впізнати і взяти участь у своєму чоловіколюбному Родителі.

> "Для всіх очевидно, що не заради самого себе як творіння і не тому, що в сутності має якусь спорідненість зі всім сотвореним. Слово названо «Первородним» творіння радше тому, що Слово на початку формування творіння зійшло (συγκαταβέβηκε) до сотвореного, щоби останнє могло прийти в буття. В іншому випадку сотворене не могло б перенести невимірної природи і сяйва Отця, якщо б завдяки Отцівському чоловіколюбію Слово не зійшло до них на допомогу і, взявши владу над ними, привело до існування. Окрім того, ще з тієї причини, що через сходження Слова Ним усиновлюється саме творіння. […] Слово стає «Первородним» творіння як щодо тих, кого творить, так і введенням у сам Всесвіт"[37].

3. Енергійний вимір сходження Божого Слова у світ. Бог-Трійця, Своєю волею, у Своєму Слові, дієво сходить і проникає у всі виміри творіння через енергію, промисел і силу. Вчення Атанасія про трансцендентного й іманентного Бога близько пов'язане з його тріадологічною доктриною. Простежується чітка єдність між вченням про Трійцю і наголосом на невіддільності божественної іншості й близькості щодо сотвореного світу. У різний спосіб даруючи благодать, Бог залишається єдиним як у своєму внутрішньому бутті (*ad intra*), так і у діяльності назовні (*ad extra*). Водночас поряд з єдністю Бог різниться як іпостасно, так і в діяльності назовні[38]. Маємо тріадологічну антиномію єдності-розрізнення як у внутрітроїчному бутті Бога, так і в Його економічній діяльності[39]. Георгій Флоровський зазначає, що для Атанасія "існує таїнственне онтологічно реальне розрізнення між сутністю (*ousia*) чи природою (*physis*) Бога, спільною для трьох Осіб Пресвятої Трійці, і Божою Троїчною волею *ad extra*, через яку Бог має відносини зі своїм творінням"[40].

[36] Пор. ibidem, c. 113.

[37] Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* II 64, PG 26, 284A-B.

[38] Пор. X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 180, Paris 2006, 170-187.

[39] Детальніше про тріадологічний вимір божественної діяльності в Атанасія див. ibidem, c. 155-200.

[40] G. Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, StPatr 6 (1962) 36-57. Г. Флоровський, говорячи про інтерпретацію ранніми Отцями буття й об'явлення Пресвятої Трійці, зазначає: "Саме таїнство Пресвятої Трійці часто інтерпретували у двозначному космологічному контексті – переважно, не як суто таїнство Божого Буття, а радше в перспективі творчої і відкупительної Божої діяльності та Його само-відкриття у світі. У ранньоцерковній патристиці це питання було головною проблемою в інтерпретації богослов'я Логосу як апологетами загалом, так і в Іполита й Тертуліана зокрема. Всі ці письменники не могли послідовно

Для того, щоб говорити про конвергенцію Божої трансцендентності й іманентності, важливо йти шляхом діалектичного осмислення зв'язку між Божою природою і Божими "ділами". У цій діалектиці концепція особи та динамічної присутності у світі Воплоченого Слова відіграє провідну роль[41]. Обговорюючи тему Воплочення, олександрієць означує природу Божественного Логосу як "відмінного у своєму бутті від Всесвіту і водночас присутнього у всіх речах завдяки власній силі, яка надає всьому порядок"[42]. Г. Флоровський зазначає, що у христологічно-космологічній

розрізнити між категоріями Божого «Буття» і тим, чим є Божественне «Об'явлення» *ad extra* у світі" (ibidem, с. 38). Г. Флоровський зауважує в богословській думці Атанасія чітке розрізнення між "сутністю" та "силами", але концепція александрійського богослова має цілком іншу, нову конотацію, ніж у філософських підходах Філона, Плотіна, християнських апологетів чи у свого попередника Климента Олександрійського. Це розрізнення "ніколи не стосувалося взаємин між Богом і Логосом, як це робив навіть Оріген. Тепер вона служила новій меті: строгому розрізненню між внутрішнім буттям Бога і Його творчими та «промислительними» виявами *ad extra* в сотвореному світі. Світ перебуває понад прірвою свого власного небуття і безсилля, завдячуючи своєму справжньому існуванню керівній Божій волі й доброті зокрема, Його стимулюючій «благодаті» як *sola gratia*. Благодать залишається у світі" (ibidem, с. 47). Г. Флоровський також наголошує на тому, що "Боже Буття" має абсолютний онтологічний пріоритет над Божою волею і дією. Пор. ibidem, с. 48. "Існування світу, навпаки, «зовнішнє» до Божественної сутності та вкорінене лише в Божественній волі. […] Бог не «вибирає» своє Буття. Він просто є. […] Справді, «творити», тобто виявляти себе *ad extra*, притаманно для Бога. Але цей вияв є дією Його волі і в жодний спосіб не є поширенням Його власного Буття" (ibidem, с. 49). Г. Флоровський до цього додає, що "твориння […] назовні від Бога […] не може «спів-існувати» з Богом. Але це питоме обмеження їхньої природи в жодному сенсі не применшує сили Творця. Головна думка Атанасія щодо цієї проблеми […] – тотожність природи щодо походжень і різниця природ у творінні" (ibidem, с. 51-52). Також див. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 26, PG 26, 66. Про значення понять "природа" і "благодать" у богословській думці Атанасія див. G.D. Dragas, *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, в: *Saint Athanasius of Alexandria. Original Research and New Perspectives*, Rollinsford 2005, 1-78.

[41] Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 35.

[42] К. Анатоліос, визначаючи богословський підхід Атанасія щодо дієвої Божої присутності у світі, наголошує на гармонізуючій ролі божественної діяльності у сотвореному світі: "Атанасій особливо вражає своїм спостереженням того, що феноменальний Всесвіт не є простою однорідністю, а радше загальною єдністю й узгодженістю, встановленою множинністю елементів. Особливо ця єдність у розрізненні свідчить про вищу силу, яка примирює відмінності та гармонізує опозиційні тенденції індивідуальних елементів у зв'язне і зрозуміле ціле. […] Підхід стоїків був корисний для Атанасія, як і для інших ранньохристиянських письменників, оскільки вони забезпечували термінологією і концептуальними засобами, щоб понятєво артикулювати Божий промисел, всюдисущність і глибинне проникнення у світ – у слові й іманентності. […] Атанасій запозичує стоїчну термінологію, щоб означити роль Слова як гаранта гармонії і порядку у Всесвіті. Він обережно робить розрізнення між Словом Отця і суто іманентним та не особовим λόγος σπερματικός" (Anatolios, *Athanasius*, с. 48-49); Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 40, 23-34, ed. Thomson, с. 110-112: "Λόγον δέ φημι οὐ τὸν ἐν ἑκάστῳ τῶν γενομένων συμπεπλεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ καὶ σπερματικόν τινες εἰώθασι καλεῖν, ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν

думці Атанасія "присутня цілковита неподібність між Логосом і творінням. Логос присутній у світі, але лише "динамічно", тобто своїми "силами". Натомість у своїй власній "сутності" Він перебуває поза світом"[43].

У полеміці з Арієм і його послідовниками Атанасій розвиває вчення про Боже Слово й тісно пов'язує Його творчу дію у Всесвіті зі спасительним Воплоченням. Г. Флоровський зазначає, що олександрійський єпископ об'єднав ці два таїнства – творіння і Воплочення – поняттям "вхід Слова у Всесвіт"[44]. У 17 главі твору "Про Воплочення" Атанасій розгортає свою концепцію божественної діяльності у світі творіння, відмінного від Божого світу. Розглядаючи божественність і людськість Воплоченого Слова Божого, Атанасій характеризує Його творчі взаємини з творінням. Він наголошує як на своєрідному енергійному промислительному проникненню Слова у світ, так і на Його трансцендентній самобутності. Його підхід гармонійно поєднує христологічний, "енергійно-силовий" та космологічний виміри дії Воплоченого Слова у світі.

> "Слово не було ув'язнене у своєму тілі та Його присутність у ньому не була перепоною для того, щоб з'являтися в іншому місці. Коли Воно мешкало у своєму тілі, то не припиняло керувати Всесвітом через свою енергію і промисел (ἐνεργείας καὶ προνοίας). Подиву гідно, що, будучи Словом, Його ніщо не утримує, а радше Воно само все утримує.

τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην· οὐδὲ οἷον ἔχει τὸ λογικὸν γένος λόγον τὸν ἐκ συλλαβῶν συγκείμενον, καὶ ἐν ἀέρι σημαινόμενον· ἀλλὰ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ Θεοῦ τῶν ὅλων ζῶντα καὶ ἐνεργῆ Θεὸν αὐτολόγον λέγω, ὃς ἄλλος μὲν ἔστι τῶν γενητῶν καὶ πάσης τῆς κτίσεως, ἴδιος δὲ καὶ μόνος τοῦ ἀγαθοῦ Πατρὸς ὑπάρχει Λόγος, ὃς τόδε τὸ πᾶν διεκόσμησε καὶ φωτίζει τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ. Ἀγαθοῦ γὰρ πατρὸς ἀγαθὸς Λόγος ὑπάρχων, αὐτὸς τὴν τῶν πάντων διεκόσμησε διάταξιν, τὰ μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συνάπτων, ἐκ τούτων δὲ μίαν διακοσμῶν ἁρμονίαν (Під Словом я маю на увазі не те, що міститься в сотворених речах, притаманне всьому і яке ми називаємо насінним [σπερματικόν] принципом, без душі та сили розуму чи думки, а лише працює в зовнішній спосіб, відповідно застосовуючи своє вміння. Мовиться не про таке слово, яке належить розумним істотам і містить у собі склади, послуговується повітрям як засобом висловлення. Маю на увазі живе й могутнє Слово доброго Бога Всесвіту, справжнє Слово, яким є Бог, яке відрізняється від сотворених речей і всього творіння, Єдине власне Слово благого Отця, який своїм промислом впорядкував і просвітив цей Всесвіт. Будучи добрим Словом доброго Отця, Воно облаштовує всі речі і поєднує протилежності, зводячи їх до єдиного гармонійного порядку". Космологію Атанасій подає в своїй "космологічній частині" праці *Oratio contra gentes*, див. ibidem 35-40, ed. Thomson, с. 94-112.

[43] Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, с. 46-47. Розглядаючи питання трансцендентності Божого Слова щодо творіння і Його дієвої присутності у світі, К. Анатоліос зазначає, що, "найглибше проникаючи у світ, Бог не перестає бути цілком інакшим, а Слово – бути іншим, аніж творіння. І навпаки, божественна інші сть не спричиняє віддаленості від творіння, так само, як Слово могутньо і глибоко присутнє у творінні і, водночас, сутнісно належить до трансцендентності Отця" (Anatolios, *Athanasius*, с. 45). Див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 47, ed. Thomson, с. 130-132.

[44] Флоровский, *Восточные Отцы IV-го Века*, с. 32.

> Слово перебуває поза світом у своїй сутності (κατ᾽ οὐσίαν), але присутнє у всьому своєю силою (δυνάμεσι), облаштовуючи й управляючи усім і поширюючи свій промисел над усім. Воно понад усім й об'являє у всьому свій промисел, дає кожній речі життя, все утримує, все вміщає, але, залишаючись нічим не обмеженим, перебуває винятково й цілковито у своєму Отці. Слово само животворить людське тіло, перебуваючи як у всьому загалом, так і в кожній його частині зокрема. Воно – Джерело життя для всього Всесвіту, в кожній його частині, для всіх істот. Проте все одно перебуває поза ним, відкриваючись у світі ділами як через своє тіло, так і через свої енергії (ἐνεργείας). […] Тіло не було для Нього обмеженням, а інструментом для того, щоби Воно могло бути і в ньому, і у всьому, і поза всім, перебуваючи лише в Отці. Водночас вражає, що як людина Воно жило людським життям і як Слово утримувало життя Всесвіту, і як Син було в постійному зв'язку з Отцем. […] Його перебування у всьому не означає, що Воно розділяє природу всього, але лише те, що Воно усьому дає властиве існування і все в ньому утримує. Як сонце не оскверняється від того, що проміння контактує із земними об'єктами, а радше просвічує й очищає їх, так і Той, хто сотворив сонце, ніколи не оскверняється, являючись у тілі, а радше тіло очищається та оживляється від Його перебування в ньому"[45].

Х. Анатоліос, коментуючи цей текст, зазначає, що "сутнісно-силове розрізнення в мисленні Атанасія виявляє розрізнення між божественною сферою *in se*, яка охоплює Отця і Сина (не згадує Духа), й *ad extra*"[46]. В іншому місці він наголошує, що "для Атанасія, божественна самобутня велич і слава чітко виражена в тому факті, що буття всього творіння походить з участі в божественній силі, а відтак, відношення до Бога – властивий і конститутивний чинник структури сотвореної реальності"[47]. Божа діяльність анулює відокремлення сотвореної і несотвореної природ, яке унеможливлювало спілкування та богопізнання[48]. Важливим у думці

---

[45] Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 17, 1-13, ed. Thomson, c. 174-176: "Οὐ γὰρ δὴ περικεκλεισμένος ἦν ἐν τῷ σώματι˙ οὐδὲ ἐν σώματι μὲν ἦν, ἀλλαχόσε δὲ οὐκ ἦν. Οὐδὲ ἐκεῖνο μὲν ἐκίνει, τὰ ὅλα δὲ τῆς τούτου ἐνεργείας καὶ προνοίας κεκένωτο· ἀλλὰ τὸ παραδοξότατον, Λόγος ὤν, οὐ συνείχετο μὲν ὑπό τινος˙ συνεῖχε δὲ τὰ πάντα μᾶλλον αὐτός· καὶ ὥσπερ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὤν, ἐκτὸς μέν ἐστι τοῦ παντὸς κατ᾽ οὐσίαν, ἐν πᾶσι δέ ἐστι ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, τὰ πάντα διακοσμῶν, καὶ εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐφαπλῶν, καὶ ἕκαστον καὶ πάντα ὁμοῦ ζωοποιῶν, περιέχων τὰ ὅλα καὶ μὴ περιεχόμενος, ἀλλ᾽ ἐν μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ Πατρὶ ὅλος ὢν κατὰ πάντα˙ Οὕτως καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὤν, καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν, εἰκότως ἐζωοποίει καὶ τὰ ὅλα καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο, καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν. Καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος δὲ διὰ τῶν ἔργων γνωριζόμενος, οὐκ ἀφανὴς ἦν καὶ ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων ἐνεργείας".

[46] Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 46. Про вплив Атанасія на Григорія Паламу див. Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, с. 36-52.

[47] Anatolios, *Athanasius*, с. 208.

[48] Пор. ibidem, с. 38.

Атанасія є акцент на природному вимірі як Божої віддаленості, так і Його філантропічної близькості до сотвореного світу. Саме всюдиприсутність Божої турботи та підтримки всього творіння демонструє Його любов до світу. Саме притаманний Божій природі вияв Його дієвої доброти і любові вибудовує міст між онтологічно різними "берегами" сотвореного й несотвореного. Як ця різниця, так і буттєве подолання цієї дистанції мають свою основу у природі Бога[49]. У такій боголюдській динаміці "наведення мосту" над прірвою між сотвореним і несотвореним буттям осмислює Атанасій природу Божого буття, Його творіння та Його Воплочення[50]. Слово безпосередньо занурюється в сотворений світ повнотою своєї божественної природи, водночас залишаючись у цій же природі абсолютно іншим від нього. Хоч Слово і діє як посередник, проте в Атанасієвій думці немає субординаціоналізму, притаманного для ранньо-християнської тріадології. Близькість Бога до світу "через" і "в" Його Слові, як зауважує Х. Анатоліос, "не пом'якшує" Його трансцендентності. Бог-Слово не перестає бути абсолютно іншим за природою, ніж світ сотвореного. Воно сутнісно належне до трансцендентності Отця, не дивлячись на те, що своєю силою близько проникає і наповнює всю реальність Всесвіту[51]. Завдяки Воплоченню Божого Слова радикальна протилежність Божого та сотвореного буття не заперечує як участі Бога у всьому сотвореному, так і причастя всього світу до Слова Божого, який своєю силою й енергією життєдайно та творчо все в ньому звершує, вибудовуючи струнку, збалансовану і гармонійну світобудову[52].

> "Боже Слово, осяюючи й оживотворяючи все своїм помахом, приводить у рух і благоустрій, творячи єдиний світ, і не залишає поза своїм порядком невидимі сили, які Творець цілковито охоплює, утримує та животворить порухом свого промислу".

І далі, повторюючи сказане, уточнює:

> "Боже Слово одним простим порухом волі, своєю силою, приводить у рух й утримує цей видимий світ і невидимі сили, вкладаючи в кожну властиву їй діяльність. Отож, Бог приводить у рух божественні сили, а видимі речі – так, як ми це бачимо"[53].

Бог об'являє себе у Слові, яке поширюється і наповнює всі виміри буття, залишаючи в цілісності та кожній окремішності печать і подобу своєї Премудрості[54]. А. Петерсен зауважує, що для Атанасія світ має

---

[49] Пор. ibidem, с. 41.
[50] Пор. ibidem, с. 41-44.
[51] Пор. ibidem, с. 45.
[52] Пор. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, с. 31.
[53] Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 44, 16-19. 25-29, ed. Thomson, с. 120-122.
[54] Пор. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, с. 31.

своєрідне сакраментальне значення. Його існування та гармонійна світобудова виявляють Боже буття[55]. Ця сакраментальність може також стосуватись людського тіла, оскільки впорядкованість світу й Божу діяльність людина сприймає саме через тілесні відчуття[56]. Бог-Отець встановив безпосередні, непорушні, унікальні та багатогранні стосунки єдності між своїм Словом та творінням і як його Творець, і як Управитель всього сотвореного[57]. Отець через Сина надає сутнісне буття всьому творінню, влаштовує, оберігає й турбується про нього своїм промислом, унеможливлюючи його повернення в небуття[58]. З одного боку, це божественний Логос як трансцендентне, відмінне від творіння Буття, все влаштовує, з іншого – Він перебуває у творінні й має безпосередній стосунок із ним. Саме в цьому полягає центральний таїнственний вимір творіння: трансцендентний Бог-Творець своїм Словом все приводить до буття, глибинно проникає в нього, незбагненно поєднується з ним і водночас залишається безконечно відділеним від нього.

Т. Вейнанди виокремлює чотири Атанасієві порівняння, які той застосовує для ілюстрації відношення Божого Слова до світобудови[59]. По-перше, Боже Слово як Божа Мудрість, перебуваючи в Отці, подібне до музиканта, який, настроївши ліру-Всесвіт, неперевершено виконує одну єдину й гармонійну мелодію творіння та упорядкування світу[60]. По-друге, Атанасій порівнює Слово до керівника хору. По-третє, Слово як душа[61],

---

[55] Пор. A. Pettersen, *Athanasius*, London 1995, 46.

[56] Пор. idem, *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990, 4.

[57] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, c. 112-114. Також див. A. Pettersen, *A Good Being Would Envy None Life: Athanasius on the Goodness of God*, "Theology Today" 55 (1998) 59-68.

[58] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 41, 3, ed. Thomson, c. 114. Щодо інтерпретації творчої діяльності Отця через Сина Й. Куастен зазначає, що Атанасій не розділяє думки, за якою Бог-Отець потребував Логоса як своєрідного посередника для справи творіння світу, як про це говорив Арій, наслідуючи думку Філона й Орігена. Олександрієць відкидає Арієву думку, згідно з якою Бог, бажаючи створити світ, спочатку створив Сина і Слово, неначе руку, за посередництвом якої Він творить світ. Див. Quasten I 67.

[59] Пор. Weinandy, *Athanasius*, c. 22, п. 21.

[60] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 42, 3-4, ed. Thomson, c. 114.

[61] Т. Вейнанди у впровадженні в богословську думку Атанасія критикує думку Дж.Н.Д. Келлі, який зазначав, що Слово діє у світі, як душа в тілі. Це нагадує стоїчну модель, де слово відіграє роль душі творіння. Див. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, London 1968, 285. Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 43, ed. Thomson, c. 118-120. Т. Вейнанди зазначає, що попри те, що Слово впорядковує все творіння, Його дія не розглядається як притаманний сотвореному світу конститутивний принцип, а радше як результат діяльності трансцендентного божественного Творця. Див. Weinandy, *Athanasius*, c. 22, п. 22. Із цієї думки Т. Вайнанди не зрозуміло, чому саме дію трансцендентного Бога через своє Слово не можна інтерпретувати як закладені Творцем буттєві принципи у всі іманентні форми світової реальності. Те, що Слово пов'язане зі своїм творінням, як душа з тілом, вказує на те, що Слово

що рухає нашими почуттями. Й останнє, Атанасій уподібнює Слово до правителя, який будує місто й управляє ним[62].

Отож, участь Воплоченого Слова як особового божественного агента в сотвореному світі, що відкриває буттєву можливість участі творіння в Божій діяльності, жодним чином не послаблює трансцендентну інші сть цього посередника. Х. Анатоліос до Атанасієвого сутнісно-силового розрізнення наводить паралель із досить поширеним у його часі розрізненням між природою та її діяльністю. Оскільки Бог за своєю природою невидимий і недоступний, то Він являє себе через свої діла, в динаміці своєї творчої активності[63]. В обидвох випадках йдеться про антиномічне осмислення трансцендентності й іманентності Бога, про якого можна "одним подихом говорити", що Він абсолютно віддалений у своїй іншості і водночас близький у своїй всюдисущності[64]. Участь у Божому Слові, Його силі, визначальна для людини, яка у своїй духовній дорозі прагне бути сопричасником Божого життя, богоспілкуватись, богопізнавати.

4. Божа сила й енергія в боголюдській синергії. Визначальний пункт в осмисленні Атанасієм Божої іманентності щодо світу – це особовий, боголюдський діалог. Мета цього діалогу, у якому Божі енергії співдіють з енергією людини, полягає в спасінні й обоженні людини. Для Атанасія Олександрійського проблема онтологічного взаємозв'язку між потусторонньою іншістю Божої природи і поцейбічністю сотвореного світу, як і поняттєво-концептуальна інтерпретація Божої всюдисущності у світі, ґрунтується передовсім на сотеріологічних передумовах. Це – визначальний богословський елемент для його антропології, онтології і космології, де олександрійський єпископ вибудовує "міст", який перекриває дистанцію між божественною іншістю та близькістю щодо сотвореного світу. Оскільки Атанасій говорить сотеріологічною мовою, то для нього визначальною площиною дискусії є богословська інтерпретація можливості боголюдських стосунків, мета яких – оновлення людини, богопізнання й Обоження. Антиномічну подвійність природи Божого Буття олександрійський єпископ означує в сотеріологічному ракурсі духовного пошуку шляху до Бога:

> "Дорога до Бога не так віддалена від нас, і не є зовнішньою (ἢ ἔξωθεν) щодо нас, як сам Бог, який перебуває високо понад усім. Проте вона перебуває в нас, і ми самі здатні знайти її початок"[65].

і душа – це одна недоступна сфера, а Боже творіння і тіло – інша, пов'язана і водночас кардинально відмінна. A. Meredith, *Emanation in Plotinus and Athanasius*', StPatr 16 (1985) 317-323.

[62] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 43, 1-3, ed. Thomson, c. 118.

[63] Пор. idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 32, 2-6, ed. Thomson, c. 210-212; idem, *Oratio contra gentes* 35, 1-3. 5-9. 16-18, ed. Thomson, c. 94-96.

[64] Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 46.

[65] Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 30, 4-6, ed. Thomson, c. 82: "οὐδ', ὥσπερ

Антиномічним твердженням щодо природи Бога, яка одночасно "не так віддалена" і "високо понад усім", Атанасій ілюструє важливу істину: Божа трансцендентність – це не перепона для Його іманентності щодо людини, яка як творіння, живучи в сотвореній реальності, може знайти Божу дорогу, йти нею і пізнавати Того, хто "високо понад усім". К. Анатоліос, коментуючи цей текст, зазначає, що "Атанасій цим хоче сказати те, що відстань, якою Бог є «високо понад», не дорівнює відстані, якою Бог є «далекий». […] Факт Божої трансцендентності не применшує можливості людського пізнання Бога"[66].

З огляду на наслідки гріхопадіння, духовно-аскетичний шлях християнина стає однією з головних тем у справі відновлення можливості Обоження людини[67]. У "Житті Антонія" Атанасій розглядає поняття Божої сили й енергії в контексті співпраці (συνεργία) між людиною і Богом. Поняття ἐνέργεια і δύναμις олександрійський єпископ вживає у значенні предвічної, творчої і життєдайної діяльності (ζῶντα καὶ ἐνεργῆ)[68] Божого Слова у світі. Х. Анатоліос, коментуючи значення Божої сили та енергії у світобудові, зазначає, що іманентна активність творінь походить від предвічної діяльності Слова, яке

> "своєю власною силою охоплює й урухомлює видимий світ і невидимі сили, надаючи кожному властиву їм діяльність"[69].

Бог, який працює (ἐνεργός) у світі, асоціюється в Атанасієвій думці з божественною силою (δύναμις), яка є джерелом життя і руху у світі. Слово Боже як Бог-ἐνεργός оживлює все творіння[70]. Вчення про Воплочення в Атанасія безпосередньо пов'язане з інтерпретацією того, як Бог, будучи ἐνεργός, поширює свою життєдайну присутність у світі, в людському тілі Христа й, особливо – у Христових учнях[71]. Слово Боже об'являє себе та Отця як правителя і керівника всього світу через тілесні діла (διὰ τῶν ἔργων) Ісуса Христа:

> "Слово розповсюджується скрізь: зверху і знизу, вглиб і вшир; вгорі – творінні, внизу – у Воплоченні, вглиб – в аді, вшир – у світі. Все наповнене пізнанням Бога (пор. Іс. 11, 9). […] Бо Спаситель двома шляхами

ἐστὶν αὐτὸς ὁ Θεὸς ὑπεράνω πάντων, οὕτω καὶ ἡ πρὸς τοῦτον ὁδὸς πόρρωθεν ἢ ἔξωθεν ἡμῶν ἐστιν· ἀλλ᾽ ἐν ἡμῖν ἐστι, καὶ ἀφ᾽ ἡμῶν εὑρεῖν τὴν ἀρχὴν δυνατόν".

[66] Anatolios, *Athanasius*, c. 33-34.

[67] Про зв'язок сотеріологічно-христологічної думки Атанасія з його розумінням природи, мети і завдань духовного життя й аскетичного подвигу християнина див. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, c. 356.

[68] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 40, 29, ed. Thomson, c. 110.

[69] Ibidem 44, 25-28, ed. Thomson, c. 122. Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 177.

[70] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 1, 5-7. 24-35, ed. Thomson, c. 134-136.

[71] Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 177-178.

явив своє чоловіколюбіє через Воплочення: тим, що знищив у нас смерть й оновив нас, і тим, що залишаючись непізнаваним і невидимим, явив себе в ділах (διὰ τῶν ἔργων) і показав, що Він – Син Божий, Слово Отче, Провідник і Цар Всесвіту"[72].

Апостольська діяльність Христових учнів – це своєрідна земна проекція предвічної діяльності Сина Божого. Така діяльність апостолів виходить із певності в силі й енергії Воскреслого Слова Божого. Атанасій дуже часто й усвідомлено наголошує саме на ἐνέργεια Христа, з якою співпрацюють Його послідовники і яка служить джерелом та основою їх діяльності[73]. На прикладі духовної боротьби св. Антонія Великого Атанасій показує, що саме Христовою силою й енергією подвижник у своєму духовному житті перемагає силу диявола[74]. Наголос на постійній дієвості Христа Воскреслого, живого і життєдайного бачимо в 30 главі праці *Oratio de incarnatione Verbi*. Наголошуючи на істинності Воскресіння Христового тіла, автор вказує те, що благочинність Христа розповсюджується скрізь і всюди як в утвердженні та сповіддані людьми своєї віри, так і в їхній синергії з Богом на духовно-аскетичному шляху боротьби і вдосконалення[75]. Своєрідним принципом богословської думки Атанасія стає те, що християнська діяльність у сходженні до святості походить із первинної діяльності та перемоги Христа над смертю. Будь-який страх, відчуття людської слабкості й немочі Христовий подвижник може перебороти радістю, що приходить від розуміння диявольського безсилля перед силою Христа[76]. Синергійна діалектика між людською та божественною діяльністю веде до логічного висновку: як би ми не осмислювали природу діяльності людини, завжди наші роздуми приведуть до певності в тому, що людська духовна динаміка основується і забезпечується силою та енергією Бога[77]. Атанасієвий образ Антонія Великого представляє модель, в якій людські чесноти і святість зрозумілі як такі, що походять з участі в δύναμις та ἐνέργεια Воплоченого Слова[78]. Атанасій паралельно використовує поняття "благодать" (χάρις), "сила" (δύναμις) й "енергія" (ἐνέργεια). Д.Д. Драгас зазначає, що у процесі сопричастя людини з Богом через Сина Божого відбувається передача сили (μετάδοσις δυνάμεως) від Божого Логосу людині. Відкривається екзистенційна антропологічна перспектива наслідків дії Божої благодаті, затемненої і майже втраченої

[72] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 16, 12-15. 21-25, ed. Thomson, с. 172.

[73] Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 179-180.

[74] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 48-54, ed. Thomson, с. 255-271.

[75] Пор. ibidem 30, ed. Thomson, с. 206-208.

[76] Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 181. Див. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 42.

[77] Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 180.

[78] Пор. ibidem, с. 183. Див. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 5.

після гріхопадіння[79]. Саме завдяки Воплоченню Слова Божого знищуються всі перепони для відновлення людської природи, осягнення контролю над тілесними пристрастями, оскільки панує над пристрастями у своєму тілі Воплочене Слово. Людина одержує можливість брати участь у Божому тілі, а відтак – в Його безпристрасності переображувати свою природу, свою тілесність на образ людськості Слова Божого. У Воплоченому Слові відкривається діаметрально протилежна сторона істини про радикальну відмінність між Творцем і Божим творінням. Нетлінність та безпристрасність від Воплоченого Сина Божого переходить на тих людей, які беруть у Ньому участь: у Його людськості й божественності. Смерть та гріх знищуються, анулюється неможливість богоспілкування і для людини відкривається нова можливість єднання з Богом-Словом. Динамічний антропологічно-сотеріологічний "міст" у цьому єднанні Атанасій називає "спорідненістю за плоттю"[80]. Воплочене Слово Боже обожує свою людську природу своєю силою й енергією. Люди ж, одержуючи можливість участі в Божому тілі, обожуються. Отож, Слово, приймаючи тіло, силою та енергією руйнує непрохідний бар'єр між Творцем і творінням, який з'явився після гріхопадіння, і відкриває "ворота в небо"[81].

5. Природа і благодать. Для правильної інтерпретації Атанасієвого підходу до проблеми онтологічного розрізнення у Божій природі того, що понад і поза досягненням, і того, що об'являється людині і світу, важливо згадати також про його розмежування понять "природа" і "благодать". Тему взаємовідношення між природою (φύσις) і Божою благодатю (χάρις), Олександрійський єпископ порушує, розглядаючи трансцендентний та іманентний виміри Бога. Розрізнення між φύσις і χάρις у богословленні Атанасія стосується фундаментального розрізнення між сотвореним та несотвореним буттям. Ці поняття дуже часто автор використовує в сотеріологічно-пневматологічному ракурсі, з одного боку, й антропологічно-аскетичному – з другого. Природа – це радикальна залежність від всюдисущого Творця, який її творить із нічого, формує і підтримує все творіння у бутті[82]. Динамічна всюдисущість Бога не означає, що Він стає єдиносущним із творінням. Боже Буття містить у собі і наповнює собою всі речі й істот, але "не обмежене ними". "Залишаючись поза творінням своєю сутністю, Бог не припиняє своєї діяльності

[79] Пор. Dragas, *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, с. 76.

[80] Атанасій, формулюючи значення Воплочення Сина Божого для знищення гріха, смерті і воз'єднання з Богом, наголошує, що оскільки діла диявола "зруйновані Його плоттю, то завдяки спорідненості за плоттю ми всі через це звільнились, і самі поєднались зі Словом. А поєднавшись із Богом, не залишимось вже на землі" (Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* II 69, PG 26, 293). Детальніше про це див. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, с. 145-161; Kelly, *Early Christian Doctrines*, с. 378-379.

[81] Пор. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, с. 149-151.

[82] Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 55.

у ньому, а відтак творіння бере участь у Його власній діяльності"[83]. Так Атанасій зазначає:

> "Інші речі відповідно до своєї первинної природи не подібні до сутності (κατ᾽ οὐσίαν) Творця і є зовнішніми щодо Нього (ἔξωθεν αὐτοῦ). Благодать (χάριτι) і воля (βουλήσει) Слова приводить їх до буття"[84].

Р. Бернард зазначає, що протиставлення φύσις і χάρις – це не синонімічне вираження зв'язку між природним і надприродним, тут радше мовиться про трансцендентність несотвореного божества з одного боку і тлінного творіння – з другого[85]. Поняття "благодать" (χάρις) – це ще один спосіб вираження Божого сходження і Його дієвої присутності у світі. Це поняття в олександрійського єпископа можна правильно розуміти, лише корелюючи його з поняттям "природа" (φύσις). Благодать дієво виявляє Божу турботу і дбайливість щодо сотвореного світу, оберігання всього творіння від зникнення у небуття[86]. Важливий вимір у розумінні χάρις – відкриття можливості участі людини і всього творіння в Божому Бутті, яке за своєю сутністю залишається поза сотвореним, але завдяки своїй силі (δύναμις) відкрите до сопричастя з нетварним[87]. Благодать відкриває людині можливість самоусвідомлення, духовного переображення і споглядання Бога. Це вимагає від людини в синергії з благодаттю адекватного прийняття дії "божественної сили, через яку її *physis* буде збережена і вдосконалена в існуванні"[88].

Людина задіяна у своєрідній "природній" нестабільності цілої світобудови. Духовно-моральний стан людства і його занепад безпосередньо пов'язані зі всесвітньою дезінтеграцією. Головна ж драма людини – смерть, якої вона може уникнути лише за допомогою Божої благодаті, беручи участь в енергіях Божого Логосу. Саме благодать[89] та енергії Слова Божого оберігають людську природу від руйнування, спотворення, занепаду та змін[90]. Благодать Христова животворить, вдосконалює

---

[83] Ibidem, c. 46.

[84] Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 20, PG 26, 53A: "Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα οἷά ἐστι τὰ γενητὰ, οὐδὲν ὅμοιον κατ᾽ οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα· ἀλλ᾽ ἔξωθεν αὐτοῦ ἐστι, χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γενόμενα". Також див. Telepneff – Thornton, *Arian Transcendence and the Notion of Theosis*, c. 274.

[85] Пор. R. Bernard, *L'Image de Dieu d'apres saint Athanase*, Paris 1952, 61.

[86] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, c. 112-114.

[87] Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 56.

[88] Dragas, *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, c. 77.

[89] Про природу і дію Божої благодаті в богослов'ї Атанасія Олександрійського див. M.F. Wahba, *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius' Paschal Letters*, Cairo – Rhode Island 1988, 123-127, 144-147, 158-162.

[90] Про це див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 40-43, ed. Thomson, c. 108-121; idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 2, 3, 5, ed. Thomson, c. 136-147.

і просвітлює людське життя[91]. Говорячи про пневматологічний вимір сотеріології, Атанасій виокремлює саме дію благодаті Святого Духа, яку одержують Христові апостоли в час П'ятдесятниці. Христос дає цю благодать Духа тим, хто Його просить. Тут поняття "благодать" виступає своєрідним уточненням того, "чим" постійно діє Дух Божий, освячуючи людину[92]. Атанасій порівнює Божу благодать із насінням, яке Христос насаджує в людські серця і яке приносить свої плоди очищення й освячення[93]. Перед Воплоченням благодать діяла на праведників ніби ззовні, натомість із Христовим приходом людина одержала можливість наповнюватись нею вщерть[94]. Саме завдяки благодаті душі вірних приймають "Господню силу", яка їх обожує. Вони беруть участь у Бозі й стають синами Божими саме за Його благодаттю[95].

***

Підсумовуючи, зазначимо, що Атанасій Олександрійський зі своєю індивідуальною специфікою, головно спричиненою сотеріологічно-христологічною полемікою його часу, поглиблює розуміння й інтерпретацію проблеми онтологічної віддаленості та близькості між Творцем і творінням, Богом і людиною. З одного боку, він використовує вже звичну апофатичну лексику для окреслення буттєвої іншості Бога, з іншого – не творить відокремленого від світу, безликого, "філософського" Бога. Атанасій розгортає образ люблячого божественного Отця, який входить у світ своєю дієвою добротою, турботою і чоловіколюбієм.

Трансцендентний у собі, Бог діяльно насичує всесвіт своєю люблячою і щедрою присутністю завдяки впорядковуючій все творіння божественній силі, енергії, благодаті. Він, залишаючись трансцендентним, іманентно та незбагненно близько, проникає у всі виміри сотвореної

[91] Про освячувальну дію благодаті Сина Божого у христології Атанасія див. J.B. Berchem, *Le Christ Sanctificateur d'apres Saint Athanase*, "Angelicum" (1938) 515-558.

[92] Пор. Wahba, *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius' Paschal Letters*, с. 93-95.

[93] Пор. ibidem, с. 124-126, 145-146. Подібно до притчі про сіяча, пор. Мт. 13, 1-23.

[94] Пор. Berchem, *Le Christ Sanctificateur d'apres Saint Athanase*, с. 557.

[95] Пор. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 25, PG 26, 376: "Ми – сини і боги завдяки Слову, яке в нас перебуває, […] в нас той самий Дух, який і в Слові, сущому в Отці". В іншому місці цього ж твору Атанасій зазначає: "Один є Син за природою, істинний і єдинородний, але й ми стаємо синами, подібними до Нього, не за природою і не в дійсності, а за благодаттю Того, хто покликав, і, залишаючись земними людьми, називаємось богами, не такими, яким є Бог і яким є істинне Його Слово, але як захотів Бог, який це дарує. […] Він за природою і сутністю – Слово й істинний Бог […], а ми за усиновленням і благодаттю через Нього стаємо синами, причащаючись Його Духа. […] Ми за наслідуванням стаємо доброчинними й синами" (ibidem III 19, PG 26, 361C - 364A-B). Атанасій, розглядаючи христологічний вимір Обоження людини, не забуває наголосити і на пневматологічному вимірі обожуючої дії. Пор. idem, *Epistula ad Serapionem* 1, 23-25, ed. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947, 124-129.

природи своєю добротою. Онтологія, космологія й етика в богослов'ї Атанасія творять своєрідний рівносторонній трикутник. Дія, енергія, сила, благодать Божа виходять з "віддаленості" Божої несотвореної природи та наповнюють благодатною "близькістю" життєдайної любові сотворену природу світу. Джерелом і посередником сходження й присутності у всесвіті Отцівської енергії любові є Божественний Логос, який, залишаючись трансцендентним, працює у світі, наповнює сотворене буття іманентністю Божого дієвого піклування, яке внутрішньо формує і облаштовує увесь космос і людину. Атанасій розрізняє як христологічний вимір сходження Слова Божого у світ, так і енергійний його вимір, показуючи іпостасну, енергійно-силову та космологічну сторони Отцівської ікономії, Воплочення Слова та динаміки людського богопізнання. Бог себе об'являє і дає пізнати також через свої імена, які також іманентно уприсутнюють його трансцендентну природу. Вже не існує радикального онтологічного відокремлення сотвореної і несотвореної природи із Воплоченням й енергійною всюдиприсутністю Божої турботи і підтримки. Світ і людина стають причасниками життєдайної та творчої енергії Воплоченого Слова, який своєю премудрістю звершує і сакраменталізує гармонійну світобудову. Центром взаємодії несотвореного і сотвореного в Атанасієвій думці є боголюдські стосунки, які оновлюють людину і ведують її до богопізнання й Обоження.

CREATOR AND CREATION, GOD AND THE HUMAN PERSON, ESSENCE AND ENERGY IN THE THEOLOGY OF ATHANASIUS OF ALEXANDRIA

(Summary)

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

STWÓRCA I STWORZENIE, BÓG I CZŁOWIEK, ISTOTA I ENERGIA W MYŚLI TEOLOGICZNEJ ATANAZEGO ALEKSANDRYJSKIEGO

(Streszczenie)

Artykuł omawia problem rozróżnienia ontologicznego między Boską transcendencją oraz immanencją w myśli teologicznej Atanazego Aleksandryjskiego, Ojca Kościoła IV wieku. Autor przedstawia podstawowy aparat pojęciowy oraz terminologiczny stosowany przez Atanazego w jego antynomicznym podejściu do „pogodzenia" między apofatycznym i katafatycznym obrazem Boga. Analizuje on właściwości kluczowe tych dwóch wymiarów natury Boga. Szczególna uwaga została poświęcona analizie katafatycznego podejścia do odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Bóg, całkowicie oddalony w aspekcie ontologicznym od rzeczywistości stworzonej, może jednocześnie być aktywnie obecny w świecie i napełniać go? W tym kontekście autor analizuje pojęcia kluczowe, które wyrażają „wewnątrzboskie" oddalenie oraz aktywną bliskość Boga w odniesieniu do bytu stworzonego.

Key words: Athanasius, apophatic, kataphatic, essence, condescension, divine energy, divine power, nature, grace.

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

Ключові слова: Атанасій, апофатика, катафатика, сутність, Божі сходження, Божа енергія, Божа сила, Божа природа, благодать.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Epictetum*, PG 26, 1049-1069.

Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes*, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971, 2-133.

Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi*, PG 25, 416-476.

Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi*, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971, 134-276.

Athanasius Alexandrinus, *Sermo ad Antiochum ducem*, PG 28, 589-597.

Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem*, ed. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947.

Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos*, PG 26, 12-468.

Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii*, PG 26, 837-976.

Наукові праці

Anatolios K., *Athanasius: The coherence of his thought*, London – New York 1998.

Berchem J.B., *Le Christ Sanctificateur d'apres Saint Athanase*, "Angelicum" (1938) 515-558.

Bernard R., *L'Image de Dieu d'apres saint Athanase*, Paris 1952.
Brakke D., *Athanasius and Asceticism*, Baltimore – London 1995.
Dragas G.D., *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, в: *Saint Athanasius of Alexandria. Original Research and New Perspectives*, Rollinsford 2005.
Florovsky G., *The Concept of Creation in St. Athanasius*, StPatr 6 (1962) 36-57.
Флоровский Г.В., *Восточные Отцы IV-го века*, Москва 1992.
Harnack A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Freiburg – Leipzig 1894.
Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrine*, London 1968.
Louth A., *Athanasius's Understanding of the Humanity of Christ*, StPatr 16 (1985) 309-318.
Meredith A., *Emanation in Plotinus and Athanasius*, StPatr 16 (1985) 317-323.
Morales X., *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 180, Paris 2006.
Pettersen A., *A Good Being Would Envy None Life: Athanasius on the Goodness of God*, "Theology Today" 55 (1998) 59-68.
Pettersen A., *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990.
Pettersen A., *Athanasius*, London 1995.
Telepneff G. – Thornton J., *Arian Transcendence and the Notion of Theosis in Saint Athanasios*, GOTR 32 (1987) 271-277.
Wahba M. F., *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius' Paschal Letters*, Cairo – Rhode Island 1988.
Ware K., *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, "Eastern Church Review" 7 (1975) 125-136.
Weinandy T., *Athanasius. A Theological Introduction*, Hampshire – Burlington 2007.
Williams A.R., *Arius: Heresy and Traditio*, London – Darton 1987.

Anna Z. ZMORZANKA*

FORMUŁA ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ W *KSIĘDZE TOMASZA ATLETY* I JEJ ASPEKTY ONTYCZNO-ETYCZNE

Filozofowie greccy stworzyli trzy podstawowe koncepcje ciała ludzkiego[1]. Jedną z nich wypracowali Sokrates i Platon, dla których ciało (σῶμα) było przede wszystkim narzędziem duszy (ψυχή)[2]. Z kolei Arystoteles, pisząc o ciele i duszy, najczęściej odwoływał się do pojęć materii i formy oraz aktu i możności[3]. Trzecią koncepcję, którą stworzyli orficy i pitagorejczycy (a więc najstarszą z nich), charakteryzowała lapidarna formuła: „ciało-grób" – σῶμα-σῆμα. Pojęcie „ciała jako grobu duszy" pojawia się również w dialogach Platona oraz w tradycji platońskiej. Później formułę tę zastosowali neoplatonicy[4], a nieco wcześniej gnostycy. Niestety, nie wiemy, czy gnostycy zachowali pierwotne brzmienie formuły, gdyż nie posiadamy tekstów oryginalnych. Koptyjscy tłumacze ich pism przyjęli wersję: „ciało-więzienie" – ⲥⲱⲙⲁ-ⲫⲧⲉⲕⲟ lub ⲥⲁⲣⲝ-ⲫⲧⲉⲕⲟ. Czy był to dosłowny przekład, czy zmiany dokonał translator? Na te pytania trudno jest dziś odpowiedzieć[5].

W pismach z Nag-Hammadi formuła ta pojawia się zaledwie kilka razy. Używa jej m.in. autor *Księgi Tomasza Atlety*[6], który – jak zobaczymy – rozwija

* Dr Anna Z. Zmorzanka – emerytowany pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: azong@o2.pl.

[1] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, współpraca R. Radice, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, 46-47.

[2] O sokratejskim pochodzeniu tego pojęcia świadczy Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* oraz Platon we wczesnych dialogach; u Platona myśl ta wyraźnie sformułowana została w *Alkibiadesie Większym* (*Alcibiades maior* 128d - 130c). Do pojęcia ciała jako narzędzia odwołuje się również Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*.

[3] Por. Aristoteles, *De anima*, 412a 19-28; 412b 4-6.

[4] Na temat funkcjonowania orficko-pitagorejskiej formuły σῶμα-σῆμα w platonizmie i neoplatonizmie zob. C.J. De Vogel, *The Sóma-Séma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, 79-99; zob. też: G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Cathegory*, Berlin 2013, 107-116 (paragraf: Sôma-sêma).

[5] Prawdopodobne wydaje się jednak to, że zmiany tej dokonali sami gnostycy. Przemawia za tym fakt, iż przekładów utworów, w których forma ⲥⲱⲙⲁ-ⲫⲧⲉⲕⲟ pojawia się, dokonali różni tłumacze. Za gnostyckim źródłem przemawia też świadectwo herezjologów (np. Ireneusza).

[6] Wydanie tekstu koptyjskiego w: *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 2, general ed. J.M. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, 180-205, tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, SACh SN 7, Katowice 2008, 372-377.

a zarazem dość wiernie oddaje klasyczny sens hasła. Jej obecność w myśli autora *Księgi* (mająca być może pewne znaczenie dla badań nad źródłami gnostycyzmu) wskazuje na ciągłość pewnej idei, która – narodziwszy się jeszcze w czasach archaicznych – tak naprawdę nigdy nie znikła już z naszej kultury. Jaka była jej geneza?, jakie treści implikowała?, jaki był do nich stosunek naszego autora i na jakie treści wskazał on sam? Próbę odpowiedzi na te pytania podejmiemy w niniejszym artykule.

1. Formuła σῶμα-σῆμα w tradycji orficko-platońskiej. Większość badaczy (np. Hans Jonas, Kurt Rudolph, Giovanni Reale) zwraca uwagę, iż pojęcie σῶμα-σῆμα było wyrazem dualistycznej wizji rzeczywistości, przeciwstawiającej światu materialnemu „świat" wyższy, duchowy[7]. W Grecji jego istnienie pierwsi zaczęli sobie uświadamiać orficy; najstarsze świadectwa dokumentujące ten fakt pochodzą z VI/V w. przed Chrystusem[8] (a prawdopodobnie można by wskazać też znacznie starsze przykłady). To właśnie wówczas zaczyna się bowiem mówić, stwierdza G. Reale, „o obecności w człowieku czegoś boskiego, co nie jest śmiertelne, co pochodzi od bóstw, a zamieszkuje w ciele, choć ma naturę przeciwną naturze ciała. To coś jest naprawdę sobą, kiedy ciało śpi lub nawet jest bliskie śmierci, a więc wtedy, kiedy rozluźnia swe związki z ciałem i się od niego uwalnia"[9]. O istnieniu tego poglądu świadczą – według G. Reale – następujące słowa Pindara[10]:

> „Ciało każdego śmierci ulega przemożnej, / Lecz pozostaje kształt życia znikomy: / On jeden bowiem jest dany od bogów / Śpi, kiedy członki nasze się trudzą. / A gdy uśniemy – w snach wielu wyjawia / Czekający nas trudów i radości wymiar"[11].

Chyba po raz pierwszy w literaturze greckiej tak wyraźnie przeciwstawione zostało śmiertelne ciało, zamkniętemu w nim „kształtowi" – znakowi życia: ζωὸν δ᾽ ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον. I choć poeta „kształtu" tego, czy raczej obrazu, nie nazywa tutaj duszą (używa bowiem terminu εἴδωλον[12]), to jednak

---

[7] Por. H. Jonas, *Life, death, and the body in the theory of being*, „The Review of Metaphysics" 19 (1965/66) 9; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, 59-65; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000, 452.

[8] Niestety większość dokumentów ma charakter pośredni i jest znacznie późniejsza od orfizmu. Na temat autentyczności źródeł i ich wartości zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 447-450.

[9] Tamże, t. 1, s. 451.

[10] Por. tamże, t. 1, s. 551. Zob. D.M. Robinson, *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*, The Johns Hopkins Uniwersity Studies in Archeology 21, Baltimor 1936, 105-106.

[11] *Pindari carmina cum fragmentis*, pars II: *Fragmenta. Indices*, post B. Snell ed. H. Machler, Leipzig 1975, 119 (fragm. 131 b), tłum. J. Danielewicz, w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1984, 198.

[12] D.M. Robinson (*Pindar*, s. 105) zwraca uwagę na homerycką tradycję pojęcia (wskazującej

zaznacza jego boskie pochodzenie – ἐν θεῶν. Zauważmy, że fundamentalną rolę w tym procesie myślowym odgrywa istnienie sennych marzeń. Albowiem to właśnie w licznych snach (ἐν πολλοῖς ὀνείροις) objawia się nam prawda o tym, że poza ciałem (które w czasie snu jakby obumarło) istnieje w człowieku coś więcej. Z faktu tego pisarze greccy wyciągają dalsze wnioski. Ksenofont (który do analogicznego wywodu wprowadza już termin ψυχή) zauważa, że kiedy człowiek umiera, to poszczególne elementy jego ciała ulegają rozkładowi, łącząc się z częściami tej samej natury, jednak dusza wymyka się tym procesom, o czym – według niego – świadczyć mają właśnie sny[13].

Wydaje się, iż tego typu doświadczenia i refleksje doprowadzić musiały niegdyś orfików, a później pitagorejczyków, do stwierdzenia, iż ciało jest jedynie grobem (σῆμα), w którym zamknięta została ludzka dusza; wyzwoleniem jest dopiero śmierć[14]. O orfickich korzeniach formuły świadczą jedynie głosy pośrednie. Najstarszy należy do pitagorejczyka Filolaosa z Krotonu (V/IV w. prz. Chr.), którego cytuje Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach*[15]:

> „Godzi się też wspomnieć o powiedzeniu Filolaosa. Ten pitagorejczyk tak mówi: «Zaświadczają także dawni teologowie i wróżbici, że z powodu jakichś win dusza została sprzęgnięta z ciałem i jakby w grobie pogrzebana»”[16].

Drugi autor (przytaczany również przez Klemensa) to Platon. Filozof ateński kilkakrotnie w różnych miejscach (zwłaszcza we wcześniejszych dialogach) cytuje naszą formułę. Wskazuje też na jej orfickie korzenie. O jej pochodzeniu pisze w *Kratylosie*, wzbogacając zarazem wypowiedź o semantyczną analizę terminów σῶμα i σῆμα:

> „Sądzę, że ono ma różne znaczenia, nawet jeśli ktoś odrobinę przekręcił. Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (σῶμα) jest grobem (σῆμα) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało także siebie okazuje, dając znak (σεμαίνει) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (σῆμα).

---

na takie znaczenia jak: postać, widmo, mara) jednak uważa, iż w tym wypadku termin εἴδωλον może oznaczać duszę.

[13] Rozumowanie takie przeprowadza Ksenofont w końcowym fragmencie *Wychowania Cyrusa*; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 451-452.

[14] Wskazuje na to wypowiedź Platona: „Zdaje się, że ci którzy się z filozofia zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj że tego nie wiedzą” (*Phaedo* 64a, ed. L. Robin, w: *Oeuvres completès*, t. 4, part 1, Paris 1926, 11, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 635.

[15] Sam Klemens również opowiada się za orfickimi korzeniami formuły σῶμα-σῆμα: „Ale tę nazwę zdają się przede wszystkim stosować orficy, gdyż dusza cierpi karę z powodu tych win, za które została ukarana” (Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 16, 4, ed. O. Stählin, GCS 52, Berlin 1960, 203, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, 238).

[16] Tamże III 17, 1, GCS 52, 203, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 238. Wypowiedź Filolaosa jest szczególnie ważna, bowiem jednoznacznie wskazuje na orfickie, a nie pitagorejskie źródła formuły, por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 456.

> Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę [ciało], bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę, podobną do więzienia, aby się w nim zachować (σώζηται), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa τὸ σῶμα (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzania tutaj ani jednej litery"[17].

W *Gorgiaszu* Platon nie pisze wprawdzie wprost o orfikach, ale wspomina o pewnym mędrcu, który twierdził, że ciało jest naszym grobem, a życie śmiercią. Cytuje też słynne słowa Eurypidesa z *Polyidosa*, które doskonale oddają sens orfickiej formuły. Cała wypowiedź włożona jest w usta Sokratesa, który tutaj prezentuje chyba stanowisko samego autora dialogu:

> „Toteż nie dziwiłbym się, gdyby Eurypides prawdę mówił, kiedy powiada: «Kto wie, czy życie to nie śmierć / A śmierć, czy nie jest życiem?» I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób. A ta część duszy, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam"[18].

Przytoczone wyżej wypowiedzi zawierają istotną dla nas informację. Autorzy nasi twierdzą bowiem, iż stan w jakim znalazła się dusza, nie zaistniał bez przyczyny. Według Filolaosa i Platona, jest on spowodowany winą jaką ona niegdyś popełniła i za którą musi teraz ponieść karę. Pogląd ten, implikujący naukę o preegzystencji i o metempsychozie, rodzi jednak wiele wątpliwości. Pierwsza dotyczy okoliczności połączenia się duszy z ciałem, a ściślej jej winy popełnionej przed inkarnacją (czyli tzw. winy pierwotnej). W źródłach najstarszych (orfickich) nie znajdujemy jednak żadnej sugestii, świadczącej o tym, iż dusza przed wcieleniem popełniła zło. Według świadectwa Arystotelesa, przywołującego jakieś poematy kosmogoniczne, orficy mieli nauczać, że istniała ona we wszechświecie, a z ciałem połączyła się dopiero w procesie oddychania[19]. Naukę o winie, karze i oczyszczeniu duszy w cyklu narodzin potwierdza kolejny fragment z wiersza Pindara:

> „Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmie zapłatę, / Tego dusza na powrót ku słońcu wynosi / W roku dziewiątym"[20].

Stanowisko Platona nie jest jednoznaczne. W *Fajdrosie* filozof twierdzi, że dusza sama mogła przyczynić się do swojego upadku (czyli narodzin). Jeśli bowiem oddaliła się zanadto od źródła dobra, była bardziej podatna

---

[17] Plato, *Cratylus* 400b-c, ed. L. Méridier, w: *Oeuvres completès*, t. 5, pars 2, Paris 1931, 78, tłum. Z. Brzostowska: Platon, *Kratylos*, Lublin 1990, 70-71.

[18] Tenże, *Gorgias* 492e - 493a, ed. A. Croiset, w: *Oeuvres completès*, t. 3, pars 2, Paris 1923, 174-175, tłum. Witwicki, w: Platon, *Dialog*i, t. 1, s. 406.

[19] Por. Aristoteles, *De anima* A5, 410b 27 - 411a 1.

[20] *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. Snell, s. 119 (fragm. 132), tłum. Danielewicz, s. 198.

na zło, stawała się coraz cięższa i ostatecznie upadała w świat materialny[21]. Dlaczego tak się dzieje?, dlaczego dusza wybiera zło? Według filozofa, odpowiedzialne za to są jej władze. Część rozumna (τὸ λογιστικὸν) wybrałaby zapewne dobro, ale jej części: pożądliwa (τὸ ἐπιθυμητικόν) i popędliwa (τὸ θυμοειδές) kierują ją często ku złu[22]. W *Timajosie* natomiast Platon twierdzi, że pierwotnie dusze przebywały w sferze gwiazd, a o ich narodzinach zadecydował sam Demiurg, ustanawiając ten los sprawiedliwie dla wszystkich. Ponadto każdą duszę wyposażył w zdolność rozpoznawania namiętności i żądz oraz panowania nad nimi. Od człowieka zależy zatem, jakie będą dalsze losy duszy po jego śmierci:

> „Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwieździe, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do której nawykł. A kto na tym punkcie pobłądzi, ten przy drugich narodzinach pobierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się jego charakter rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegiem tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, z wody, i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne, i człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy”[23].

Platon nie traktuje zatem ani inkarnacji, ani reinkarnacji wyłącznie w kategoriach winy i kary. Wskazuje bowiem również na terapeutyczną rolę narodzin, jak pokazuje to przytoczony wyżej fragment z *Timajosa*. Ich celem jest bowiem całkowite zmazanie z duszy piętna, które wycisnęło na niej zło, jakie popełniła ona w poprzednim wcieleniu. Platon trwał na tym stanowisku do końca. Co więcej w *Prawach* – dziele ukończonym niedługo przed śmiercią – zdaje się sądzić, że nie ma takiej winy, której w kolejnym wcieleniu nie można odpokutować i oczyścić swojej duszy[24]. Na uwagę zasługuje zwłaszcza wypowiedź w której, powołując się na orędzie starodawnych misteriów, stwierdza, że człowiek, w nowym wcieleniu musi doznać takich samych krzywd, jakie niegdyś sam zadał:

> „Wieści ono, że pokuta czeka zbrodniarzy w Hadesie i że, skoro tu znowu powrócą na ziemię, zapłacą za swój czyn zgodnie z naturalnym porządkiem

[21] Por. Plato, *Phaedrus*, 24 d-e. Zob. A. Tylka, *Etyczny wymiar metempsychozy w dialogach Platona*, „Collectanea Philologica” 14 (2011) 39.

[22] Por. Plato, *Respublica*, 439d - 441a; tenże, *Timaeus*, 70d - 71a.

[23] Plato, *Timaeus* 42b-d, ed. A. Rivaud, w: *Oeuvres completès*, t. 10, Paris 1925, 158, tłum. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, s. 692.

[24] Filozof prezentuje odmienny pogląd w *Fedonie*, gdzie wyróżnia cztery rodzaje dusz: czyste, dwa kolejne, to dusze splamione złem i wreszcie nieuleczalne, skazane na wieczną karę w Tartarze; zob. tenże, *Phaedo* 113d - 114c.

> rzeczy – każdy bowiem wycierpieć musi zło, które wyrządził – i przeznaczona mu będzie taka sama dola i ich samych też wtedy ktoś pozbawi życia"[25].

Podobny sąd (i tu również powołuje się na starodawną naukę) wypowiada raz jeszcze. Tym razem chodzi o zbrodnię ojcobójstwa, która może być okupiona w tym lub w kolejnym życiu jedynie ofiarą z własnej krwi:

> „Sprawiedliwość, mścicielka przelanej krwi rodzinnej, stoi na straży prawa, o którym mówimy, i postanowiła, że każdy, kto uczyni rzecz taką, wycierpieć musi nieuchronnie to samo, co uczynił. Temu więc, kto ojca swego pozbawił życia, przyjdzie od własnych dzieci tego samego gwałtu doznać w swoim czasie, a ten, kto zabił matkę, będzie musiał jako niewiasta urodzić się kiedyś i z rąk zrodzonych wtedy przez siebie dzieci postradać życie w dalekiej przyszłości"[26].

Ile razy trzeba się jednak narodzić, by całkowicie zmazać winy i oczyścić swoją duszę? Platon nie daje na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Z pewnością cykl ten musiał być bardzo długi, bowiem – jak czytamy w *Państwie* – pomiędzy śmiercią, a kolejnymi narodzinami dusza odbywa tysiącletnią pokutę w Hadesie[27]. Dlatego też (dla pośmiertnych losów duszy) ważne jest to, by dobrze żyć. Platon nie tylko w *Timajosie* porusza tę kwestię. A czyni tak ku przestrodze swoich słuchaczy. Albowiem „każdy postępek odciska się w duszy, a przez to staje się źródłem dla moralnego osądu i wyznaczenia jej kary bądź nagrody"[28]. Stwierdza to m.in. platoński Sokrates, który w końcowym fragmencie mowy obronnej kieruje do sędziów takie oto słowa:

> „Więc i wy, sędziowie, powinniście z pogodą i nadzieją myśleć o śmierci, a tylko tę jedną prawdę mieć na oku, że do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczają z oka jego sprawy"[29].

Jednak – kiedy dusza wpadła do więzienia ciała (niczym do grobu) – nie jest tak łatwo przeżyć dobrze życie; wiedzą o tym bohaterowie Platona. Sokrates zauważa, iż przeszkadza w tym pożądliwa część duszy, której człowiek często ulega „i chwieje się tam i sam"[30]. O silnym wpływie cielesnych żądz mówi też sędziwy Kefalos w *Państwie*, nazywając je (za Sofoklesem) panem

---

[25] Tenże, *Leges*, IX 870d-e, ed. R.G. Burry, w: *Plato with on English Translation*, t. 9: *Laws*, vol. 2, London 1961, 256, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1960, 414.

[26] Tamże IX 872d-e, ed. Burry, vol. 2, s. 260, tłum. Maykowska, s. 418.

[27] Por. tenże, *Respublica*, 614b - 621c.

[28] W. Wilowski, *Starość, umieranie, śmierć i życie po życiu w nauce pisanej a nowa interpretacja Platona*, w: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, 52; por. Tylka, *Etyczny wymiar metempsychozy w Dialogach Platona*, s. 35-36.

[29] Plato, *Apologia* 41c-d, ed. M. Croiset, w: *Oeuvres completès*, t. 1, Paris 1925, tłum. Witwicki: Platon, *Dialog*i, t. 1, s. 582.

[30] Zob. nota 18.

wściekłym i dzikim[31]. Starzec powiada, że dopiero u schyłku życia, gdy one wygasają, może się cieszyć spokojem, zamieniając uciechy spod znaku Dionizosa i Erosa, na radość płynącą z przeżyć intelektualnych.

Wypowiedzi Sokratesa i Kefalosa pokazują nam, iż ciało jest nie tylko grobem duszy, ale staje się też jej więzieniem, uzależniając ją od licznych namiętności i żądz.

2. Formuła ⲥⲱⲙⲁ-ⲯⲩⲭⲏ w przekazie gnostyckim. Według H. Jonasa gnostycy formułę σῶμα-σῆμα zinterpretowali radykalniej niż Grecy. Albowiem cały świat potraktowali jak grób, czyli więzienie lub miejsce odosobnienia[32]. W tekstach gnostyckich, jak wspomniano na wstępie, nie występuje ona w dosłownym brzmieniu. Ciało dla gnostyków było bowiem bardziej więzieniem niż grobem. Tak też było przez nich nazywane, co wyraża formuła: ⲥⲱⲙⲁ-ⲯⲩⲭⲏ lub ⲥⲁⲣⲝ-ⲯⲩⲭⲏ. Występuje ona m.in. w *Apokryfie Jana* i w *Księdze Tomasza Atlety*.

W *Apokryfie Jana* pojęcie więzienia (ⲯⲩⲭⲏ) rozciąga się na wszystkie miejsca, które stanowią strefę stworzoną i rządzoną przez Demiurga i jego archontów, kierujących się prawem przeznaczenia (ἑιμαρμένη, ϩⲓⲙⲁⲣⲙⲉⲛⲏ). Potwierdza to opinię Jonasa (nazywa los diabolicznym wynalazkiem), że według gnostyków, cały kosmos, a nie tylko ciało, był dla ducha więzieniem. Wskazuje na to tzw. *Hymn zbawienia*[33], w którym Pronoia (Boska Myśl, Duch) opisuje swoje trzykrotne zejście ze sfery światłości (ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ) w obszar ciemności (ⲕⲁⲕⲉ), aż do samego środka więzienia (ⲉⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲯⲩⲭⲏ). Dwukrotnie z wędrówki tej powraca, ale za trzecim razem zostaje uwięziona w ciele:

> „I po raz trzeci poszłam. Ja jestem światłością, która istnieje w światłości. Ja jestem myślą Pronoia, abym zeszła do środka ciemności i do wnętrza otchłani. I napełniłam moje oblicze w światłości wypełnienia ich eonu. I poszłam do środka ich więzienia, a jest nim więzienie ciała”[34].

Słowa powyższe mają prawdopodobnie związek z mitem, który również przedstawiony został w *Apokryfie Jana*. Według tego przekazu człowiek, którego stworzył Demiurg, był tworem martwym (nie poruszał się i nie mówił)[35]. Ożywiła go dopiero boska iskra, którą wszczepiła w jego ciało Sophia (Pronoia). Jednak ożywiając ciało, sama została w nim uwięziona[36].

O duchu (boskiej iskrze, świetle) uwięzionym w ciele szerzej pisze autor *Księgi Tomasza Atlety*. Utwór ten, należący do mniej znanych pism kolekcji

---

[31] Por. Plato, *Respublica* I 329b-d.

[32] Por. Jonas, *Life, Death, and the Body in the Theory of Being*, s. 10.

[33] Por. *Apocryphon Ioannem*, NHC II 1: 30, 11 - 31, 25.

[34] Tamże, NHC II 1: 30, 32 - 31, 4, ed. Robinson, t. 2, s. 171, SACh SN 7, 185.

[35] Por. tamże, NHC II 1: 19, 10-15.

[36] Odmiennie fragment ten interpretuje W. Myszor (*Biblioteka z Nag Hammadi*, s. 199-200).

z Nag Hammadi[37], zasługuje na uwagę, z racji swoich implikacji etycznych. Jest to dialog objawiający; rodzaj literacki, którym często posługiwali się gnostycy. *Księga* zawiera słowa Zbawcy skierowane do tytułowego Tomasza (ⲑⲱⲙⲁⲥ), a spisane przez Mateusza (ⲙⲁⲑⲁⲓⲁⲥ)[38]. Uwagę zwraca ascetyczny charakter utworu, na co wskazuje już przydomek Tomasza – Atleta (ⲁⲑⲗⲏⲧⲏⲥ) – oznaczający ascetę.

Punktem wyjścia przedstawionych w utworze rozważań jest stwierdzenie potrzeby poznania siebie, innymi słowy, konieczności znalezienia właściwej odpowiedzi na pytania: kim się jest?, jak się powstało?, jak się powstanie? (ⲛ̅ⲧⲕ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲱⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲁⲩ ⲛ̅ϩⲉ ⲏ ⲉⲕⲛ̅ⲁⲩⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲩ ⲛ̅ⲣⲏⲧⲉ[39]). W poszukiwaniach odpowiedzi towarzyszy Tomaszowi Zbawca, który stopniowo odsłania mu zakryte do tej pory prawdy. Pierwsza dotyczy ciała ludzkiego, które upodabnia człowieka do zwierzęcia, starzeje się i umiera:

> „[Każde] ciało [powstaje w ten sposób] jak rodzą je zwierzęta, to jest jako [pozbawione rozumu]. W [skutek] tego ujawniają [się] na sposób stworzenia, które [wywodzi się z innego stworzenia]. [Dla] tego samego (powodu) ci, którzy są z góry [nie istnieją na sposób] tych, którzy są jawni, lecz żyją ze swoich korzeni, a ich owoce są tym, co je karmi. Ciała te zaś jako jawne jedzą ze stworzeń, które są im równe. Dlatego też ciała się zmieniają. A co się zmienia, zginie i pójdzie na zagładę. Nie ma bowiem nadziei życia, odkąd ciało jest zwierzęce (ⲡⲓⲥⲱⲙⲁ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲧⲃ̅ⲛⲏ ⲡⲉ). A więc jak u zwierząt ciała ich niszczeją, tak też i te (ciała) stworzenia zostaną zniszczone. Czyż nie pochodzą ze współżycia, na wzór tego (które jest) wśród zwierząt?”[40].

W żadnym innym utworze gnostyckim nie wyrażono chyba tak mocno pogardy dla ciała. Ale nie jest to jedyna prawda, jaką Zbawca pragnie przekazać Tomaszowi o człowieku. Odkrywa mu bowiem tajemnicę: o istnieniu wybranych, do których należy i Tomasz. To właśnie z ich powodu pojawiła się światłość gnozy, dzięki której będą mogli porzucić „swą zwierzęcość”, wyjść z miejsca, w którym się obecnie znajdują i skierować się w górę ku swej posiadłości, gdzie zostaną przyjęci[41]. Jednak w przeciwieństwie do wielu

[37] Oryginalnym językiem była prawdopodobnie greka, zaś przekład koptyjski jest jedyną wersją, jaka się zachowała. Utwór powstał w 2. poł. II w. lub na początku III w. w środowisku syryjskich chrześcijan. Na temat datacji, tradycji i środowiska zob. J.D. Turner, *Introduction*, w: *The Coptic Gnostic Library*, t. 2, s. 173-178; Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi*, s. 370-371.

[38] Postać nosząca imię Mateusza pojawia się również w innym tekście gnostyckim, w *Pistis Sophii*, w gronie uczniów Jezusa; o Mateuszu, który miał przekazać tajemną naukę Bazylidesowi i jego synowi, pisze Hipolit (*Refutatio* VII 20, 1). Z kolei imię Tomasza wskazywałoby, iż pismo (podobnie jak *Ewangelia Tomasza*) należy do tradycji Tomaszowej.

[39] *Liber Thomae Athletae*, NHC II 7: 138, 8-10, ed. Robinson, t. 2, s. 173.

[40] Tamże, II 7: 138, 38 - 139, 6, SACh 7, 372-373; tekst koptyjski w nawiasach oraz podkreślenia pochodzą od autorki.

[41] Por. tamże, NHC II 7: 139, 25-31.

gnostyckich pisarzy, autor *Księgi Tomasza*, uważa, iż sama wiedza nie wystarczy duszy, by się uwolnić spod władzy ciała, zwłaszcza spod dyktatu rodzących się pożądań, które wzbudzają w niej jedynie zamęt[42]. W czasie gdy przebywa jeszcze na ziemi, powinna jeszcze „sobie przygotowywać skrzydła", by mogła odlecieć. Być może autor czyni tutaj aluzje do platońskiej opowieści o skrzydlatej duszy[43], która niesiona jest ku Prawdzie, a im jej skrzydła (ⲦⲚⲤ) są silniejsze (czyli im silniejsze jest jej pragnienie kontemplacji Prawdy), tym dalej dolatuje. Biada jednak tym – przestrzega autor – którzy bardziej dbają o ciało i tkwią w nim jak w więzieniu, zapominając o duszy, która marnieje:

> „«Biada wam, bezbożni, którzy nie macie nadziei umocnieni w tym, co nie ma trwałości. Biada wam, którzy pokładacie nadzieję w ciele, w (tym) więzieniu (ⲁⲧⲥⲁⲣⲝ ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲧⲉⲕⲟ), które będzie zniszczone – jak długo chcecie spać? – w tym niezniszczalnym (ciele), o którym sądzicie, że nie będzie zniszczone. Jeśli wasza nadzieja osadzona jest w tym świecie, a bogiem waszym jest to życie, to przyczynicie się do zniszczenia waszych dusz. Biada wam przez ogień, który w was płonie, bo jest nienasycony! Biada wam z powodu koła, które kręci się w waszych myślach! Biada wam z powodu płomienia, który jest w was, gdyż pożre wasze ciała w sposób widoczny, a rozedrze wasze dusze w sposób ukryty, a was przygotowuje do tego przez jedno i drugie. Biada wam, o niewolnicy, bo uwięzieni jesteście w jaskiniach (ⲥⲡⲏⲗⲁⲓⲟⲛ). Nie pojmujecie waszej zagłady ani nie pojmujecie, w czym tkwicie i nie wiecie, że jesteście w ciemności i śmierci, przeciwnie upojeni jesteście ogniem i napełnieni goryczą"[44].

Autor przywołuje tutaj jeszcze jedno interesujące porównanie: ciało ludzkie to jaskinią, która więzi człowieka i sprawia, że trwa on w ciemności, nie mogąc poznać prawdy. Ciału materialnemu, zniszczalnemu, przeciwstawia zaś ciało duchowe (stanowi ono kształt duszy[45]). Pojawia się tutaj jednakże pewien nowy wątek, nieobecny w innych pismach gnostyckich. Mianowicie, autor uważa, że dusza (ze swej natury niezniszczalna) może ulec rozdarciu. Być może chodzi tutaj o jakiś rodzaj piętna, spowodowany złem, jakie człowiek czynił za życia. Nasz autor nie pisze jednak w jaki sposób dusza mogłaby to odpokutować. W piśmie nie pojawia się bowiem żadna wzmianka o karach pośmiertnych, ani też odbywanych w powtórnym wcieleniu.

Większość gnostyków odrzuciła bowiem naukę orfików, Pitagorasa i Platona o metempsychozie. Prawdopodobnie przyjmował ją Karpokrates[46]. Według Ireneusza, twierdzili, że:

---

[42] Por. tamże, NHC II 7: 139, 41 - 140, 5.

[43] Por. Plato*, Phaedrus* 246d-e.

[44] *Liber Thomae Athletae*, NHC II 7: 143, 9-27, ed. Robinson, vol. 2, s. 171, SACh 7, 376.

[45] Por. Theodotus*, Excerpta* 10, 1.

[46] Por. A. Filipowicz, *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, VoxP 30 (2010) t. 55, 208.

„Dusze w czasie swojej wędrówki przez ciała muszą podjąć każdy rodzaj życia i każdy rodzaj działania. […] ich dusze przy wyjściu (z tego ciała) muszą wykonać wszystkie sposoby życia tak, żeby im absolutnie nic nie brakowało, swoje życie musza wykorzystać pod każdym względem. Muszą się jednak starać o to, żeby z tego powodu, że im czegoś brakuje jeszcze w wolności, jakiegoś tu przeżycia, nie zostali zmuszeni do ponownego wysłania w jakieś ciało. […] On [Archont] przekazuje takie dusze innemu aniołowi, temu który jest jego sługą, aby ten uwięził je w innych ciałach”[47].

Karpokrates miał ponadto nauczać, że ciało jest grobem człowieka.

***

Na podstawie przeprowadzonych wyżej analiz można zauważyć, iż pomiędzy klasyczną i gnostycką interpretacją formuły σῶμα-σῆμα istnieją dość istotne podobieństwa. W obu tradycjach, po pierwsze, odzwierciedla ona dualistyczną wizję rzeczywistości, prowadzącą do przekonania, iż ciało przestaje istnieć po śmierci, po drugie, wyraża pogląd, iż ciało ogranicza duszę (stąd porównania do grobu, czy więzienia) i po trzecie, że stanowi źródło pragnień mieszkających w pożądliwej części duszy.

Ujęcie orficko-pitagorejsko-platońskie i gnostyckie różni natomiast odmienne rozumienie genezy wcielenia (według tradycji klasycznej jest ono skutkiem popełnionego niegdyś zła; w gnostycyzmie nie jest ono przez duszę zawinione). Obie tradycje różni też podejście do reinkarnacji. Według Platona, istnieje cykl narodzin, w czasie którego dusza może zadość uczynić za popełnione zło i oczyścić się ostatecznie. Natomiast autor *Księgi Tomasza Atlety*, tak jak większość gnostyków, odrzuca metempsychozę; twierdzi natomiast, iż tak należy żyć, by nie szkodzić duszy; zachęca też do ascezy.

Warto na koniec nadmienić, iż w *Księdze Tomasza Atlety* zauważyć można ślady platońskiej mitologii (skrzydła duszy – ⲦⲚⲤ, jaskinia – ⲥⲡⲏⲗⲁⲓⲟⲛ).

THE ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ FORMULA IN THE *BOOK OF THOMAS THE CONTENDER* AND ITS ONTIC AND ETHICAL IMPLICATIONS

(Summary)

The first part of the article shows the genesis of the soma-sema formula and its function in the Orphic and Pythagorean tradition, as well as in Plato. A particular

[47] Irenaeus, *Adversus haereses* I 25, 4, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 338, 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, 95. Polemikę z tym poglądem Ireneusz podejmuje w *Adversus haereses* II 33, 1, 5; por. Epiphanius, *Panarion* 27, 4, 3-4.

attention was paid to its ontic background (dualism) and its ethical aspect: a necessity to undergo a punishment in the subsequent birth cycles (metempsychosis) and cleanse the soul of guilt. The second part presents a reception of the formula in the Gnostic *Book of Thomas the Contender*, indicating similarities and differences.

Key words: σῶμα-σῆμα, orphism, Plato, gnosticism, *The Book of Thomas the Contender*.

Słowa kluczowe: σῶμα-σῆμα, orfizm, Platon, gnostycyzm, *Księga Tomasza Atlety*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *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 SN 17, Katowice 2016.

Pindari carmina cum fragmentis, pars II: *Fragmenta. Indices*, post B. Snell ed. H. Machler, Leipzig 1975, tłum. J. Danielewicz, w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1984.

Plato, *Leges*, ed. R.G. Burry: *Plato* w*ith on English Translation*, t. 9: Laws, vol. 2, London 1961, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1960.

Plato, *Oeuvres completès*, Paris 1921-1935, tłum. W. Witwicki: *Dialogi*, t. 1-2, Kęty 1999.

The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, vol. 2, ed. gen. J. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACh SN 7, Katowice 2008.

Opracowania

Cornelli G., *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Cathegory*, Berlin 2013.

Filipowicz A., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, VoxP 30 (2010) t. 55, 189-211.

Jonas H., *Life, death, and the body in the theory of being*, „The Review of Metaphysics" 19 (1965/66) 3-23.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000; t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002.

Robinson D.M., *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*, The Johns Hopkins Uniwersity Studies in Archeology 21, Baltimor 1936.

Tylka A., *Etyczny wymiar metempsychozy w dialogach Platona*, „Collectanea Philologica", 14 (2011) 35-44.

Vogel De C.J., *The Sóma-Séma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, 79-99.

Ks. Jan W. ŻELAZNY*

BIBLIJNE UZASADNIENIE PRYMATU BISKUPA ORIENTU NA PODSTAWIE LISTÓW TYMOTEUSZA I, PATRIARCHY BAGDADU

1. Egzegeza orientalna. Nie ma za wiele opracowań dotyczących tego zagadnienia. Jednym z nich jest zapis kursu, jaki w Instytucie Biblijnym w Jerozolimie miał Sabino Chiala[1]. On sam, jak pisze we wstępie, opierał się na pracach Sebastiana Brocka[2] oraz Lucasa van Rompay'a[3]. Zwraca uwagę na trzy główne zagadnienia konieczne przy uwzględnieniu specyfiki egzegezy orientalnej. Pierwszym z nich jest starożytność tradycji syriackiej, jej semickiej mentalności oraz szczególnej relacji do Biblii i tradycji żydowskiej. Drugim faktorem istotnym w dalszej analizie jest język przekazu – semicki, o bogatej strukturze i specyficznej formie. Trzecim jest kwestia podziału na różne wspólnoty w zależności od stosunku do uchwał soboru w Chalcedonie. Nie bez powodu mówi się o tych Kościołach, że są to żywe skamienieliny sporów chrystologicznych. Choć ich chrystologia zarówno wtedy jak i dziś jest bardzo bliska (niektórzy badacze mówią często o różnicach formalnych a nie rzeczywistych), tym niemniej podziały te skutkowały odrzuceniem niektórych założeń przyjmowanych przez drugą stronę. Formalnie rzecz biorąc negowano spuściznę przeciwnej wspólnoty. Stąd niektórzy autorzy są nominalnie nieobecni w konkretnych konfesjach, choć nie można tego powiedzieć o ich myśli. W tym względzie okazuje się, że znani – zarówno przez zwolenników jak i przeciwników – tacy Ojcowie Kościoła, jak Teodor z Mopsuestii, Jan Chryzostom, Nestoriusz czy Cyryl Aleksandryjski, wywarli znaczący wpływ na późniejsze dzieje egzegezy w Kościołach o tradycji syryjskiej.

* Ks. dr hab. Jan W. Żelazny, prof. UPJPII – kierownik Katedry Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jan.zelazny@upjp2.edu.pl.

[1] Por. S. Chiala, *La perla dai molti riflessi*, Qiqajon 2014.

[2] Por. S. Brock, *Una fontana inesauribile. La Bibbia nella tradizione siriaca*, Roma 2008.

[3] Por. L. van Rompay, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, w: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation*, ed. M. Saebo, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*, Güttingen 1996, 612-641; tenże, *Development of Biblical Interpretation in The Syrian Churches of the Middle Ages*, w: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation*, ed. M. Saebo, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 2: *The Middle Ages*, Güttingen 2000, 559-577

W niniejszym opracowaniu zajmę się egzegezą, jaką podejmuje Tymoteusz I, patriarcha Kościoła w Koke (Seleucja-Ktezyfont), odnosząc się do biblijnych podstaw prymatu w Kościele, jaki jego zdaniem przysługuje patriarchom Wschodu. Był zwierzchnikiem Asyryjskiego Kościoła Wschodu, pełnił swój urząd przez 43 lata (780-823) i za jego czasów *de facto* przeniesiono siedzibę do stolicy państwa kalifów, do Bagdadu[4]. Jest więc przedstawicielem egzegezy orientalnej, wschodniosyryjskiej. Jako przykład egzegezy posłuży analiza fragmentów biblijnych, jakie przytoczył patriarcha nie tylko dla poparcia tezy o swoim prymacie w Kościele powszechnym, ale także ukazania koncepcji, czym miałby on być. Samym prymatem, jak i koncepcją jego sprawowania, nie będziemy się zajmować, zainteresowanych odsyłam do materiałów z *XII Symposium syriacum*.

2. Odwołania biblijne dotyczące prymatu. Argumentacja teologiczna Tymoteusza ma trzy podstawowe wymiary. Pierwszym z nich jest pochodzenie Chrystusa:

> „chrześcijaństwo z nas [pochodzi], Chrystus ukazał się w ciele [od nas], Ten, który jest Bogiem ponad wszystkim, […]. Jak pokazaliśmy, Chrystus objawił się w ciele z nas i z tego, co nasze: jeśli [więc jest] tak, że Chrystus ukazał się w ciele z Dawida, to Dawid był synem Abrahama, Abraham był z nas, z synów Orientu. Oczywiste jest więc i udowodnione, że Chrystus był w ciele z Orientu i był z synów Orientu. Źródło więc życia[5] chrześcijańskiego z synów Orientu ukazuje się i wzeszło”[6].

Założyciel religii jest z Orientu, Jego pierwsi uczniowie są ludźmi Orientu, do ludzi Orientu należy więc – zdaniem Tymoteusza – prymat. I nie chodzi tylko o Chrystusa i Apostołów. Jest tu obecne odwołanie do całej historii zbawienia. Abraham jest Aramejczykiem, jak i w większości pozostali chrześcijanie na terenie państwa kalifów, z rodu Abrahama jest też Chrystus. Wiara rodzi się w Oriencie, to jest szczególne miejsce spotkania Boga i człowieka. Pierwszeństwo w tym porządku należy do Chrystusa, a nie do jego sługi, Piotra. To pierwszeństwo od zawsze było związane z ludźmi Orientu, a więc i dziś do nich przynależy. Dowodzenie jest historyczne bez odwołania do poszczególnych fragmentów Pisma Świętego, natomiast ma na uwadze całą historię zbawienia pojętą jako objawienie się Boga. Zwróćmy uwagę na typologiczne podejście do relacjonowanej historii, która okazuje się zbiorem obrazów

---

[4] Bibliografia dotycząca Tymoteusza jest zawarta np. w: J. Żelazny, *Tymoteusz I – prekursorem ekumenizmu?*, w: Tymoteusz I, *Listy I-VIII*, tłum., oprac. tekstu syryjskiego i wstęp J. Żelazny, Kraków 2015, 16-28.

[5] W oryginale l. mnoga.

[6] Timotheus I Patriarcha, *Epistula* 26 (*Ad Māranzekā [episcopum] Nīnewē*), ed. O. Braun, CSCO 74, Scriptores Syri 30, Louvain 1953, 148, tłum. łacińskie O. Braun: *Thimothei Patriarchae I Epistulae*, I, CSCO 75, Scriptores Syri 31, Louvain 1953, 100, tłum. własne.

mających swoje odniesienie do rzeczywistości dziś. To nie jest alegoria, ale zapowiedź poprzez konkretne znaki, jakimi są fakty z życia Chrystusa czy jego przodków.

Kolejnym argumentem biblijnym za prymatem w Oriencie jest pierwszeństwo wiary w Chrystusa:

> „Jeśli więc Rzym z powodu Piotra Apostoła jest uważany za pierwszy rangą i [jest] przywódcą [innych Kościołów], o ileż słuszniejszym jest, aby [za taki uznano] Saliq – Ktezyfont z powodu Pana Piotra? Jeśli ranga pierwszeństwa i stopień [godności winny należeć] słusznie do tych, którzy przed wszystkimi wyznali wiarę w Chrystusa, to my, synowie Orientu, przed wszystkimi wyznaliśmy wiarę w Chrystusa i zamanifestowaliśmy naszą wiarę[7] publicznie: i w dwunastu posłańcach[8], którzy przez gwiazdę byli przyprowadzeni; i ponownie w darach tych, które Jemu ofiarowali: złocie dla Króla królów i Pana panów, kadzidle jako temu, który jest Bogiem ponad wszystkim, mirrze jako symbolu męki za wszystkich Jego człowieczeństwa"[9].

Skoro wyznanie wiary w bóstwo Chrystusa stało się przyczyną ustanowienia prymatu Piotra, jest to tzw. „milczące założenie", ponieważ choć passus jest polemiką z rzymską interpretacją fragmentu z Ewangelii według św. Mateusza 16, 16-19, odnoszącą się do roli Piotra w Kościele, to jednak w całym tekście nie ma wprost ani cytatu, ani odniesienia do tego ewangelicznego tekstu – pierwszeństwo i prymat jest dla wielu związane z wyznaniem wiary. I tu pojawia się kolejny przykład analizy historycznej ze swoiście pojętą zapowiedzią. Pierwsze wyznanie wiary w bóstwo Chrystusa, w Jego misję królewską i zbawczą mękę, miało miejsce – zdaniem Tymoteusza I – dużo wcześniej i było, zgodnie z danymi z Ewangelii, dziełem 12 magów, którzy w swoich darach: kadzidle, złocie i mirrze wyznali w Nowonarodzonym Boga i Króla, i zapowiedzieli mękę Jezusa. Magowie pochodzili z Orientu[10], oni pierwsi – choć byli wyznawcami „dobrej religii" – wyznali w pełni wiarę w Boże Synostwo Jezusa, a więc prymat przynależy się poprzez ich wyznanie wiary i pierwszeństwo w tym wyznaniu chrześcijanom mieszkającym w Oriencie i będącym ich spadkobiercami. Wyznanie wiary Magów nie jest alegorią, ich dary oznaczają konkretne wartości, oni użyli języka symbolu, by wyrazić swoją wiarę i swoje oczekiwanie. Złoto, kadzidło i mirra są „słowami" w języku znaków, które mają określone znaczenie i ukazują, jak pogańscy przedstawiciele Orientu potrafili rozpoznać Zbawiciela.

Wreszcie Tymoteusz przywołuje kwestię sprawowanej władzy politycznej:

> „synom Orientu należy się i piękno, i honor, i pierwszeństwo stolicy: czy to z powodu chwały regionu – królem wszystkich regionów jest Orient; czy z powodu

[7] Dosłownie: „jesteśmy dającymi manifest naszej wiary".

[8] W tradycji orientalnej mamy 12 magów przynoszących dary.

[9] Timotheus I Patriarcha, *Epistula* 26, CSCO 74, 149, CSCO 74, 101, tłum. własne.

[10] W tradycji orientalnej było ich 12, por. B. Landau, *Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*, New York 2010.

> tego, że koroną raju jest ukoronowany – raj zaś ziemski [jest] typem królestwa niebieskiego; czy z powodu korony królestwa ziemskiego – w Oriencie bowiem Nimrod [jako] pierwszy (por. Rdz 10, 8-12) założył koronę królewską”[11].

Można powiedzieć, że patriarcha polemizuje w tym momencie z hierarchami bizantyńskimi, którzy swoje pretensje do pierwszeństwa wiązali z byciem w łączności z władzą obecnie sprawującą władzę w chrześcijańskim świecie.

W chwili, gdy Patriarcha Bagdadu pisał ten list do Maranzeka, biskupa Niniwy, dziś Mosulu, kalifat bagdadzki pod rządami Abbasydów przeżywał swój rozkwit i było to jedno z najpotężniejszych państw ówczesnego świata, rozciągające się od Indii po Hiszpanię. Trudno było porównywać z nim będące w defensywie imperium bizantyńskie czy ówczesną Europę Karola Wielkiego. Jednak tego argumentu odwołania się do potęgi muzułmańskich władców państwa, w którym mieszkał i które było jego ojczyzną, patriarcha nie używa. Odwołuje się do historii zapisanej w Biblii. Jeśli więc w historii prymat rodzi się z władzy, to – jak zaznacza Tymoteusz – początek władzy królewskiej łączy się zgodnie z danymi Pisma Świętego z Mezopotamią, tu bowiem według Księgi Rodzaju Nimrod jako pierwszy przywdział władzę królewską. Jednocześnie biblijny Eden, będący obrazem przyszłego królestwa niebieskiego, też mieści się na Wschodzie, na terenie pomiędzy Eufratem i Tygrysem. Tu więc jest początek rodzaju ludzkiego i jego instytucji. Widać tu egzegezę literalną, w której Eden oznaczał konkretne miejsce na ziemi, ogród ziemski położony na terenie Krainy Dwóch Rzek. Jest to zgodne z tendencjami, które kazały widzieć w Biblii zapis historii zbawienia, a nie alegorycznego odniesienia do początków rodzaju ludzkiego czy mitycznego opowiadania tłumaczącego obecność zła i grzechu w świecie. Eden jest jednocześnie typem królestwa, które próbujemy realizować i które będzie zrealizowane w czasach ostatecznych. To nie alegoria, pod którą się ukrywa inna rzeczywistość, ale zapowiedź poprzez wydarzenia, które są zwiastunem i obrazem nadchodzącego czasu.

Winniśmy pamiętać, że w teologii Orientu historia jest zawsze objawieniem Boga. I ta zamierzchła, i ta ewangeliczna, ale także i ta, której jesteśmy aktorami. Bóg nieustannie mówi do człowieka poprzez historię, poprzez to, co my na Zachodzie nazywamy znakami czasu. Jeśli odczytuję na nowo historię, to dlatego, że szukam tam nie tyle proroctw, co sytuacji analogicznych, w których – oceniając po owocach – mogę rozpoznać słuszne wybory. Uczę się *per analogiam*, a analogie znajduję w tym, co już było. Wraca jak refren Koheletowe *nihil novi sub sole*. Jednocześnie tak pojęta historia nie tylko ukazuje mi sytuacje typiczne (z których czerpię analogie), ale i dostarcza obrazów i symboli, czyli elementów składowych języka, którym muszę się posłużyć mówiąc o Bogu. Obraz od symbolu różni użytek, jaki nadaję konkretnym wyobrażeniom. Nie jest to arbitralna decyzja egzegety, ale zamierzenie głównego reżysera dramatu życia, czyli Boga.

---

[11] Timotheus I Patriarcha, *Epistula* 26, CSCO 74, 149, CSCO 75, 101, tłum. własne.

3. Sposób argumentacji. O wiele więcej o sposobie egzegezy mówi nam jednak argumentacja dotycząca „pięciu", wśród których jeden jest gwarantem jedności, i z którego wypływa reszta. Wyraźnie choć nie wprost argumentacja jest związana z ideą pentarchii, jaka była przywoływana w dyskusjach między łaciśkimi i greckimi wyznawcami chrześcijaństwa. Nas interesuje jednak relektura historii, jak i sposób nagromadzenia obrazów, które przez analogię pozwolą na podjęcie dyskusji na temat prymatu w Kościele.

Patriarcha przywołuje trzy obrazy mające w sposób typologiczny uzasadniać jego tezę o jednym z pięciu, który jest gwarantem jedności:

> „I jak źródło, które wychodziło z Edenu i nawadniało Raj, rozdzielone następnie na cztery części; i jedno źródło na cztery odnogi, [czyli] po podsumowaniu jest pięć części; i natura wody jedna jest w nich pięciu, zatem jakość i sposób jeden; albo jeśli chcesz tak: jak [Księga] Powtórzonego Prawa i apostoł Paweł, tamto więc jak te cztery księgi Prawa albo cztery Ewangelie; gdy zatem połączy się je, liczbę pięć wypełniają i udoskonalają"[12].

Jako pierwszy pojawia się w jego dowodzeniu opis rzek płynących z raju. I tak jedna rozdziela się na cztery. Cztery rzeki płynące na obszar całej ziemi są więc tymi, które swoje wody biorą z tej jednej, wychodzącej z Edenu będącego zapowiedzią archetypem (głową typu) raju. Woda w czterech rzekach pochodzi z jednej, to ta jedna zawiera w sobie pozostałe. Typ dotyczy pięciu, z których jeden jest źródłem dla pozostałych. Innymi słowy, jeśli wiara jest wodą duszy, to bez względu na to, gdzie czerpię napój, pochodzi on z Raju. Z niego wypływają rzeki mające swój początek w tej jednej rajskiej rzece. Warto zauważyć, że list dotyczy kwestii ważności chrztu we wspólnotach nie pozostających w jedności z Patriarchą. Kluczem dyskusji i punktem spornym jest kwestia wiary, a więc pytanie, czy wiara przekazana na chrzcie jest życiodajną wodą. W tym kontekście pada jasna odpowiedź: tak, wiara (woda) jest ta sama w każdej rzece, choć im dalej od źródła (Edenu), tym bardziej jest narażona na zanieczyszczenie.

Drugi obraz pochodzi ze struktury Starego Testamentu, z Pentateuchu. Tymoteusz zauważa, że Księga Powtórzonego Prawa jest swoistym *compendium* pozostałych czterech. Innymi słowy, to co konieczne w ekonomii Prawa Mojżeszowego dla zbawienia i życia zgodnego z Przymierzem, zawiera się w tej jednej. Znowu mamy *pięć* z wyróżnionym jednym: cztery księgi, które zawierają się w piątej, i znowu kwestia dotyka tego, co jest istotą wiary Żydów – Tory.

Trzeci przykład dotyczy Nowego Testamentu. Patriarcha zauważa, że listy Apostoła Pawła są swoistą *piątą Ewangelią* zawierającą pozostałe przemyślenia w świetle zmartwychwstania. Mamy więc *pięć* ewangelii, gdyż listy Pawłowe pełnią taką rolę jak Księga Powtórzonego Prawa w Pentateuchu czy też rzeka nawadniająca Eden w stosunku do pozostałych czterech rzek. Znowu

[12] Tamże, CSCO 74, 148, CSCO 75, 100, tłum. własne.

obraz jest analogiczny. W strukturze przekazu jest pięć elementów, z których jeden jest podsumowaniem pozostałych.

Czy jest to alegoria? Nie. Tymoteusz nie twierdzi, że wydarzenia te niosą w sobie ukrytą treść. On zwraca tylko uwagę, dokonując analizy historycznej zarówno opisu raju, jak i struktury Starego i Nowego Testamentu, że w historii zbawienia spotykamy się z układem cztery plus jeden, w którym ten jeden staje się sumą pozostałych, on je zawiera i niesie w sobie materiał pozostałych czterech. W ten sam sposób należy, jego zdaniem, patrzeć na trony patriarchalne. Jest jeden, z którego wszystko wypływa, który sumuje w sobie pozostałe:

> „Źródło więc życia[13] chrześcijańskiego z synów Orientu ukazuje się i wzeszło, i od nas podzielone jest na cztery głowy, które cały raj Kościoła katolickiego nawadniają napojem Boga i duchowym królestwa niebieskiego. Jak jest powiedziane, pierwszeństwo w porządku przyczyny ma pierwsze źródło, które wyszło z Edenu, aby nawodnić Raj, później były cztery głowy, które z niego się oddzieliły, te z których pije cieleśnie cały świat"[14].

Zaproponowana interpretacja nie doszukuje się ukrytego znaczenia, ale próbuje, przy użyciu typów i obrazów zaczerpniętych z Biblii opisać nową rzeczywistość, nowe zagadnienie, jakim jest kwestia prymatu w Kościele. W dokonanej już historii chce poszukać wzorców na zasadzie *nihil novi sub sole*, czyli zdaniem Patriarchy każdy wierzący powinien poprzez życie i działalność świętych lub poprzez dane Pisma odnaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania. Jest to poszukiwanie analogii a nie ukrytej treści w słowach Biblii. W dalszej część musimy więc sobie odpowiedzieć na dwa kolejne zagadnienia. Skoro poszukujemy analogii, to konkretnie jak je możemy odnaleźć? Które analogie są ważniejsze? Kolejne zagadnienie, to jak te analogie możemy przenieść na życie codzienne?

W teologii orientalnej miejscem uprzywilejowanym, w którym mogę szukać analogii wiary jest Pismo Święte. Historia zbawienia, słowa i czyny postaci tam opisanych dostarczają nam tych obrazów, które są uprzywilejowane w rozumowaniu teologicznym. Kolejnym miejscem jest historia, która dla Semity jest zawsze czasem działania Boga, zapisem Jego obecności. Szczególnie widać to tam, gdzie historia potwierdza proroctwa zawarte w Piśmie Świętym. Tak tłumaczy się odczytywanie opisu zniszczenia Jerozolimy zawartego w *Wojnie żydowskiej* Józefa Flawiusza podczas liturgii. Jezus zapowiada zniszczenie Miasta, a Józef Flawiusz, choć nie chrześcijanin, o tym opowiada. Wreszcie świat, jako stworzenie, jest pierwszym słowem, jakie Bóg skierował do człowieka. Z tych trzech miejsc możemy poszukiwać obrazów do analogii wiary, w tej kolejności, bo taka jest ich waga.

Jak można te analogie przenosić? To zagadnienie jest o wiele trudniejsze i odpowiedź zmienia się u kolejnych autorów. Chodzi bowiem tutaj o wyczucie

---

[13] W oryginale l. mnoga.

[14] Tamże, CSCO 74, 148-149, CSCO 75, 100, tłum. własne.

i znalezienie za każdym razem racji pozwalającej na połączenie między sobą różnych zjawisk.

4. Założenia egzegetyczno-teologiczne. Mówiąc o obrazach, które stają się symbolami i poprzez analogię ukazują nam inne wartości, dotykamy kolejnego zagadnienia, jakim jest rodzaj języka użytego w *Liście*. Jak zauważyła Uta Posekel w swoim wykładzie w ramach *XII Symposium syriacum*[15], autorzy orientalni unikają definicji i rozróżnień, wolą posługiwać się obrazem w świadomy sposób nie do końca zdeterminowanym[16]. Dla człowieka wychowanego w kulturze grecko-rzymskiej precyzja była wartością samą w sobie, dla człowieka Orientu w rozważaniach dotyczących Boga była bluźnierstwem. Odwołując się do *Hymnów o wierze* św. Efrema wykazała, że tzw. brak precyzji w sformułowaniach Liry Ducha Świętego – jak nazywano edesseńskiego diakona – był świadomym wyborem teologicznym. Mówiąc kategoriami naszej teologii, my nie tyle możemy określić, czym Bóg jest, co opisać, gdzie Go nie ma, czyli wyznaczyć przestrzeń Jego obecności. To zaś prowadzi do użycia obrazu jako języka teologii. W tej konwencji można zrozumieć, dlaczego opisując prymat sięga Patriarcha Bagdadu do trzech obrazów zaczerpniętych z Pisma Świętego, a więc jak zauważyliśmy, uprzywilejowanego miejsca jeśli chodzi o obrazy w teologii. One pozwalają w przyjętej przez niego metodologii, określić fakt prymatu i jednocześnie pozwalają go umiejscowić w życiu Kościoła nie podając jego jurydycznego zakresu. Innymi słowy, szukając analogii Tymoteusz szuka typów i obrazów, ponieważ takim językiem symbolicznym posługuje się w dialogu z nami Bóg.

Kolejne zagadnienie dotyczy tego, jak odczytać znaczenie analogii. Przyjęło się uważać, że różnica w podejściu pomiędzy środowiskiem antiocheńskim a aleksandryjską szkołą jest nie tyle w technice egzegetycznej, co w podejściu do zagadnień chrystologicznych[17]. Tymczasem, aby ocenić i znaleźć potrzebne mu obrazy i typy Tymoteusz odwołuje się do lekcji dosłownej Biblii. Czy to oznacza, że zgodnie z tym, co przypisuje się szkole antiocheńskiej, pomija jej aspekt chrystologiczny, a więc nie szuka jak aleksandryjczycy Słowa obecnego w całej historii?

Pamiętajmy, że chrześcijanie orientalni mają inną koncepcję czasu. Dla nich historia będąca zawsze czasem zbawienia, jest czasem dialogu, czasem modlitwy. Słowem człowieka są wybory, bo podobieństwo między nami i Stwórcą zasadza się właśnie na wolności. Życie i to, co się wokół nas dzieje, są natomiast odpowiedzią Boga, czyli dialog pomiędzy Stwórcą i stworzeniem

---

[15] Akta *XII Symposium syriacum* będą opublikowane w tym roku w Rzymie w ramach serii „Orientalia Christiana Analecta".

[16] Por. J.W. Żelazny, *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, VoxP 30 (2010) t. 55, 799-808.

[17] Por. M. Simonetti, *Lettera o/e allegoria, uno contributo alla storia dell'esegesi patistica*, Roma 1985.

nie tylko trwa, ale jest bardziej zobiektyzowany, nie jest zamknięty wyłącznie do wypowiadanych słów. Wracając do analizowanego zagadnienia, Chrystus jest obecny w Starym Testamencie, ale nie jako „ukryta obecność za innymi postaciami", ale jako Ten, który odpowiada człowiekowi poprzez kolejne zapisane wydarzenia. Innymi słowy obecność Chrystusa to wydarzenia historyczne, które się rozgrywają, a nie alegoryczne wyjaśnienie kolejnych fragmentów! Tzw. „znaki czasu" otrzymują inną interpretację i jest ona związana z nieustanną epifanią, jaka dokonuje się w świecie. Chrystus jest obecny poprzez odpowiedzi, jakich nam udziela w wydarzeniach życia, a nie poprzez alegorię. Czy mamy do czynienia z ukrytym sensem? Tak, na zasadzie specyficznej historiozofii, a więc koncepcji historii, w której świat jest sceną dramatu człowieka uczącego się wolności w obecności Boga. Wydarzenia nie oznaczają alegorycznie innej rzeczywistości, ale będąc tym, czym są, bez żadnego ukrytego znaczenia, ukazują wybory i decyzje Boga i człowieka, i poprzez analogię pozwalają innym dokonać własnych wyborów. Rzeki nie są alegorią relacji pięciu stolic, księgi Tory ani Ewangelie z Listami Pawła nie są alegorią pentarchii, ale wskazują, że w przekazie wiary istotną rolę odgrywa pięć czynników, z których jeden jest niejako sumą pozostałych.

***

W interpretacji Pisma Świętego wśród chrześcijan Orientu, a więc w starożytnej egzegezie orientalnej, istotny jest sens historyczny, bo to historia objawia nam Jezusa. Jest On obecny – jak w myśli Aleksandryjczyków – w całym Piśmie Świętym, na wszystkich jego kartach, lecz nie za zasłoną poprzez alegorię, ale poprzez czas mający swoje własne miejsce w objawieniu Słowa. Użycie typów i obrazów w objaśnianiu zagadnień biblijnych jest związane z koncepcją języka teologicznego, w której obrazy i typy zapisane w Piśmie Świętym pełnią szczególne miejsce w naszym mówieniu o Bogu. Są tymi elementami, z których z definicji winno się kształtować dyskurs teologiczny. Egzegeza ta przypomina w niektórych elementach zarówno podejście antiocheńskie jak i aleksandryjskie, choć z uwagi na swoje założenia podstawowe i aksjomaty jest czymś zupełnie innym. W wielu swoich wymiarach jest bliska zwalczanego przez nią judaizmu, bo dużo czerpie ze spuścizny diaspory żydowskiej rozporoszonej na Bliskim i Środkowym Wschodzie.

BIBLICAL JUSTIFICATION OF PRIMACY OF THE BISPHOP OF ORIENT ON THE BASIS OF THE LETTERS OF TIMOTHY I, PATRIARCH OF BAGHDAD

(Summary)

In the interpretation of the Bible among Christians of the Orient, i.e. in the ancient Oriental exegesis, the historical sense is relevant, as history reveals Jesus to us. He is present, as the School of Alexandria describes, in the entire Bible, on its every page, but He is not veiled by allegory – He is present through time, having its special place in the revelation of the Word. Using types and images to explain certain points in the Bible is related to the concept of theological language in which types and images inscribed in the Holy Bible play an important role in our way of talking about God. They are elements that, by definition, should form the theological discourse. Certain elements of this exegesis are similar to concepts both of the School of Antioch and that of Alexandria, although, from the point of view of its basic assumptions and axioms, it is completely different. In many aspects, it is close to Judaism against which it fights so intensely, as many of its concepts are inspired by the heritage of the Jewish Diaspora of the Middle East.

Key words: Timothy I; pentarchy; oriental egsegesis; image; typology; primacy.

Słowa kluczowe: Tymoteusz I; pentarchia; egzegeza orientalna; obraz; typologia; prymat.

Bibliografia

Źródła

Timotheus I Patriarcha, *Epistulae*, ed. O. Braun, I, CSCO 74, Scriptores Syri 30, Louvain 1953; tłum. łacińskie O. Braun: *Thimothei Patriarchae I Epistulae*, I, CSCO 75, Scriptores Syri 31, Louvain 1953.

Opracowania

Brock S., *Una fontana inesauribile. La Bibbia nella tradizione siriaca*, Roma 2008.

Chiala S., *La perla dai molti riflessi*, Qiqajon 2014.

Landau B., *Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*, New York 2010.

Rompay L. van, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, w: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation*, ed. M. Saebo, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*, Güttingen 1996, 612-641.

Rompay L. van, *Development of Biblical Interpretation in The Syrian Churches of the Middle Ages*, w: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation*, ed. M. Saebo, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 2: *The Middle Ages*, Güttingen 2000, 559-577.

Simonetti M., *Lettera o/e allegoria, uno contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

Żelazny J.W., *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, VoxP 30 (2010) t. 55, 799-808.
Żelazny J., *Tymoteusz I – prekursorem ekumenizmu?*, w: Tymoteusz I, *Listy I-VIII*, tłum., opr. tekstu syryjskiego i wstęp ks. J. Żelazny, Kraków 2015, 5-28.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Ks. Antoni ŻUREK*

SYMBOL WIARY JAKO PRZEDMIOT *DISCIPLINA ARCANI* W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Ze starożytną praktyką przygotowania katechumenów do chrztu związane jest zjawisko, które już w czasach nowożytnych określono pojęciem *disciplina arcani*[1]. Praktyka tak określana miałaby się sprowadzać do zachowania swoistego rodzaju tajemnicy, czyli do przemilczania tematów nią objętych w powszechnym nauczaniu i objaśnianiu ich tylko określonym osobom. Zjawisko, o który mowa, jest przedmiotem różnorodnych sporów[2]. Jedną ze spornych kwestii jest zakres treści objętych tą „tajemnicą".

Niekiedy pod praktykę *disciplina arcani* podciąga się „Symbol Wiary". Jego wyjaśnienie stanowiło istotny element katechez dla katechumenów, będących na ostatnim etapie przygotowania do chrztu[3]. O jego roli w formacji katechumenów krótko pisze Augustyn z Hippony:

> „Słowa Symbolu są nieliczne, jeśli chodzi o liczbę, ale mają wielki ciężar gatunkowy, według zwyczaju całego Kościoła są wiernie wpajane przystępującym do chrztu"[4].

Znaczenie jakie nadawano tej formule oraz sposób jej wyjaśniania zawierają wiele elementów charakterystycznych dla praktyki *disciplina arcani*. W niniejszym artykule podjęta zostanie próba przedstawienia argumentów przemawiających za włączaniem „Symbolu Wiary" do treści objętych praktyką *disciplina arcani*.

---

* Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek – kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: azurek@wsd.tarnow.pl.

[1] Na temat samego pojęcia i historii jego powstania zob. O. Parler, *Arkandisziplin*, RACh I 567-576; V. Recchia, *Arcano (disciplina dell')*, DPAC I 315-317.

[2] Szerzej zob. A. Żurek, *„Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio. Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, Katowice 2012, 49-51.

[3] W zależności od regionu zwano: *competentes*, *electi*, φωτιζόμενοι, szerzej zob. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, 297.

[4] Augustinus, *De gestis Pelagii* 2, 4, PL 44, 322: „Symbolum […] haec verba, quae pauca numero, sed magna sunt pondere et more omnium Ecclesiarum baptizandis fideliter intimantur", tłum. własne.

1. Tajemnica *symbolum*. Potocznie pod pojęciem „Symbol Wiary" rozumie się krótki zestaw prawd wiary, ujętych w zwięzłą formułę[5]. W literaturze chrześcijańskiej pojęcie to pojawia się głównie w katechezach głoszonych dla kandydatów do chrztu. Ojcowie Kościoła, głównie łacińscy, używali samego terminu *symbolum*, które było zlatynizowaną formą greckiego σύμβολον. Nadawali mu jednak specyficzny sens, o czym łatwo można się przekonać, czytając ich wyjaśnienia zawarte w tekstach katechez.

Biskup Mediolanu Ambroży, a po nim Augustyn, wprost odwoływali się w tym przypadku do świata handlu. Według tego tłumaczenia *symbolum* oznaczał rodzaj umowy kupieckiej opartej na zasadzie zaufania i dotyczącej wspólnego kapitału[6]. Do takiego znaczenia terminu niewątpliwie nawiązywał Cyryl Jerozolimski, gdy mówił: „podawanie symbolu wiary jest wkładaniem pieniędzy do banku"[7]. Podobne znaczenie da się odnaleźć u innych autorów. W umowie ważna jest treść, ale też sama strona formalna. Stąd zapewne taki efekt, że choć wszyscy duszpasterze zwracali uwagę na treść Symbolu, to wielu podkreślało fakt, że jest to rodzaj przysięgi składanej Bogu, bo „Symbol jest umową"[8].

Słowo *symbolum* odczytywano również jako „znak" rozpoznawczy. W tym sensie Optat z Milewy pisząc o darach jakie posiada Kościół katolicki, co odróżnia go od herezji, wymienia wśród nich „symbol katolicki"[9]. Był to zatem znak rozpoznawczy chrześcijan. Takie samo wyjaśnienie można spotkać w jednym z kazań skierowanych do katechumenów:

> „To nazywa się Symbolem gdyż zawiera stosowną wiarę naszej społeczności i jego wyznaniu rozpoznaje się, niczym w znaku danym, wierny chrześcijanin"[10].

Jeszcze jaśniej wybrzmiało to w innym kazaniu: „Symbolem nazywa się więc to, w czym rozpoznają się chrześcijanie"[11].

W świetle tego, co zostało powiedziane, termin *symbolum* miał według łacińskich Ojców Kościoła na tyle pojemne znaczenie, że nie można go uważać za dosłowne tłumaczenie jednego greckiego słowa. Rację wydaje się mieć

---

[5] Szerzej zob. K. Stola, *Symbol wiary*, EK XVIII 1297.

[6] Por. Ambrosius, *Explanatio symboli* 2, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano 1982, 26: „symbolum negotiatores dicere censuerunt, quando conferunt pecuniam suam"; Augustinus, *Sermo* 212, 1, PL 38, 1058: „symbolum inter se faciunt mercatores".

[7] Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* 5, 13, PG 33, 524, tłum. W. Kania, Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 5, 13, PSP 9, Warszawa 1973, 82.

[8] Nicetas Remesianensis, *Explanatio Symboli* 13, PL 52, 873: „pactum id est Symbolum", tłum. własne.

[9] Optatus Milevitanus, *Contra Parmenianum Donatistam* II 8, ed. M. Labrousse, SCh 412, Paris 1995, 258: „symbolum catholicum", tłum. własne.

[10] Augustinus, *Sermo* 214, 12 PL 38, 1072: „Quod ideo Symbolum dicitur, quia ibi nostrae societatis fides placita continetur, et eius confessione tamquam signo dato christianus fidelis agnoscitur", tłum. własne.

[11] Tenże, *Sermo* 213, 2 PL 38, 1060: „Symbolum ergo docitur, in quo se agnoscant Christiani", tłum. własne.

Manlio Simonetti, gdy mówi o połączeniu znaczenia dwóch słów greckich. Jednym jest greckie συμβολή, oznaczające „zbieranie, gromadzenie" i pochodne od tego, a drugim σύμβολον, co tłumaczyć można przez „znak"[12].

2. Nauka i znak. Uwzględniając szeroki zakres znaczeniowy terminu *symbolum* łatwiej zrozumieć pouczenia adresowane do katechumenów na temat Symbolu Wiary. Spotkamy tam przede wszystkim odwołania do jego treści, czyli nauki. W tym sensie Cyryl Jerozolimski wyjaśniał słuchającym go katechumenom istotę Symbolu:

> „Ponieważ nie wszyscy mogą czytać Pismo św. – jedni wskutek braku wykształcenia, drudzy z powodu tego czy innego zajęcia – przeto żeby dusza przez brak znajomości nie zginęła, obejmujemy całą naukę wiary krótko w kilku zdaniach"[13].

Zaskakująco podobnie brzmią słowa biskupa Augustyna, który przy takiej samej okazji w taki oto sposób przedstawiał istotę Symbolu:

> „To jest Symbol, który będziecie medytować i któremu się oddacie. Słowa, które słyszycie, są rozproszone po Piśmie Świętym. Stamtąd zebrane i zestawione w jednym [tekście], aby nie trudziła się pamięć ludzi opieszałych. Aby każdy człowiek mógł wypowiedzieć i zatrzymać to, w co wierzy"[14].

Autorem tego zbioru mieli być sami Apostołowie, o czym mówiono wprost, albo pośrednio. Ten właśnie aspekt Symbolu objaśniał katechumenom Ambroży, według którego: „Święci apostołowie zszedłszy się razem ułożyli pokrótce Symbol"[15].

To wszystko sprawia, że Symbol zawiera „święte tajemnice"[16]. Istotna w nim była nie tylko sama jego treść, ale także formuły użyte do jej wyrażenia i kolejność, w jakiej zostały one ułożone. Dobitnie przekonywał o tym Cyryl Jerozolimski:

> „Wiele prawd podajemy w pewnym porządku, niektóre zaś na wyrywki. Gdybyś ich jednak nie zebrał potem w jedną całość i nie zachował w pamięci wcześniejszych z późniejszymi, mimo pracy architekta praca wykazywałaby rysy"[17].

---

[12] Por. M. Simonetti, *Introduzione e note*, w: Rufino, *Spiegazione del credo*, Roma 1978, 38.

[13] Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* 5, 12, PG 33, 522, PSP 9, 81.

[14] Augustinus, *Sermo ad catechumenos de symbolo* 1, ed. S. Ruegg, CCL 46, Turnholt 1969, 185: „Hoc est enim Symbolum, quod recensuri estis et reddituri. Ista verba quae audistis, per divinas Scripturas sparsae sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret, ut omnis homo possit dicere, possit tenere quod credit", tłum. własne.

[15] Ambrosius, *Explanatio symboli* 3, SAEMO 17, 28: „Ergo apostoli sancti conuenientes fecerunt symbolum breviter", tłum. własne. Szerzej jak wiadomo przedstawił to Rufin z Akwilei (*Expositio Symboli* 2, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnholt 1961, 134), ale nie w katechezie.

[16] Augustinus, *Sermo* 215, 1, PL 38, 1072: „Sacrosanti mysterii Symbolum", tłum. własne.

[17] Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* 1, 11, PG 33, 331, PSP 9, 29.

Kiedy natomiast uwzględni się znaczenie Symbolu jako znaku, to może był nim w podwójnym znaczeniu. Najpierw był znakiem tożsamości dla samego chrześcijanina. Przypominał o tym biskup Augustyn: „Niech Symbol będzie niczym twoje lustro. Tam się zobacz. Czy wierzysz we wszystko, w co obiecałeś wierzyć”[18], bo – jak mówił ten sam Biskup w innym roku – „dlatego się to Symbolem nazywa, gdyż w nim prosta wiara naszej społeczności jest zawarta, a jego wyznanie jest niczym znak po którym rozpoznaje się wierny chrześcijanin”[19].

Chrześcijanin dysponując takim streszczeniem łatwo mógł przypomnieć sobie, kim jest i co stanowi o jego tożsamości. Była to cudowna formuła jasno definiująca chrześcijanina. Jednocześnie pełniła ona też funkcję czytelnego kryterium odróżniającego go przede wszystkim od heretyków i schizmatyków, co w burzliwych pod względem teologicznym czasach mogło odgrywać niebagatelną rolę. W przeświadczeniu Cyryla Jerozolimskiego Symbol stanowić może dla katechumena skuteczny środek obrony, stąd przekonuje:

> „Otrzymasz broń przeciw wrogiej mocy: przeciw heretykom, żydom, samarytanom, poganom. Wielu masz wrogów. Zaopatrz się przeto w wiele pocisków […] Trzeba się nauczyć trafiać w pogan, walczyć z heretykami, żydami, samarytanami”[20].

Wprawdzie sama znajomość Symbolu nie chroniła od popadnięcia w herezję, bo jak napisał Augustyn „może się zdarzyć, że zna dokładnie słowa Symbolu, a jednak nie wierzy w sposób należyty”[21], ale przynajmniej jasno określała granice ortodoksji.

3. Symbol w katechezie wczesnochrześcijańskiej. Szczególna funkcja Symbolu była też podkreślona przez sposób, w jaki objaśniano go katechumenom. Odbywało się to w ściśle określonym porządku i na szczególnych zasadach. Rozpoczynało się od obrzędu zwanego *traditio Symboli*, co w luźnym przekładzie można tłumaczyć „przekazanie symbolu”. Obrzęd odbywał się na kilka tygodni przed chrztem, który miał miejsce w noc paschalną. Wiadomo, że w Jerozolimie było to trzy tygodnie przed Wielkanocą[22], w Hipponie dwa[23],

---

[18] Augustinus, *Sermo* 58, 11, 13, PL 38, 399: „Commemora fidem tuam, inspice te: sit tamquam speculum tibi Symbolum tuum. Ibi te vide, si credis omnia quae te credere confiteris”, tłum. własne.

[19] Tenże, *Sermo* 214, 12 PL 38, 1072: „Quod ideo Symbolum dicitur, quia ibi nostrae societatis fides placita continetur, et eius confessione tamquam signo dato christianus fidelis agnoscitur”, tłum. własne.

[20] Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* 1, 10, PG 33, 520, PSP 9, 28.

[21] Augustinus, *De baptismo* 3, 14. 19, PL 43, 146: „fieri potest ut integra teneat verba Symboli, et tamen non recte credat”, tłum. własne.

[22] Por. *Itinerarium Egeriae* 46, 3 ed. P. Geyer, CSEL 39, Vindobonae 1989, 88. Szerzej zob. G. Röwekamp, *Einleitung*, w: Egeria, *Reisebericht*, FCh 20, Freiburg im Breisgau 1995, 105-106.

[23] Por. Augustinus, *Sermo* 58, 1, PL 38, 393. Szerzej zob. A. Żurek, *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 66 (2009) nr 1, 31-32.

a w Mediolanie dopiero w Niedzielę Palmową[24]. Inni biskupi być może wybierali jeszcze inny termin[25]. Decydowały o tym warunki lokalne oraz metoda przyjęta przez wygłaszającego katechezy.

Istotnym elementem obrzędu była prezentacja Symbolu katechumenom. Biskup przedstawiał słuchaczom jego treść i formę[26]. Mógł to czynić komentując artykuł po artykule, albo tylko recytując formułę, a komentowanie pozostawiając na inną okazję[27]. Zawsze jednak starał się wyjaśnić istotę samego Symbolu. Każdy z biskupów czynił to na swój sposób, choć pewne elementy pozostają wspólne.

Podczas obrzędu *traditio Symboli* katechumeni po raz pierwszy słyszeli formułę Symbolu, choć jego treść mogła im być już znana. Biskup Hippony tak to tłumaczył:

> „To jest Symbol, który wam już został wyłożony jako katechumenom przez Pismo Święte i kazania, lecz w tej krótkiej formie należy ją powierzyć wierzącym i przez nich ma być ona proklamowana"[28].

Od tej jednak chwili miał on towarzyszyć katechumenowi przez całe życie. Zachęcał do tego Biskup:

> „I ciesz się codziennie w twojej wierze. Niech będzie twoim bogactwem, niech to będzie jakby codzienny strój twojego ducha. Czyż nie ubierasz się gdy wstajesz? W ten sam sposób przypominając sobie twój Symbol przyodziej twoją duszę, aby przypadkiem przez zapomnienie nie została naga. Wtedy pozostałbyś nagi i stałoby się to, co mówi Apostoł, a co oby nigdy się tobie nie zdarzyło (2Kor 5, 3). Będziemy odziani w naszą wiarę. Ta wiara jest tuniką i zbroją. Tuniką chroniącą przed zawstydzeniem, zbroją przeciw przeciwnościom. Gdy zaś dojdziemy do owego miejsca, gdzie będziemy królować, nie będzie już potrzeby powtarzania Symbolu. Zobaczymy Boga i sam Bóg będzie naszą wizją. Widzenie Boga jest nagrodą tej wiary"[29].

---

[24] Por. Ambrosius, *Epistula* 76, 4-6, ed. G. Benterle, SAEMO 21, Milano 1988, 133. Szerzej zob. E. Dasmann, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, 140.

[25] Tak było np. w Akwilei, szerzej zob. J. Lemarié, *Introduction,* w: Chromance d'Aquilée, *Sermons*, SCh 154, Paris 1969, 91-92.

[26] Na temat samej formuły Symbolu i historii jej kształtowania się zob. M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego,* red. R. Knapiński, Lublin 1997, 51-62; A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin1999, 13-18.

[27] Cyryl Jerozolimski wyjaśnieniu poszczególnych artykułów poświęcał odrębne katechezy.

[28] Augustinus, *Sermo* 212, 2, PL 38, 1060: „Hoc est ergo Symbolum quod vobis per Scripturas et sermones ecclesiasticos iam catechumenis insinuatum est, sed sub hac brevi forma fidelibus confitendum et proficiendum est", tłum. własne.

[29] Tenże, *Sermo* 58, 11, 13, PL 38, 399: „Commemora fidem tuam, inspice te: sit tamquam speculum tibi Symbolum tuum. Ibi te vide, si credis omnia quae te credere confiteris, et gaude quotidie in fide tua, Sint divitiae tuae, sint quotidiana ista quodam modo indumenta mentis tuae. Numquid non quando surgis vestis te? Sic et commemorando Symbolum tuum vesti animam tuam,

Po *traditio Symboli* katechumeni mieli stosowny czas, kilka albo kilkanaście dni, aby się z nim oswoić. Biskup jasno określał czekające ich zadanie:

> „W to, co w skrócie usłyszeliście macie nie tylko wierzyć, ale także dokładnie nauczyć się tego na pamięć i ustami wygłaszać”[30].

Weryfikacja wywiązania się z tego zadania następowała najpierw w obrzędzie zwanym tym razem *redditio Symboli*, a następnie podczas obrzędu chrztu. Obrzęd zwany *redditio Symboli* w praktyce polegał na publicznym wyrecytowaniu Symbolu wiary[31]. Zazwyczaj odbywało się to w bardzo uroczystej atmosferze i w uroczystej oprawie[32]. Chociaż przy *traditio Symboli* duszpasterze bardzo dobitnie przypominali obowiązek nauczenia się na pamięć Symbolu ze względu m.in. na konieczność jego publicznej recytacji, to nie wydaje się, by jego zapamiętanie było bezwzględnym warunkiem dopuszczenia do chrztu[33].

Równie ważna była publiczna proklamacja Symbolu podczas uroczystości udzielania chrztu. Biskup przypominał:

> „Dlatego w sobotę, gdy z miłosierdzia Bożego będziemy odprawiać wigilię [paschalną] wyrecytujecie nie modlitwę, ale Symbol”[34].

Jak jednak sądzi większość komentatorów, ta recytacja była dla katechumena łatwiejsza, bo miała formę odpowiedzi na pytania.

4. Symbol w życiu ochrzczonego. Od chrztu każdy miał za zadanie dbać o powtarzanie Symbolu prywatnie, w formie modlitwy, bo – jak przestrzegano katechumenów –„jeśli bowiem nie zapamiętacie Symbolu, w kościele od ludu codziennie go nie usłyszycie”[35]. Publicznie Symbolu nie odmawiano i w tej sytuacji zachęcano kandydatów do chrztu, by zadbali o to, aby najpierw Symbolu nie zapominali, a następnie nieustannie go sobie przypominali. Biskup pouczał:

---

ne forte eam nudet oblivio, et remaneas nudus, et fiat quod ait Apostolus, quod absit a te: (2Kor 5, 3). Vestiti enim erimus fide nostra; et ipsa fides et tunica est et lorica; tunica contra confusionem; lorica contra adversitatem. Cum autem venerimus ad illum locum ubi regnabimus, non opus es tut dicamus Symbolum. Deum videbimus, ipse Deus nobis visio erit; visio Dei fidei huius merces erit”, tłum. własne.

[30] Tenże, *Sermo* 214, 2, PL 38, 1066: „Ista quae breviter audistis, non solum credere, sed etiam totidem verbis memoriae commendare et ore proferre debetis”, tłum. własne.

[31] Według *Słownika łacińsko-polskiego*, red. M. Plezia, Warszawa 1999, 475, łacińskie *redditio* może znaczyć „recytacja”, co w tym przypadku wydaje się najbardziej adekwatne.

[32] Szerzej zob. Murawski, *Historia katechezy*, s. 316-317.

[33] Augustyn (*Sermo* 213, 11, PL 38, 1065) pocieszał katechumenów, by się nie bali, jeśli nie zdążą nauczyć się na pamięć.

[34] Tenże, *Sermo* 58, 11, 13, PL 38, 399: „Die sabbati, quando vigilaturi sumus in Dei misericordia, reddituri estis, non orationem, sed Symbolum”, tłum. własne.

[35] Tamże: „Modo enim nisi teneatis Symbolum, in ecclesia, in populo Symbolum quotidie non auditis”, tłum. własne.

„Gdy go zapamiętacie, to by go nie zapomnieć, codziennie odmawiajcie. Gdy powstaniecie i gdy kładziecie się do snu, recytujcie wasz Symbol, recytujcie Panu. Wspominajcie samych siebie, niech się wam nie znudzi powtarzanie. Powtarzanie jest rzeczą dobrą, aby nie zapomnieć. Nie mówcie: Mówiłem wczoraj, mówiłem dzisiaj, codziennie odmawiam, dobrze go pamiętam”[36].

Obowiązek ten był przypominany nie tylko katechumenom. Biskup Ambroży, wśród środków polecanych dziewicom jako skutecznych dla zachowania łaski ich powołania, polecał m.in. recytację Symbolu. Mówił do nich:

„Codziennie przed świtem winniśmy także rozważać Symbol jako znamię naszego serca. Do tego winniśmy się uciekać w duchu także wtedy, gdy coś nas przerazi. Kiedyż bowiem żołnierz znajduje się w namiocie a wojownik w bitwie bez przysięgi wojskowej?”[37].

Wspomnienie przez Ambrożego niebezpieczeństw grożących dziewicom zdaje się przywoływać działanie diabła. Skoro Symbol w tym wypadku ma być skuteczną bronią, to zdaje się pełnić rolę egzorcyzmu, jak sugerują niektórzy autorzy[38]. Biskup Ambroży zapewniał również, że znajomość Symbolu:

„Jest też wielkim zabezpieczeniem. Przyjdą niespodziewanie cierpienia duchowe lub fizyczne, pokusy nieprzyjaciela, który nigdy nie spoczywa, drgawki cielesne, choroba żołądka. Zacznij rozważać Symbol i medytuj nad nim”[39].

W tym wypadku można potraktować Symbol jako modlitwę w trudnościach. Pewnie najlepiej by było, gdyby Symbol stał się formą modlitwy codziennej. Tak zapewne należy rozumieć zalecenie Augustyna:

„Otrzymaliście go i wyrecytowali, ale w duszy i sercu winniście go zawsze zachować. Winniście go powtarzać na waszych łożach, i nie zapominać podczas posiłków. Nawet podczas snu, winniście w nim sercem czuwać”[40].

---

[36] Tamże: „Cum autem tenueritis, ut non obliviscamini, quotidie dicite; quando surgitis, quando vos ad somnum collocatis, reddite Symbolum vestrum, reddite Domino, commemorate vos ipsos, non pigeat repetere. Bona est enim repetitio, ne subrepat oblivio. Ne dicatis: Dixi heri, dixi hodie, quotidie dico, teneo illud bene”, tłum. własne.

[37] Ambrosius, *De virginibus* III 4, 20, ed. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano 1989, 224: „Symbolum quoque specialiter debemus tanquam nostri signaculum cordis antelucanis horis cottidie recensere, quo etiam cum proelio horremus aliquid, animo recurrendum est. Quando enim sine militiae sacramento miles in tentorio, bellator in proelio?”, tłum. własne.

[38] Por. A. Nocoń, *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w „Katechezach przedchrzcielnych” Nicety z Remezjany*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym,* red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, 131.

[39] Ambrosius, *Explanatio symboli* 9, SAEMO 17, 36: „Magnum autem tutamentum est: nascuntur stupores animi et corporis, temptatio aduersarii, qui numquam quiescit, tremor aliqui corporis, infirmitas stomachi! Symbolum recense et scrutare intra te ipsum!”, tłum. własne.

[40] Augustinus, *Sermo* 215, 1, PL 38, 1072: „Accepistis ergo et reddidistis, quod animo et corde

5. Symbol tajemnicą. Katechumeni mieli obowiązek zapamiętania Symbolu, ale jednocześnie otrzymywali zakaz zapisywania jego tekstu i byli zobowiązywani do daleko idącej dyskrecji w obchodzeniu się z nim. Katechumeni w Mediolanie słyszeli z ust swego biskupa:

> „Pragnę was bardzo napomnieć, że Symbolu nie wolno zapisywać, ponieważ macie go wyrecytować. Niech nikt nie zapisuje!”[41]

W podobnym stylu wypowiadał się uczeń Ambrożego Augustyn. Rozpoczynając katechezę o Symbolu napominał:

> „Przyjmijcie regułę wiary, zwaną Symbolem. Gdy ją przyjmiecie, zapiszcie ją w sercu i codziennie w duchu ją powtarzajcie. […] Niech nikt Symbolu nie zapisuje, aby można go było przeczytać. On jest do medytowania. Aby przypadkiem przez zapomnienie nie zostało zniszczone to, co przekazała pilność. Niech książką będzie wasza pamięć”[42].

Zalecenia są, jak widać, jasne i powszechnie obowiązujące. Co więcej, spotkać można zalecenia dalej idące. Cyryl Jerozolimski polecił katechumenom:

> „Gdyby w tym okresie, kiedy otrzymujecie katechezę, jakiś inny katechumen zapytał cię, co mówili nauczyciele, nie dawaj żadnej odpowiedzi temu, który stoi jeszcze daleko (od chrześcijaństwa)! Powierzamy ci bowiem tajemnicę, nadzieję przyszłego życia. Zachowaj sekret temu, który cię nagradza! Niech nikt nie mówi: Cóż to szkodzi, że się o tym dowiem? I chorzy proszą o wino. Gdyby się go im dało, wzmogłaby się gorączka i nieszczęście byłoby podwójne: chory straciłby życie, lekarz renomę. Podobnie jest z katechumenem, gdy dowiaduje się od wiernego o tajemnicy. I jego powala gorączka. Nie rozumie bowiem, krytykuje i drwi z tego, co słyszał, a wierny występuje jako zdrajca. Stoisz na pograniczu. Bacz, być czegoś nie wygadał! To nie prawdy nie zasługują na mówienie o nich, ale uszy nie są godne słyszenia. Gdy byłeś katechumenem, nie mówiłem ci nic o prawdach, które podaję teraz. Kiedyś poznasz ich wzniosłość, dzięki doświadczeniu zrozumiesz, iż katechumeni nie muszą o nich wiedzieć”[43].

Zakaz ten, już bez szerszego uzasadnienia, Cyryl Jerozolimski powtórzył w katechezie rozpoczynającej wyjaśnienia Symbolu. Krótko przypomniał słuchaczom:

---

semper retinere debetis, quod in stratis vestris dicatis, quod in plateis cogitetis, et quod inter cibos non oblivicimini; in quo etiam dormientes corpore, corde vigiletis”, tłum. własne.

[41] Ambrosius, *Explanatio symboli* 9, SAEMO 17, 36: „Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat!”, tłum. własne.

[42] Augustinus, *Sermo ad catechumenos de symbolo* 1, CCL 46, 185: „Accipite regulam fidei, quod Symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite, et cotidie dicite apud vos […] Symbolum nemo scribit ut legi possit, sed ad recensendum, ne forte deleat oblivio quod tradidit diligentia, sit vobis codex vestra memoria”, tłum. własne.

[43] Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, *Precatechesis* 12, PG 33, 522, PSP 9, 29.

„Nie musicie tego pisać na papierze, lecz dla zapamiętania wyrzeźbijcie to na sercu. Powinniście też uważać, aby w czasie waszego uczenia się nie słyszał katechumen, co wam powierzono”[44].

U innych autorów, nawet jeśli sami nie objaśniają Symbolu, do podobnego zakazu czynione są widoczne aluzje[45]. To wszystko świadczy o powszechnej praktyce Kościoła starożytnego strzeżenia formuły Symbolu przed niewtajemniczonymi.

Od Cyryla Jerozolimskiego znamy zakres obowiązującej tajemnicy i powody jej obowiązywania. Zgodnie z jego tłumaczeniem ani Symbolu, ani jego objaśnień, nie powinien znać człowiek postronny. W jego przekonaniu do takich należał nawet katechumen, który jeszcze nie przygotowuje się do przyjęcia chrztu. Podobne tłumaczenie znaleźć można u Ambrożego. Kończąc swoje kazanie do katechumenów na temat Symbolu przypomniał on o zakazie jego zapisywania i obowiązku uczenia się go na pamięć. Ostatnie jego słowa brzmiały:

„Symbol rozważaj i medytuj w samym sobie. Przede wszystkim rozważaj w sobie. Dlaczego? Abyś się nie przyzwyczaił sam głośno powtarzać go wśród wierzących i nie zaczął recytować wśród katechumenów i heretyków”[46].

Biskup Mediolanu zakazywał nawet głośnego powtarzania Symbolu tylko z tego powodu, by nie nabrać przyzwyczajenia i siłą nawyku nie wyrecytować go w obecności osób niepowołanych, do których zaliczał heretyków i katechumenów. W opinii Ambrożego osoby takie były nieprzygotowane na poznanie prawd wiary chrześcijańskiej i zakaz wynikał z obaw o skutki, jakie może spowodować ich ujawnienie. Taki wniosek można wysnuć z przestrogi, jaką zawarł w jednym ze swych kazań. Upominał słuchaczy:

„Strzeż zatem w swoim sercu tajemnice, abyś w sposób przedwczesny nie powierzył ich słowem uszom wrogim albo słabym, jako jeszcze niedojrzałym, i aby twój słuchacz nie odwrócił się i przerażony nie poczuł wstrętu, wobec duchowego pokarmu, który gdyby skosztował już przygotowany, to dostrzegłby jego słodycz”[47].

---

[44] Tamże 5, 12, PG 33, 551-553, PSP 9, 81.

[45] Aluzyjnie mówi o tym np. Jan Chryzostom, który chociaż Symbolu nie wyjaśniał, to o obowiązku poruszania tego wątku w obecności nieuprawnionych wspomina, zob. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 3, 4, ed. R. Kaczynski, FCh 6/1, Freiburg 1992, 238. Polskie tłumaczenie jest w tym wypadku bardzo niejasne, zob. Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 4, tłum. W. Kania, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994,44.

[46] Ambrosius, *Explanatio Symboli* 9, SAEMO 17, 38: „Symbolum recense et scrutare intra te ipsum! Maxime recense intra te! Quare? Ne consuetudinem facias, et cum solus fortius recenses, ubi sunt fideles, incipias inter catechumenos uel haereticos recensere”, tłum. własne.

[47] Tenże, *De Cain et Abel* I 9, 37, ed. K. Schenkl, SAEMO 2/1, Milano 1984, 234: „Foue pectore tuo alta mysteria ne praematuro sermone et infidis auribus uel infirmis quasi incocta committas atque auertatur auditor et cum horrore fastidiat. <At> si coctiora gustaret, spiritalis cibi perciperet suauitatem”, tłum. własne.

Zakaz zapisywania Symbolu był tak istotny, że nawet skargi na niemożność jego zapamiętania nie przemawiały do duszpasterzy. Potrafili nawet znaleźć praktyczne korzyści w tym zakazie. Swoim słuchaczom Ambroży tłumaczył:

> „Powie ktoś: Jak można zapamiętać, jeśli się nie zapisze? Lepiej możesz zapamiętać, jeśli nie będzie zapisany. Jak to możliwe? Słuchajcie. Co zapiszesz, pewny, że możesz to odczytać, tego nie zaczniesz codziennie rozpamiętywać. Czego zaś nie zapiszesz, to z obawy, że zapomnisz, zaczniesz codziennie medytować”[48].

Z kolei biskup Augustyn dla tego zakazu znalazł uzasadnienie biblijne. Prorok Jeremiasz zapowiadał zapisanie prawa Bożego w „umyśle i sercach” (Jr 31, 33). Powołując się na te słowa Biskup Hippony wyjaśniał:

> „To ze względu na tę zapowiedź słuchając Symbolu zapisuje się go nie na tablicach lub jakimkolwiek innym materiale, ale w sercach”[49].

Obowiązek nauczenia się na pamięć przez katechumenów Symbolu bez jego zapisywania był – jak się wydaje – powszechnie stosowany[50]. Próbowano do tego stworzyć nawet jakąś dłuższą tradycję. Rufin z Akwilei w swoim *Objaśnieniu Symbolu* starał się przekonać czytelników, że zakaz zapisywania Symbolu był pomysłem Apostołów. Jego celem miało być to, by tekst nie dostał się w ręce niewierzących, a dodatkowo, przekaz ustny miał zapewnić lepsze przekazanie tego, co zostało ustalone przez Apostołów[51].

***

W świetle przedstawionych tekstów jest sprawą bezsporną, że Symbol Wiary był w sposób szczególny traktowany w katechezie starożytnego Kościoła, przynajmniej IV i początku V w. Wyjaśniano go tylko w zamkniętym gronie katechumenów i według określonej procedury. Uczestników katechez obowiązywał rygor tajemnicy. Katechumeni mieli obowiązek nauczenia się formuły Symbolu na pamięć, bez możliwości jej zapisywania i recytowania w obecności osób postronnych. Tak pojęta tajemnica obowiązywała również po chrzcie. Jego znajomość miała służyć nie tylko jako znak tożsamości

---

[48] Tenże, *Explanatio symboli* 9, SAEMO 17, 36-38: „Qua ratione? Sic accepimus, ut non debeat scribi. Sed quid? Teneri. Sed dicis mihi: «Quomodo potest teneri, si non scribitur?». Magis potest teneri, si non scribitur. «Qua ratione?» Accipite! Quo enim scribitis, securus quasi relegas, non cottidiana meditatione incipi recensare. Quod autem non scribis, times, ne amittas, cottidie incipis recensere”, tłum. własne.

[49] Augustinus, *Sermo* 212, 1, PL 38, 1060: „Huius reis significandae causa, audiendo Symbolum, non in tabulis vel inulla alia materia sed incordibus scribitur”, tłum. własne.

[50] Przypominają o nim inni biskupi głoszący kazania o Symbolu, por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 57, PG 52, 360; tamże 59, PG 52, 365; tamże 61, PG 52, 371.

[51] Por. Rufinus Tyrannius, *Expositio Symboli* 2, CCL 20, 135.

chrześcijanina, ale miał się też stać elementem codziennej modlitwy, której przypisywano szczególne działanie.

Te elementy są charakterystyczne dla tego, co składało się na praktykę *disciplina arcani*. Nie do końca natomiast można zrozumieć, dlaczego Symbol wszedł w zakres tej praktyki. Sama ochrona przed „wyciekiem" Symbolu do niepowołanych jest tu o tyle mało zrozumiała jako motyw, że treści wchodzące w skład Symbolu były wyjaśniane w traktatach. Być może, że tylko sama formuła stanowiła taką „tajemnicę". Prawdopodobnie w grę wchodziły też czynniki pedagogiczno-pastoralne, które w ogóle stanowiły o sensie praktyki *disciplina arcani*[52]. Wydaje się, że w przypadku Symbolu zwłaszcza swoista pedagogia odgrywała decydująca rolę. To jednak przedmiot na inne opracowanie.

SYMBOL AS A SUBJECT OF *DISCIPLINA ARCANI* IN THE ANCIENT CHURCH

(Summary)

Explanation of Creed, known also as *Symbolum*, was an essential part of catechumen's preparing for baptism in the ancient Church. Catechesis in the last weeks of the Lent were dedicated to that question. These catechesis were related to the solemn rites of *traditio Symboli* and *redditio Symboli*.

Catechumens were obliged to remember *Symbol* but they could have neither put it down nor discussed it, nor even recited it. Some bishops forbade even to discuss about the catechesis. Catechumens were very often reminded to keep the secret, and this question was emphasized.

In this article the duty of keeping the secret is analyzed in the context of *disciplina aracni* which was practiced in catechesis of 4th and 5th century.

Key words: catechesis, secret, *traditio Symboli*, *redditio Symboli*, *disciplina arcani*.

Słowa kluczowe: katecheza, tajemnica, *traditio Symboli*, *redditio Symboli*, *disciplina arcani*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *De Cain et Abel*, ed. K. Schenkl, SAEMO 2/1, Milano1984, 176-304.
Ambrosius, *De virginibus,* ed. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano 1989.
Ambrosius, *Epistulae*, ed. G. Benterle, SAEMO 21, Milano 1988.
Ambrosius, *Explanatio Symboli*, ed. G. Benterle, SAEMO 17, Milano1982, 26-39.

[52] Na temat sensu praktyki *disciplina arcani* zob. A. Żurek, *Disciplina arcani w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej św. Ambrożego*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, 136-140.

Augustinus, *De baptismo*, PL 43, 107-244.
Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, 320-359.
Augustinus, *Sermo ad catechumenos de symbolo*, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, Turnhout 1969, 185-199.
Augustinus, *Sermones*, PL 38.
Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 331-1180, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973.
Itinerarium Egeriae, ed. P. Geyer, CSEL 39, Vindobonae 1989, 35-101.
Johannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos,* ed. R. Kaczynski, FCh 6/1, Freiburg 1992, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994.
Nicetas Remesianensis, *Explanatio Symboli*, PL 52, 865-875.
Optatus Milevitanus, *Contra Parmenianum Donatistam*, ed. M. Labrousse, SCh 412, Paris 1995.
Petrus Chrysologus, *Sermones*, PG 52,183-680.
Rufinus Tyrannius, *Expositio Symboli*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 133-182.

Opracowania

Dasmann E., *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004.
Eckmann A., *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999.
Lemarié J., *Introduction*, w: Chromance d'Aquilée, *Sermons*, SCh 154, Paris 1969, 9-114.
Murawski R., *Historia katechezy*, cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
Nocoń A., *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w „Katechezach przedchrzcielnych" Nicety z Remezjany*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, 121-137.
Parler O., *Arkandisziplin*, RACh I 567-576.
Recchia V., *Arcano (disciplina dell')*, DPAC I 315-317.
Röwekamp G., *Einleitung*, w: Egeria, *Reisebericht*, FCh 20, Freiburg im Breisgau 1995, 9-117.
Simonetti M., *Introduzione e note*, w: Rufino, *Spiegazione del credo*, Roma 1978.
Starowieyski M., *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, 51-62.
Stola K., *Symbol wiary*, EK XVIII 1297-1298.
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.
Żurek A., *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 66 (2009) nr 1, 25-36.
Żurek A., *„Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio. Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, Katowice 2012.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Święty Augustyn

LIST 87 [DO EMERYTA]

(*Epistula* 87, CPL 262)*

WSTĘP

1. Adresat listu. Adresatem listu napisanego przez św. Augustyna między 405 a 411 r. był Emeryt[1], biskup stolicy prowincji cesarstwa, nazywanej Mauretania Caesariensis. Była to najdalej wysunięta na zachód afrykańska prowincja, tak daleka, że – jak pisze sam Augustyn – jej mieszkańcy nie do końca uważali ją za część Afryki[2]. Sama Mauretania odległa była od najważniejszych ośrodków miejskich, takich jak Kartagina o ponad 400 km.

Emeryt był jednym z najważniejszych biskupów donatystycznych w czasach św. Augustyna. Badacze donatyzmu zwracają uwagę na jego negatywne cechy charakteru, William Hugh Clifford Frend opisuje go jako „a long-winded, pedantic and exasperating speaker"[3], natomiast Paul Monceaux – „capricieux et pretentieux", „tour a tour muet et bavard"[4]. Zawdzięcza to m.in. temu w jaki sposób sformułował on wyrok na wzmiankowanym często u Augustyna synodzie w Bagai. Odbył się on w kwietniu 394 r. i zdecydował o wyrzuceniu ze wspólnoty donatystów grupy obrońców biskupa Maksymiana. Augustyn cytuje wypowiedzi Emeryta, które rzeczywiście są dosyć ostre nawet jak na standardy antycznej inwektywy[5].

---

* Praca powstała w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2015/17/D/HS2/01238).

[1] Najlepszym źródłem informacji o Emerycie, wraz z bogatymi odwołaniami do źródeł, pozostaje hasło *Emeritus 2*, w: *Prosopographie de l'Afrique chrétienne: (303-533)*. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, éd. A. Mandouze et al., Paris 1982, 340-349.

[2] Por. Augustinus, *Epistula* 93, 24, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Vienna 1898, 469: „Mauretania tamen Caesariensis occidentali quam meridianae parti uicinior, quando nec Africam se uult dici".

[3] W.H.C. Frend, *The Donatist Movement*, *A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971, 281.

[4] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 6: *Littérature Donatiste au temps de Saint Augustin*, Paris 1922, 144.

[5] Augustinus, *Contra epistulam Parmeniani* 2, 7, ed. M. Petschenig, CSEL 51, Vindobonae 1908, 51: „licet enim uiperei seminis noxios partus uenenati uteri alueus diu texerit et concepti sceleris uda coagula in aspidum membra tardo se calore uaporauerint, tamen conceptum uirus euanescenti umbraculo celari non potuit. nam etsi sero publicum facinus et parricidium suum feta sce-

Jako człowiek wykształcony retorycznie – co wielokrotnie podkreśla Augustyn – Emeryt był jednym z częściej zabierających głos na konferencji w Kartaginie w 411 roku[6]. Augustyn poświęcał mu najwyraźniej dużo uwagi, skoro zasłużył on sobie na odrębne podsumowanie tego wydarzenia zatytułowane *Ad Emeritum post Collationem*[7]. Jeszcze raz słyszymy o Emerycie w *Żywocie Augustyna* pióra Possydiusza z Kalamy. W 418 r. stary, ponad sześćdziesięcioletni i schorowany Augustyn udał się w długą drogę do Mauretanii, gdzie odbył z Emerytem bardzo osobliwą debatę. Emeryt bowiem wypowiedział w niej tylko trzy krótkie zdania, stwierdzając, że nie jest zainteresowany czynnym udziałem w tej dyskusji, ponieważ akta Konferencji w Kartaginie potwierdzają, kto w sporze ma rację, a po wygłoszeniu tych uwag milczał, chociaż Augustyn formalnie wyzywał go na pojedynek w formie doktrynalnego agonu[8]. Czy celem tej podróży była właśnie dyskusja z Emerytem, nie wiemy. Possydiusz wspomina o tym, że Augustyn nie działał w pojedynkę, a bezpośrednią motywację do odwiedzenia Emeryta znalazł on w listach, które nadeszły z Rzymu od papieża Zozyma[9].

2. Układ treści. W omawianym liście Augustyn porusza po raz kolejny podstawowe kwestie dzielące Kościół afrykański na początku V wieku. W pierwszym paragrafie Augustyn tłumaczy powody napisania go, a następnie przechodzi do zagadnienia możliwości bycia splamionym przez grzechy innego członka wspólnoty, zwłaszcza przez nieujawnione grzechy. Podkreśla też fakt, że donatyści nie są znani Kościołom spoza Afryki (paragrafy 1-3). W czwartym i piątym paragrafie Augustyn zarzuca donatystom niekonsekwencję, polegającą na tym, że tolerują złoczyńców w swojej wspólnocie, a za przykładowy czarny charakter służy tu Optat, biskup Thamugadi, stronnik Gildona. Zarzut niekonsekwentnego rygoryzmu i hipokryzji ponowiony jest w paragrafie szóstym, gdzie Augustyn nawiązuje do niekonsekwencji donatystów w traktowaniu swojej wewnętrznej schizmy, mianowicie maksymianistów. Augustyn broni następnie stanowiska dopuszczającego ingerencję władz świeckich w sprawy kościelne (paragrafy 7-8), by zakończyć podkreśleniem jedności Kościoła i możliwości poprawy błędów przez samych donatystów (paragrafy 9-10).

3. Argumentacja. Należy przyznać, że właściwie nie wiemy, dlaczego Augustyn pisze do Emeryta. Reguły gatunku epistolarnego i zasady dobrego wychowania wymagały, by we wstępie nawiązać do okoliczności, które skłoniły nadawcę do napisania

---

lerum uota pepererunt". Augustyn cytuje ten fragment akt synodu w Bagai także w: *Contra litteras Petiliani* 1, 21; *Ad Cresconium* 4, 2; *Gesta cum Emerito* 10.

[6] O ważnej roli jako *actor* na tym sądzie donatystów pisze też Possydiusz (*Vita Augustini* 14, 4), potwierdzają ją także *Gesta Conlationis Carthaginensis*, a ich analizie A. Mandouze (*Emeritus 2*, s. 341-347) poświęca aż siedem stron z dziesięciu przeznaczonych na całą sylwetkę Emeryta.

[7] Omawiał to niezachowane dzieło w *Retractationes* II 46 (ed. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnhout 1974, 127-128). Zaczynało się od słów: „si uel nunc, frater Emerite".

[8] Por. Augustinus, *Gesta cum Emerito* 3, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae 1910, 183-184; tenże, *Retractationes* II 51, CCL 57, 129-130).

[9] Por. Possidius, *Vita sancti Augustini* 72-73. Zob. B.D. Shaw, *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine*, Cambridge – New York 2011, 11-13.

listu. Zazwyczaj w swoich listach polemicznych Augustyn odnosi się do konkretnych, ważnych okoliczności, które zmusiły go do napisania listu, często będącego bezpośrednią reakcją na wspomniane we wstępie wydarzenie[10]. Tutaj biskup Hippony pozornie czyni zadość temu wymogowi, jednak powody napisania listu, które podaje, mogły jedynie rozgniewać Emeryta. Ironia, a właściwie zwykła kpina, ukryta pod polorem wzniosłego stylu nawet się tu nie czai: Emeryt przedstawiony jest tu bowiem jako wykształcony głupiec. Należy więc z całą pewnością odrzucić sugestię Jennifer Ebbeler, że w korespondencji antydonatystycznej Augustyn eksperymentuje z nową formułą korespondencji jako medium służącego poprawie doktrynalnych błędów epistolarnego partnera[11]. Augustyn był wytrawnym retorem, wieloletnim nauczycielem retoryki i doskonale wiedział, że wstęp służy przede wszystkim pozyskaniu przychylności odbiorcy. Musiał więc zdawać sobie sprawę, że wstęp jego listu nie zachęcił Emeryta do spokojnego wysłuchania jego dalszej części. Moim zdaniem, list ten, podobnie jak i inne listy kierowane formalnie do konkretnych biskupów donatystycznych (*Epistulae* 49, 51 i 93), jest skierowany przede wszystkim do szerokiej publiczności po obu stronach sporu jako do sędziów w sporze[12].

Uwagę w tym liście zwraca przede wszystkim formalna rama, którą Augustyn tworzy przez ciągłe odwoływanie się do kontekstu sądowego. Występuje tu wiele słów, które miały swoje techniczne, prawnicze znaczenie, na którym Augustyn przez cały czas gra i co starałem się oddać w przypisach: *causa*, *inquisitio*, *declarare*, *intendere*, *quaerere*. Po drugie, Augustyn explicite przedstawia siebie i Emeryta jako dwie strony sporu sądowego, w którym sędzią jest Bóg (paragraf 10). Emeryt pełni tutaj rolę reprezentanta całej oskarżonej grupy, która tak naprawdę jest sądzona (paragraf 4). Po trzecie Augustyn, jak prawnik w sądzie cały czas dąży do przedstawienia *status finitionis*, co – jak wiemy z antycznej teorii retorycznej – było ważne przede wszystkim w sprawach kryminalnych.

WYDANIA TEKSTU

J. P. Migne: Paris 1841, PL 33, 296-302.
A. Goldbacher: Vienna 1898, CSEL 34/2, 397-406.
Kl.D. Daur: Turnhout 2005, CCL 31A, 132-138.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

A n g i e l s k i e :

W. Parsons S.N.D., Washington 2008, *Letters*, Volume 2 (83-130), The Fathers of the Church 18, 12-22.

R. Teske, Hyde Park, 2001, *Letters 1-99*, The Works of Saint Augustine a Translation for the 21st Century II/1, 344-350.

[10] Por. np. Augustinus, *Epistula* 33; 49; 51; 108.

[11] Por. J. Ebbeler, *Disciplining Christians*, Oxford 2012, 151-189.

[12] J. Ebbeler (tamże, s. 182-183) zwraca na to zagadnienie niedostateczną uwagę.

F r a n c u s k i e :

M. Poujoulat, Bar-Le-Duc 1864, *Lettres de saint Augustin*, tome 2, dostęp on-line: http://abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/l087.htm [24.05.2017].

N i e m i e c k i e :

A. Hoffmann, München 1917, *Ausgewählte Briefe (Erster Teil*), BKV 29, dostęp on-line: http://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm [24.05.2017].

W ł o s k i e :

L. Carozzi, Roma 1969, *Lettere 71-123*, dostęp on-line: http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_087_testo.htm [24.05.2017].

BIBLIOGRAFIA

P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 6: *Littérature Donatiste au temps de Saint Augustin*, Paris 1922; W.H.C. Frend, *The Donatist Movement*, *A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971, passim; *Emeritus 2*, w: *Prosopographie de l'Afrique chrétienne: (303-533)*. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, éd. A. Mandouze et al., Paris 1982, 340-349; Cz. Mazur, *Listy św. Augustyna – bibliografia*, w: Św. Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, 421-449; J. Divjak, *Epistulae*, AL II 893-1057; B.D. Shaw, *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine*, Cambridge – New York 2011, 3-16, 85-89 i 706-709; J. Ebbeler, *Augustine, the Donatists, and Litterae Pacificae*, w: *Shifting cultural frontiers in late antiquity*, ed. D. Brakke – D. Mauskopf Deliyannis – E.J. Watts, Farnham 2012, 115-128.

PRZEKŁAD[**]

Wytęsknionemu i ukochanemu bratu, biskupowi Emerytowi

1. Kiedy słyszę, że ktoś obdarzony dobrym intelektem[13] i wykształcony w sztukach wyzwolonych – chociaż to nie od nich zależy zbawienie duszy – w kwestii najprostszej z prostych sądzi coś zgoła innego niż tego wymaga prawda, bardzo się dziwię[14]. A im bardziej się dziwię, tym bardziej płonę pragnieniem poznania człowieka i pomówienia z nim[15]. Jeśli nie byłoby to

[**] Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu, opracowanego przez A. Goldbachera: Augustinus, *Epistulae*, CSEL 34/2, Vienna 1898, 397-406

[13] W oryginale: *bono ingenio praeditus*.

[14] Augustyn formułuje wstęp przy zachowaniu podręcznikowych zasad pisania pochwały – *laus*, wskazując na podstawową cnotę charakteryzującą adresata listu i pochwały, mianowicie cnotę mądrości i zaznaczając, że jest ona zarówno wrodzona, jak i wyćwiczona. Tym większy jest kontrast między pierwszą, pochwalną częścią zdania, a jego konkluzją i dalszym ciągiem listu, w którym Augustyn koncentruje się na wykazaniu oczywistych niekonsekwencji w postępowaniu donatystów oraz niespójności między głoszonymi przez nich poglądami i postępowaniem.

[15] W tej chiastycznej sekwencji tkwi oczywista ironia. Augustyn, podobnie jak w innym antydonatystycznym liście (*Epistula* 93, 4), stosuje fałszywe pochlebstwo.

możliwe, pragnę przynajmniej w listach, które dolatują na najdalsze odległości, dotknąć jego umysłu i poczuć jego odwzajemniony dotyk. Jak słyszę, ty jesteś takim właśnie mężem, ale, nad czym boleję, pozostajesz oderwany i oddzielony od Kościoła powszechnego, który, jak to zapowiedział Duch Święty, rozlewa się na cały świat (por. Ps 2, 8). Nie wiem, jaki jest tego powód. Pewne jest natomiast, że dla wielkiej części świata rzymskiego, że nie wspomnę już o ludach barbarzyńskich – a [sam] Apostoł nazwał się także ich dłużnikiem (por. Rz 1, 14) – z którymi tworzymy wspólnotę chrześcijańskiej wiary, sekta Donata[16] jest nieznana i w ogóle nic o nich [tj. donatystach] nie wie: ani o tym, kiedy ani też z jakich powodów odstępstwo to zostało zapoczątkowane[17]. I jeśli nie uznasz zgodnie z logiką[18] tych wszystkich chrześcijan za niewinnych tych zbrodni, które zarzucacie mieszkańcom Afryki, będziesz zmuszony nazwać was wszystkich splamionymi, jako dotkniętych winą od złych czynów wszystkich [ludzi], ponieważ niegodziwcy wśród was pozostają, żeby to łagodnie określić, nieodkryci.

Nie jest bowiem tak, że nie wyrzucacie nikogo ze swojej wspólnoty, albo wówczas dopiero wyrzucacie, kiedy zrobił już to, za co zostaje wyrzucony. Czyż nie karzecie tak kogoś, kto przez jakiś czas pozostawał w ukryciu, a dopiero potem został ujawniony i skazany? Pytam więc, czy zhańbił was w tym czasie, kiedy pozostawał w ukryciu, odpowiesz: w żadnym wypadku. W żadnym czasie nie splamiłby nas, nawet gdyby zawsze jego zbrodnia pozostawała w ukryciu. Albowiem liczne występki osób już zmarłych wychodzą na jaw, co nie czyni grzesznikami chrześcijan, którzy pozostawali w komunii z nimi za ich życia. Dlaczego więc wy odcięliście się za jednym lekkomyślnym i świętokradczym zamachem od komunii z niezliczonymi Kościołami na Wschodzie, które nigdy nie wiedziały i do tej pory nie wiedzą, co – jak wy oznajmiacie lub wymyślacie[19] – zdarzyło się w Afryce.

2. Inna bowiem sprawa[20] dotyczy tego, czy mówicie prawdę o tych wydarzeniach. Wykazujemy przecież na podstawie o wiele bardziej godnych zaufania dokumentów, że są one fałszywie [przedstawiane][21] i to samo, co wyście podawali w wątpliwość, po przedstawieniu dowodów głosimy przeciw wam[22].

---

[16] Gra słów: *pars Donati* nie jest znana *magnae parti Romani orbis*.

[17] W oryginale: *dissensio*.

[18] Tak tłumaczę *utique*.

[19] Zarzut kłamstwa, jak często w listach przeciw donatystom pojawia się tu w delikatnej formie. Augustyn zazwyczaj używa go raczej w kontekście kpiny niż inwektywy, por. Augustinus, *Epistula* 53, 1; 105, 2; 141, 1; 141, 8; 185, 6.

[20] W oryginale: *Alia enim quaestio est*. *Quaestio* ma techniczne znaczenie: postępowania sądowego, śledztwa, procesu oraz potoczne: pytania, wątpliwości, zagadnienia. Augustyn gra na obu znaczeniach, kontekst sądowy nie powinien nam umknąć w czasie lektury tego listu.

[21] Znów odwołanie do procedury sądowej – *convincere* na podstawie dokumentów bardziej prawdopodobnych.

[22] *In uestris declaramus* – *declarare* też ma sądowe znaczenie ogłaszać wyrok, uznawać za winnego.

Lecz to jest, jak powiedziałem, inna sprawa, którą należy podjąć i rozwiązać wówczas, gdy będzie to konieczne[23]. Teraz niech twój czujny umysł[24] zechce zwrócić uwagę na fakt, że nikt nie może zostać splamiony przez nieznane zbrodnie nieznanych osób. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że oddzieliliście się świętokradczą schizmą od komunii z całym światem, który zupełnie nie zna i nigdy znał nie będzie tych czy to prawdziwych czy fałszywych zbrodni, o które wy oskarżacie[25] mieszkańców Afryki. Jednakże nie należy milczeć także i o tym, że w Kościele nawet rozpoznani złoczyńcy nie zawadzają dobrym, jeśli brak jest władzy by zabronić im komunii, albo jeśli powstrzymuje od tego wzgląd na utrzymanie pokoju[26]. Po cóż bowiem są ci, którzy u proroka Ezechiela (por. Ez 9, 4-9) zasłużyli na to, by uczynić znak [na ich czole] tuż przed zniszczeniem niegodziwców, i by wyszli nienaruszeni, chociaż wygubiono tamtych, jeśli nie po to, by w ten sposób stali się jak najwyraźniej widoczni ci, którzy wzdychają i biadają nad grzechami i nieprawościami ludu Bożego, popełnianymi pośród nich? Kto zaś wzdycha i biada nad tym, o czym nie wie? Z tego samego względu także apostoł Paweł znosi fałszywych braci, nie mówi bowiem o nieznanych: bo wszyscy szukają własnego pożytku, a nie – Jezusa Chrystusa (por. Flp 2, 21), a jednak wyjawia, że byli oni z nim. A do jakiego sortu należą ci, którzy woleli raczej złożyć bożkom ofiarę z kadzidła lub wydać boskie kodeksy niż umrzeć, jeśli nie do tych, którzy szukają własnego pożytku, a nie – Jezusa Chrystusa.

3. Pominę liczne świadectwa z Pisma Świętego, aby nie sprawiać, że list stanie się dłuższy niż jest to konieczne, oraz aby pozwolić twojej erudycji, byś sam rozważył liczne [inne świadectwa][27]. Proszę cię jednak, abyś przyjrzał się temu, co [powinno] wystarczyć. Jeśli tak liczni niegodziwcy w jednym ludzie Bożym, nie uczynili tych, którzy ich przestrzegali (por. Neh 9, 26), takimi jakimi sami byli, jeśli owa wielka liczba fałszywych braci (por. Ga 2, 4; 2Kor 11, 26) znajdujących się z Pawłem w jednej wspólnocie kościelnej nie sprawiła, że szukał on własnego pożytku, a nie – Jezusa Chrystusa (por. Flp 2, 21), jest rzeczą oczywistą, że fakt, iż istnieje jakiś zły człowiek z którym podchodzimy

---

[23] To *praeteritio* zgodnie z podręcznikowym użyciem służy potęgowaniu ironii, por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, 476-477 (§ 884).

[24] *Vigilantia mentis tuae* – czujność twojego umysłu to znów oczywista ironia, ponieważ po raz kolejny, tak jak na wstępie będzie *expressis verbis* podkreślał oczywistość dyskutowanych problemów i słuszności własnego stanowiska.

[25] *Intendere* – to w znaczeniu technicznym: występować ze skargą w sądzie.

[26] *Ratio conseruandae pacis*. O przedstawianiu siebie jako czyniącego pokój w listach przeciw donatystom pisała Jennifer Ebbeler, *Augustine, the Donatists, and Litterae Pacificae*, w: *Shifting cultural frontiers in late antiquity*, ed. D. Brakke – D. Mauskopf Deliyannis – E.J. Watts, Farnham 2012, 115-128; tenże, *Disciplining Christians*, Oxford 2012, 115-128.

[27] Po raz kolejny *praeteritio* jest ironiczne, tutaj poprzez połączenie z fałszywym komplementem. Ma ono tu dwojakie uzasadnienie: po pierwsze jest odwołaniem do klasycznej wartości *brevitas* oraz komplementem (znów ironicznym) – jeśli tyle jest świadectw dowodzących absurdalności stanowiska donatystów, człowiek oczytany powinien je znać.

do ołtarza Chrystusa, (nawet jeśli [jego występny charakter] nie jest nam nieznany), nie wpływa na człowieka, jeśli tylko nie pochwalamy go i odłączamy go od naszego dobrego sumienia czując niechęć do [złych uczynków]. Jest więc rzeczą oczywistą, że nie można współdziałać ze złodziejem inaczej niż kraść wraz z nim lub też uznawać jego kradzież za miłą sercu. Mówimy to po to, by oddalić nie mające końca i zbędne kwestie dotyczące uczynków ludzi, które w niczym nie wpływają na naszą argumentację.

4. Lecz i wy, jeślibyście nie podzielali tego poglądu, wszyscy bylibyście tacy, jaki był w waszej wspólnocie Optat[28], którego [charakter] nie był wam nieznany, co oby nie było możliwe w przypadku obyczajów Emeryta i innych spośród was, którzy, nie wątpię[29], są bardzo dalecy od jego występków. Nie zarzucamy wam bowiem nic innego niż zbrodnię schizmy, z której uczyniliście herezję przez zgubny upór. A jakim boskim wyrokiem karany jest taki występek – przeczytaj to, co, nie wątpię, już czytałeś (por. Lb 16, 1-35)[30]. Znajdziesz tam Datana i Abirama, których otworzywszy paszczę pożarła ziemia i wszystkich pozostałych, którzy się z nimi zgadzali, pochłoniętych przez ogień, który wybuchł pośród nich. Pan Bóg napiętnował tę zbrodnię błyskawiczną karą jako przykład tego, czego należy się wystrzegać, aby wskazać jaki ostateczny werdykt zastrzega sobie w sprawie tych, którym do czasu, z najwyższą cierpliwością pobłaża. Nie ganimy bowiem waszego stanowiska z owego czasu, gdy Optat – jak dało się słyszeć – miotał się w szale, kiedy to jęk całej Afryki służył za jego oskarżyciela i wyście jęczeli wraz z innymi. Zakładając oczywiście, że jesteś taki, jak głosi fama – a Bóg wie, że wierzę w to i życzę sobie tego. Nie ganimy was zatem, jeśli w owym czasie, nie chcieliście go ekskomunikować, aby nie pociągnął ze sobą wielu wraz z nim ekskomunikowanych i nie podzielił waszej wspólnoty obłędem schizmy[31]. Lecz to jest właśnie to, co dowodzi waszej winy[32] na sądzie Bożym, bracie Emerycie, ponieważ, chociaż widzieliście, że jest tak wielkim złem dzielić stronnictwo Donata[33], iż uznaliście, że należy raczej pozostawać z Optatem w komunii, niż dopuścić do rozłamu, trwaliście w owym złu, którego dopuścili się wasi przodkowie dzieląc Kościół Chrystusa.

5. Tutaj być może, z powodu wąskiego wyboru kontrargumentów, spróbujesz bronić Optata[34]. Nie próbuj, bracie, nie próbuj, proszę. Nie przystoi

[28] Donatystyczny biskup Thamugadi w Numidii, który popierał Gildona, przywódcę rebelii.

[29] Znów ironiczna pochwała Emeryta i innych donatystów, która może być zrozumiana zarówno jako komplement jak i oskarżenie.

[30] Znów zwraca uwagę użycie prawniczego słownictwa i osadzenie dyskusji w kontekście sporu sądowego, gdzie oskarżonymi o zbrodnię są donatyści, a sędzią jest Bóg.

[31] *Furor schismatis* – to określenie nie odnosi się wprost do donatystów, ale do ewentualnej schizmy wewnątrz ich grupy. Rozumiejąc jednak metonimicznie Augustyn określa tak też schizmatycką grupę donatystów.

[32] *Arguere* ma techniczne znaczenie: oskarżać, wykazywać, dowodzić.

[33] W oryginale lepiej widoczna jest kpina, gdyż stronnictwo to po łacinie *pars* – część, a więc coś, co już jest podzielone.

[34] Tę formę argumentu nazywamy wyprzedzeniem zarzutów.

ci – być może przystałoby komuś innemu, jeśli w ogóle coś przystoi złym ludziom – ale z całą pewnością Emerytowi nie przystoi bronić Optata. Lecz być może oskarżać również nie? Zgoda, niech i tak będzie[35]. Użyj pośredniego tonu[36] i powiedz: „Każdy niesie własny ciężar" (Ga 6, 5). Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę?" (Rz 14, 4). Jeśli więc zgodnie ze świadectwem całej Afryki, a właściwie wszystkich ziem, gdziekolwiek zła sława Gildona budziła emocje, znany był zarazem i Optat, nie odważyliście się nigdy zwołać sądu w jego sprawie, aby bez namysłu nie wyrokować o tym, co nieznane, czy my rzeczywiście możemy i powinniśmy bez namysłu wydawać wyrok w sprawie tych, którzy żyli przed nami, na podstawie jedynie waszego świadectwa, jakby jeszcze zbyt mało było, że wy formułujecie oskarżenie o nieznanych sprawach, jeśli i my nie wydamy wyroku o tym, co nieznane[37]. Albowiem nawet jeśli Optat znalazł się w niebezpieczeństwie z powodu fałszywej zawiści, to nie jego bronisz, ale siebie, kiedy mówisz: „Nie wiem, jaki on był", o ile więc bardziej wschodni świat jest nieświadomy tego, jacy byli mieszkańcy Afryki, których ty uznajesz za winnych, chociaż są mniej znani. Od tych [wschodnich] Kościołów, których imiona masz w księgach i czytasz je na głos, oddzieliłeś się jednak niegodziwym odstępstwem[38]. Jeśli tego waszego najsłynniejszego i najgorzej zniesławionego biskupa Thamugadi nie znał jego własny kolega, w tym samym czasie będący biskupem, nie powiem Cezarei ale nawet Sitifis, w jaki sposób afrykańskich *traditores*, kimkolwiek by nie byli, mógł poznać Kościół Koryntian, Efezjan, Kolosan, mieszkańców Filippi, Tesaloniczan, Antiocheńczyków, mieszkańców Pontu, Galacji, Kapadocji i Kościoły z innych części świata, wzniesione przez apostołów w Chrystusie, albo też w jaki sposób zasłużyły one na potępienie od was, skoro nie mogli ich [tj. *traditores*] znać[39]. A jednak nie pozostajecie z nimi w komunii, mówicie, że nie są chrześcijanami i próbujecie ich przechrzcić. Co mam powiedzieć? Na co się skarżyć?[40] Albo o czym krzyczeć? O ile rozmawiam z człowiekiem roztropnym[41], oburzenie to kłuje swym żądłem również mnie, bo na pewno widzisz, co mógłbym powiedzieć, gdybym tylko chciał[42].

6. A może wasi przodkowie zwołali synod i potępili cały świat chrześcijański z wyjątkiem siebie? Czy już do tego stopnia zanikła zdolność sądzenia,

[35] Augustyn używa tu stylizacji na dialog – bezpośrednich zwrotów do adresata i jego prawdopodobnych wypowiedzi w formie *sermocinatio*.

[36] *Media uox* – pośredni ton, styl pomiędzy wysokim, a niskim. Być może jest w tym jakaś uszczypliwa aluzja do wybuchowego stylu samego Emeryta.

[37] Rozpoczyna się cały łańcuszek argumentów zbudowanych w formule *a minori/e ad maius*.

[38] *Nefaria dissensio* – to typowe określenie w pismach antyheretyckich.

[39] Augustyn dokonuje tutaj *reductio ad absurdum* rozumowania donatystów, wskazując brak ciągłości w ich myśleniu.

[40] Por. Cicero, *In Verrem* IV 44, 97.

[41] Tu po raz kolejny Augustyn posługuje się ironicznym komplementem.

[42] Augustyn, jak w całej kontrowersji z donatystami, tak i tu znów przedstawia siebie w roli łagodnego oskarżyciela i sugeruje, że znaleźć można o wiele więcej zarzutów niż on tu zawarł.

że synod maksymianistów, którzy odszczepili się od waszej szczepki, nie ma żadnej mocy przeciw wam, ponieważ w porównaniu z wami są oni bardzo nieliczni, a wasz synod ma moc przeciw narodom Chrystusa i jego posiadaniu po krańce ziemi (por. Ps 2, 8)? Dziwię się, że ma w swoim ciele krew ten, kto nie rumieni się na te słowa[43]. Proszę odpisz na nie. Od wielu osób, którym nie mogłem nie uwierzyć, słyszałem, że odpiszesz, jeśli do ciebie napiszę. Już nawet wcześniej wysłałem jeden list – nie wiem, czy go dostałeś, czy odpowiedziałeś na niego, a ja, być może, nie otrzymałem odpowiedzi. Teraz jednak proszę, nie ociągaj się[44] z odpowiedzią, co o tym sądzisz. Lecz nie próbuj zabierać się za inne kwestie. Stąd bowiem bierze swój początek prowadzone w najlepszej zgodzie z prawem dochodzenie[45]: dlaczego doszło do schizmy.

7. Albowiem także władze świeckie, kiedy ścigają schizmatyków, bronią się zgodnie z regułą, którą ustanowił Apostoł: „Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 2-4). Cała zatem sprawa sprowadza się do tego, czy schizma nie jest niczym złym, albo inaczej: czy nie doprowadziliście do schizmy i stawiacie opór władzom, bo czyniliście dobro, a nie zło, za co ściągnęliście na siebie wyrok potępienia. Dlatego też Pan powiedział najbardziej przewidująco: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 10). Pragnę więc dowiedzieć się od ciebie, zgodnie z tym, co powiedziałem wyżej, czy sprawiedliwością jest to, czym się kierowaliście w waszym odstępstwie, w którym wciąż trwacie. A jeśli niesprawiedliwością jest potępić cały chrześcijański świat bez przesłuchania – ponieważ nie dosłyszał tego, co wy usłyszeliście, albo też nie dowiedziono przed nim tego, w co wy bez namysłu uwierzyliście, albo o co oskarżyliście bez żadnego pewnego dokumentu – bo wam oczywiście wolno chcieć przechrzcić tyle Kościołów samego

[43] Ta uwaga skierowana jest tyleż do adresata, ile do postronnych odbiorców. W ten sposób Augustyn sugeruje czytelnikom listu reakcję emocjonalną.

[44] Augustyn rozwiązuje zatem retorycznie przed chwilą postawioną kwestię dotyczącą braku odpowiedzi na jego wcześniejszy list. W kontekście antycznych tradycji epistolarnych odpowiadanie na listy było po prostu konieczną grzecznością. Przedstawianie swojego adresata jako nieczyniącego zadość temu wymogowi było po prostu kolejnym argumentem przeciw niemu w polemicznej korespondencji.

[45] Augustyn znów formułuje debatę w kategoriach prawnych. W teorii retorycznej jednym z ważniejszych zadań w procesie sądowym było ustalenie *status finitionis* dotyczącego tego, jaka była istota zbrodni, jak należy ją zakwalifikować. By to ustalić wymagane było przeprowadzenie śledztwa, dochodzenie – *inquisitio*, które jak mówi tu Augustyn jest *ordintatissima* – czyli dosłownie najlepiej uporządkowane, najlepiej poparte zwyczajem prawnym (*ordo*).

Pana, założonych w czasie gdy był on jeszcze w ciele, dzięki przepowiadaniu i trudowi Jego apostołów; wolno wam nie znać waszych złych/niecnych kolegów-biskupów afrykańskich równocześnie z wami żyjących, razem z wami sprawujących sakramenty, a nawet znać i tolerować, byle stronnictwo Donata nie uległo podziałowi; a tym, którzy zajmują najdalsze krańce ziemi nie wolno nie wiedzieć, co też wy o mieszkańcach Afryki wiecie, albo co wierzycie, [że wiecie] albo co usłyszeliście, albo co zmyśliliście – jak wielką przewrotnością jest pielęgnować swoją niesprawiedliwość i oskarżać władzę o surowość?

8. „Lecz jednak nawet niecnych chrześcijan nie należy prześladować". Dobrze, niech nie będzie wolno. Lecz czy jest rzeczą słuszną czynić z tego zarzut władzom do tego właśnie celu wyznaczonym przez prawo? Czyż wymażemy Apostoła? Czy wasze kodeksy nie zawierają tych [wersów], które przed chwilą przypomniałem. „Lecz wy – powiesz – nie powinniście pozostawać w komunii z takimi ludźmi". Cóż zatem? Czy wy nie pozostawaliście w komunii z Flawianem, niegdyś wikariuszem[46], człowiekiem z waszego stronnictwa, ponieważ posłuszny prawom zabijał złoczyńców, których wytropił? „Lecz wy – powiesz – podburzacie cesarzy rzymskich przeciwko nam". A nawet wy sami [podburzacie ich] przeciw sobie, którzy ważyliście się odciąć się schizmą i macie odwagę chrzcić ponownie Kościół, którego oni są członkami, co zostało o wiele wcześniej przepowiedziane – bowiem o Chrystusie powiedziano: „I oddadzą mu pokłon wszyscy królowie ziemi" (Ps 72, 11). Nasi [stronnicy] natomiast domagają się od prawem wyznaczonych władz ochrony przeciw bezprawnym, prywatnym aktom przemocy waszych ludzi, nad którymi i wy bolejecie i płaczecie tam, gdzie się takich czynów nie dopuszczacie. Domagają się jej nie po to, by was dzięki niej prześladować, ale by bronić siebie, tak samo jak apostoł Paweł, zanim jeszcze Cesarstwo Rzymskie stało się chrześcijańskie, starał się, by przydzielono mu ochronę zbrojnych przeciw Żydom spiskującym, by go zabić. Lecz w jakikolwiek sposób dowiadują się o waszej niegodziwej schizmie owi władcy, wydają oni w waszej sprawie takie postanowienia, jakie chcą, zgodnie z własną troską i władzą. Bo nie na próżno noszą miecz. Są bowiem narzędziami Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary tym, którzy czynią źle (por. Rz 13, 4)[47]. Zresztą nawet jeśli niektórzy spośród naszych ludzi czynią to nie z chrześcijańskim umiarkowaniem – nie podoba nam się to; jednakże z ich względu nie opuszczamy Kościoła katolickiego – jeśli przed czasem ostatecznego oczyszczenia ziaren z plew nie potrafimy go z nich oczyścić (por. Mt 3, 12) – tak jak i wy nie opuściliście stronnictwa Donata ze względu na Optata, gdy nie mieliście odwagi go odrzucić.

9. „Lecz jednak dlaczego chcecie, żebyśmy się do was przyłączyli, jeśli jesteśmy przestępcami?" Ponieważ wciąż jeszcze żyjecie i możecie się poprawić, jeśli byście zechcieli. Kiedy bowiem połączycie się z nami, to jest

[46] Po reformach Dioklecjana był to podporządkowany prefektowi praetorio zarządzający diecezją.

[47] Por. paragraf 7, który rozpoczynał tę linię argumentacji; zawierał on w części wstępnej ten sam cytat w bliższej Pismu Świętemu formie, z czasownikami i zaimkami w liczbie pojedynczej.

z Kościołem Bożym, dziedzictwem Chrystusa, w którego posiadaniu są krańce ziemi (por. Ps 2, 8), poprawicie się sami[48], aby żyć w korzeniu. Tak bowiem mówi Apostoł o wyłamanych gałęziach: „Bo Bóg ma moc wszczepić je ponownie" (Rz 11, 23). Wasza zmiana zachodzi zatem w tym, w czym dokonaliście odstępstwa, chociaż sakramenty, które macie, są święte, ponieważ są te same u wszystkich. Z tego względu pragniemy, byście dokonali zmiany w waszej przewrotności, to jest aby odcięta przez was samych szczepka na nowo się zakorzeniła. Albowiem akceptujemy sakramenty, których nie zmieniliście, tak jak je macie, by przypadkiem, kiedy to chcemy naprawić waszą ułomność, nie uczynić świętokradczej krzywdy misteriom Chrystusa, które nie stały się ułomne przez waszą ułomność. Ani bowiem Saul nie uczynił ułomnym namaszczenia, które otrzymał – temu to namaszczeniu wielką cześć okazał pobożny sługa Pana, król Dawid (por. 2Sm 1, 1-16). Z tego też względu pragnąc przywrócić was korzeniowi, nie chrzcimy was ponownie, a jednak akceptujemy formę odszczepieńczego sakramentu, jeśli nie uległa zmianie; chociaż jest ona zdrowa, nie przynosi owocu skoro brak jej korzenia. Inna sprawa dotyczy prześladowań, których, jak mówicie, doświadczacie przy tak wielkiej łagodności i delikatności naszych ludzi, chociaż zaiste prywatnie wasi ludzie dokonują cięższych wykroczeń przeciw prawu, inna zaś chrztu – nie pytamy bowiem, gdzie ma miejsce, ale gdzie ma moc[49]. Gdziekolwiek bowiem by nie był, jest to ten sam chrzest, co nie znaczy, że ten kto, go przyjmuje, gdziekolwiek by nie był, jest taki sam. A zatem okazujemy niechęć wobec niegodziwości prywatnych osób [pozostających] w schizmie, lecz chrzest Chrystusa czcimy wszędzie, ponieważ jeśliby dezerterzy porwali ze sobą sztandary cesarskie, gdy zostaną oni ukarani wyrokiem skazującym lub poprawią się dzięki łaskawości, sztandary odzyskuje się nietknięte, jeśli pozostały nietknięte. I jeśli w tej materii potrzebne jest jeszcze jakieś bardziej szczegółowe dochodzenie, jest to, jak już powiedziałem, inna sprawa. W takich kwestiach powinno się bowiem stosować zasady, które stosuje Kościół Boży.

10. Śledztwo dotyczy zatem tego, czy to wasz, czy nasz Kościół jest Boży. Z tego względu należy prześwietlić na początku to, dlaczego dokonaliście schizmy. Jeśli nie odpiszesz, sądzę, że mam u Boga [na sądzie] prostą sprawę, ponieważ wysłałem pisma dążące do zaprowadzenia pokoju, mężowi, który, pominąwszy kwestię schizmy, ma sławę dobrego i wykształconego w sztukach wyzwolonych. Przyjrzyj się, co odpowiesz Jemu, którego cierpliwość teraz należy chwalić, ale którego wyroku na końcu należy się obawiać. Jeśli jednak odpisałbyś z taką troską, z jaką widzisz, że napisałem do ciebie, miłosierdzie Boga dopomoże, aby kiedyś, dzięki umiłowaniu pokoju i rozumowaniu w prawdzie, zniknął błąd, który nas dzieli. Pamiętaj, że nie mówiłem o rogacjanach, którzy, jak się mówi, nazywają was firmianami, tak jak wy

[48] Rym bierze się tu stąd, że próbowałem oddać łacińską figurę homoioteleuton: *nobis coniugimini… vos corrigimini*.

[49] W oryginale gra słów *ubi sit… ubi prosit*.

nazywacie nas makarianami, ani też o waszym biskupie Rusykki, który zawarł z Firmusem pakt o bezpieczeństwie swoich ludzi, aby bramy zostały dla niego otwarte, a katolicy wydani na zgubę, ani o niezliczonych innych rzeczach. Przestań więc wyolbrzymiać ludzkie czyny, o których słyszałeś lub które znasz, za pomocą tych wyświechtanych argumentów[50]. Widzisz bowiem, jakie wasze [sprawki] przemilczałem, aby całe postępowanie toczyło się wokół źródła schizmy, gdzie znajduje się sedno sprawy. Niech Pan Bóg natchnie cię pokojowymi myślami, wytęskniony i ukochany bracie. Amen.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i przypisami opatrzył
Rafał Toczko[***]

[50] W oryginale: *locis communibus*. *Locus communis* to oczywiście literacki topos, którego definicję Augustyn najpewniej znał z Cycerona. Th.D. Frazel (*The rhetoric of Cicero's „In Verrem"*, Hypomnemata 179, Göttingen 2009, 57-59), zwraca uwagę na podobieństwo do definicji *locus communis* w *Progymnasmatach* Theona (106, 5-6) i Cycerona (*De inventione* 2, 48).

[***] Dr Rafał Toczko – adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: raftocz@umk.pl.

VOX PATRUM 37 (2017) t. 67

Marek Mnich

O POŚCIE

(*De ieiunio*, CPG 6099)

WSTĘP

1. Marek Mnich i jego dzieło *O poście*. Marek Mnich[1] – nazywany również Eremitą, znany jest przede wszystkim jako autor trzech dzieł zawartych w Filokalii[2]: *De lege spirituali*; *De his, qui putant se ex operibus iustificari*; *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*. Żył i tworzył najprawdopodobniej w V w., chociaż data ta jest wciąż dyskutowana[3]. Nie ma również jednomyślności, co do miejsca jego działalności. Część uczonych wskazuje na Egipt, inni chcą go widzieć w gronie uczniów Jana Chryzostoma[4], najbardziej prawdopodobne jest jednak, że pochodził z terenów Azji

[1] Wśród uczonych, którzy zajmowali się postacią Marka Mnicha i jego twórczością, najbardziej znani są: Kallistos Ware, Georges-Mathieu de Durand, Timothy Vivian, Marcus Plested. Na gruncie polskiej nauki Krzysztof Bielawski i Arkadiusz Jasiewicz podjęli się tłumaczenia dzieła *De lege spirituali* (K. Bielawski, *Marek Eremita i jego „Prawo duchowe"*, „Terminus" 1 (1999) 62-71; A. Jasiewicz, *Święty Marek Mnich, „O Prawie duchowym" (De lege spirituali. Sources Chrétiennes 445, s. 75-129)*, SSHT 45 (2012) fasc. 2, 257-272). Fragmenty *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria* i *De his, qui putant se ex operibus iustificari* przetłumaczył Józef Naumowicz (*Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, wstęp, przekł. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 2012, 124-135). Więcej na temat życia i twórczości Marka Mnicha wraz z komentarzem i przekładem *Disputatio cum causidico* odnaleźć można w pracy M. Warzocha – Z. Wysocka – K. Żółtaszek, *Marek Mnich, Rozmowa z prawnikiem – wprowadzenie i komentarz*, Kraków 2016 (mps, Archiwum UJ, niepublikowana praca magisterska obroniona w Instytucie Filologii Klasycznej UJ pod kierunkiem dra hab. K. Bielawskiego). Pewne informacji o autorze i pozostałych dziełach oraz wykaz starszych publikacji znaleźć można w: SWP 277-278; J. Quasten, *Patrology*, III, Westminster 1986, 504-505, Altaner, s. 449 oraz J. Gribomont, *Marc le Moine*, DSp X 274-283. Zob. też hasła encyklopedyczne: J. Gribomont, *Marco l'Eremita*, DPAC II 2102; tenże, *Marco l'Eremita*, NDPAC II 3032-3033 (hasła te są znacznie krótsze od opublikowanego w DSp); P. Szczur, *Marek Eremita*, EK XI 1277-1278. Podsumowanie dyskusji dotyczącej identyfikacji postaci Marka znaleźć można w: P. Bruns – J. Pauli, *Markus Eremita*, LAChL 489-490.

[2] Por. T. Vivian, *General Introduction*, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, transl., notes and introd. by T. Vivian, vol. 1, New York 2009, 13.

[3] Por. K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford 1965, 17-20.

[4] Ta hipoteza opiera się na świadectwie Nikefora Kallistosa (PG 146, 1157; 1255); por. Vivian, *General Introduction*, s. 23. Wykaz hipotez dotyczący osoby Marka znajduje się we wstępie wydania krytycznego de Duranda.

Mniejszej[5]. Najstarsze wzmianki na temat Marka pochodzą z wieku VI[6], a pierwszy prawie kompletny spis jego dzieł znaleźć można w *Bibliotece* Focjusza[7]. Oprócz wymienionych wcześniej, są to: *De paenitentia*, *De baptismo*, *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*, *Disputatio cum quodam causidico*, *De Melchisedech* oraz *De ieiunio*, które wzmiankowane jest tam po raz pierwszy. Georges-Mathieu de Durand w swojej edycji krytycznej uwzględnia jeszcze tekst *In incarnatione*, Timothy Vivian zaś dodaje także obecne w niektórych manuskryptach *Rescriptum a Nicolao ad Marcum*[8]. Dzieła Marka Mnicha podejmują tematykę teologiczną i ascetyczną, i charakteryzują się różnorodnością gatunkową.

Nie jest możliwe określenie dokładnej daty ani kontekstu powstania tekstu *O poście*. Co więcej, kwestia jego autorstwa jest wciąż dyskutowana, część badaczy wskazuje na Marcjana z Jerozolimy, jako na możliwego autora. Atrybucję taką potwierdzają zachowane przekłady syryjskie[9]. W tym miejscu jednak przyjęto autorstwo Marka Mnicha, zgodnie ze stanowiskiem tradycyjnym[10].

2. Genologia i struktura dzieła. Pod względem genologicznym tekst Marka Mnicha *O poście* nie pozostawia wątpliwości – jest to traktat ascetyczny[11]. Przemawia za tym zarówno tematyka, jak i forma dzieła. Post stanowił jeden z najważniejszych elementów życia chrześcijańskiego w ogóle a monastycznego w szczególności, przez co był często poruszanym tematem w literaturze chrześcijańskiej. Praktykę postu wśród chrześcijan poświadczają już najstarsze zabytki tej literatury, jak chociażby *Didache* czy *Pasterz* Hermasa[12]. Pomimo wagi tej praktyki, do naszych czasów zachowało się stosunkowo niewiele utworów poświęconych w całości tylko jej, wśród których przeważają kazania[13]; wymienić należy jeszcze traktat *O poście przeciw psychikom* pióra Tertuliana[14]. Poza tym Euzebiusz z Cezarei przypisuje traktaty dotyczące poszczenia

[5] Por. Vivian, *General Introduction*, s. 25-26.

[6] Odnaleźć je można zarówno w źródłach greckich jak i syryjskich; por. Ware, *The ascetic writings*, s. 33.

[7] Por. tamże, s. 58.

[8] Tekst ten zamieszczony jest w wydaniu Migne'a jako część listu *Ad Nicolaum* (PG 65, 1051-1034).

[9] Por. Vivian, *General Introduction*, s. 47 oraz tenże, *Concerning Fasting. Introduction*, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 165.

[10] Zarówno wydawca dzieł Marka – de Durand, jak i ich tłumacz Vivian, stawiają dzieło *O poście* obok innych tekstów.

[11] Por. M. Starowieyski, *Literatura monastyczna*, w: LGS II 1123; Vivian, *Concerning Fasting. Introduction*, s. 165.

[12] Por. Quasten I 31 i 99.

[13] Por. Basilius Caesariensis, *De ieiunio hom. I*, *II*, PG 31, 163-198; Asterius Amasenus, *Homilia in principium ieiuniorum*, PG 40, 369-390, Eusebius Alexandrinus, *Sermo de ieiunio*, PG 86, 313-324; Aphraates, *De ieiunio*, PSyr 1, 97-136; oraz szereg homilii Pseudo-Chryzostoma. Więcej na ten temat zob. H. Musurillo, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, „Traditio" 12 (1956) 10.

[14] Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos*, PL 2, 953-978.

Klemensowi Aleksandryjskiemu[15], które jednak nie zachowały się. Tekst Marka różni się znacząco od wymienionych wyżej dzieł, przede wszystkim z uwagi na stosunkowo niewielką ilość odniesień do ksiąg starotestamentalnych oraz skoncentrowanie się tylko na praktyce postu *stricte* pokarmowego. Trzeba też zaznaczyć, że Marek Mnich wybiera do swojego dzieła zupełnie inne cytaty biblijne, niż Bazyli czy Afrahat, którzy przedstawiają przede wszystkim wiele postaci ze Starego Testamentu[16] jako przykłady właściwego poszczenia lub jego braku.

Omawiane tutaj dzieło wykazuje bardzo uporządkowaną budowę, na którą składają się wstęp, odpowiedzi na dwa pytania retoryczne oraz zakończenie wraz z doksologią. We wstępie Marek wskazuje zarówno na odbiorcę swojego tekstu, jak i na jego tematykę. Adresowany jest on do osób rozpoczynających życie ascetyczne (ἀσκοῦντας ἐναρχομένους), niezależnie od ich wieku (νέους καὶ πρεσβυτέρους). Od razu na początku pojawiają się także zalecenia dotyczące postu, co bezpośrednio prowadzi do rozwinięcia tematu. Większą część dzieła stanowią odpowiedzi autora na dwa pytania retoryczne, wprowadzone przy użyciu analogicznych fraz (ἀλλ᾽ ἴσως ἐρεῖ τις):

> „Lecz być może ktoś bardzo nieskory do poszczenia powie: «Przecież nie jest grzechem to, że człowiek spożywa posiłki»”[17].

> „Lecz być może powie ktoś: «Jeśli sprawiedliwość jest w modlitwie, to jaki jest pożytek z postu?»”[18].

Co ciekawe, w ostatniej części zagadnienie postu nie pojawia się w ogóle. Jest ona w całości poświęcona opozycji między pokorą i wyniosłością, zawierając pouczenie o konieczności pokornej postawy w życiu chrześcijanina. Takie zakończenie dzieła w pełni koresponduje jednak z obecnym w nim poglądem na rolę postu, który został tam ukazany jako środek pomagający stać się pokornym. Podobnie, jak pozostałe teksty Marka Mnicha, także ten zakończony jest formułą doksologiczną.

Warto także wspomnieć o charakterystyce przejść pomiędzy wszystkimi czterema częściami tekstu. Realizują się one poprzez obecność wspólnego motywu w danym i następującym po nim fragmencie. I tak, w części I i II znajdują się nawiązania do biblijnej sceny spożywania przez Izrael manny na pustyni, część II i III połączone są przyrównaniem różnych działań człowieka do pracy rolnika, siejącego ziarno i zbierającego plony, natomiast część III i IV łączy temat pokory.

3. Tematyka traktatu. W niedużym objętościowo dziele ascetycznym, Marek Mnich zaznajamia czytelników z praktyką postu „bardziej użytecznego” (χρησιμώτερη) i „bezpieczniejszego” (ἀσφαλεστέρη)[19], który zdaniem autora ma

[15] Por. Quasten II 18.

[16] U obu autorów powtarzają się: Mojżesz, Eliasz i Daniel oraz Ezaw jako przykład braku opanowania.

[17] Marcus Eremita, *De ieiunio* II 1, ed. G.M. de Durand: Marc le Moine, *Traités II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeûne. Melchisédech. L'Incarnation*, SCh 455, Paris 2000, 160.

[18] Tamże II 1, 160.

[19] Zob. nota 29.

kapitalne znaczenie w prowadzeniu życia ascetycznego[20]. Marek nie tyle udziela konkretnych rad odnośnie do jakości i ilości spożywanych pokarmów (robi to zdawkowo tylko na początku dzieła), ale stara się przede wszystkim przestrzec odbiorców przed niepohamowanym zaspokajaniem własnych pragnień, wyczulić ich na niebezpieczne mechanizmy rodzące się w człowieku poszczącym nierozważnie, wskazać na konstytutywne elementy postu i wreszcie na jego właściwy cel.

a) Antropologiczne podstawy nauczania Marka – gradacja pragnień. Dla Marka odczuwanie pragnień – w tym wypadku związanych z żołądkiem – jest właściwe dla ludzkiej kondycji i samo w sobie nie stanowi jeszcze największego problemu. Pojawia się on wtedy, kiedy w ich zaspokajaniu przez nieumiarkowanie nastaje uczucie sytości. Generuje ono niezadowolenie z tego, co już spożyte oraz chęć poszukiwania nowych doznań podniebienia. Co ciekawe, owo poszukiwanie nie musi iść w stronę rzeczy jakościowo lepszych. Marek wskazuje na przykład Izraela zmierzającego do Ziemi Obiecanej, który po nasyceniu się manną zapragnął czosnku i cebuli – zdaniem autora rzeczy gorszych. Tak więc nieumiarkowanie w spożywaniu pokarmów naznaczone jest mechanizmem błędnego koła oraz możliwością dewaluacji przedmiotu pragnień, a jedynym sposobem, żeby tego uniknąć jest trwanie w stanie nienasycenia. Tak rozumiana kondycja człowieka, w której występuje swoista gradacja pragnień, jest punktem wyjścia dla Markowej koncepcji postu.

b) Praktyka i znaczenie postu. Marek zaleca post umiarkowany, w ramach którego należy spożywać posiłek codziennie, nie najadając się do syta[21]. Zalecenie to koresponduje z niektórymi tekstami zawartymi w *Apoftegmatach*, jak chociażby w sentencjach przypisywanych Pojmenowi oraz Synkletyce:

> „Moim zdaniem należy jeść codziennie, ale niewiele, żeby nie było do syta”[22].

> „Jest i taka asceza, którą wymyślił nieprzyjaciel, a jego uczniowie ją uprawiają. Jakże więc odróżnimy ascezę Boską, królewską, od tej tyrańskiej i szatańskiej? Niewątpliwie po jej umiarze. W każdym czasie stosuj jednakową miarę postu: nie tak, żeby przez cztery czy pięć dni nie jeść wcale, a następnie przerwać post przez obfity posiłek”[23].

Odpierając ewentualny zarzut o upatrywanie grzechu już w samym spożywaniu pokarmów[24], Marek nawiązuje po raz drugi do postępowania Izraela na pustyni i wskazuje na kolejny skutek nieumiarkowania – bezbożność. Ostrzegając Czytelnika

[20] Określenie postu przez przydawki w stopniu wyższym może sugerować, że Marek zestawia własną koncepcję z innymi, zapewne znanymi odbiorcom, które jednak nie przynoszą tak dobrego efektu a nawet mogą okazać się szkodliwe.

[21] Więcej o rodzajach i częstotliwości posiłków spożywanych przez mnichów zob. L. Regnault, *The Day-to-Day Life of the Desert Fathers*, transl. E. Poirier Jr., Petersham 1998, 61-81.

[22] *Gerontikon, Poemen* 31, PG 65, 329, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, ŹM 4, Kraków – Tyniec 2007, 382.

[23] *Gerontikon, Syncletica* 15, PG 65, 425, ŹM 4, 472.

[24] Co ciekawe, według Marka zarzut ten miałby być postawiony przez kogoś nieskorego do poszczenia. Przez to zdaje się on sugerować, że niechęć niektórych osób do postu może wynikać z niewłaściwego rozumienia tej praktyki.

stwierdza, że takie postępowanie zostaje zawsze ukarane, tak jak w przypadku szemrających na pustyni Żydów. Centralnym zdaniem tej części dzieła Marka jest stwierdzenie a zarazem ostrzeżenie, że panowanie nad żołądkiem jest wielkim trudem, a dla osoby, która się tego trudu nie podejmuje, żołądek staje się bogiem. Władza żołądka uwidacznia się nie tylko w jego nadmiernych pragnieniach, ale także podczas próby ograniczania ilości spożywanego pokarmu. Tutaj niebezpieczeństwo tkwi najpierw w osłabieniu (acedii) ciała, pojawieniu się senności oraz skupieniu myśli wokół spraw przyziemnych (zapewne związanych przede wszystkim z chęcią zaspokojenia głodu). Właśnie dlatego Marek radzi spożywać codziennie małą porcję pokarmu, aby ciało miało siły do oparcia się pokusom. Wynika stąd, że bardziej radykalna forma postu, przez którą należałoby rozumieć nawet wielodniowe powstrzymywanie się od jedzenia, może okazać się niebezpieczna. Fakt ten potwierdza chociażby odpowiedź, jakiej abba Pojmen udzielił na pytanie o intensywność postu:

> „Zaiste, czasem [jadłem] tylko co trzeci albo co czwarty [dzień], albo i raz na tydzień; wszystkiego tego próbowali Ojcowie, jak mogli, i ostatecznie stwierdzili, że najlepiej jest jeść codziennie, ale niewiele: Więc przekazali nam tę królewską drogę, która jest łatwa”[25].

Najbardziej zgubnym owocem nierozważnego postu nie jest jednak osłabienie ciała, ale pycha – poczucie bycia lepszym od nieposzczących. Ojcowie pustyni dostrzegali jej wielkie niebezpieczeństwo. Abba Izydor Kapłan ostrzegał:

> „Jeśli pilnie przestrzegacie postów, nie nadymajcie się z tego powodu; a gdybyście się mieli pysznić, to już raczej jedzcie mięso. Bo pożyteczniej człowiekowi jeść mięso niż pysznić się i nadymać”[26].

Jako antidotum na pychę oraz na wszystkie inne zagrożenia Mnich zaleca modlitwę, której brak porównuje do nieobsiania przez rolnika pola, które przez to nie wydaje żadnego plonu. Obecność modlitwy odróżnia prawdziwy post (νηστεία) od tylko powstrzymywania się od spożywania pokarmu (ἀσιτία). Metafora pola zostaje ponownie użyta dla wykazania, że tak jak nie istnieje prawdziwy post bez modlitwy, tak sama modlitwa bez postu – jest ona wtedy bezowocna jak obsiane pole bez użyźnienia. Konkludując, Marek zauważa, że nasze ciała ulepione z ziemi, tak jak ona potrzebują dwojakiej troski – użyźnienia przez post i zasiewu przez modlitwę.

c) Pokora – cel praktyk ascetycznych. Rozważania na temat niebezpieczeństw towarzyszących postowi, stają się wstępem do części poświęconej afirmacji pokory, która powinna być owocem właściwie podjętych duchowych praktyk. Zdaniem autora jest ona najważniejszą cnotą[27], a jej brak skutkuje nieszczęściami także w życiu tych, którzy tylko w sposób zewnętrzny oddają się służbie Bogu. Marek zauważa

---

[25] *Gerontikon, Poemen* 31, PG 65, 329, ŹM 4, 382.

[26] *Gerontikon, Isidorus presbyter* 4, PG 65, 235, ŹM 4, 288.

[27] Podobne nauczanie odnaleźć można w *Apoftegmatach*: *Gerontikon, Teodora* 6, PG 65, 329, ŹM 4, 203: „ani asceza, ani czuwania, ani żaden inny trud nie prowadzi do zbawienia, ale tylko prawdziwa pokora”.

paradoks: dawni patriarchowie, którzy prowadzili dostatnie życie, byli blisko Boga dzięki pokorze, mnisi natomiast, którzy dla Boga dobrowolnie wyrzekli się bogactw, nie wyrzekając się własnej pychy, są daleko od Niego i nie znają Jego mądrości. Owoc pychy – głupota, skutecznie utrudnia poznanie siebie, nie mówiąc już o poznaniu Boga. Wspomniane przez Marka nieszczęścia, będące skutkiem pychy, mają służyć ćwiczeniu się w pokorze i zbliżeniu się do Boga, jak w przypadku św. Pawła – policzkowanego przez szatana (por. 2Kor 12, 7), a także Hioba – doświadczonego przez cierpienie (por. Hi 42, 5-6). W ostatniej, afirmacyjnej części dzieła, Marek wprost zachęca odbiorców do pokory (ταπεινοφρονήσωμεν). Uważa ją za jedyną drogę do przyjęcia Chrystusa, którego mądrość i moc niwelują głupotę i słabość człowieka, stając się lekarstwem na wszystkie bolączki ludzkiej kondycji.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1864, PG 65, 1109-1119.
G.M. de Durand: Paris 2000, SCh 455, 158-166.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

A n g i e l s k i e :

T. Vivian, New York 2009, *Counsels on the Spiritual Life. Mark the Monk*, vol. 1, 165-171.

F r a n c u s k i e :

G.M. de Durand, Paris 2000, Mark le Moine, *Traités II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeûne. Melchisédech. L'Incarnation*, SCh 455, 159-167.

BIBLIOGRAFIA

H. Musurillo, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, „Traditio" 12 (1956) 1-64; K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford 1965, 1-33; SWP 277-278; J. Gribomont, *Marc le Moine*, DSp X 274-283; J. Quasten, *Patrology*, vol. 1, Westminster 1986, 31 i 99; vol. 2, 18; vol. 3, 504-505; Altaner 449; L. Regnault, *The Day-to-Day Life of the Desert Fathers*, transl. by E. Poirier, Jr., Petersham 1998, 61-81; P. Bruns – J. Pauli, *Markus Eremita*, LAChL 489-490; LGS 1115-1126; P. Szczur, *Marek Eremita*, EK XI 1277-1278; J. Gribomont, *Marco l'Eremita*, NDPAC II 3032-3033; Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, transl., notes and introd. by T. Vivian, vol. 1, New York 2009, 13-52 i 165-171; M. Warzocha – K. Żółtaszek – Z. Wysocka, *Marek Mnich, Rozmowa z prawnikiem – wprowadzenie i komentarz*, Kraków 2016, 77-83 (mps, Archiwum UJ).

PRZEKŁAD*

1. Ci, którzy zaczynają życie ascetyczne, zarówno młodzi, jak i starzy, mając zdrowe ciało i nie bojąc się ani wysiłku, ani niedogodności, powinni z całym zapałem zawsze wybierać pożyteczniejszy i bezpieczniejszy[28] post[29] oraz przestrzegać [go]. [Mają] jeść pokarm[30] i pić wodę z umiarem, od czasu do czasu (por. Ez 4, 10-11) [i] tylko tyle, żeby odchodzili od posiłku głodni i spragnieni, aby obowiązek służby Bogu nie był zakłócany[31] przez przyjemność jedzenia. Jeśli bowiem zechcemy najeść się do syta, szybko popadniemy w acedię [i] zwrócimy[32] się ku innemu pragnieniu. Jeśli zaś [i] to [kolejne pragnienie] zaspokoimy i nasycimy się, to uznawszy, [że jest już dla nas] nieważne, porzucimy je, tak samo, jak pierwsze. Nie możemy bowiem, czy to zamierzamy [spełnić nasze] pragnienie, czy pościć, spodziewać się zadowolenia[33], jeśli najadamy się do syta. Jaki pokarm jest cenniejszy od manny?[34] Izrael ją spożył i najadł się (por. Ps 78[77], 29)[35], a gdy nie miał niczego lepszego,

---

* Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego G.M. de Duranda: Mark le Moine, *Traités II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeûne. Melchisédech. L'Incarnation*, SCh 455, Paris 2000, 158-166.

[28] W oryginale użyty jest stopień wyższy od przymiotnika ἀσηαλής, który może znaczyć zarówno „stały, niezmienny", jak i „bezpieczny", por. Abramowiczówna I 358. Możliwe, że Marek twierdzi w tym miejscu, iż zalecany przez niego post, charakteryzujący się umiarem, jest bardziej bezpieczny (być może zdrowszy) od innych, bardziej radykalnych zwyczajów.

[29] Należy pamiętać, że mowa tutaj *stricte* o poście pokarmowym.

[30] Grecki termin ἄρτος oznacza dosłownie „chleb", czasami jednak wyraz ten używany jest w znaczeniu bardziej ogólnym: „jedzenie, pokarm", por. Lampe, s. 231; Origenes, *De oratione* 27, 7-8, PG 11, 508: „πᾶσα τροφὴ ἄρτος λέγεται κατὰ τὴν γραφήν".

[31] Czasownik ἐμποδίζω, oznaczający dosłownie „wiązać komuś nogi" i metaforycznie „zakłócać, powstrzymywać", koresponduje z użytym w dalszej części tekstu czasownikiem συμποδίζω „wiązać komuś nogi", por. Abramowiczówna II 117; IV 170. Oba wyrazy związane są etymologicznie z rzeczownikiem πούς „stopa", zob. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2010, 1227-1228.

[32] Grecki termin τραπεζόομαι znaczy dosłownie „zasiąść przy stole" i był używany bardzo rzadko, por. Abramowiczówna IV 343. Tutaj użyty metaforycznie doskonale współgra z kontekstem przechodzenia od jednego posiłku do drugiego.

[33] W oryginale πρὸς παράκλησιν ἐπιμεῖναι. Miejsce to nastręcza pewnych problemów interpretacyjnych. Wydaje się, że Marek chce zaznaczyć, iż stan sytości nie jest dobry, ani dla tych, którzy chcieli zaspokoić swoje pragnienie, gdyż zaraz doznają oni nowego, ani dla poszczących, gdyż w ten sposób łamią oni zasadę postu. De Durand tłumaczy ten fragment następująco: „Et il ne nous est pas possible, si nous nous imaginons convoitant ou jeûnant, de persévérer dans l'invocation une fois repus" (SCh 455, 159); Vivian zaś tak: „It is not possible for us, whether we imagine ourselves fasting or fulfilling our desires, to remain satisfied once we have gotten our fill" (Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 167.

[34] Historia manny na pustyni opisana jest w następujących miejscach Starego Testamentu: Wj 16, 1-36; Lb 11, 4-9; Ps 78(77), 17-31. Leksyka używana tu przez Marka Mnicha i wymowa całego fragmentu wskazują na tekst psalmu, jako na główną inspirację.

[35] W Septuagincie użyte są te same dwa czasowniki, co tutaj: ἐσθίω „jeść" (por. Abramowiczówna I 315) oraz ἐμπίμπλημι „napełniać, (med.) nasycać się" (por. Abramowiczówna I 114-115).

aby tego pragnąć, zapragnął gorszych rzeczy[36], czosnku i cebuli (por. Lb 11, 5-6), ponieważ pragnienie czegoś nowego jest naturalne dla stanu sytości. Jeśli więc zaspokajając [głód jednym] pokarmem, pragniemy innego, to jedząc ten pierwszy nie najadajmy się do syta, abyśmy będąc głodni zawsze pragnęli nasycić się [tylko] nim[37]. W taki sposób ucieknijmy przed krzywdą wynikającą z pragnienia i weźmy jako nagrodę [cnotę] sprawiedliwości[38].

2. Lecz być może ktoś bardzo nieskory do poszczenia powie: „Przecież nie jest grzechem to, że człowiek spożywa posiłki". My jednak nie udzielamy tych rad dlatego, że [jedzenie] jest grzechem, ale z uwagi na grzech, który następuje po [jedzeniu][39]. Także Izrael nie zgrzeszył tym, że zapragnął [pokarmu], ale dlatego, że przez pragnienie wykazał się brakiem pobożności, szemrząc przeciw Bogu. Mówi bowiem: „Nie zdoła Bóg przygotować stołu na pustkowiu" (Ps 78[77], 19)[40]. A Bóg przygotował dla nich posiłek i gniew [Jego] zapłonął przeciw nim (Por. Ps 78[77], 31) i związał wybranych spośród nich (por. Ps 78[77], 31)[41], aby pozostali przy życiu nie zapragnęli znowu innego pokarmu, i nie szemrali przeciw Najwyższemu, i nie zginęli. Wysiłkiem jest panować nad bezwstydnym żołądkiem. Jest on bogiem dla tych, którzy mu pobłażają i ten, kto go wywyższa nie może ujść bezkarnie. Ale nie tylko w sytości tkwi niebezpieczeństwo, lecz także w powstrzymywaniu się od pokarmów[42]. Gdy

[36] W podobny sposób wykorzystuje tę opowieść biblijną Bazyli Wielki (*De ieiunio hom*. 1, 9, PG 31, 180 C, tłum. C. Brożek: Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 164).

[37] Vivian (w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 167, nota 2) słusznie zauważa, że obecny w tekście greckim zaimek τοῦτον można odnieść zarówno do posiłku, jak i do jakiegoś innego pragnienia. Dlatego ostrzeżenie Marka w tym miejscu może dotyczyć tylko jedzenia lub wskazywać także na inne pragnienia, pojawiające się w stanie sytości.

[38] Sprawiedliwość (gr. δικαιοσύνη) jest jedną z głównych cnót chrześcijańskich; por. np. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 17, PG 10, 421: „περὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης τῆς τε ἐπὶ πᾶσι παντελοῦς ἀρετῆς δικαιοσύνης". Marek zaznacza w tym miejscu, że wynikiem właściwego poszczenia jest uniknięcie grzechu oraz zdobycie cnoty, jaką jest sprawiedliwość.

[39] Wydaje się, że nie było intencją autora twierdzić w tym miejscu, iż zawsze po zjedzeniu posiłku popełniamy jakiś grzech, lecz, że jest to zawsze istotnym zagrożeniem, na które chrześcijanin powinien uważać.

[40] Wszystkie przekłady cytatów biblijnych pochodzą od autorów tłumaczenia i zachowują wersję użytą przez Marka Mnicha, która nie zawsze jest identyczna z tekstem Septuaginty.

[41] Marek cytuje Septuagintę, która ma w tym miejscu czasownik συμποδίζω „związać komuś nogi" (por. Abramowiczówna IV 170), podczas, gdy *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ukazuje czasownik *harag* „zabijać" (por. L. Koehler – W. Baumgartner – J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, 242). T. Muraoka (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven 2009, 649) podaje, że użyty tu wyraz grecki określa czynność wiązania ofiary (także z człowieka) przed zabiciem jej. Por. nota 31.

[42] Grecki wyraz ἀσιτία oznaczał pierwotnie „brak jedzenia" (por. Abramowiczówna I 345), jednak w literaturze chrześcijańskiej używany jest na określenie postu, zob. np. Dz 27, 21: „πολλῆς τε ἀσιτίας ὑπαρχούσης τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος"; Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini* II 14, 1, PG 20, 992: „ἀσιτίαις δὲ καὶ κακώσει τοῦ σώματος πιέζων ἑαυτόν". Marek, jak się

bowiem przedłuży się czas, w którym przez wiele dni nie spożywamy niczego, acedia[43], wykorzystując okazję, zacznie górować i będzie walczyć przeciwko nam, nasze nocne czuwanie zamieni w sen a modlitwę za dnia w przyziemne myśli[44]. [I] tak nie mamy żadnej korzyści ze snu, a to co istotne, zostaje całkiem zakłócone przez to, co przyziemne. Zaczynamy mieć o sobie wysokie mniemanie, [myśląc], że jesteśmy lepsi od innych ascetów, gardzić gorszymi [w naszym mniemaniu] <i zazdrościć lepszym>[45], co jest gorsze od wszelkiego [innego] grzechu[46]. Tak jak nierozumny rolnik, choćby z wielką troską dbał o swoje pole, a nie zadbał, aby było obsiane, na próżno się trudzi, tak samo my, choćbyśmy z wielkim zapałem ujarzmiali nasze ciała, a nie zasiali słów modlitwy, raczej dręczymy siebie [niż sobie pomagamy].

3. Lecz być może powie ktoś: „Jeśli sprawiedliwość jest w modlitwie, to jaki jest pożytek z postu?". Wielki pod każdym względem. Podobnie, jak jakiś biedny rolnik, jeśliby obsiał jałową ziemię, nie użyźniwszy jej [wcześniej], zamiast pszenicy zbierze ciernie, tak samo my, jeślibyśmy zasiali słowa modlitwy, a nie umartwili naszego ciała postem, zamiast [plonu] sprawiedliwości zbierzemy [plon] grzechu. Nasze ciało bowiem pochodzi z tej właśnie ziemi, i jeśli nie spotka go taka sama troska, jak jej, nigdy nie wyda owocu sprawiedliwości. Mówimy to wszystko nie po to, żeby powstrzymywać tych, którzy chcą odnieść korzyść z postu[47], lecz żeby ostrzec tych, którzy nie chcą doznać szkody. Ta bowiem droga wspomaga przystępujących do niej z rozsądkiem, a szkodzi wstępującym na nią bezrozumnie. Ci więc, którzy zabiegają

---

wydaje, używa tego terminu w znaczeniu całkowitego czasowego powstrzymywania się od posiłku (co było normalną praktyką ascetyczną wśród mniszek i mnichów, por. Regnault, *The Day-to-Day Life of the Desert Fathers*, s. 63-64) w opozycji do poszczenia, rozumianego ogólnie, jako pewna postawa w życiu, określanego terminem νηστεία.

[43] Acedia jest w tym zdaniu personifikowana, co przywodzi na myśl jej opisy z dzieła Ewagriusza z Pontu *O ośmiu duchach zła*.

[44] Marek używa w tym miejscu terminu λόγισμος, opatrzonego przymiotnikiem σαρκικός „cielesny, związany z ciałem" (por. Lampe, s. 1223) w znaczeniu jednoznacznie negatywny, tak, samo, jak czyni to Ewagriusz z Pontu, rozpoczynając swoje dzieło słowami: „ὀκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοί ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμός" (*De octo vitiosis cogitationibus*, PG 40, 1272). Należy pamiętać, że ideałem monastycznym we wczesnym chrześcijaństwie jest utrzymanie przez mnicha umysłu nieustannie zwróconego ku Bogu, a więc nie rozproszonego przez żadne inne myśli, czy wyobrażenia (λογισμοί).

[45] W greckich manuskryptach jest w tym miejscu luka. Uzupełnienie na podstawie wersji syryjskiej; por. de Durand, SCh 455, 162.

[46] O złym współzawodnictwie w ascezie pisze także Bazyli w *Regułach krótszych* (*Regulae brevius tractatae* 138, PG 31, 1174B-D, tłum. J. Naumowicz, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 1995, 311.

[47] Od połowy rozdziału II mowa była o niebezpieczeństwach związanych z intensywnym poszczeniem. W tym miejscu Marek Mnich przypomina jednak, że post umiarkowany, który zaleca, jest jak najbardziej wskazany.

o [płynące] z niej korzyści, powinni także wystrzegać[48] się jej szkodliwości, to jest próżnej chwały[49]. Podobnie pokarm spożywany po wypełnieniu narzuconego sobie postu, należy rozdzielać na dni, w których [normalnie] nie spożywa się posiłków[50] tak, abyśmy, przyjmując codziennie małą porcję, ujarzmili wolę naszego ciała (por. Rz 8, 6) i mieli serce umocnione (por. Syr 22, 16) do modlitwy, która przynosi większe korzyści. W ten sposób strzeżeni mocą Boga przed wyniosłością[51], spędzimy każdy dzień naszego życia w pokorze[52], bez której nikt nie żyje w przyjaźni z Bogiem (por. Hbr 12, 14; 11, 6).

4. Jeśli bowiem troszczylibyśmy się o pokorę, nie potrzebowalibyśmy dyscypliny[53]. Wszystkie złe i straszne zdarzenia, które nas spotykają, dzieją się z powodu naszej wyniosłości[54]. Jeśli nawet Apostołowi został dany wysłannik – szatan, aby go policzkował (por. 2Kor, 12, 7), o ile bardziej nam, którzy jesteśmy wyniośli, ten właśnie szatan zostanie dany, żeby nas deptał, dopóki nie spokorniejemy. Przodkowie nasi byli panami swoich domów, posiadali bogactwa, troszczyli się o żony i dzieci, i trwali w bliskości Boga dzięki ich prawdziwej pokorze. My natomiast porzuciliśmy świat i wzgardziliśmy bogactwem, opuściliśmy domy i uznaliśmy [za słuszne] oczekiwać na Boga, a demony szydzą z nas, z powodu naszej wyniosłości.

---

[48] W oryginale κηδόμενοι τῆς ὠφελείας αὐτῆς ὀφείλουσι φυλάττεσθαι (podkreślenie M.W.). Gra słowna polegająca na użyciu wyrazów podobnie brzmiących, mających w tym wypadku także wspólne pochodzenie, por. Beekes, *Etymological Dictionary*, s. 1132-1133.

[49] Greckie κενοδοξία – wyraz ten występuje w prawie wszystkie tekstach Marka Mnicha (nie pojawia się tylko w *In Melchisedech* oraz *De paenitentia*) łącznie 29 razy. Jest to jeden z najczęściej poruszanych przez niego tematów.

[50] Miejsce problematyczne; por. tłum. de Duranda: „Le pain aussi que nous mangerons après avoir complété le jeûne que nous nous fixons, il faut le repartir au cours de nos jours sans repas" (SCh 455, 163) oraz Viviana: „In addition, the bread that we eat after completing the fast that we have set for ourselves should be portioned out on those days when we are not eating" (Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 169). Ten ostatni słusznie zauważa, że najprawdopodobniej Marek zaleca tutaj, aby po długotrwałym poście nie spożywać od razu znacznych ilości pokarmu.

[51] Grecki termin ἔπαρσις oznacza dosłownie „uniesienie, podniesienie" (por. Abramowiczówna II 203; Lampe, s. 511), jednak w literaturze wczesnochrześcijańskiej może oznaczać także „wyniosłość". W tekstach Marka wyraz ten pojawia się jeszcze tylko raz, w *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria* 4, 53, w katalogu grzechów, gdzie widnieje obok pychy (ὑπερηφανία), co pozwala przypuszczać, że terminy te nie były dla niego całkowicie synonimiczne.

[52] Grecki rzeczownik ταπεινοφροσύνη „pokora" pochodzi od przymiotnika ταπεινός „nisko położony" (por. Beekes, *Etymological Dictionary*, s. 1450), co koresponduje w tym miejscu z przeciwstawioną pokorze wyniosłością (zob. nota 22). Por. także Łk 1, 75.

[53] Gr. παιδεία „wychowanie, edukacja" (por. Abramowiczówna III 362; Lampe, s. 996); wyraz ten w kontekście ascetycznym może oznaczać także dyscyplinę, charakterystyczną dla tego modelu życia.

[54] Koncepcję tę opisuje Marek dokładniej w *Disputatio cum causidico* 14-16; por. Warzocha – Wysocka – Żółtaszek, *Marek Mnich, Rozmowa z prawnikiem*, s. 77-83.

[Człowiek] wyniosły nie zna siebie. Jeśliby bowiem poznał siebie i swoją głupotę, i swoją słabość, nie wynosiłby się. Jakże ten, kto samego siebie nie zna, może poznać Boga? Jeśli nie był w stanie dostrzec własnej głupoty, z którą przebywa, jak będzie mógł poznać mądrość Boga, od której jest daleki i której nie zna? Kto zaś zna Boga, ten ogląda Jego wielkość i mało ceni siebie, jak błogosławiony Hiob, i mówi: „Dotąd tylko słyszało Cię moje ucho. Teraz zaś ujrzało Cię moje oko. Dlatego wzgardziłem sobą i okazałem skruchę[55]. Kajam się w prochu i popiele" (Hi 42, 5-6). Ci więc, którzy naśladują Hioba, oni widzą Boga. A skoro Go widzą, to i Go poznają. Jeśli i my chcemy widzieć Boga, wzgardźmy sobą i stańmy się pokorni, abyśmy nie tylko oglądali Go z naprzeciwka, ale także radowali się Nim, gdy w nas mieszka i odpoczywa. W ten sposób nasza głupota stanie się mądra w Jego mądrości, a nasza słabość zostanie wzmocniona w Jego mocy, [tej], która utwierdza nas w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, który uznał nas za godnych tego daru, a nawet więcej, [za godnych tego], żeby być w nas wywyższonym. A znienawidzonego przez nas szatana, naszego przeciwnika strącił i zawstydził ze względu na nas. W tym to Panu naszym, Jezusie Chrystusie, gdyż Jemu należy się chwała, i wielkość, i majestat na wieki. Amen.

Z języka greckiego przełożyli
Michał Warzocha i ks. Kamil Żółtaszek,
wstępem opatrzył ks. Kamil Żółtaszek,
a komentarzem Michał Warzocha[**].

[55] W oryginale użyty jest czasownik τήκω „topić, kruszyć, znikać", por. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 678.

[**] Mgr Michał Warzocha – doktorant Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: e-mail: warzocha.michal@gmail.com; ks. mgr Kamil Żółtaszek – doktorant Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: e-mail: kamil.zoltaszek@gmail.com.

Wenancjusz Fortunat

WIERSZE OPISOWO-LAUDACYJNE

(*Carmina* I 19; I 20; III 12, CPL 1033)

WSTĘP

Zasadniczą treść niniejszego opracowania stanowi przekład trzech wierszy Wenancjusza Fortunata (ok. 530-600), poety schyłku antyku i początków średniowiecza. Pochodzący z Duplavilis (dzisiejsze Valdobiaddene) w północnej Italii, wykształcony w Rawennie, żył i tworzył w Galii merowińskiej[1]. Jego bogatą twórczość, głównie poetycką, stanowi około 250 rozmaitych – tak tematycznie jak i gatunkowo – utworów, zgromadzonych w 11 księgach, którym wydawcy dają tytuł *Miscellanea* lub *Carmina*[2]. Oddzielne miejsce zajmuje napisany heksametrem monotematyczny epos *Vita Sancti Martini* w czterech księgach[3].

Przed trzema laty ukazała się polska monografia poświęcona twórczości lirycznej tego poety[4], a niezależnie od tego w czasopismach (w tym także na łamach „Vox Patrum"), w wydawnictwach zbiorowych oraz w książkowej publikacji poświęconej Radegundzie z Turyngii[5], można znaleźć przekłady dwudziestu kilku krótszych lub dłuższych wierszy Fortunata. Do funkcjonujących dotychczas przekładów dołączamy teraz tłumaczenie trzech wierszy, które należą do poezji opisowo-laudacyjnej, czy – jeśli użyć bardziej skomplikowanego określenia – poezji ekfrastyczno-enkomiastycznej. Dwuczłonowość określenia wskazuje na charakterystyczną cechę poezji Fortunata, jaką jest intergatunkowość, obok nadrzędnej jej cechy, jaką jest jej charakter

[1] Por. *Vita Venantii Honorii Clementiani Fortunati Episcopi Pictaviensis*, PL 88, 19-52; L. Navarra, *Venanzio Fortunato*, DPAC II 3556-3558; M. Cytowska, *Ostatni poeta starożytności – Wenancjusz Fortunatus*, „Meander" 28 (1973) 307-320; J.W. George, *Venantius Fortunatus: a Latin poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992; L. Pietri, *Venanzio Fortunato e il suo tempo: convegno internazionale di studio*, Valdobbiadene – Treviso, 29 XI - 1 XII 2001, Treviso 2003.

[2] Por. Venantius Fortunatus, *Opera poetica*, ed. F. Leo, MGH Auctores Antiquissimi IV/1, Berlin 1881. Nowsze wydania *Carmina*: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1-3, texte établi et traduit par M. Reydellet, Les Belles Lettres, Paris 1994-2004; Venanzio Fortunato, *Opere*, t. 1, a cura di S. Di Brazzano, Scrittori della Chiesa di Aquileia 8/1, Gorizia – Roma 2001.

[3] Por. Venance Fortunat, *Oeuvre*s, t. 4: *La vie de saint Martin*, texte établi et traduit par S. Quesnel, Les Belles Lettres, Paris 2002.

[4] Por. T. Gacia, *„Vernalia tempora mundo…". Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014.

[5] Tenże, *Radegunda z Turyngii. Teksty źródłowe od VI do XII wieku*, tłumaczenia z języka łacińskiego, wstęp i objaśnienia, Włoszczowa 2015.

okolicznościowy. Poeta komponuje wiersze, łącząc w całość różne, wzajemnie przeplatające się, elementy: motywy właściwe liryce osobistej, *descriptio*, czyli opis jakiegoś budynku, miejsca czy przedmiotu oraz *enkomion*, czyli element laudacyjny. W poezji, o której tu mówimy, dominują opisy. Ich przedmiotem u Fortunata są najczęściej budowle sakralne, a więc bazyliki, kościoły, kaplice, także naczynia liturgiczne lub relikwie świętych. Niemałą także grupę stanowią wiersze, w których znajdziemy opisy budowli o charakterze świeckim, posiadłości, pór roku, przyrody. Opisu nie sposób jednak oddzielić od pochwały adresata, czyli – w przypadku budowli świeckich – ich właściciela, którego poeta zna, z którym się przyjaźni, czy którego kiedyś odwiedził, a teraz na przykład przejeżdża i posyła mu wiersz. Ten rodzaj połączenia był znany już w literaturze późnoantycznej, ale Fortunat – jak zauważa François Cassingena-Trévedy – ma dodatkowo tendencję do tworzenia opisów modelowych opisów z przechodzeniem od rzeczywistości codziennej do przykładu idealnego[6].

Trzy przełożone tu wiersze wzięte są z I i III księgi *Carmina*. Księga I to w głównej mierze opisy budowli kościelnych wzniesionych lub poświęconych przez biskupów współczesnych Fortunatowi. Ostatnie cztery z 21 utworów zamieszczonych w tej księdze to opisy miejscowości lub miejsc (w tym rzeki), osobiście znanych poecie. Wiersz bezpośrednio poprzedzający pierwszy z przełożonych tu utworów stanowi opis posiadłości wiejskiej Bissonum, nieopodal Bordeaux i ma incipit *Est locus, aestifero*, ewokujący *par excellence* topikę *locus amoenus* (*Carm*. I 18). Po nim właśnie następuje wiersz *Inter opima ferax* opisujący posiadłość Vereginis, położoną pod tym samym miastem (*Carm.* I 19), a następnie wiersz *Quamvis instet iter* (*Carm.* I 20), będący opisem posiadłości Praemiacum, leżącej także pod Bordeaux. Do nazw posiadłości odniesiemy się dokładniej w objaśnieniach przekładu. Wiersz *Mons in praecipiti* z księgi III (*Carm.* III 12) opisuje zamek nad Mozelą i jest adresowany do Nicecjusza, biskupa Trewiru, a następuje bezpośrednio po wierszu *Splendor apex fidei* (*Carm*. III 11), także do niego skierowanym i będącym pochwałą jego miłosierdzia i hojności wobec ubogich oraz gorliwości duszpasterskiej. W wierszu *Mons in praecipiti* także znajdujemy motywy charakterystyczne dla topiki *locus amoenus*. Wszystkie z przełożonych tu wierszy, najbardziej zaś trzeci, dodatkowo podkreślają fakt przekształcania przyrody przez człowieka, co w późnym antyku było elementem charakterystycznym na przykład w *Sylwach* Stacjusza.

Tłumaczenie niniejsze jest rezultatem zajęć w ramach konwersatorium doktoranckiego z literaturoznawstwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, które miałem przyjemność prowadzić w semestrze zimowym w roku akademickim 2016/2017, zatytułowanego *Między ideałem a gustami odbiorców. Poezja łacińska po upadku świata rzymskiego*. Nazwiska uczestników konwersatorium wymienione są na końcu artykułu.

---

[6] Por. F. Cassingena-Trévedy, *Son et lumière, la „matière" liturgique des Carmina de Venance Fortunat : entre l'adventus de la croix et l'icône de Martin de Tours*, „Camenae" 2012 nr 11, 1 (*Présence et visages de Venance Fortunat XIVe centenaire*), podaję za: http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/6Cassingena_Camenae.pdf [dostęp: 12.02.2017].

Wszystkie wiersze, jak zresztą znakomita część utworów Wenancjusza Fortunata, napisane są w dystychach elegijnych. W przekładzie próbowaliśmy oddać, choćby w pewnej mierze, rytmikę tego metrum, raczej trudnego do polskiej translacji. Wyrazy jednosylabowe, a więc oksytoniczne, w wersetach parzystych stojące na ich końcu, ewentualnie także przed średniówką, mają imitować rytm parzystych wersetów klasycznego dystychu elegijnego, w których w obu jego częściach końcowa arsa zbiega się z końcem wyrazu i posiada *ictus*. Autorzy przekładu mają świadomość tego, że stosowanie tego rodzaju techniki, zwłaszcza w dłuższych utworach, daje wrażenie pewnej sztuczności językowej, a często musi prowadzić do pewnych opuszczeń w stosunku do treści oryginału. Starali się jednak, w stopniu maksymalnie możliwym, tego unikać.

Tekst oryginalny tłumaczonych utworów podaje się za: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1-3, texte établi et traduit par M. Reydellet, Les Belles Lettres, Paris 1994-2004. Inaczej jednak niż u M. Reydelleta, w tekście łacińskim zastosowano pisownię tradycyjną (u, U – oznacza samogłoskę, v, V – oznacza spółgłoskę; i, I – oznacza zarówno samogłoskę jak i spółgłoskę).

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Parisiis 1862: PL 88, 10-595.

F. Leo: Berolini 1881: MGH Auctores Antiquissimi IV/1, Venanti Honori Clementiani Fortunati Presbyteri Italici *Opera poetica*.

M. Reydellet: Paris 1994-2004: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1: *Livres I-IV*; t. 2: *Livres V-VIII*, t. 3: *Livres IX-XI*, texte établi et traduit par M. Reydellet, Les Belles Lettres.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Francuskie:

Ch. Nisard – E. Rittier, Paris 1887: Venance Fortunat, *Poésies mêleés*, Collection des auteurs latins.

M. Reydellet, Paris 1994-2004: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1: *Livres I-IV*; t. 2: *Livres V-VIII*, t. 3: *Livres IX-XI*, jw.

Włoskie:

S. Di Brazzano, Gorizia – Roma 2001: Venanzio Fortunato, *Opere*, t. 1: *Carmi*, a cura di S. Di Brazzano, Scrittori della Chiesa di Aquileia 8/1.

Angielskie:

M. Roberts, Ann Arbor MI 2009: *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*

BIBLIOGRAFIA

S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, London 1926; M.E. Vásquez Bujan, *Vernat amoenus ager. Sobre las descripciones de la naturaleza en la poesía de Venancio Fortunato*, „Euphrosyne" 13 (1985) 95-109; J.W. George, *Venantius Fortunatus: a Latin poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992; M. Reydellet, *Introduction*, w: *Venance Fortunat. Poèmes*, t. 1: *Livres I-IV*, texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris 2002, VII-LXXXIX; C. La Rocca, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, w: *Alto Medioevo meditarraneo*, a cura di S. Gasparri,Firenze 2005 = „Retí Medievali" 6 (2005) 145-168; M. Roberts, *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor (Mi) 2009; S. Labarre, *Le poète latin Venance Fortunat (VIe s.) et l'affirmation d'une identité culturelle romaine et chrétienne au royaume des Francs*, w: *Facteurs d'identité, colloque franco-allemand*, Le Mans-Paderborn, Université de Paderborn, 8-11 novembre 2010, éd. J. Langenbacher-Liebgott, Berlin – Bern – Bruxelles – Francfort – New York – Oxford – Vienne 2012; S. Labarre, *Images de la spiritualité dans la poésie de Venance Fortunat: pasteur, brebis et toison*, „Camenae" 2012, nr 11, [1-14], na stronie internetowej: http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/9Labarre_Camenae.pdf [dostęp 12.02.2017]; H. Oduart, *L'évêque défenseur des pauvres, correcteur des injustices, libérateur des prisonniers dans les oeuvres de Venance Fortunat*, „Camenae" 2012, nr 11, [1-29], na stronie internetowej: http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/3Oudart_Camenae.pdf [dostęp 12.02.2017]; T. Gacia, *„Est locus, aestifero…" (Carm. I 18) jako przykład topiki „locus amoenus" w poezji Wenancjusza Fortunata*, RH 61 (2013) z. 3, 21-30; tenże, *Obraz biskupa w „Carmina" Wenancjusza Fortunata*, w: *Kościół – komunia i dialog. Księga pamiątkowa ofiarowana Księdzu Biskupowi Kazimierzowi Ryczanowi w 75. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka – J. Czerkawski – T. Siemieniec, Kielce 2014, 247-261; tenże, *„Vernalia tempora mundo…" Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014; tenże, *Wiersz „Hic ver purpureum" (Carm. VI 6) Wenancjusza Fortunata jako ekfraza i enkomion*, w: *Universitati serviens. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, Lublin 2014, 511-517.

PRZEKŁAD

De Vereginis, villa burdigalensi (*Carmina* I 19)

Inter opima ferax qua volvitur unda Garonnae,
Vereginis ripis vernat amoenus ager.

Hic brevis ascensus leni subit aggere clivum,
carpit et obliqua mole viator iter.

Altior a planis arvis minor eminet altis;
necve, humilis nimium, necque superbit apex,

Colle sedet medio domus aedificata decenter,
cuius utrumque latus hinc iacet, inde tumet.

Machina celsa casae triplici suspenditur arcu,
quo pelagi pictas currere credis aquas.

Exsilit unda latens, vivo generata metallo,
dulcis et irriguo fonte perennis aquae.

Quo super accumbens celebrat convivia pastor,
inclusoque lacu, pisce natante, bibit.

Nunc renovanda venit papae mercede Leonti
quem dominum longo tempore culta cupit.

Vereginis, posiadłość pod Bordeaux (*Poezje* I 19)[7]

Gdzie przez zasobną krainę żyzna Garonna płynie,
w Verego[8], na brzegu, wśród pól, wiejski, przemiły jest dwór.

Stąd krótkie wejście na wzgórze, a zbocze łagodnie opada,
podróżny wchodzi na szczyt ukosem, nie prosto wzwyż.

Wierzchołek nad pola się wznosi, niższy niż inne, wyższe,
choć ani niski jest, ani wysoki zbyt.

Na środku wzgórza się rozsiadł dom zbudowany wytwornie,
jeden przy ziemi bok, drugi zaś w górę się pnie.

Budowlę tę przeogromną podpiera potrójna arkada
– jej łuki podobne do fal łatwo łudzą twój wzrok.

Spójrz! Oto strumień ukryty wytryska z czystego metalu
– obfity i rześki to zdrój, wody tu jest zawsze w bród.

---

[7] Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez M. Reydelleta: Venance Fortunat, *Poèmes*, texte établi et traduit par M. Reydellet, t. 1, Les Belles Lettres, Paris 2002, 44-45.

[8] Ch. Nisard przy swoim przekładzie wiersza Fortunata zamieścił następujący komentarz: „Veregine est le génitif de Verego ou de Veregen, où l'on retrouve le préfixe *ver* […]. Ce mot n'a été recueilli ni par Zeuss, ni par Roger de Belloguet" (*Poésies mêleés*, trad. franc. de Ch. Nisard – E. Rittier, Paris 1887, podaję za: http://remacle.org/bloodwolf/eglise/fortunat/poesies1.htm#55a [dostęp: 12.02.2017]. Ch. Nisard odwołuje się tutaj do *Glossaire gallois* (Paris 1872). M. Reydellet (Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1, s. 44) przywołuje w komentarzu informację zawartą w: C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, II, Bordeaux 1887, 145-146, gdzie tę posiadłość sytuuje się w Baurech (*Bauregium*) koło Bordeaux, na prawym brzegu Garonny. Uważając tę atrybucję za niepewną M. Reydellet zachowuje w swoim przekładzie łacińską nazwę posiadłości *Vereginis*. M. Roberts (*The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor (Mi) 2009, 72) przywołuje, podobnie jak M. Reydellet, pracę C. Julliana, zaś pierwszy dystych *Carm*. I 19 tłumaczy następująco: „Where in a rich landscape the fertile waters of the Garonne roll, verdant fields bloom on the banks of Vereginis". W polskim przekładzie ze względu na wymagania rytmu przyjęliśmy wersję *Verego*.

Wyżej ułożył się pasterz i miłą biesiadę odbywa,
pije i patrzy w staw pełen ruchliwych ryb.

Dom ten staraniem swoim odnowi biskup Leoncjusz[9];
on troskę o niego ma, dom zaś chce panem go mieć.

De Praemiaco, villa burdigalensi (*Carmina* I 20)

Quamvis instet iter retrahatque volumine curae,
ad te pauca ferens carmina flecto viam.

Captus amore tui, nunquam memoranda tacebo,
te neque praetereo, praetereundo locum.

Cui quae digna loquar? Si syllaba quarta recedat,
Praemiacum pollens, praemia nomen habes.

Deliciis obsessus ager, viridantibus arvis,
et naturalis gratia ruris inest.

Condita quo domus est, planus tumor exit in altum
nec satis elato vertice regnat apex.

Qua super incumbens locus est devexus in amnem.
Florea gemmato gramine prata virent.

Leniter appulsus quoties insibilat Eurus,
flexa supinatis fluctuat herba comis.

Hinc alia de parte seges flavescit aristis
pinguis et altricem palmes opacat humum.

Piscibus innumeris non deficit unda Garomnae,
etsi desit agris fruges, abundat aquis.

Sed te quaerebant haec munera tanta, Leonti:
solus defueras qui bona plena dares.

Nam quod pulchra domus, quod grata lavacra nitescunt,
consolidatorem te cecinere suum.

Ut tamen acquirant et adhuc fabricanda decorem,
temporibus longis haec tua dona regas.

[9] Leoncjusz II, następca Leoncjusza I, biskup Bordeaux po 549 r., zm. przed 574 r. Uczestniczył w synodzie w Paryżu (533). Poślubił Placydynę, wnuczkę Sydoniusza Apolinarego, biskupa Clermont, prawnuczkę cesarza Awitusa; por. Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1, s. 33 i 169-176.

Praemiacum, posiadłość pod Bordeaux (*Poezje* I 20)[10]

Chociaż przynagla droga i natłok spraw mnie przygniata
drobny niosąc ci wiersz, zmieniam podróży mej szlak.

Ponieważ przyjaźnią cię darzę, nigdy nie będę ukrywał,
że pamiętam o tobie, choćbym mijał twój dom.

Po cóż jednak to mówię? Wszak nazwa twej posiadłości
ciągle mi przypomina słodki przyjaźni dar[11].

Miła wiejska posiadłość, pola toną w zieleni,
wszystko się stroi w krąg w swojski, zwyczajny wdzięk.

Dom zbudowany został na dość łagodnym pagórku,
raczej jest niewysoki i ma łagodny szczyt.

Jeśli z góry popatrzysz, teren opada ku rzece;
pąki kwiatów się skrzą wśród seledynu łąk.

Ilekroć Eurus burzliwy[12] pędzi zaś lekko świszcząc,
łąki się chylą i płyną, trawy ku ziemi się gną.

Po drugiej stronie rzeki łany od kłosów złociste,
ziemię rodzącą ocienia przepych dorodnych gron.

Nurty Garonny są pełne ryb, których nie można policzyć,
choć z pól niewielki jest plon, to przeobfity z wód.

Tak wielkie dary natury na ciebie właśnie czekały,
abyś ty, Leoncjuszu[13], w pełni rozwinąć je mógł.

A jako że dom jest piękny i łaźnie lśnić zaczynają,
sławi cię dzieło twe, chwali twój wielki trud.

By jednak posiadłość nabrała jeszcze większego piękna,
swymi dobrami rządź aż po najdłuższy czas.

Item de castello eiusdem super Mosella (*Carmina* III 12)

Mons in praecipiti suspensa mole tumescit
et levat excelsum saxea ripa caput.

---

[10] Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez M. Reydelleta: Venance Fortunat, *Poèmes*, texte établi et traduit par M. Reydellet, t. 1, Les Belles Lettres, Paris 2002, 45-46.

[11] *Praemiacum* – Preignac, na prawym brzegu Garonny; por. Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1, s. 45. W tekście oryginalnym wersety 5-6 trudne do oddania w języku polskim ze względu na grę słów między *Praemiacum* i *praemia*.

[12] *Eurus* – właściwie wiatr południowo-wschodni, także mitologiczny bóg tego wiatru.

[13] Por. nota 9.

Rupibus expositis intonsa cacumina tollit
tutus et elato vertice regnat apex.

Proficiunt colli quae vallibus arva recedunt,
undique terra minor vergit, et iste subit.

Quem Mosella tumens, Rhodanus quoque parvulus ambit,
certanturque suo pascere pisce locum.

Diripiunt dulces alibi vaga flumina fruges.
Haec tibi parturiunt, Mediolane, dapes.

Quantum crescit aquis pisces vicinius offert;
exhibet hinc epulas unde rapina venit.

Cernit frugiferos congaudens incola sulcos,
vota ferens segeti, fertilitate gravi.

Agricolae pascunt oculos de messe futura,
ante metit visu, quam ferat annus opem.

Ridet amoenus ager tectus viridantibus herbis,
oblectant animos mollia prata vagos.

Haec vir apostolicus Nicetius arva peragrans
condidit optatum pastor ovile gregi.

Turribus incinxit terdenis undique collem.
Praebuit hic fabricam quo nemus ante fuit.

Vertice de summo demittunt brachia murum,
dum Mosella suis terminus exstet aquis.

Aula tamen nituit constructa cacumine rupis
et monti imposito mons erat ipsa domus.

Complacuit latum muro concludere campum
et prope castellum haec casa sola facit.

Ardua marmoreis suspenditur aula columnis
qua super aestivitas cernit in amne rates.

Ordinibus ternis extensaque machina crevit
ut, postquam ascendas, iugera tecta putes,

Turris ab adverso quae constitit obvia clivo:
sanctorum locus est, arma tenenda viris.

Illic est etiam gemino ballista volatu
quae post se mortem linquit, et ipsa fugit.

Ducitur in rigidis sinuosa canalibus unda
ex qua fert populo hic mola rapta cibum.

Blandifluas stupidis induxit collibus uvas:
vinea culta viret quo fuit ante frutex.

Insita pomorum passim plantaria surgunt
et pascunt vario floris odore locum.

Haec tibi proficient quidquid laudamus in illis
qui bona tot tribuis, pastor, opima gregi.

Zamek Nicecjusza nad Mozelą (*Poezje* III 12)[14]

Góra swoim ciężarem nad przepaścią zawisła
i kamienisty klif głowę swą wznosi wzwyż.

Gdzie skały przechodzą w równinę, wierzchołki lasem porosły,
a nad wszystkim bezpiecznie dumny króluje szczyt.

Pola leżące w dolinie dodają tej górze wielkości,
ziemia wokoło jest niższa, szczyt zaś w niebo się pnie.

Okrąża go rwąca Mozela, a z nią Rodan[15] maleńki,
rzeki te idą w zawody, która da więcej ryb.

Gdzie indziej wody wezbrane niszczą dorodne plony,
ale tutejszy kraj[16] czerpie bogactwo swe z ryb.

Im więcej zaś wody w rzekach, tym więcej ryb w okolicy,
co fala porywa gdzieś, to tutaj wędruje na stół.

Mieszkańcy patrzą z radością na urodzajne zagony
i modlą się, by z tych pól wyrósł obfity plon.

Oczy rolników syci nadzieja na bliskie zbiory,
widzą, co będą żąć, jeszcze przed porą żniw.

Śmieje się miła posiadłość, w ziół kwitnących kobiercach,
koi zmęczoną duszę miękkość zielonych łąk.

Biskup Nicecjusz[17] – pasterz – przez te wędrując strony,
znakomitą owczarnię wzniósł tu dla swoich trzód.

---

[14] Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez M. Reydelleta: Venance Fortunat, *Poèmes*, texte établi et traduit par M. Reydellet, t. 1, Les Belles Lettres, Paris 2002,107-109.

[15] M. Redydellet (Venance Fortunat *Poèmes*, t. 1, s. 107) powołując się na N. Gauthiers (*L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris 1980, 185), pisze, że *Rhodanus* to rzeka Dhron, wzmiankowana przez Auzoniusza pod nazwą *Drahonus* (*Mosella*, 365: „praetereo exilem Lesuram tenuemque Drahonum"). W przekładzie dajemy spolszczoną łacińską nazwę użytą przez Fortunata.

[16] W tekście oryginalnym: „Haec tibi parturiunt, Mediolane, dapes". M. Reydellet (Venance Fortunat*, Poèmes*, t. 1, s. 107), powołując się na wcześniejsze ustalenia (m.in. N. Gauthiers, (*L'évangélisation des pays de la Moselle*, s. 185), pisze, że była to miejscowość o nazwie *Mediolanus*, w zakolach Mozeli.

[17] Biskup Trewiru od 525/526 do [przynajmniej] 561 r., przedstawiony także w utworze *Splen-*

Wokół samego wzgórza zbudował trzynaście wartowni,
tu, gdzie wcześniej rósł las, stanął wspaniały gmach.
Dziś z wysokiego wzniesienia schodzą w dół ściany muru,
który kończy się tam, gdzie jest Mozeli brzeg.
Na skalistym wierzchołku już świetna lśni rezydencja,
tak, iż sądzić byś mógł, że góra ma drugi szczyt.
Biskup rozległą przestrzeń kazał otoczyć murem,
rzekłbyś, że jego dom jest jak warowny gród.
Niedostępną siedzibę dźwigają kolumny z marmuru,
latem zaś widać z niej łódki płynące wśród fal.
Ta ogromna budowla jest na trzy piętra wysoka,
gdy więc spojrzysz z niej w dół, zasłania pola u stóp.
Z boku stanęła wieża broniąca wejścia na wzgórze,
jest w niej kaplica zamkowa oraz obronny fort.
Umieszczono w niej kuszę rażącą podwójnym pociskiem,
choć sama przynosi śmierć, jej nie dosięgnie nikt.
Mocnym, krętym kanałem doprowadzono wodę
i zbudowano młyn, by zboże dla ludzi mełł.
Na jałowych wzniesieniach kwitnie bujna winnica,
wabi słodyczą gron, gdzie dzikich krzaków był gąszcz.
A owocowe sady ciągną się wszędzie wokoło
i wielobarwny kwiat miłą rozsiewa woń.
To wszystko, co podziwiamy, ciebie sławi, pasterzu,
który dla trzody swej tyle rozdajesz dóbr.

Z języka łacińskiego przełożyli:
ks. Jarosław Adamiak, Anna Budzeń, ks. Tadeusz Gacia,
Emilia Kowalczyk, Dominik Szurgot, Natalia Turkiewicz;
wstępem i niezbędnymi objaśnieniami opatrzył ks. Tadeusz Gacia[*]

---

dor, apex fidei (*Carm.* III 11). Ekskomunikował Chlotara I, za co został na pewien czas wygnany; święty Kościoła katolickiego; por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* X 29.

[*] Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL – kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl; ks. mgr Jarosław Adamiak – doktorant przy Katedrze Filologii Łacińskiej KUL, e-mail: e-mail: herezjarha@wp.pl; mgr Anna Budzeń – doktorantka przy Katedrze Filologii Greckiej KUL, e-mail: abudzen@wp.pl; mgr Emilia Kowalczyk – doktorantka przy Katedrze Filologii Łacińskiej KUL, e-mail: kowalczykemilia321@gmail.com; mgr Dominik Szurgot – doktorant przy Katedrze Filologii Łacińskiej KUL, e-mail: adszurgot@interia.pl; mgr Natalia Turkiewicz – doktorantka przy Katedrze Filologii Łacińskiej KUL, e-mail: n.turkiewicz1102@gmai.com.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE 5

COMMENDATION LETTERS

1. *A Commendation Letter from Prof. Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski – Professor Ordinary of University of Warsaw* 7
2. *A Commendation Letter from Archbishop Wojciech Polak, Metropolitan Archbishop of Gniezno, Primate of Poland* 9
3. *A Commendation Letter from Archbishop Stanisław Gądecki, Metropolitan Archbishop of Poznań, President of Polish Bishops' Conference*. 11
4. *A Commendation Letter from Archbishop Marek Jędraszewski, Metropolitan Archbishop of Kraków, President of the Scientific Council of Polish Bishops' Conference* 13
5. *A Commendation Letter from Archbishop Józef Michalik, Archbishop Senior of Przemyśl Diocese* 15
6. *A Commendation Letter from Bishop Andrzej Czaja of Opole Diocese* .. 17
7. *A Commendation Letter from Bishop Ignacy Dec of Świdnica Diocese* .. 19
8. *A Commendation Letter from Bishop Andrzej Dziuba of Łowicz Diocese* 21
9. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Mariusz Szram – President of the Patristic Section at the Commission for the Catholic Doctrine of Polish Bishops' Conference* 23
10. *Tabula gratulatoria* 25

REV. PROF. BOGDAN CZĘSZ
BIOGRAPHY AND BIBLIOGRAPHY

1. *Rev. Prof. Bogdan Częsz: „curriculum vitae"* – Rev. P. Wygralak 27
2. *Publications of Rev. Prof. Bogdan Częsz* – M. Przepióra CSFFM 31

ARTICLES

1. *The Fourth Book of the Maccabees as Background of "Oratio" XV by St. Gregory of Nazianzen* – Rev. G. Baran 41
2. *The Reception of the Book of Amos by the Church Fathers: A Methodological Proposal* – M.-L. Charpin-Ploix 71

3. *The Book of Prophet Zechariah in the Exegesis of Saint Jerome and Didymus of Alexandria* – Rev. B. Czyżewski 85
4. *The Sojourn of St. Hilarion of Gaza in Dalmatia according to the "Vita S. Hilarionis" of St. Jerome* – B. Degórski O.S.P.P.E. 101
5. *Diagramographic Method (Diagramography) in the Service of Theology* – Rev. F. Drączkowski 115
6. *Proper Operation of the Holy Spirit according to Didymus the Blind* – Rev. J. Grzywaczewski 133
7. *Logoi in St. Maximus the Confessor as Epistemological Principles of Relationship between God and the World* – M. Hupalo STB 149
8. *The Servant of Yahweh in the Interpretation of St. Jerome* – M. Jóźwiak 167
9. *Sinful Woman (Lk 7:36-50) as an Image of the Church in the Teaching of St. Ambrose* – Rev. W. Kamczyk 177
10. *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism* – O. Kashchuk 197
11. *General Principles Concerning Penitential Practices on the Basis of "Libri Poenitentiales"* – Rev. M. Kieling 225
12. *Statistical and Comparative Analysis of the 23rd International Congress of Byzantine Studies* (Belgrade, 22-27 August 2016) – P. Kochanek 241
13. *The Beginnings of the Christian Text of Scripture* – Rev. J. Królikowski 259
14. *On the Range of Problems Concerning the Relationship between the Church and the State in the Late Antiquity* – A. Leska 277
15. *The Genesis of Christian Hospice Care* – K. Leśniewski 289
16. *Christian Substitute Spectacles in Proposal of Certain Church Fathers* – Rev. S. Longosz 303
17. *Neron's Military Coins. The Types ADLOCVT COH and DECVRSIO* – I. Łuć 361
18. *The Role of Eunuchs in Byzantine Courts. The Case of Narses* – R. Malinowski 373
19. *Two Versions of the Lord's Prayer Read By Using the Initiation Method* – Rev. L. Mateja 389
20. *An Apology of the Identity of the Resurrected Body in Respect of the Earthly One in Methodius of Olympus' "De resurrectione"* – M. Mejzner SAC 403
21. *Money in „Historia Lausiaca" by Palladius of Helenopolis* – I. Milewski 423

22. *The Infiniteness of God in Origen: a Great Misunderstanding* – D. Mrugalski OP 437
23. *"You Set Charity in Order in Me" (Song 2:4, LXX) in the Exegesis of Selected Authors of the East and West* – Rev. A. Nocoń 477
24. *The Indispensable Role of God's Grace in Upholding the Virtue of Hope in Daily Life – the Case of Paulinus of Nola* – Rev. J. Pałucki 499
25. *Aspects of Human Death according to Sulpicius Severus* – J. Pochwat MS 509
26. *Dreams in Evagrius Ponticus' Life and Teaching* – R. Peretó Rivas 523
27. *"Necator Pauperum" and "Necator Egentium" in the Legislation of Gallic Synods from the 5th to the 7th Centuries* – T. Skibiński SAC 543
28. *Family and Faith in "Passio SS. Perpetuae et Felicitatis"* – B. Stawoska-Jundziłł 555
29. *The Influence of the Patristic Heritage and the Saints of the Orthodox Church on Theological Thought Formation of the Archimandrite Sophronius Sakharov* – A. Sydorak 573
30. *John Chrysostom about singing and music. Outline of the Problem* – Rev. P. Szczur 599
31. *The Literal Exegesis of the Old Testament as the Source of Heresies. The Position of Filastrius of Brescia* – Rev. M. Szram 619
32. *Man's Animality in the Light of St. Augustine's Philosophical Works* – Rev. M. Terka 631
33. *"Episcopus", "Presbyter", "Sacerdos", "Diaconus": Some Clarifications of Innocent I in His "Letter to Decentius, Bishop of Gubbio"* – Rev. W. Turek 653
34. *Biblical Exegesis in the Syriac Commentaries of Aphrahat, Ephraim the Syrian, Ishodad of Merv and Theodore Bar Koni. The Outline of Issues* – Rev. A. Uciecha 673
35. *Recommendations and Encouragement to Perfect Life in the Correspondence of Gregory of Nazianzus* – Rev. N. Widok 689
36. *The Pastoral Message of the Commentary of St. Caesarius of Arles on the Apocalypse of St. John* – Rev. P. Wygralak 715
37. *Hope Found, Hope Lost – Eschatological Aspects in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78* – Rev. M. Wysocki 727
38. *Creator and Creation, God and the Human Person, Essence and Energy in the Theology of Athanasius of Alexandria* – V. Zhukovskyy 743

39. *The Formula* σῶμα – σῆμα *in the „Book of Thomas Athleta" and Its Ontic-Ethical Aspects* – A.Z. Zmorzanka 767
40. *Biblical Justification of Primacy of the Bishop of Orient on the Basis of the Letters of Timothy I, Patriarch of Baghdad* – Rev. J.W. Żelazny 779
41. *Symbol as a Subject of "Disciplina Arcani" in the Ancient Church* – Rev. A. Żurek 789

TRANSLATIONS

1. Saint Augustine, *Letter* 87 [*to Emeritus*] (*Epistula* 87 [*ad Emeritum*], CPL 262)
   a. Introduction and Commentary – R. Toczko 801
   b. Translation – R. Toczko 804
2. Mark the Monk, *On Fasting* (*De ieiunio*, CPG 6099)
   a. Introduction – Rev. K. Żółtaszek 813
   b. Commentary – M. Warzocha 819
   c. Translation – M. Warzocha – Rev. K. Żółtaszek 819
3. Venantius Fortunatus, *The Descriptive-Laudatory Poems* (Latin-Polish Text) (*Carmina* I 19; I 20; III 12, CPL 1033)
   a. Introduction and Commentary – Rev. T. Gacia 825
   b. Translation – Rev. J. Adamiak – A. Budzeń – Rev. T. Gacia – E. Kowalczyk – D. Szurgot – N. Turkiewicz 828

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 5

LISTY GRATULACYJNE

1. *List gratulacyjny Jerzego A. Wojtczaka-Szyszkowskiego – profesora zwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego*....7
2. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Wojciecha Polaka – Arcybiskupa Metropolity Gnieźnieńskiego, Prymasa Polski* 9
3. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego – Arcybiskupa Metropolity Poznańskiego, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski*....11
4. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego – Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego, Przewodniczącego Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski*....13
5. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Józefa Michalika – Arcybiskupa Seniora Archidiecezji Przemyskiej* 15
6. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Andrzeja Czai – Biskupa Opolskiego* 17
7. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Ignacego Deca – Biskupa Świdnickiego*.. 19
8. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Andrzeja Dziuby – Biskupa Łowickiego* .. 21
9. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama – Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski* 23
10. *Tabula gratulatoria* 25

BIOGRAM I WYKAZ PRAC NAUKOWYCH
KS. PROF. BOGDANA CZĘSZA

1. *Ks. Prof. dr hab. Bogdan Częsz: „curriculum vitae”* – ks. P. Wygralak . 27
2. *Bibliografia drukowanych prac Ks. Prof. dra hab. Bogdana Częsza* – M. Przepióra CSFFM.... 31

ARTYKUŁY

1. *Czwarta Księga Machabejska tłem „Mowy” XV św. Grzegorza z Nazjanzu* – ks. G. Baran....41
2. *La réception du livre d’Amos par les Pères. Proposition méthodologique* – M.-L. Charpin-Ploix....71

3. *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima* – ks. B. Czyżewski 85
4. *Il soggiorno di sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la „Vita S. Hilarionis" di san Girolamo* – B. Degórski O.S.P.P.E. 101
5. *Metoda wykresograficzna (wykresografia) w służbie teologii* – ks. F. Drączkowski 115
6. *L'opération propre de l'Esprit Saint d'après Didyme l'Aveugle* – ks. J. Grzywaczewski 133
7. *Логоси у вченні св. Максима Ісповідника як епістемологічні принципи стосунку Бога з людиною і світом* – M. Hupalo STB 149
8. *Sługa Jahwe w interpretacji św. Hieronima* – M. Jóźwiak 167
9. *Grzeszna kobieta (Łk 7, 36-50) jako obraz Kościoła w nauczaniu św. Ambrożego* – ks. W. Kamczyk 177
10. *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism* – O. Kashchuk 197
11. *Zasady ogólne dotyczące praktyk pokutnych na podstawie „Libri Poenitentiales"* – ks. M. Kieling 225
12. *Statystyczno-porównawcza analiza XXIII Międzynarodowego Kongresu Bizantynologicznego* (Belgrad, 22-27 VIII 2016) – P. Kochanek 241
13. *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego* – ks. J. Królikowski 259
14. *W kręgu problematyki stosunków Kościoła i państwa w świecie późnego antyku* – A. Leska 277
15. *Geneza chrześcijańskiej posługi hospicyjnej* – K. Leśniewski 289
16. *Chrześcijańskie widowiska zastępcze w propozycji Ojców Kościoła* – ks. S. Longosz 303
17. *Wojskowe monety Nerona. Typy ADLOCVT COH i DECVRSIO* – I. Łuć 361
18. *Rola eunuchów na dworze cesarzy bizantyńskich. Przypadek Narzesa* – R. Malinowski 373
19. *Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym* – ks. L. Mateja 389
20. *La difesa dell'identità del corpo risorto con quello terreno nel „De resurrectione" di Metodio di Olimpo* – M. Mejzner SAC 403
21. *Pieniądz w „Historia Lausiaca" autorstwa Palladiusza z Helenopolis* – I. Milewski 423
22. *Nieskończoność Boga u Orygenesa: przyczyna wielkiego nieporozumienia* – D. Mrugalski OP 437

23. *„Uporządkujcie we mnie miłość" (Pnp 2, 4, LXX) w egzegezie wybranych autorów Wschodu i Zachodu* – ks. A. Nocoń 477
24. *Łaska Boża i jej nieodzowna pomoc w utrzymaniu nadziei w codziennym życiu człowieka na przykładzie pism Paulina z Noli* – ks. J. Pałucki....499
25. *Oblicza śmierci człowieka w myśli Sulpicjusza Sewera* – J. Pochwat MS....509
26. *Dreams in Evagrius Ponticus' Life and Teaching* – R. Peretó Rivas....523
27. *„Necator pauperum" i „necator egentium" w prawodawstwie synodów galijskich V-VII wieku* – T. Skibiński SAC 543
28. *Rodzina a wiara w „Passio SS. Perpetuae et Felicitatis"* – B. Stawoska-Jundziłł....555
29. *Вплив святоотцівської спадщини і святих православної Церкви на формування богословської думки Архимандрита Софронія Сахарова* – A. Sydorak 573
30. *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce. Zarys problematyki* – ks. P. Szczur 599
31. *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii* – ks. M. Szram 619
32. *Man's Animality in the Light of St. Augustine's Philosophical Works* – ks. M. Terka....631
33. *„Episcopus", „presbyter", „sacerdos", „diaconus": niektóre wyjaśnienia papieża Innocentego I w „Liście do Decencjusza, biskupa Gubbio"* – ks. W. Turek 653
34. *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora Bar Koni. Zarys problematyki* – ks. A. Uciecha 673
35. *Zalecenia i zachęty do życia doskonałego w korespondencji Grzegorza z Nazjanzu* – ks. N. Widok....689
36. *Pastoralne przesłanie komentarza św. Cezarego z Arles do Apokalipsy św. Jana* – ks. P. Wygralak....715
37. *Hope Found, Hope Lost – Eschatological Aspects in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78* – ks. M. Wysocki....727
38. *Творець і творіння, Бог і людина, сутність й енергія в богословській думці Атанасія Олександрійського* – V. Zhukovskyy 743
39. *Formuła* σῶμα – σῆμα w *„Księdze Tomasza Atlety" i jej aspekty ontyczno-etyczne* – A.Z. Zmorzanka....767

40. *Biblijne uzasadnienie prymatu Biskupa Orientu na podstawie listów Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu* – ks. J.W. Żelazny 779
41. *Symbol wiary jako przedmiot „disciplina arcani" w Kościele starożytnym* – ks. A. Żurek 789

PRZEKŁADY

1. Święty Augustyn, *List 87 [Do Emeryta]* (*Epistula* 87 [*ad Emeritum*], CPL 262)
   a. wstęp i komentarz – R. Toczko 801
   b. tłumaczenie – R. Toczko 804
2. Marek Mnich, *O poście* (*De ieiunio*, CPG 6099)
   a. wstęp – ks. K. Żółtaszek 813
   b. komentarz – M. Warzocha 819
   c. tłumaczenie – M. Warzocha – ks. K. Żółtaszek 819
3. Wenancjusz Fortunat, *Wiersze opisowo-laudacyjne* (tekst łacińsko-polski) (*Carmina* I 19; I 20; III 12, CPL 1033)
   a. wstęp i objaśnienia – ks. T. Gacia 825
   b. tłumaczenie – ks. J. Adamiak – A. Budzeń – ks. T. Gacia – E. Kowalczyk – D. Szurgot – N. Turkiewicz 828