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)
prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE (Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino, 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 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 XXXVI
66
2016

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Kobieta w historii zbawienia według Ojców Kościoła
*
Doktryny geopolityczne i ideologie władzy
w starożytności i wczesnym średniowieczu

Wydawnictwo KUL
Lublin 2016

Recenzenci
ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
dr hab. Jacek Bonarek (UJK, Kielce)
dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ (Łódź)
ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (UAM, Poznań)
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (Warszawa)
dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki – UKU, Lwów)
o. dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Kraków)
prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ, Łódź)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
dr hab. Stanisław Turlej (UJ, Kraków)
ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole)
prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP, Kraków)
ks. dr Grzegorz Wójcik (WSD, Rzeszów)
ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (UMK, Toruń)

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:
Najświętsza Maryja Panna z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów
oraz św. Grzegorza i św. Teodora,
ikona z Klasztoru św. Katarzyny na Synaju (VI w.)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2016

ISSN 0860-9411

nakład 300 egz.

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

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

OD REDAKCJI

Oddawany do rąk Czytelników kolejny, 66. tom „Vox Patrum", w swej zasadniczej części, mieści dwa bloki tematyczne. Pierwszy z nich – ***Kobieta w historii zbawienia według Ojców Kościoła***, zawiera 15 artykułów, natomiast drugi – ***Doktryny geopolityczne i ideologie władzy w starożytności i wczesnym średniowieczu***, obejmuje 10 artykułów. Tom prezentuje też inne tradycyjne działy: *Przekłady* – w którym umieszczono 4 niewielkie tłumaczenia; *Recenzje* – obejmujący 13 omówień polskich i zagranicznych publikacji dotyczących antyku chrześcijańskiego; *Dział informacyjny* – zawierający wykaz prac dyplomowych ukończonych w niektórych ośrodkach naukowych w latach 2014-2015, 14 szczegółowych sprawozdań z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2015-2016 oraz 11 informacji dotyczących różnych wydarzeń patrystycznych w polskich i zagranicznych ośrodkach naukowych. W zamykającym tom dziale *In memoriam* zostały zamieszczone trzy wspomnienia o zmarłych badaczach antyku chrześcijańskiego: o śp. Andrzeju Malinowskim, śp. Alicji Stępniewskiej i śp. Oktawiuszu Jurewiczu.

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

KOBIETA W HISTORII ZBAWIENIA WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA

Ks. Waldemar TUREK*

EXEMPLA STAROTESTAMENTALNYCH KOBIET W INTERPRETACJI *PRIMA CLEMENTIS*

Czytając *List do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego można odnieść wrażenie, że głównymi sprawczyniami kryzysu we wspólnocie korynckiej były tamtejsze chrześcijanki. *List* rozpoczyna się od *praescriptum*, czyli rodzaju wstępu zawierającego podstawowe dane dotyczące autora, adresata i pozdrowienie:

> „Kościół Boży w Rzymie do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali powołani i uświęceni w woli Bożej przez Pana naszego Jezusa Chrystusa: Niechaj Bóg wszechmogący użyczy wam przez Jezusa Chrystusa łaski i pokoju w obfitości!”[1].

Z przytoczonych słów wynika, że autor kieruje swój *List* nie do jakiejś części wspólnoty korynckiej, ale do wszystkich wierzących, którzy ją tworzą. Do nich pisze o buncie

> „wstrętnym i bezbożnym, który winien być czymś całkiem obcym dla wybranych Boga, a który wznieciło wśród was kilku samowolnych zuchwalców”[2].

Biskup Rzymu odwołuje się następnie do chwalebnej przeszłości wspólnoty, opisując stałość wiary poszczególnych jej członków, rozwagę, pobożność, dobroć, gościnność i wiedzę[3]. W odniesieniu do początków gminy korynckiej autor wzmiankuje *expressis verbis* dwa jej stany: młodzież i kobiety. Gdy chodzi o wiernych korynckich płci żeńskiej, stwierdza:

> „Napominaliście też kobiety, by wypełniały wszystkie swe obowiązki z sumieniem nieskazitelnym, świętym i czystym, okazując należną miłość swoim

* Ks. dr hab. Waldemar Turek – professore invitato na Pontificia Università Urbaniana w Rzymie, pracownik Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; e-mail: turek@tiscalinet.it.

[1] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios*, *Praescriptum*, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini (= TCO) 1, Milano 2010, 180, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, 51.

[2] Tamże I 1, TCO 1, 180, BOK 10, 51. Więcej informacji na temat owego buntu por. N. Widok, *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 721-722.

[3] Por. Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* I 2, TCO 1, 180.182, BOK 10, 51.

mężom. Uczyliście je, jak mają rządzić własnym domem w sposób święty i z wielką roztropnością nie uchylając się nigdy od reguł posłuszeństwa”[4].

Przytoczone powyżej oraz inne wypowiedzi z *Prima Clementis*, które zostaną wskazane w dalszej części niniejszego artykułu, świadczyłyby – zdaniem niektórych współczesnych badaczy – o tym, że kryzys wspólnoty korynckiej został wywołany przede wszystkim przez tamtejsze kobiety. Zdania specjalistów różnią się nieco od siebie w tej kwestii. Christine Trevett twierdzi, że w opinii św. Klemensa Rzymskiego to przede wszystkim roszczenia kobiet korynckich przyczyniły się do powstania publicznego skandalu w tamtejszej wspólnocie i że *List* został napisany głównie po to, aby przypomnieć niewiastom korynckim ich właściwe miejsce i rolę w Kościele[5]. Odmiennego zdania jest Emanuela Prinzivalli, która dostrzega w *Liście* pewną tendencję do ograniczenia autonomii kobiet w gminie korynckiej, ale odrzuca hipotezę C. Trevett, wedle której przywołanie do dyscypliny i posłuszeństwa kobiet korynckich było głównym celem *Listu*. Zdaniem E. Prinzivalli, jeśli św. Klemens Rzymski dosyć często nawiązuje do roli i misji kobiet, to czyni to przede wszystkim dlatego, aby przypisać kobietom szczególną rolę we wspólnocie chrześcijan, którą wyjaśnia w różnych częściach *Listu*[6]. W dyskusję dotyczącą tego tematu włączyła się niedawno Gabriella Aragione, która, nawiązując do analiz zaprezentowanych zarówno przez C. Trevett jak i E. Prinzivalli, próbuje podać własną interpretację tekstów *Prima Clementis* poświęconych postaciom kobiet Starego Testamentu i ich interpretacji przez autora *Listu*. Autorka przyznaje, że analizy C. Trevett są wnikliwe, ale jednocześnie uznaje, że przypisywanie chrześcijankom ze wspólnoty korynckiej roli wywrotowej w odniesieniu do jej przełożonych nie jest uzasadnione[7].

Rodzi się zatem uzasadnione pytanie o rzeczywistą rolę, jaką odgrywały kobiety we wspólnocie korynckiej i o ich postrzeganie przez autora P*rima Clementis*? Czy rzeczywiście uzasadniona jest hipoteza, wedle której były one głównymi sprawczyniami zaistniałych tam trudności? W jaki sposób św. Klemens Rzymski podejmuje w swoim *Liście* temat kobiety i jej misji i jaką

[4] Tamże I 3, TCO 1, 182, BOK 10, 51.

[5] Por. C. Trevett, *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers. Corinth, Rome and Asia Minor*, Cardiff 2006, 45: „Shameless female partisanship had contributed to the all-to-public scandal in Corinth”; zob. tamże, 87.

[6] Por. E. Prinzivalli, *Commento*, w: TCO 1, 455: „L’ipotesi non è del tutto nuova e si fonda sulla constatazione che lo spazio dato in I Clem alle raccomandazioni nei riguardi delle donne è notevole; tuttavia il disciplinamento femminile non può essere lo scopo prevalente della nostra lettera, come sembra sostenere Trevett (p. 87). Parlerei piuttosto della consapevolezza, da parte di I Clem, che le donne giocano un ruolo importante nella comunità”.

[7] Por. G. Aragione, *La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II*, w: *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L’uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, ed. K.E. Børresen – E. Prinzivalli, La Bibbia e le Donne, Trapani 2013, 26: „Pur accogliendo le acute osservazioni di Trevett, ritengo che il carattere sovversivo della presenza femminile a Corinto non vada sopravvalutato”.

rolę przypisuje kobiecie we wspólnocie korynckiej i w całym Kościele? Oto pytania, na które postaram się odpowiedzieć analizując te fragmenty *Prima Clementis*, które są poświęcone postaciom kobiet opisanych w Starym Testamencie i które posłużyły biskupowi Rzymu do nakreślenia, przynajmniej w jakimś zakresie, miejsca i roli kobiet w należycie zorganizowanej wspólnocie wierzących w Chrystusa.

1. Przykłady (*exempla*) kobiet Starego Testamentu w interpretacji biskupa Rzymu. Autor *Prima Clementis* przedstawia niektóre postacie kobiet opisanych w Starym Testamencie, stosując metodę przykładów (*exempla*), znaną w literaturze starożytnej pogańskiej i chrześcijańskiej; autorzy nawiązywali do przeszłości i przypominali znane figury, aby dać współczesnym sobie przykłady do naśladowania albo przestrzec tychże przed niektórymi błędami. Warto wspomnieć tutaj rolę przypisywaną *exemplum* przez Senekę: „Przez pouczenia droga jest długa, przez przykłady krótka i skuteczna”[8].

Jest rzeczą oczywistą, że pisarze odwoływali się do postaci z przeszłości pod pewnym kątem i w określonym celu: chodziło o taki wybór i ukazanie takich postaw, które odpowiadały poglądom proponowanym przez autora, zgodnie z wyznawanym przez siebie systemem filozoficznym, teologicznym i moralnym. Św. Klemens Rzymski, stosując tego typu metodę, przywołuje z kart biblijnych Starego Testamentu pięć kobiet: Miriam (siostrę Mojżesza i Aarona), żonę Lota, Rachab, Judytę i Esterę.

a) Zazdrosna Miriam. Siostra Mojżesza i Aarona wspomniana jest przez św. Klemensa Rzymskiego jedynie w jednym zdaniu, które brzmi:

> „Z powodu zazdrości (Διὰ ζῆλος) Aaron i Miriam zostali wygnani z obozu”[9].

Tym krótkim tekstem biskup odnosi się do długiej historii opisanej w rozdziale 12. Księgi Liczb, dotyczącej wystąpienia Miriam i Aarona przeciw Mojżeszowi. Z biblijnego tekstu wynika, że mówili oni źle o Mojżeszu, za którym jednak wstawił się sam Jahwe:

> „I zapalił się gniew Pana przeciw nim. Odszedł Pan, a obłok oddalił się od namiotu, lecz oto Miriam stała się nagle biała jak śnieg od trądu. Gdy Aaron do niej się zwrócił, spostrzegł, że była trędowata. […] Tak ma być ona przez siedem dni wyłączona z obozu, a potem może znowu powrócić” (Lb 12, 9-10. 14).

Według C. Trevett, postać Miriam ma kluczowe znaczenie dla myśli św. Klemensa Rzymskiego w odniesieniu do trudności wspólnoty korynckiej: kobieta ta reprezentowałaby tamtejsze chrześcijanki, które, pragnąc odgrywać znaczniejszą rolę w lokalnym Kościele, zwłaszcza w dziedzinie prorockiej,

---

[8] Seneca, *Epistulae ad Lucilium* I 6, 5, ed. L.D. Reynolds, Biblioteca Universale Rizzoli. Classici Greci e Latini, Milano 2014, 76: „Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla”, tłum. własne.

[9] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* IV 11, TCO 1, 186, BOK 10, 53.

wystąpiły przeciwko przełożonym tejże wspólnoty[10]. Wzmianka zatem o Miriam, która została wyraźnie przez Boga ukarana, byłaby w wyjaśnieniach św. Klemensa Rzymskiego przestrogą, kierowaną do kobiet korynckich, które przekroczyły zakres swoich uprawnień[11].

Nieco inne stanowisko prezentuje G. Aragione: według niej, autor *Prima Clementis* wspomina biblijną historię Miriam przede wszystkim, aby podjąć temat opozycji proroków „zwykłych" w odniesieniu do proroków o szczególnym posłannictwie, jakim był niewątpliwie Mojżesz[12]. Zdaniem badaczki, w tekście św. Klemensa Rzymskiego chodzi o przywództwo we wspólnocie równych: postawa Aarona i Miriam w interpretacji autora *Listu* jest wyrazem pewnej rywalizacji mężczyzn i kobiet należących do tego samego ogniska rodzinnego. Wysuwa następnie wniosek, że św. Klemens Rzymski wskazuje tutaj pośrednio na napięcia w niektórych rodzinach korynckich albo też między nimi na płaszczyźnie społecznej, ekonomicznej czy politycznej[13].

Wydaje się, że wyjaśnienia zarówno C. Trevett jak i G. Aragione są pewną nadinterpretacją sformułowań św. Klemensa Rzymskiego. Niewątpliwie charakterystyka Miriam jest ostrym oskarżeniem o zazdrość i można dostrzec w niej pewną aluzję do rzeczywistej przyczyny napięcia we wspólnocie korynckiej, która to przyczyna nie odnosiła się jednak jedynie do kobiet. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę szerszy fragment *Prima Clementis*, poświęcony zazdrości i zawiści, łatwo się zorientować, że nie brakuje w nim negatywnych przykładów także pośród mężczyzn. Św. Klemens Rzymski wspomina w tym kontekście Kaina, Ezawa, braci Józefa i Saula[14]. Co więcej, św. Klemens Rzymski, podsumowując dłuższy wywód na temat zazdrości, właśnie z zastosowaniem *exempla*, zauważa:

> „Oprócz tych mężów, żyjących tak święcie, pamiętać trzeba jeszcze o całym mnóstwie wybranych, którzy cierpiąc z powodu zazdrości (διὰ ζῆλος) rozmaite zniewagi i tortury stali się dla nas najpiękniejszym przykładem (ὑπόδειγμα κάλλιστον). Prześladowane przez zazdrość (Διὰ ζῆλος) kobiety, nowe Dirki i Danaidy, ofiary zniewag okrutnych i świętokradczych,

[10] Por. Trevett, *Christian Women*, s. 76: „With the reference to Miriam came an implied warning against the inappropriate involvement of women in such challenge to leadership".

[11] Por. tamże, s. 55: „This story of the prophetic Miriam, like that of Lot's wife (*Cor*. 11, 1-2), would serve as a warning to «uppity» women in Corinth, who had been exceeding the bond of their proper position".

[12] Por. Aragione, *La ricezione della Scrittura*, s. 27-28: „La rievocazione del passo non ha come obiettivo la sola Maria, ma il tema dell'opposizione mossa da profeti ordinari nei confronti di un profeta, Mosè, di cui Dio ribadisce il carattere eccezionale (cf. Nm 12, 6-8)".

[13] Por. tamże, s. 28: „Si potrebbe allora formulare l'ipotesi secondo cui l'episodio di Aronne e Maria evocherebbe casi di competizione o, meglio, di rivendicazioni espressi da uomini e donne, appartenenti a uno stesso nucleo famigliare, nei confronti di altri componenti della stessa famiglia".

[14] Por. Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* IV 1-13, TCO 1, 184-186, BOK 10, 52-53.

przebiegły pewnym krokiem całą drogę wiary i mimo słabości swego ciała zdobyły chwalebną nagrodę”[15].

Nie wydaje się w kontekście tego stwierdzenia, aby przytoczone wcześniej zdanie o Miriam upoważniało do przypisywania kobietom korynckim głównej odpowiedzialności za rozruchy w tamtejszej wspólnocie. Należy je wyjaśniać z uwzględnieniem wywodu św. Klemensa Rzymskiego na temat zła zazdrości, jak to ukazują *exempla* zarówno w odniesieniu do mężczyzn jak i kobiet. Ponadto, zdaniem autora *Listu*, kiedy cierpimy z powodu zazdrości innych, możemy zostać umocnieni w wierze i, w konsekwencji, zdobyć chwalebną nagrodę. *Exempla* nam pokazują, że ci, którzy cierpieli, ponieważ inni im zazdrościli, stali się dla wszystkich najpiękniejszym przykładem (ὑπόδειγμα κάλλιστον). Św. Klemens Rzymski kreśli tutaj obraz idealnej kobiety chrześcijańskiej, która nie tylko nie zazdrości, ale potrafi zachować wiarę wobec cierpień spowodowanych zazdrością innych.

b) Chwiejna i wątpiąca żona Lota. Nieco dłuższa w porównaniu z wypowiedzią o Miriam jest charakterystyka odnosząca się do żony Lota:

„Dzięki swej gościnności i pobożności Lot został ocalony z Sodomy, chociaż całą krainę pokarał Bóg ogniem i siarką. Pokazał Pan z całą jasnością, że nie opuszcza tych, którzy w Nim pokładają nadzieję, tych natomiast, co gdzie indziej szukają oparcia, wydaje na karę i udrękę. Znakiem stała się tutaj żona Lota. Towarzyszyła mu ona wprawdzie w ucieczce, lecz nie dzieliła jego wiary i nie była z nim zgodna. Zamieniona w słup soli, aż do dnia dzisiejszego przypomina wszystkim, że ludzie chwiejni i wątpiący (οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διστάζοντες) w moc Bożą muszą być ukarani, by stać się ostrzeżeniem dla przyszłych pokoleń”[16].

Lot i jego żona ukazani są w tekście św. Klemensa Rzymskiego jako postacie absolutnie odmienne z punktu widzenia duchowego. Lot jest chwalony za gościnność, pobożność i nadzieję pokładaną w Bogu. Gdy chodzi natomiast o jego żonę, biskup Rzymu szuka pozytywnych aspektów w jej zachowaniu, ale może ją pochwalić jedynie za to, że towarzyszyła mężowi w ucieczce. Zarzuca jej natomiast przede wszystkim brak wiary i brak zgodności z mężem. Z przytoczonego fragmentu wynika także, że była ona osobą chwiejną i wątpiącą w moc Bożą; nic więc dziwnego, że została ukarana i stała się ostrzeżeniem dla przyszłych pokoleń.

Warto w tym miejscu dodać, że postać żony Lota, z racji przede wszystkim na jej nieposłuszeństwo, brak ufności i poniesioną karę, interesowała już niektórych autorów Starego i Nowego Testamentu. Wystarczy przytoczyć słowa Księgi Mądrości:

---

[15] Tamże VI 1-2, TCO 1, 188, BOK 10, 53.

[16] Tamże XI 1-2, TCO 1, 194, BOK 10, 55-56.

„Jeszcze jako świadectwo ich przewrotności: pozostało dymiące pustkowie, rośliny owocujące o niezwykłej porze i sterczący słup soli, pomnik duszy, co nie dowierzała” (10, 7).

Zaś w Ewangelii według św. Łukasza czytamy słowa Chrystusa, który, mówiąc o dniach ostatecznych, przywołuje interesującą nas postać:

„W owym dniu, kto będzie na dachu, a jego rzeczy w mieszkaniu, niech nie schodzi, by je zabrać; a kto na polu, niech również nie wraca do siebie. Miejcie w pamięci żonę Lota!” (17, 31-32).

Przytoczone fragmenty *Prima Clementis* i Ewangelii św. Łukasza są najstarszymi tekstami chrześcijańskimi, w których jest mowa o żonie Lota. To co najbardziej uderza we wszystkich przytoczonych tekstach, to brak wiary ze strony żony Lota, jak też pewna chwiejność i podzielone, czyli nieszczere serce (διψυχία); to ono sprawia, że trudno jest zachować jedność ze wspólnotą. Św. Klemens Rzymski rozwija ten temat w innej części *Listu*, w której, używając zachęty wyrażonej w pierwszej osobie liczby mnogiej, zwraca się do wszystkich wierzących w Chrystusa:

„Nie wahajmy się (Διὸ μὴ διψυχῶμεν) i nie snujmy różnych urojeń w duszy tam, gdzie chodzi o tak wielkie i chwalebne Jego dary. Niechaj nigdy nie odnoszą się do nas te słowa Pisma: «Nieszczęśliwi ci, co się wahają (οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες) i wątpiąc w duszy mówią: Obietnice te słyszeliśmy już i za czasów ojców naszych, a oto dożyliśmy starości i zestarzeliśmy się i nic z tego się nam nie wydarzyło»”[17].

Wydaje się, że interesujące nas wyrażenie Διὸ μὴ διψυχῶμεν bardziej niż „nie wahajmy się” należałoby przetłumaczyć: „Nie miejmy serca podzielonego” albo „Nie bądźmy podzieleni w duszy”. Św. Klemens Rzymski bowiem zwraca uwagę na fakt, że prostota serca pomaga pokonać niepewność i niewdzięczność wobec darów Bożych, obficie proponowanych wierzącym w Niego. Jako ciekawostkę należy dodać, że przytoczony przez autora w sposób uroczysty cytat, rzekomo biblijny, nie znajduje się ani w Piśmie Świętym, ani w znanych dotychczas apokryfach[18].

Krótka charakterystyka żony Lota zaprezentowana przez autora *Listu* nie upoważnia do uzasadnienia hipotezy, wedle której kobiety ze wspólnoty korynckiej były głównymi sprawczyniami powstałych w niej zamieszek. Owszem, św. Klemens Rzymski zarzuca jej chwiejność, brak wiary i podzielone serce, ale te same słabości dostrzega też u innych wiernych Koryntu.

c) Wierna i gościnna Rachab. Biblijny epizod o Rachab jest szczegółowo opisany przez św. Klemensa Rzymskiego; żadnej innej postaci niewieściej

[17] Tamże XXIII 2-3, TCO 1, 214-216, BOK 10, 62.

[18] Por. Prinzivalli, *Commento*, s. 486: „La citazione, introdotta nel modo più solenne come scritturistica, non trova riscontro in nessun libro canonico e neppure apocrifo”.

nie poświęca on tak dużo miejsca i uwagi, żadnej innej nie wychwala do tego stopnia. Oto istotny dla nas fragment opisu:

> „Dzięki swej wierze i gościnności (Διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν) została zbawiona nierządnica Rachab. Jozue, syn Nuna, wyprawił do Jerycha szpiegów. A kiedy król tej ziemi dowiedział się, że przyszli, by zrobić wywiad w jego kraju, posłał wówczas ludzi, którzy mieli ich pojmać, a pojmanych zabić. Gościnna Rachab przyjęła ich w swym domu i ukryła na piętrze pod łodygami lnu"[19].

Rachab jest chwalona przez św. Klemensa Rzymskiego przede wszystkim za wiarę (πίστις) i za gościnność (φιλοξενία); te dwie cechy są szczególnie ważne dla autora *Listu*. One sprawiły, że Rachab została uratowana przez Boga, przewidując w jakiś tajemniczy sposób, może nawet prorocki, że On postanowił dać ten kraj swojemu narodowi. Wychwalając wiarę i gościnność Rachab, autor opiera się, przynajmniej w jakiejś mierze, na tradycji biblijnej, ukazującej te same przymioty bohaterki starotestamentalnej. Czytamy w Liście do Hebrajczyków:

> „Dzięki wierze nierządnica Rachab nie zginęła razem z niewierzącymi, bo gościnnie przyjęła wysłanych na zwiady" (11, 31).

Zaś w Liście św. Jakuba znajdujemy słowa:

> „Widzicie, że człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary. Podobnie też nierządnica Rachab, która przyjęła wysłanników i inną drogą odprawiła ich, czy nie dostąpiła usprawiedliwienia na podstawie swoich uczynków?" (2, 24-25).

Podkreślanie znaczenia wiary przez św. Klemensa Rzymskiego jest zrozumiałe samo przez się i nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Może natomiast zaskakiwać nieco przypisywanie tak dużej roli gościnności Rachab. Być może, w klimacie niepewności, prześladowań i bezpośredniego zagrożenia φιλοξενία nie oznacza jedynie zwykłej gościnności, ale także tej, która wymaga narażenia i odwagi, jak to było w przypadku Rachab. W *Liście* bowiem wyczuwa się klimat zagrożenia; odnosi się wrażenie jakoby niebezpieczeństwo było bliskie i chodziłoby nie tylko o potrzebę gościnności w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale także solidarności, współpracy i jedności między chrześcijanami, zwłaszcza w obliczu ataków ze strony przedstawicieli i instytucji Cesarstwa[20].

Obok wiary i gościnności, św. Klemens Rzymski przypisuje Rachab, przynajmniej w jakimś stopniu, dar proroctwa. Oto odnośny fragment:

---

[19] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* XII 1-3, TCO 1, 196, BOK 10, 56.

[20] Por. Aragione, *La ricezione della Scrittura*, s. 32-33: „Nel corso della *Lettera* le allusioni a un clima di insicurezza, di persecuzione, di pericolo imminente, sono tali da far pensare che la φιλοξενία non si riferisca solo all'ospitalità offerta agli itineranti, ma anche alla necessità di creare una rete di solidarietà per proteggere i credenti presi di mira dalle autorità politiche".

„Poradzili jej jeszcze, żeby jako znak wywiesiła ze swego domu sznur szkarłatny. W ten sposób wskazywali, że wszyscy, którzy wierzą i pokładają nadzieję w Bogu, dostąpią odkupienia przez krew Pana. Widzicie, umiłowani moi, że kobieta ta miała nie tylko wiarę (πίστις), ale i dar proroctwa (προφητεία)”[21].

Jest rzeczą charakterystyczną, że w całym swoim *Liście* św. Klemens Rzymski używa rzeczownika προφητεία jedynie raz, właśnie w odniesieniu do Rachab. Natomiast słowo προφήτης pojawia się dwukrotnie: najpierw w odniesieniu do Eliasza, Elizeusza i Ezechiela[22], a następnie w odniesieniu do Mojżesza[23]. Świadczy to o tym, że temat proroctwa nie jest przez autora *Listu* szczegółowiej omawiany; być może biskup uważał, że nie ma potrzeby zajmować się bliżej argumentem, który chrześcijanom korynckim był dobrze znany. Tym większe zatem ma znaczenie odniesienie rzeczownika προφητεία właśnie do Rachab. Ale i w jej przypadku św. Klemens Rzymski nie precyzuje, czego konkretnie dotyczył ten dar. Z tekstu nie wynika, że Rachab prowadziła jakąś działalność prorocką i zapowiadała przyszłe wydarzenia; raczej odznaczała się wewnętrznym przeczuciem, że kraj wcześniej czy później będzie zdobyty przez naród wybrany, bo tak Pan zdecydował. Rachab jest co do tego przekonana i podejmuje decyzje z uwagi na to przekonanie; postanawia pomóc wysłannikom narodu wybranego, mimo że to łączyło się z niebezpieczeństwem, i za to zostaje wynagrodzona. Rachab jednak jest uratowana przez Boga nie z racji na dar proroctwa, ale dzięki posłuszeństwu i wierze[24].

Jeśli porównuje się postawę Rachab z postawą żony Lota, dostrzega się najpierw fakt, że chodzi o osoby pochodzące z różnych klas społecznych; to jednak nie ma większego znaczenia dla św. Klemensa Rzymskiego. Dla niego liczą się przede wszystkim aspekty duchowe, zwłaszcza wiara i gościnność, czyli relacja do Boga i do bliźniego. Żona Lota nie odznaczała się tymi przymiotami i wątpiła w moc Bożą, dlatego została ukarana; Rachab natomiast jest przedstawiona niemal jako bohaterka i wzór do naśladowania; o jej słabościach (przecież była nierządnicą) św. Klemens Rzymski w ogóle nie wspomina. Daje natomiast wyraźny sygnał wszystkim adresatom swojego *Listu*, że wiara i nadzieja w Bogu będą zawsze wynagrodzone.

d) Kochająca ojczyznę i lud Judyta. Wspominając Judytę, św. Klemens Rzymski podkreśla przede wszystkim jej patriotyzm:

„Niemało kobiet umocnionych łaską Bożą dokonało czynów godnych męża. Błogosławiona Judyta w czasie oblężenia miasta uprosiła Starszych, by

[21] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* XII 7-8, TCO 1, 196, BOK 10, 56.

[22] Por. tamże XVII 1, TCO 1, 204, BOK 10, 59.

[23] Por. tamże XLIII 1, TCO 1, 240, BOK 10, 70.

[24] Podobnie interpretuje ten temat A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, 121, nota 7: „Reprise du thème fondamental: l’obéissance et la foi supposent l’humilité. Cependant l’enchaînement est réel avec l’épisode de Rahab qui n’a pas été sauvée par le don de prophétie mais par la soumission au signe du salut. La suite montre qu’aucun don – même spirituel – ne sauve”.

> pozwolili jej pójść do obozu nieprzyjaciół. Narażając się dobrowolnie na niebezpieczeństwo wyszła wiedziona miłością ojczyzny i swojego oblężonego ludu i wydał Pan Holofernesa w ręce kobiety"[25].

W dwóch zdaniach św. Klemens Rzymski przedstawia historię Judyty, której postać jest szczegółowo opisana w księdze noszącej jej imię. Warto pokrótce, dla lepszego zrozumienia przytoczonego tekstu biskupa, przypomnieć jak jej losy zostały opisane w Biblii. Wcześnie owdowiała, miała 14 synów, była piękna, bogata, bardzo pobożna, pomagała ludziom potrzebującym. W czasie najazdu wojsk asyryjskich na Izrael, ich wódz Holofernes oblegał miasto Betulię, którego klęska była przesądzona. Wówczas Judyta postanowiła bronić miasta. Po wieczornej modlitwie udała się do obozu Asyryjczyków, wyjaśniając im, że opuściła miasto chcąc ocalić życie. Kiedy zaprowadzono ją przed oblicze Holofernesa, ten zakochał się w niej będąc pod wrażeniem jej urody i zabrał ją do swojego namiotu. Czwartego dnia po wielkiej uczcie, gdy Holofernes zasnął, Judyta ucięła mu głowę, włożyła ją do kosza i powróciła do Betulii. O świcie wywieszono głowę na murach miasta. Gdy ją ujrzało wojsko asyryjskie, zaczęło uciekać w popłochu i zostało rozgromione przez Izraelitów.

Św. Klemens Rzymski nie wnika w szczegóły życia i działalności Judyty, a przecież mógłby pochwalić ją za pobożność, pomoc okazywaną innym i za odwagę. Zaznacza natomiast w odniesieniu do Judyty, podobnie jak do Estery, że umocniona łaską Bożą dokonała czynów godnych męża. Dla współczesnego czytelnika może się to wydawać rzeczą oczywistą, ale w czasach św. Klemensa Rzymskiego tego typu stwierdzenie miało szczególną wymowę. Umieszczenie na tym samym poziomie możliwości kobiet i mężczyzn było wyrazem bardzo pozytywnego spojrzenia na rolę niewiasty we wspólnocie wierzących.

Jak już wspomniano, biblijny opis życia i czynów Judyty jest o wiele bogatszy niż opis życia i działalności poprzednio wymienionych bohaterek. Jednak św. Klemens, przedstawiając Judytę, pomija, w większym stopniu niż to miało miejsce w innych przypadkach, wiele wydarzeń z jej życia uwzględnionych w Piśmie Świętym. Zwracając uwagę na te, które są mu przydatne do przedstawienia niektórych cech, jakimi powinna się charakteryzować wierząca kobieta, podkreśla przede wszystkim fakt, że Judyta działała za pozwoleniem przełożonych, że naraziła się na niebezpieczeństwo i że kierowała się miłością do ojczyzny i do swojego ludu.

Brak szczegółów biblijnych może być wyjaśniony tym, że adresaci *Listu* znali dobrze historię Judyty, jej życia i działalności; jednak wybór przedstawianych tematów z bogatego życia starotestamentalnej bohaterki i ich interpretacja nie są przypadkowe. Nie bez znaczenia jest fakt, że św. Klemens Rzymski pominął, przykładowo, aspekty fizycznego piękna Judyty i metody jej działania, w których ważną rolę odegrały uwodzicielstwo i przebiegłość. Skupił się natomiast na miłości ojczyzny i oblężonego ludu, z racji na którą

[25] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* LV 3-5, TCO 1, 256, BOK 10, 76.

Bóg wydał Holofernesa „w ręce kobiety". Znaczące jest to ostatnie wyrażenie, które znajduje swoje uzasadnienie w samej Księdze Judyty:

> „Uderz podstępem warg moich niewolnika obok wodza i wodza obok jego sługi. Skrusz ich zarozumiałość ręką niewiasty!" (9, 10).
>
> „Lecz Pan Wszechmogący pokrzyżował im szyki ręką niewiasty" (16, 15).

Biblijne wyrażenia, wykorzystane przez autora *Listu*, wyraźnie ukazują, że podmiotem działania jest zawsze Bóg, a Judyta przedstawiona została jako narzędzie, przez które działa Wszechmogący. Czy rzeczywiście św. Klemens Rzymski w nieco innym tonie przedstawił postać Judyty, ponieważ kobiety korynckie (i rzymskie) właśnie na nią się powoływały, domagając się większej autonomii w działaniu, a autor *Listu*, pragnąc wystąpić przeciwko tego typu tendencjom, zinterpretował jej postawę w inny sposób, podkreślając przede wszystkim ofiarę z samej siebie, jaką złożyła Judyta?

Nie przekonują argumentacje, wedle których kobiety korynckie i rzymskie dostrzegały w Judycie przykład i wzór do naśladowania, jak też argument na rzecz większych ich uprawnień we wspólnotach chrześcijańskich. Brakuje w tym względzie świadectw. Św. Klemens Rzymski nieprzypadkowo zwraca uwagę na fakt, że Judyta poprosiła Starszych o autoryzację do podjęcia działania. Temu faktowi, zgodnemu z przekazem biblijnym (por. Jdt 8, 35), autor *Listu* przypisuje szczególne znaczenie, zachęcając adresatów do działania w zgodzie z przełożonymi. Jednak jeszcze większe znaczenie ma dla biskupa Rzymu fakt, że Judyta działała w zgodzie z wolą Boga, który wydał w jej ręce Holofernesa. Te dwie charakterystyki działania Judyty są zasadnicze dla myśli św. Klemensa Rzymskiego: odczytanie woli Bożej i prośba o autoryzację działania przez Starszych sprawiają, że jest ona, owszem, ukazana jako wzór działania dla kobiet rzymskich i korynckich, ale w innym ujęciu niż by chcieli niektórzy współcześni badacze *Prima Clementis*.

e) Doskonała w wierze Estera. Charakteryzując kolejną niewiastę ze Starego Testamentu, autor *Listu* zauważa:

> „Nie mniejsze niebezpieczeństwo ściągnęła na swoją głowę doskonała w wierze (ἡ τελεία κατὰ πίστιν) Ester, aby ocalić od zagłady dwanaście pokoleń Izraela. Błagała wśród postów i w uniżeniu wszystkowidzącego Pana wieków, a On ujrzawszy pokorę jej duszy ocalił lud, dla którego na śmierć się naraziła"[26].

Według opisu Księgi Estery, wielki władca Aswerus, oddaliwszy swą żonę Waszti, wybrał na nową małżonkę Esterę, nie wiedząc o jej żydowskim pochodzeniu. Wezyr królestwa, Haman, wróg Mardocheusza, stryjecznego brata Estery, zaplanował zagładę wszystkich Żydów na terenie Persji. Estera udaremniła ten plan swoją interwencją, uzyskując od króla wyrok śmierci na Hamana i nieprzyjaciół Żydów, a dla Mardocheusza godność wezyra.

[26] Tamże LV 6, TCO 1, 258, BOK 10, 76.

W ujęciu Estery, zaproponowanym przez św. Klemensa Rzymskiego, dostrzega się przede wszystkim jej niezwykłą odwagę i doskonałą wiarę. Działanie starotestamentalnej bohaterki łączy się z wielkim niebezpieczeństwem w odniesieniu do niej samej jak i do całego jej narodu; jest aktem bohaterstwa, połączonego z głęboką rozwagą, choć nie bez ryzyka. To co jednak ma szczególne znaczenie dla św. Klemensa Rzymskiego, to fakt, że Estera podjęła się ryzykownego działania nie dla swojego ocalenia, ale dla ocalenia dwunastu pokoleń izraelskich, czyli całego narodu wybranego. Warto zwrócić uwagę na ten aspekt; autor wybiera go z wielu innych charakterystyk Estery, przedstawionych w biblijnej księdze jej poświęconej.

Jednak największą zaletą Estery, w ujęciu św. Klemensa Rzymskiego, była jej wiara; nią się kierowała przede wszystkim podejmując ryzykowne decyzje. Nie bez powodu Estera została nazwana przez św. Klemensa Rzymskiego „doskonałą w wierze (ἡ τελεία κατὰ πίστιν)"; ta zaś była, owszem, przede wszystkim Bożym darem, ale też wynikiem różnego rodzaju wyrzeczeń w życiu starotestamentalnej bohaterki, zwłaszcza postu i jej uniżenia, czyli pokory wobec Boga. Niewątpliwie tego typu praktyki sprawiły, że Bóg umocnił ją w wierze, dał jej rozsądek i odwagę do podejmowania ryzykownych działań. Estera wierzyła w Boga, który wszystko wie i widzi. W rzeczywistości:

> „Błagała wśród postów i w uniżeniu wszystkowidzącego (παντεπόπτην) Pana wieków"[27].

Użyty przez św. Klemensa Rzymskiego przymiotnik παντεπόπτης, występujący w literaturze hellenistycznej, w Septuagincie pojawia się jedynie w Drugiej Księdze Machabejskiej: „Ale wszystkowidzący (παντεπόπτης) Pan, Bóg Izraela, dotknął go nieuleczalnym i niewidocznym cierpieniem" (2Mch 9, 5). To samo słowo nie zostało natomiast użyte ani raz w Nowym Testamencie. Można jednak przypuszczać, że adresaci *Listu* znali dobrze znaczenie tego terminu, który przypominał im podstawowy skądinąd fakt o doskonałej wiedzy, jaką Bóg posiada w odniesieniu do ich myśli, słów i czynów, i że nie ominą ich konsekwencje ich działania.

Doskonała w wierze i podejmująca wyrzeczenia Estera, odznaczała się też szczególną pokorą:

> „A On ujrzawszy pokorę jej duszy ocalił lud, dla którego na śmierć się naraziła"[28].

Św. Klemens Rzymski mówi wielokrotnie w swoim *Liście* o pokorze, zwracając uwagę na różne aspekty tej ważnej dla chrześcijan postawy[29]. Szczególnie donośne dla autora wydaje się stwierdzenie, wedle którego pokora jest konsekwencją wiary i posłuszeństwa. Estera jest doskonałym biblijnym

---

[27] Tamże.

[28] Tamże LV 6, TCO 1, 258, BOK 10, 76.

[29] Szczególnie ważne w tej materii są rozdziały Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* od XIII 1 do XIX 1, TCO 1, 198-210, BOK 10, 56-60.

exemplum tego typu postawy: odznacza się głęboką wiarą i posłuszeństwem oraz, konsekwentnie, pokorą. Bóg dostrzegając te przymioty, podobnie jak jej odwagę i narażenie, ocalił lud, do którego należała.

2. *Exempla*: ich rola i cel w *Prima Clementis*. Dlaczego św. Klemens Rzymski w *Liście* pisanym do wspólnoty korynckiej nawiązuje do niektórych postaci kobiet Starego Testamentu? Czy rzeczywiście dlatego, że wierne korynckie były głównymi sprawczyniami zaistniałego tam kryzysu i chodziło o to, aby im ukazać, na podstawie *exempla*, czego mają unikać w życiu duchowym i w codziennym postępowaniu, a co pielęgnować i rozwijać? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba teraz, po przyjrzeniu się charakterystyce postaci kobiet ze Starego Testamentu w *Prima Clementis*, wrócić do tekstu przytoczonego na początku niniejszego artykułu:

> „Napominaliście też kobiety, by wypełniały wszystkie swe obowiązki z sumieniem nieskazitelnym, świętym i czystym, okazując należną miłość swoim mężom. Uczyliście je, jak mają rządzić własnym domem w sposób święty i z wielką roztropnością nie uchylając się nigdy od reguł posłuszeństwa”[30].

Znamienne jest podkreślenie potrzeby działania według sumienia, opisanego trzema przymiotnikami: nieskazitelne, święte i czyste. To stwierdzenie może być uznane za złotą regułę myślenia i działania. Po jej sformułowaniu, św. Klemens Rzymski przypomina w sposób konkretny, że kobiety mają okazywać należną miłość mężom, że mają rządzić własnym domem i nie uchylać się nigdy od reguł posłuszeństwa. Biskup przypisuje zatem kobietom nie tylko obowiązek posłuszeństwa, ale też rolę aktywną, kiedy mówi, że mają kierować domem w sposób święty i z wielką roztropnością. Czy to jednak trochę nie za mało dla kobiet korynckich tamtego okresu?

Niewątpliwie można tutaj dostrzec zachętę do dyscypliny i pewne ograniczenie przestrzeni zarezerwowanej dla kobiet, ale, jeśli te słowa rozpatrywane są w ówczesnym kontekście społecznym i religijnym, nie mogą stanowić głównej przyczyny powstania *Listu*. Św. Klemens Rzymski jest świadom tego, że kobiety odgrywają doniosłą rolę we wspólnocie wierzących, tak jak to było w przypadku podanych wcześniej *exempla* ze Starego Testamentu. Nie bez powodu autor *Listu* używa w przytoczonym tekście drugiej osoby liczby mnogiej; niektórzy interpretatorzy chcieli w tym zaimku widzieć przede wszystkim przywódców rodzin[31]. Nie ma podstaw, by zaprzeczać całkowicie tego typu opinii, jednak św. Klemens Rzymski, jak widać to już w *praescriptum* i w kilku innych fragmentach *Listu*, kieruje pismo do całej wspólnoty,

---

[30] Tamże I 3, TCO 1, 182, BOK 10, 51.

[31] Por. J.S. Jeffers, *Jewish and Christian Families in First-Century Rome*, w: *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, ed. K.P. Donfried – P. Richardson, Grand Rapids (Michigan) 1998, 140; Trevett, *Christian Women*s, s. 46.

wymieniając – w zależności od potrzeby i podejmowanego tematu – poszczególne jej stany, jak to dostrzega się jeszcze wyraźniej w poniższym tekście:

> „Czcijmy Pana Jezusa Chrystusa, którego krew została za nas wylana, szanujmy naszych zwierzchników, poważajmy starszych, młodych wychowujmy w bojaźni Bożej, a żony nasze kierujmy ku dobremu. Niechaj będą one dla wszystkich zwierciadłem czystości obyczajów, niech dowodzą, że szczerze dążą do łagodności, niech swym milczeniem świadczą o wstrzemięźliwości języka, a miłością, nie kształtowaną ludzkimi skłonnościami, obejmują na równi wszystkich, którzy żyją w bojaźni Boga”[32].

Biskup Rzymu wymienia przełożonych, starszych, młodzież i żony; zachęca te ostatnie do przestrzegania czystości obyczajów, łagodności, milczenia i miłości[33]. Łatwo tutaj można dostrzec różnice między poprzednimi tekstami, kreującymi idealny obraz kobiet we wspólnocie chrześcijańskiej, a tym fragmentem, w którym wyraźnie dostrzega się u nich pewne braki; z jednej strony mamy zatem pewien obraz, z drugiej zaś konkretną sytuację, którą trzeba naprawić przez zarysowanie pewnego ideału[34]. Temu ma służy cały *List*, skierowany do wszystkich wiernych korynckich i nie tylko, stanowiący wymowne i bogate treściowo świadectwo troski św. Klemensa Rzymskiego o właściwy, uporządkowany rozwój gmin chrześcijańskich, działających w różnych częściach świata.

***

Niektóre kobiety opisane w Starym Testamencie są w interpretacji św. Klemensa Rzymskiego postaciami negatywnymi: Miriam jest krytykowana za zazdrość, żona Lota za to, że była chwiejna i wątpiąca. Autor *Listu* chwali natomiast Rachab za jej wierność i gościnność, Judytę za to, że kochała ojczyznę i lud, oraz Esterę za jej doskonałą wiarę. Nawiązując do przeszłości opisanej w Biblii i prezentując poszczególne *exempla*, znane chrześcijańskiej wspólnocie korynckiej, biskup Rzymu bierze pod uwagę jej aktualną sytuację i zwraca uwagę na wybrane przez siebie cechy bohaterek Starego Testamentu, ukazywane jako ciągle aktualne nie tylko dla wiernych korynckich ale wszystkich wierzących. Wydaje się w tym kontekście, że główną przyczyną powstania *Listu*, kierowanego do wszystkich wiernych korynckich, nie była postawa tamtejszych chrześcijanek, domagających się rzekomo większych uprawnień w Kościele, ile nakreślenie, z uwzględnieniem rzeczywistych trudności chrześcijan korynckich, obrazu idealnej wspólnoty, działającej w Koryncie,

---

[32] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* XXI 6-7, TCO 1, 212-214, BOK 10, 61.

[33] Por. C. Mazzucco, *I Padri Apostolici*, w: *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, a cura di E. dal Covolo, Biblioteca di Scienze Religiose 122, Roma 1996, 28-29.

[34] Por. Prinzivalli, *Commento*, s. 485: „In altri termini, una cosa è la visione androcentrica vagheggiata dall’autore, un’altra la realtà di fatto, rispetto alla quale egli dà indicazioni perché le donne corinzie (come possiamo immaginare, quelle romane) si comportino al meglio”.

w Rzymie czy w jakimkolwiek innym miejscu. W tej wspólnocie ma istnieć określony porządek i harmonia, tak jak to się dzieje we wszechświecie stworzonym przez Boga, i każdy ze stanów ma w niej swoje miejsce i swoją rolę do spełnienia. Kobiety mają unikać zazdrości i chwiejności w wierze, natomiast troszczyć się o głęboką wiarę, gościnność, miłość ojczyzny i ludu.

THE *EXEMPLA* OF OLD TESTAMENT WOMEN IN THE INTERPRETATION OF *PRIMA CLEMENTIS*

(Summary)

Some scholars have recently tried to show that the problems in the Christian community at Corinth were caused in a particular way by women wishing to have a more significant role within the community, and that the primary purpose of Saint Clement's *Letter to the Corinthians* was to bring them to order and to show them their proper place in the community's life and activity. The current study primarily tries to show that *Prima Clementis* was addressed to the entire Corinthian community. This is followed by an analysis of the passages in which Saint Clement presents the feminine figures of the Old Testament: Miriam (the sister of Moses and Aaron), Lot's wife, Rahab, Judith, and Esther, and interprets them in the context of the Christian situation at Corinth. In this way, it is shown that Clement, by using the *exempla* method, creates the image of a perfect, ordered, and harmonious community in which women are outstanding for their strong faith, love, and hospitality.

Key words: *praescriptum*, *exempla*, jealousy, wavering in faith, fidelity, hospitality, love of homeland, love of neighbor, perfect faith, harmony.

Słowa kluczowe: *praescriptum*, *exempla*, zazdrość, chwiejność w wierze, wierność, gościnność, miłość ojczyzny, miłość bliźniego, wiara doskonała, harmonia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios*, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini (= TCO) 1, Milano 2010, 180-274, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, 51-81.

Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, ed. L.D. Reynolds, Biblioteca Universale Rizzoli. Classici Greci e Latini, Milano 2014.

Opracowania

Aragione G., *La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II*, w: *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, ed. K.E. Børresen – E. Prinzivalli, La Bibbia e le Donne, Trapani 2013, 13-60.

Jaubert A., *Notes*, w: SCh 167, Paris 1971.
Jeffers J.S., *Jewish and Christian Families in First-Century Rome*, w: *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, ed. K.P. Donfried – P. Richardson, Grand Rapids (Michigan) 1998, 128-150.
Mazzucco C., *I Padri Apostolici*, w: *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, a cura di E. dal Covolo, Biblioteca di Scienze Religiose 122, Roma 1996, 9-40.
Prinzivalli E., *Commento*, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini (= TCO) 1, Milano 2010, 449-541.
Trevett C., *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers. Corinth, Rome and Asia Minor*, Cardiff 2006.
Widok N., *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 721-729.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Stanisław ŁUCARZ SJ*

KOBIETA I JEJ ROLA W HISTORII ZBAWIENIA WEDŁUG KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO[1]

O Klemensie Aleksandryjskim i jego stosunku do kobiet krążą opinie, które sprawiają, że postrzega się go jako mizogina, albo przynajmniej kogoś, kto o kobietach wyrażał się – delikatnie mówiąc – niepochlebnie. Czytelnik znanej *Encyklopedii „drugiej płci"*, która w swym trzecim wydania nosi nawet podtytuł *Wszystko o kobietach* pod redakcją najbardziej chyba znanego polskiego leksykografa Władysława Kopalińskiego, może przeczytać tam taką oto pikantną opinię o kobietach przypisywaną Klemensowi: „Wstyd kobiet mieści się w ich koszuli i dopiero, gdy się uda nam ją zdjąć, on znika nie pozostawiając nawet cienia"[2]. Próżno by jednak szukać tego zdania w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego. Sam zresztą Kopaliński nie podaje odnośnika do jego dzieł. Podaje natomiast odnośnik inny: „Cytat za: G.G. Casanova, *Pamiętniki* 6, 10". Nie trzeba tu przedstawiać postaci tego bodaj najbardziej znanego awanturnika i uwodziciela z XVIII wieku. Można się tylko zastanawiać, skąd Casanova znał Klemensa Aleksandryjskiego i jemu przypisywał tę opinię. Otóż, rzadko kto wie, że rodzina G.G. Casanovy chcąc go utemperować, ulokowała go w seminarium duchownym, gdzie wprawdzie nie zagrzał długo miejsca, ale jednak przez jakiś czas studiował teologię i tam zapewne trafił na dzieła Klemensa, które w tym przynajmniej aspekcie osobliwie sobie przyswoił. Otóż, jeśli wytrwale poszukać miejsca, z którego Casanova mógł zaczerpnąć tę opinię o kobietach, to w III księdze *Wychowawcy* znajdziemy taki oto fragment:

> „Starożytni atleci, wstydząc się męskiej nagości, by zachować przyzwoitość, występowali na zawodach z przepaską, podczas gdy pragnące być pięknymi kobiety, porzucając wraz z chitonem swój wstyd, udowadniają swą złą opinię"[3].

---

* Dr Stanisław Łucarz SJ – adiunkt w Katedrze Historii Filozofii na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie; e-mail: stanislaw.lucarz@ignatianum.edu.pl.

[1] W artykule tym podejmowana jest podobna tematyka, co w mojej pracy: S. Łucarz, *Grób czy świątynia. Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, WAM. Jest to jednak tematyka przepracowana i uzupełniona o aspekt soteriologiczny.

[2] W. Kopaliński, *Encyklopedia „drugiej płci": Wszystko o kobietach*, Warszawa 1995, Oficyna Wydawnicza RYTM, 573.

[3] Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 33, 1, PG 8, 601B-C, tłum. M. Szarmach, Klemens

Klemens krytykuje tu nago kąpiące się kobiety, zalecając im szczególną wstydliwość. Trzeba było więc iście awanturniczej na miarę Casanovy interpretacji Klemensa, aby dojść do takiej opinii.

Także wśród znanych teologów zdarzają się tacy, którzy są rzecznikami poglądu o mizoginii Klemensa. W znanej książce *Kobieta i zbawienie świata* Paul Evdokimov umieszcza Klemensa pośród tych postaci ze starożytności chrześcijańskiej, które wyróżniały się najbardziej negatywnymi opiniami o kobietach i cytuje takie oto jego zdanie: „każdą kobietę powinna napawać obrzydzeniem sama myśl, że jest kobietą”[4]. Również w tym przypadku mamy do czynienia z niewłaściwymi zarówno tłumaczeniem i jak interpretacją myśli Klemensa. Klemens bowiem jest przekonany, że wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i nie ulega dla niego najmniejszej wątpliwości, że tak kobieta jak i mężczyzna jako stworzenia Boże, są dobrzy i że nie ma tu jakiegokolwiek powodu od obrzydzenia. Poza tym samo słowo *obrzydzenie* jest tu nie na miejscu. Użyte w tekście oryginalnym słowo αἰσχύνη nie oznacza *obrzydzenia*, a *wstyd, zawstydzenie, poczucie wstydu*… Marna by to była jednak pociecha, gdyby się okazało, że kobieta ma wstydzić się swojej kobiecości. Byłaby to tylko zmiana stopnia negatywnego stosunku do samej siebie. Otóż, jak się okazuje ani tłumacze, ani sam Evdokimov nie zagłębili się w filozofię i teologię płci u Klemensa. Tę uwagę tylko w części można odnieść do polskiego tłumacza Mariana Szarmacha, który cytowane przez P. Evdokimowa zdanie oddaje w następujący sposób: „a już zwłaszcza kobieta, jeśli ma przyrodzone poczucie wstydu i sumienie”[5]. Nie jest to tłumaczenie zbyt wierne, ale unika pułapki, w którą wpadł P. Evdokimov. Klemens w swej filozofii płci uważa, że zarówno mężczyzna jak i kobieta mają takie same dusze. To, co ich różni, to ciała i z tej różnej cielesności wynikają też różne słabości i związane z nimi namiętności. I tak jeśli dla mężczyzn typową namiętnością i zarazem pokusą jest θυμός czyli *gniew*, a nawet *napady gniewu*, których skutkiem jest agresywność; to dla kobiety taką namiętnością jest ἐπιθυμία czyli *pożądliwość płciowa* prowadząca do *bezwstydu*. Dlatego to antidotum na te namiętności w przypadku mężczyzny jest μετάνοια czyli *zmiana usposobienia w postaci skruchy*, natomiast dla kobiety jest nią właśnie αἰσχύνη rozumiana jako *wstydliwość*[6]. Oznacza to tyle, że jak mężczyzna powinien poskramiać swoją gniewliwość, czy mówiąc nowocześniej agresywność, poprzez skruchę, tak kobieta powinna starać się

Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 185.

[4] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, 187. Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 33, 2, PG 9, 429B: „ᾗ καὶ τὸ συνειδέναι αὐτὴν ἑαυτῇ, ἥτις εἴη, μόνον αἰσξύνην φέρει”.

[5] Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 33, 2, PG 9, 429B, tłum. Szarmach, s. 102.

[6] Por. tenże, *Stromata* III 93, 1, PG 8, 1193A, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, Warszawa 1994, Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej, 191.

o wstydliwość. Zresztą tę cnotę wstydliwości u znanych w starożytności kobiet Klemens podkreśla i wychwala, jak tylko może[7].

1. Zasadnicza równość mężczyzny i kobiety. Bardzo ważne jest tu słowo „zasadnicza", bo też ta równość dotyczy natury i zasady człowieczeństwa, którą dla Klemensa jako platonika jest dusza. Jak już wcześniej wspomniałem, różnice i – jak się okaże – ostatecznie i nierówność, dotyczą ciała i z niego wynikają. Oddajmy jednak głos samemu Klemensowi. Otóż pisze on na ten temat, co następuje:

> „Przecież w ramach gatunku ludzkiego nie jest oczywiste, żeby kobieta posiadała inną naturę, a mężczyzna inną! Ale chyba tę samą, a jeśli tak, to również tę samą cnotę. Jeśli więc uważa się, że męską cnotą jest wstrzemięźliwość oraz sprawiedliwość i inne cnoty im towarzyszące, to jedynie przystoi mężczyźnie być cnotliwym, kobieta zaś ma być rozwiązła i niesprawiedliwa? Doprawdy, aż wstyd to mówić! Nic podobnego! Zabiegać o wstrzemięźliwość, o sprawiedliwość i wszelką inną cnotę powinni jednakowo kobieta i mężczyzna, wolny i niewolnik, jeśli jedna i ta sama cnota przysługuje tej samej naturze"[8].

Jeszcze dobitniej wyraża tę ideę w innym miejscu:

> „Taka sama jest cnota dla mężczyzn i kobiet, mają przecież tego samego jedynego Boga, tego samego wychowawcę, jeden i ten sam Kościół, tę samą moralność, to samo poczucie wstydu, wspólne pożywienie, razem łączy ich małżeństwo, oddychanie, widzenie, słyszenie, poznawanie, posłuszeństwo i zdolność do miłości: wszystko mają wspólne. Dla tych więc, dla których życie jest wspólne i łaska jest wspólna, wspólne i zbawienie, i cnota, i sposób życia. […] Mężczyźni i kobiety mają też to samo wspólne imię: człowiek"[9].

Z tego powodu jest dla niego naturalną konsekwencją, że kobiety należy kształcić w cnocie tak samo jak i mężczyzn:

> „Jak bowiem dla mężczyzny piękną jest rzeczą ponieść śmierć za dzielność etyczną (ἀρετή), za wolność, wreszcie za własną duszę, tak samo rzecz ma się z kobietą. Nie jest to bowiem wyłączną własnością natury mężczyzn, lecz natury dobrych ludzi"[10].

I parę wersetów dalej:

> „W tej doskonałości uzyskać udział może na równi mężczyzna i kobieta"[11].

---

[7] Por. tamże IV 120, 1 PG 8, 1329A-B, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 363.
[8] Tamże IV 59, 1-4 PG 8, 1271B-C, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 330.
[9] Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 10, 1 - 11, 1, tłum. Szarmach, s. 25.
[10] Tenże, *Stromata* IV 67, 4, PG 8, 12787D - 1280A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 334.
[11] Tamże IV 118, 1 PG 8, 1328A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 362.

Co więcej uważa, że:

> „Kobiety powinny mieć także prawo do uprawiania filozofii na równi z mężczyznami”[12].

Wymienia cały zastęp wybitnych kobiet, które odznaczyły się najwyższymi cnotami, podkreślając szczególnie te, które odznaczyły się na polu filozofii. Zaczyna, jak przystało na chrześcijanina od postaci ze Starego Testamentu i wylicza Sarę, Judytę i Esterę, a potem postaci z literatury i historii helleńskiej: Nauzykaę, Lizydike, Filoterę [którą nazywa lwicą attycką], Telezyllię, Atalantę, Teano, Aspazję z Miletu i wiele innych[13]. Odnosząc się zaś do chrześcijan pisze:

> „Pełen jest cały Kościół takich ludzi, którzy przez całe życie ćwiczą się w gotowości przyjęcia życiodajnej śmierci wiodącej ich do Chrystusa, i to zarówno obyczajnych mężczyzn jak kobiet. Wolno jest bowiem każdemu żyjącemu w naszej wspólnocie dążyć do mądrości, nawet bez wykształcenia, czy to będąc barbarzyńcą czy Hellenem, czy niewolnikiem, czy wolnym, czy starcem, czy dzieckiem, czy kobietą. […] Wszak jest między nami uzgodnione, że w ramach tego samego gatunku, ci którzy mają tę samą naturę, uzyskują tę samą cnotę”[14].

Jest rzeczą charakterystyczną, że wśród tych wielkich postaci kobiecych nie wymienia z imienia Maryi, matki Jezusa. Nie oznacza to jednak, że nie był świadomy jej cnót. Wynika to raczej z tego, że wiąże ją ściśle z Jezusem – Logosem, i tak jak nie stawia Jezusa w jednym szeregu z innymi ludźmi, tak też czyni i z Jego Matką. Owszem, będzie o niej mówił, ale w zupełnie innym kontekście, ściśle wiążąc Ją z Jezusem.

2. Różnice między mężczyzną i kobietą. Jak już wspomniałem, różnice te nie dotyczą duszy, lecz ciała, a oto słowa samego Klemensa, które to uwydatniają:

> „Nie utrzymujemy bynajmniej, że ta sama jest natura samicy, co samca – jeśli chodzi o jej funkcję jako samicy. Musi przecież między obydwoma rodzajami istnieć różnica, na podstawie której można zakwalifikować je płciowo odrębnie. Kobiecie przystoi – naszym zdaniem – nosić płód w łonie i rodzić, co jest jej funkcją jako samicy, a nie jako człowieka. […] W jakim zakresie jest kobieta tym samym co mężczyzna, mianowicie w zakresie psychicznym (καθὸ ψυχή), w tymże osiąga tę samą możliwość dzielności moralnej (ἀρετήν). W jakim zaś jest czymś różnym, a mianowicie w zakresie odrębności ciele-

[12] Tamże IV 62, 3 PG 8, 1273B - 1276A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 331.
[13] Por. tamże IV 118, 1 - 124, 1, PG 9, 1328A - 1336A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 362-366.
[14] Tamże IV 58, 2-4, PG 8, 1272A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 330.

snej (κατὰ τὴν τοῦ σώματος), w tym przeznaczona jest do ciąży i prowadzenia domu”[15].

Ta odmienność na poziomie ciała nie jest tylko innością nienaruszającą w niczym równości między mężczyzna a kobietą. Ciało kobiety jest słabsze fizycznie, i – jak zobaczymy – będzie to miało poważne konsekwencje i na innych polach. Klemens jakby w pierwszym odruchu stara się pokazać, że ta fizyczna słabość nie oznacza, że kobiety są gorsze. Pisze bowiem:

„Dochodzą do mnie wieści, że kobiety sarmackie biorą udział w wojnie nie gorzej od mężczyzn, a znowu kobiety z plemienia Saków pozorując ucieczkę strzelają z łuku do tyłu – na równi z mężczyznami. Wiem, że także kobiety mieszkające niedaleko Iberii pełnią prace i trudy jak mężczyźni: będąc w zaawansowanej ciąży nie przerywają bynajmniej normalnych obowiązkowych czynności”[16].

Po takich stwierdzeniach spada na czytelnika niemalże jak grom z jasnego nieba zdanie Klemensa, że – choć kobiety i mężczyźni na poziomie duszy są równi, to jednak ci drudzy, czyli mężczyźni

„wyprzedzają kobiety pod każdym względem, chyba, że ulegną zniewieściałości”[17].

Skąd taki wniosek? Jak już wspomniałem, przyczyną jest tu nie dusza, lecz ciało. Ciało mężczyzny jest zdaniem Klemensa nie tylko silniejsze fizycznie, ale i pełniejsze czyli doskonalsze. Chodzi tu przede wszystkim o to, że według przekonania, które panowało od starożytności aż po wiek XVIII, a nawet początek XIX, to mężczyzna przekazuje życie, a kobieta jest tylko rolą przyjmującą nasienie i dającą temuż nasieniu możliwość wzrostu. Klemens pisze wprost:

„Jemu [mężczyźnie] przypisane jest działanie (τὸ δρᾶν), jej [kobiecie] bierność (τὸ πάσχειν)”[18].

A dla starożytnych było rzeczą oczywistą, że to aktywność ma pierwszeństwo nad biernością. Ta bierność, a przynajmniej większa bierność, ciała kobiety ma swe dalsze konsekwencje. Z powodu tej bierności ciało kobiety bardziej ulega namiętnościom niż ciało mężczyzny, wszak istotą namiętności (πάθος) jest właśnie bierność (τὸ πάσχειν). To właśnie przez ciało namiętności dostają się do duszy. Owszem, w ten sam sposób dostają się one też do duszy mężczyzny, ale z tej racji, iż ciało mężczyzny jest aktywniejsze i mniej poddane bierności, stąd też i napór namiętności na duszę jest w przypadku mężczyzny mniejszy niż w przypadku kobiety. Choć więc dusze mężczyzn i kobiet są równe, to dusza kobiety jest w trudniejszym położeniu. Tak zatem widzimy

[15] Tamże IV 59, 5 - 60, 1, PG 8, 1272B-C, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 330.
[16] Tamże IV 62, 1-2, PG 8, 1273B - 1276A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 331.
[17] Tamże IV 63, 1, PG 8, 1276A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 332.
[18] Tenże, *Paedagogus* III 19, 1-2, PG 8, 581B, tłum. Szarmach, s. 176.

jasno, jak to się dzieje, że mężczyźni „wyprzedzają kobiety po każdym względem", także gdy chodzi o duszę. Z tego przekonania, iż przez słabość ciała i dusza kobiety bardziej narażona jest na namiętności, Klemens wyprowadza następujący wniosek:

> „Dlatego należy stosownie ograniczyć wolność kobiet i nałożyć im dyscyplinę wstydliwości, aby przez próżność nie odeszły od prawdy"[19].

Pojawia się znów zatem wstydliwość jako cnota przynależna kobiecie, o czym mowa była wcześniej, ale tym razem ma już ona swoje filozoficzne uzasadnienie. Wspomniana potrzeba ograniczenia wolności kobiet posłuży Klemensowi do wyjaśnienia zalecenia św. Pawła, iż żona ma być poddana mężowi, bo mąż jest głową żony. Klemens idzie jeszcze dalej niż Apostoł i uważa, że to nie tylko mąż jest głową żony, lecz mężczyzna w ogóle jest głową kobiety[20]. Sięga też po porównanie zaczerpnięte z filozofii stoickiej i pisze, że pełni on w stosunku do kobiety taką rolę, jak ἡγεμονικόν – a więc element rządzący duszy w stosunku do reszty w człowieku. Nie waha się w końcu nawet napisać, że mężczyzna jest panem (κύριος) kobiety[21]. Jak więc widzimy z tych wcześniejszych zapewnień o równości zostało raczej niewiele. Od tych zasad jest jednak pewien wielce znaczący wyjątek, kiedy kobieta przynajmniej w pewniej mierze jest wyłączona spod panowania mężczyzny. Jest tak zaś wtedy, kiedy ona jest chrześcijanką, a jej mąż poganinem, który nie chce się nawrócić na chrześcijaństwo. Klemens tak pisze o tej sytuacji:

> „Powinna więc rozumna żona najpierw przekonywać męża, aby wspólnie z nią podejmował wysiłki mające na celu uzyskanie eudajmonii. Jeśliby zaś to było niemożliwe, to niech sama dąży do dzielności etycznej (ἐπ᾽ ἀρετήν), będąc jednocześnie we wszystkim posłuszna mężowi, aby niczego nie uczyniła wbrew jego woli, z wyjątkiem tego, co uważa się za decydujące dla cnoty i zbawienia"[22].

Tę myśl Klemens rozwija gdzie indziej:

> „jeśli on [mąż] nie chce dać jej słowom posłuchu, to wtedy musi ona spróbować, na ile to jest możliwe w ramach ludzkiej natury, sama pokierować swoim życiem w sposób bezgrzeszny, trwając przy Logosie, zarówno gdy wypadnie jej umrzeć, jak i żyć dłużej. W każdym razie winna uważać Boga za swą podporę i wspólnika w takim działaniu, za swego prawdziwego obrońcę i wybawcę w chwili obecnej czy na przyszłość, gdyż wybrała Go na wodza i przewodnika wszelkiej swej działalności. Za właściwe zadanie swego życia

[19] Tamże III 58, 1, PG 8, 632C, tłum własne; przekład własny stosuję w tych miejscach, w których przekład polski na tyle odbiega od oryginału, że wyraża inną myśl niż ta, którą – moim zdaniem – autor zawarł w tekście oryginalnym.

[20] Tenże, *Stromata* IV 63, 5, PG 8, 1276B, tłum. własne; por. 1Kor 11, 3. 7.

[21] Por. tamże IV 64, 1, PG 8, 1276B, por. Ef 5, 22-24.

[22] Tamże IV 123, 2, PG 8, 1333B, tłum. własne.

uzna umiarkowanie i sprawiedliwość, a za jego cel bycie ukochaną przez Boga”[23].

Jest to wniosek spójny z całą antropologią Klemensa, w której celem człowieka jest ἀπάθεια czyli totalne wyzbycie się namiętności, a w ostatecznej konsekwencji θεοποίησις – przebóstwienie. Do tego zaś celu dociera się nie inaczej jak tylko poprzez Chrystusa – Boski Logos, to kobieta – przez swe słabsze ciało bardziej narażona na namiętności – trwając przy Logosie jest w znacznie lepsze sytuacji niż mężczyzna pozbawiony zbawczej pomocy Logosu. Ostatecznie bowiem naszemu autorowi nie chodzi przecież o wyższość czy niższość kobiety względem mężczyzny, lecz o zbawienie tak jednych jak i drugich i o to, kto komu skuteczniej w drodze do tegoż zbawienia będzie pomagał. W sytuacji, kiedy mężczyzna i kobieta są chrześcijanami, jest dla niego rzeczą oczywistą, iż tą osobą będzie mężczyzna. W przypadku jednak, kiedy ona jest chrześcijanką, a on poganinem, to kobieta właśnie prowadzi mężczyznę do Logosu, będąc mu jednocześnie posłuszna, ale „z wyjątkiem tego, co uważa się za decydujące dla cnoty i zbawienia”.

3. Perspektywa eschatologiczna. Ostatecznie cel swój człowiek – zarówno kobieta jak i mężczyzna – osiąga w eschatologii, gdyż jak to czytamy w I księdze *Wychowawcy*:

„Pismo mówi: «Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą». W tym życiu kobieta różni się od mężczyzny, w przyszłym zaś nie. Tam za życie wspólne i święte zostały przygotowane nagrody nie dla mężczyzn i kobiet, ale dla człowieka wyzwolonego od pożądliwości. To pożądliwość dzieli go na dwie różne istoty. Istnieje przeto wspólne określenie dla mężczyzn i kobiet: człowiek”[24].

Stwierdzenie, że pożądliwość dzieli człowieka na dwie różne istoty w znaczeniu płci, jest skrótem myślowym. W istocie to ciało czy raczej różnice w cielesności dzielą człowieka na dwie płci. Jednakże to ciało jest źródłem i bramą dla namiętności, dlatego też tutaj Klemens utożsamia ciało z pożądliwościami. Jednakże po zmartwychwstaniu także ciało zostanie przebóstwione i przestanie być bramą namiętności, a zatem zniknie ta różnica rodząca pożądliwość i podział.

Klemens potwierdza to w innym, bardzo ciekawym i zarazem kontrowersyjnym fragmencie, gdzie pisze:

„przecież będzie [żona] istotnie jego [męża] siostrą po wyzbyciu się ciała (μετὰ τὴν ἀπόθησιν τῆς σαρκός), które przez odrębność kształtów dwupłciowych oddala i ogranicza znajomość spraw ducha. Wszak dusze są same przez się sobie równe, bez znamienia płci; nie będzie mężczyzn, ani kobiet,

[23] Tamże IV 127, 2, PG 8, 1337B-C, tłum. własne.

[24] Tenże, *Paedagogus* I 10, 3, PG 8, 260D - 261A, tłum. Szarmach, s. 25.

gdy już żenić się nie będą ani wychodzić za mąż. I kobieta w równym stopniu przekształci się w mężczyznę, straciwszy znamię kobiecości i stawszy się zarazem męska i kobieca”[25].

Zwłaszcza ostatnie zdanie tego fragmentu zrodziło wiele kontrowersji. Polski przekład jest w tym przypadku po prostu błędny. Zarówno oryginał jak i dostępne mi przekłady z łacińskim włącznie, stwierdzają, że „kobieta przekształci się w mężczyznę straciwszy znamię kobiecości i stanie się męska i doskonała (ἀνδρικὴ καὶ τελεία)”. Cały, zresztą, ten tekst jest bardzo dziwny i wzięty dosłownie wręcz nielogiczny. No bo jak to? Mężczyzna i kobieta wyzbędą się ciała, które decyduje o ich płciowości, nie będzie już mężczyzn, ani kobiet, a mimo to kobieta przekształci się w mężczyznę, straci znamię kobiecości i stanie się męska i doskonała. Jaki w tym sens? Po pierwsze Klemens nie używa tu słowa σῶμα, które oznacza *ciało w ogóle*, lecz słowa σάρξ, które w znaczeniu Pawłowym oznacza *ciało upadłe*. Owo pozbycie się ciała – ἀπόθησις τῆς σαρκός – nie oznacza zatem kompletnej bezcielesności, lecz pozbycie się tych jej znamion, które dzielą ludzi. Czy chodzi o fizyczne pozbycie się ich? Na podstawie tekstu Klemensa trudno to rozstrzygnąć, ale wydaje się, że raczej nie, gdyż to nie fizyczność jest problemem. Chrystus przyjął na siebie ludzką fizyczność wraz z fizycznymi znamionami płci, a mimo to był doskonale ἀπαθής – czyli wolny od namiętności, był – jak pisze św. Paweł – ἀνὴρ τέλειος – czyli *mężczyzną doskonałym*[26]. To pojęcie *mężczyzny* czy *męża doskonałego* odgrywa tu zresztą bardzo ważną rolę. Klemens bowiem operuje po mistrzowsku alegorią. Fragment ten staje się w pełni zrozumiały wtedy właśnie, jeśli sięgniemy do alegorycznego znaczenia męskości i kobiecości w teologii aleksandryjskiej. Otóż, męskość oznacza doskonałość i pełnię, a kobiecość niedoskonałość i brak pełni. Chodzi o to, że w eschatonie zarówno mężczyzna jak i kobieta osiągną pełnię i doskonałość – na wzór mężczyzny doskonałego – owego ἀνὴρ τέλειος, którym jest Chrystus.

4. Kobieta a zbawienie. Klemens nie zajmuje się tym tematem nigdzie w sposób wyraźny. Nie ulega wątpliwości, że widzi kobietę zawsze w związku z mężczyzną. Jedynie w perspektywie eschatologicznej, która już tu na ziemi wnika w życie człowieka przez interwencję Boga w Jezusie Chrystusie, związek ten traci swą siłę. Trzeba pamiętać, że Klemens Aleksandryjski był jednym z niewielu, a może jedynym z wielkich starożytnych pisarzy kościelnych, którzy nie byli zwolennikami celibatu. Tak więc normalną drogą zbawienia było dla niego małżeństwo. Mężczyznę i kobietę na samym początku stwarza Bóg. Wspólnie wchodzą w grzech pierworodny, za który oboje ponoszą

[25] Tenże, *Stromata* VI 100, 3, PG 9, 321A-B, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, II, Warszawa 1994, 171-172.

[26] Ef 4, 12-13, por. *The Greek New Testament*, ed. K. Aland – M. Black – C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren, New York – London – Edinburgh – Amsterdam – Stuttgart 1975^3, United Bible Societies, 672.

odpowiedzialność. Zdaniem Klemensa zwiodła ich pierwsza i podstawowa namiętność – przyjemność, której symbolem jest pełzający na brzuchu wąż[27]. Klemens przypuszcza, że materialnie grzechem tym było współżycie – a przynajmniej pożądliwe patrzenie na siebie – pierwszych rodziców przed czasem ustalonym przez Boga na ich obcowanie cielesne[28]. W ten sposób człowiek wpadł w niewolę namiętności, z której sam nie może siebie wyzwolić. Sytuację człowieka po grzechu Klemens przedstawia w postaci poetyckiego obrazu pisklęcia, które wypadło z gniazda i nie umiejąc jeszcze fruwać nie może tam powrócić. Na dole zaś czyha nań wąż i już rozwiera swoją paszczę, by je pożreć. W tym momencie interweniuje Bóg jako dobry Ojciec i przenosi je z powrotem do gniazda[29]. Czyni to zaś poprzez wcielony Logos. I tu pojawia się Maryja, jako matka wcielonego Logosu. Klemens nie zna jeszcze tak charakterystycznego dla wielu Ojców przeciwstawienia Ewy i Maryi – tej pierwszej jako rodzicielki umarłych czy rodzącej na śmierć i tej drugiej jako rodzicielki życia i rodzącej do życia. Tym niemniej Maryja jest ważną postacią w jego soteriologii. To właśnie w jej życie eschatologia w sensie niezależności od mężczyzny wnika z całą mocą, szczególnie w dziewiczym poczęciu Jezusa. Klemens Maryję nazywa jednym z ostatnich proroków Starego Testamentu[30], a dla niego prorocy, to głos Logosu przed narodzeniem wcielonego Logosu. Maryja jest niewątpliwie takim głosem, choćby przez swoje „fiat" i „Magnificat". Tematu tego jednak szerzej nie rozwija.

5. Maryja i jej rola w historii zbawienia. Maryja jest dla Klemensa przede wszystkim μῆτερ τοῦ κυρίου, a więc „Matką Pana"[31]. Jest to oczywiście tytuł, który nie on sam Jej nadaje. Przeciwnie, nawiązuje tu do całej tradycji chrześcijańskiej, mającej swe początki już w Biblii (por. Łk 1, 43). Z kolei w pierwszej księdze *Wychowawcy* Klemens nazwie Jezusa παρθένου καρπός – „owocem Dziewicy"[32]. Dziewictwo Maryi podkreśla także w innym miejscu, gdzie krytykuje filozofów pogańskich i gnostyków uważających same narodziny w ciele za zło. Pisze tam:

> „Jeśli same narodziny są czymś złym, to powinni też bluźniercy uznać, że Pan uczestnicząc w narodzinach uwikłał się w zło oraz że Najświętsza Dziewica, która Pana urodziła, też uwikłała się w zło"[33].

Tu polska tłumaczka dała się porwać polskiej pobożności i zupełnie bezpodstawnie wstawiła przymiotnik „najświętsza", którego nie ma w oryginale.

[27] Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 111, 1, PG 8, 228C, tłum. J. Sołowianiuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, ATK, 194.

[28] Por. tenże, *Stromata* III 94, 3, PG 8, 1193C - 1196A, por. Mt 5, 28.

[29] Tenże, *Protrepticus* 91, 3, PG 8, 204B-C, PSP 44, 183.

[30] Por. tenże, *Stromata* I 136, 1, PG 8, 872A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 94.

[31] Tamże I 147, 5 PG 8, 889B, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 103.

[32] Tenże, *Paedagogus* I 41, 3 PG 8, 300B, tłum. Szarmach, s. 43.

[33] Por. tenże, *Stromata* III 102, 1 PG 8, 1205A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 289.

Gdyby był, wskazywałby być może na jakiś rodzaj kultu, Klemens jednak pozostaje przy samej dziewiczości Maryi, nie sugerując tu ani słowem nic więcej. Gdzie indziej rozprawiając się z doketami i streszczając ich poglądy również zaznacza, że Jezus był noszony w łonie Dziewicy[34]. Najwięcej miejsca jednak poświęci dziewiczemu macierzyństwu Maryi w siódmej księdze *Kobierców.* Co więcej, bodaj jako pierwszy w historii teologii chrześcijańskiej sformułuje tezę, iż nie tylko poczęła jako dziewica, ale pozostała dziewicą także *in partu* i *post partum*. Czytamy tam:

> „Podobno szerokim masom, i to do dnia dzisiejszego, wydaje się, że Maryja była położnicą, dlatego że urodziła dziecko, choć położnicą nie była, ponieważ już po urodzeniu dzieciątka, gdy była oglądana przez położną, jak powiadają niektórzy, znaleziono ją dziewicą"[35].

Uzasadniając dziewictwo Maryi *in partu* cytuje tekst apokryficzny, którego pochodzenia nie jesteśmy w stanie zidentyfikować, a brzmi on:

> „«Ona urodziła i nie urodziła zarazem» – mówi Pismo – ponieważ poczęła z samej siebie, nie z kontaktu z mężczyzną"[36].

Jak widzimy, Klemens podkreśla tu bardzo mocno dziewicze poczęcie, „nie z kontaktu z mężczyzną". W przypadku Maryi realizuje się par excellence to, co Klemens pisał o kobiecie -chrześcijance, której mąż jest poganinem. To wybranie Maryi przez Boga stawia ją ponad mężczyznę, którego była żoną, chociaż jej mąż – Józef – nie był przecież poganinem. Jednakże Boży wybór i wynikająca z niego misja Maryi sprawia, że Jej panem jest Bóg. Sama zresztą nazywa siebie w momencie zwiastowania δούλη Κυρίου – „Służebnicą Pańską" (Łk 1, 38)[37]. Tak zdecydowane opowiedzenie się Klemensa za dziewiczym macierzyństwem Maryi *ante partum, in partu et post partum* wynika nie tyle z maryjnej pobożności Klemensa. Nie wiadomo zresztą czy taką się odznaczał, bo też jego „mariologia" nie ma charakteru niezależnego. Jest integralną częścią jego soteriologii. Co więcej, można by wręcz powiedzieć, że jest jej podporządkowana. Można by nawet poważyć się na stwierdzenie, że została stworzona na jej potrzeby.

Otóż, jak już wspomnieliśmy nieco wcześniej, celem człowieka jest jego przebóstwienie, do którego dochodzi on poprzez wyzbycie się namiętności – ἀπάθεια. Do tego celu prowadzi człowieka Boski Logos, co więcej, bez tegoż Logosu jako lekarza, nauczyciela, zbawiciela i wzoru osiągnięcie tego

[34] Por. tamże VI 127, 1 PG 9, 349C, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, II, s. 189.

[35] Tamże VII 93, 7 PG 9, 529B, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, II, s. 294.

[36] Tamże VII 94, 2 PG 9, 532A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, II, s. 295. Polska tłumaczka podaje w tym przypisie odnośniki do dzieł Tertuliana (*De carne Christi* 23), Epifaniusza (*Haereses* 30, 30) i Grzegorza z Nyssy (*Adversus Iudaeos* 303). Nie rozwiązuje to jednak problemu, bo Klemens powołuje się tu nie na teologów, z których dzieł i tak nie mógł korzystać, ale na tekst Pisma Świętego, który miał dla niego autorytet.

[37] Por. *The Greek New Testament*, s. 202.

celu nie jest możliwe. Bóg i Jego Syn – Logos jest w najwyższym stopniu ἀπαθής. Takim też jest i wcielony Logos i to przez cały czas, a więc od chwili poczęcia. Jeśli Logos także w swym wcieleniu jest w pełni ἀπαθής, więc nie może podlegać żadnej formie bierności. Stąd też dziewicze poczęcie jest dla Klemensa, owszem, prawdą zaczerpniętą z Pisma Świętego, ale trzeba dodać, iż jest to prawda niezwykle odpowiadająca jego soteriologii i ją potwierdzająca. Logos przyjmując ludzkie ciało nie poczyna się jak każdy inny człowiek. Każdy bowiem może powtórzyć za psalmistą: „w grzechu zostałem spłodzony i w bezprawiu poczęła mnie matka moja”[38]. Akt płciowy bowiem ze swej natury wiąże się z biernością i towarzyszącą mu przyjemnością, a to drzwi otwarte dla namiętności, zaś uleganie namiętności jest dla Klemensa istotą grzechu. Zresztą począwszy od grzechu pierwszych rodziców każdy człowiek, poczynający się w sposób naturalny, pozostaje niejako w cieniu grzechu. Z wcielającym się Logosem jest inaczej, gdyż nie poczyna się On na skutek aktu płciowego. A Klemens ma bardzo specyficzny stosunek do ludzkiej seksualności. Z jednej strony uważa ją za dobrą, jak zresztą wszystko, co Bóg stworzył, ale z drugiej widzi w niej tę dziedzinę życia, w której uleganie namiętności jest szczególnie łatwe. Z nią też, jak wspomnieliśmy wcześniej, wiąże pierwszy grzech człowieka. Nie to jednak jest tu dla niego sprawą rozstrzygającą. Najistotniejsze jest co innego, mianowicie owo wspomniane już nieuleganie bierności. Gdyby Logos wcielony począł się w Maryi z relacji z mężczyzną, byłby poczęty na sposób bierny, co wyraża użyta tu strona bierna. Tymczasem, co Klemens zaznacza z całą mocą,

> „Z chwilą, gdy Logos wystąpił, stał się przyczyną dzieła stworzenia. Następnie sam siebie poczyna, skoro «Logos stał się ciałem»”[39].

To bardzo oryginalna interpretacja tekstu prologu Janowego, zmierzająca do udowodnienia, że już w swoim poczęciu Logos nie jest jego przedmiotem, lecz podmiotem, jego ciało nie jest skutkiem czyjegoś działania, lecz to On sam je poczyna.

Jest jeszcze jedna racja, dla której Logos poczyna w Maryi samego siebie, a nie dzieje się to przez kontakt z mężczyzną. Otóż według nauki Klemensa przy ludzkim poczęciu Bóg za każdym razem stwarza rządzący element duszy – τὸ ἡγεμονικόν, odpowiedzialny za czynności intelektualne, natomiast podległy element duszy – τὸ ὑποκείμενον, zwany też gdzie indziej duchem cielesnym – πνεῦμα σαρκικόν – odpowiedzialny za ciało i jego czynności, jest przy poczęciu zawarty w nasieniu męskim i przez nie przekazywany. Otóż, to właśnie ów element podległy czyli duch cielesny staje się instancją, przez którą namiętności wchodzą do rządzącej części duszy, opanowując potem całego

---

[38] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 100, 7 PG 8, 1201A, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 288, por. Ps 51, 7.

[39] Tamże V 16, 5 PG 9, 33A: „καί ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται (por. J 1, 14)”, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, II, s. 17.

człowieka. Logos wcielony, jako że nie został poczęty przez działanie męskiego nasienia, nie posiada owego elementu podległego i stąd też namiętności nie mogą się do niego dostać. Jego ciałem zaś zamiast elementu podległego rządzi specjalna święta moc[40].

Logos nie tylko sam siebie poczyna, ale też i sam siebie rodzi. Tak też należy ostatecznie rozumieć cytowane wcześniej słowa, iż Maryja „urodziła i nie urodziła zarazem". Owszem, z jednej strony Maryja jest jego rodzicielką, ale z drugiej Logos sam siebie urodził, gdyż to On przede wszystkim działał. Klemens zgodziłby się tu w pełni ze słowami konstytucji soborowej *Lumen Gentium*, iż wcielony Logos rodząc się Maryi „nie naruszył Jej dziewictwa, lecz je uświęcił"[41]. Tak więc ἀπάθεια i bezgrzeszność Logosu udzieliła się także Jego Matce, przynajmniej w tym, co tegoż macierzyństwa dotyczyło[42].

W Maryi następuje podniesienie kobiecości do eschatologicznego szczytu. Wprawdzie nie jest to zamiarem Klemensa wprost, ale dzieje się to niejako przy okazji jego soteriologii, w której Maryja zdaje się odgrywać tylko z pozoru rolę narzędzia i tła. Jest to jednak narzędzie i tło przebóstwiane i przez to przestaje być narzędziem i tłem, a jaśnieje boską doskonałością.

***

Problematyka kobiecości i jej roli w historii zabawienia nie jest w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego zagadnieniem centralnym. Jego wizja Boga, człowieka i świata, to wizja progresywnie wcielającego się Logosu Bożego. Zrodzenie Logosu przez Ojca, stworzenie świata i człowieka, objawienie w Starym Testamencie – i na pewien sposób, choć nie bezpośredni w filozofii greckiej – to kolejne etapy swoiście rozumianego wcielania się Logosu[43]. Ostatnim etapem tego wcielania się jest wcielenie w Jezusie Chrystusie. Kobiecość u Klemensa widzieć trzeba na tym wielkim tle o wymiarach kosmicznych. Człowiek dla niego to od początku mężczyzna i kobieta, którzy są sobie zasadniczo – czyli na poziomie dusz – równi. Różni ich ciało i te różnice nie tylko wyznaczają ich biologiczne i społeczne role, ale też i pozycje, gdyż słabsze i mniej doskonałe – zdaniem Klemensa – ciało kobiety bardziej obciąża jej duszę niż to jest w przypadku mężczyzny. Stąd też mężczyzna jest w drodze do zbawienia głową, a nawet panem kobiety. Nie jest to jednak stan absolutny. Jeśli kobieta idzie drogą zbawienia, a mężczyzna nie, to głową kobiety jest Pan. Te różnice wynikające z ciała znoszą się jednak w eschatologii. Tam jest już pełna równość. W tej drodze do spełnienia eschatologicznego

[40] Por. Łucarz, *Grób czy świątynia*, s. 35, 91-95 i 241.

[41] *Concilium Vaticanum II: Constitutio „Lumen gentium"* 57, tłum. pol.: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Deklaracje, Dekrety*, Poznań 2002, Pallottinum, 157.

[42] Por. Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburg 1922, Herder, 47.

[43] Por. Łucarz, *Grób czy świątynia*, s. 253-254.

fundamentalną rolę pełni wcielony Logos, a On wciela się i przychodzi na świat poprzez kobietę. Wybiera to, co słabsze, aby ukazać swą moc. W ten sposób to kobieta, a nie mężczyzna, doznaje jako pierwsza Jego przebóstwiającej bliskości i działania.

WOMAN AND HER ROLE IN THE HISTORY OF SALVATION ACCORDING TO CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article focuses on the notion of femaleness and its role in the history of salvation in the works of Clement of Alexandria. Although these are not the central themes of his considerations, he reflects on this subject against the background of his magnificent vision of the incarnation of the divine Logos. The begetting or generating of Logos by Father is the first stage of the incarnation, which is followed by the next stages: the creation of the world and of human beings, the revelation in the Old Testament and – although not directly – in the Greek philosophy. The last stage is the incarnation in Jesus Christ. All this leads towards the divinization and the unity in God. Femaleness in Clement's work should be considered as a part of cosmic dimensions. For him, men and women are substantially – i.e. on the level of their souls – equal, hence in the spiritual and intellectual dimension both sexes are vested with identical dignity and enjoy equal rights. The differences between sexes are located in the body and affect various aspects of human life, mostly biological and reproductive ones, not to mention the family, community and religious reality. In practice, it is the woman who is subordinated to man due to the fact, as Clement holds, that the female body is weaker than the male one, more subjugated to passivity, less perfect and more susceptible to passions. For that reason, on the way to salvation, it is the man who is the head of the woman. However, it is not an absolute subjection. If the woman goes on the way to salvation (a Christian woman), and the man does not, the Lord is the head of the woman (the divine Logos, whom she follows). All these differences resulting from the possession of a body are eliminated in eschatology, in which will be the total equality. On that way to the eschatological fulfillment, the divine Logos is indispensable. He incarnates himself and comes to the world through a woman. He chooses what is weaker in order to reveal His power. This way it is a woman, and not a man, who first experiences His divinizing closeness and action.

Key words: Clement of Alexandria, woman, man, salvation, divinization.

Słowa kluczowe: Klemens Aleksandryjski, kobieta, mężczyzna, zbawienie, przebóstwienie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, PG 8, 49-246, tłum. J Sołowianiuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, ATK, 99- 201.

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, PG 8, 247-684, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685 - 9, 602, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I-II, Warszawa 1994, Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej.

Concilium Vaticanum II: Constitutio „Lumen gentium", tłum. pol. *Sobór Watykański II, Konstytucje, Deklaracje, Dekrety*, Poznań 2002, Pallottinum, 97-166.

Novum Testamentum graece, ed. K. Aland – M. Black – C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren: *The Greek New Testament*, New York – London – Edinburgh – Amsterdam – Stuttgart 1975[3], United Bible Societies.

Opracowania

Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze".

Kopaliński W., *Encyklopedia „drugiej płci"*, Warszawa 1995, Oficyna Wydawnicza RYTM.

Łucarz S., *Grób czy świątynia. Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007 , WAM.

Rüther Th., *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburger Theologische Studien 28, Freiburg 1922.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Ks. Mariusz SZRAM*

POSTACIE KOBIECE STAREGO TESTAMENTU W ALEGORYCZNEJ EGZEGEZIE ORYGENESA

Najwybitniejszy wczesnochrześcijański przedstawiciel alegorycznej egzegezy biblijnej, Orygenes z Aleksandrii (185-253/254), był zwolennikiem radykalnego poglądu o wyrazowym natchnieniu Pisma Świętego, obejmującym każde słowo Biblii[1], co w rezultacie prowadziło go do przekonania, że cały tekst Pisma wraz z najdrobniejszymi szczegółami zawiera sens duchowy, przeznaczony dla doskonałych, czyli duchowo dojrzałych chrześcijan[2]. Aleksandryjczyk interpretował alegorycznie, czyli przenośnie, wszelkie osoby, rzeczy i wydarzenia ze Starego Testamentu, stanowiące – według niego – typy rzeczywistości nowotestamentalnej[3]. Jednym z programowych tekstów biblijnych, wytyczających drogę postępowania Orygenesa, był fragment listu św. Pawła do Galatów (Ga 4, 22-24), w którym sam Apostoł pisał o konieczności alegorycznego rozumienia dwóch żon Abrahama – Hagar i Sary – jako typów Synagogi i Kościoła:

> „W innym miejscu Apostoł mówi: «Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej» (Ga 4, 22). […] Apostoł jednak dodaje: «To zaś ma sens alegoryczny» (Ga 4, 24); zapis ten odnosi się do dwóch Testamentów i stwierdza, że potomstwo Sary, rodzącej ku wolności, oznacza

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram – profesor zwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: m.szram@wp.pl.

[1] Por. A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg-im-Breisgau 1902, passim; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, 187-199; E. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979, 38-41.

[2] Por. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, passim; A.D. Papanikolau, *The allegorical exegetical method of Origen*, „Theologia" 45 (1974) 347-359; M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'„obscurité" biblique*, VigCh 36 (1982) 334-371; H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 99-128; J. Zieliński, *Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna w ujęciu Orygenesa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 36 (1999) 295-320; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 299-306.

[3] Por. H. de Lubac, *„Typologie" et „allégorisme"*, RechSR 34 (1947) 220-221: „l'allégorisme d'Origène est avant tout «typologique»".

synów Nowego Testamentu, natomiast potomstwo Hagar, rodzącej ku niewoli, nazywa dziećmi ziemskiej Jerozolimy”[4].

Dalszą, nieuchronną konsekwencją egzegezy typologiczno-chrystologicznej było dla aleksandryjskiego teologa odnalezienie sensu moralno-mistycznego, dotyczącego relacji duszy ludzkiej do Boga. Podstawowy kierunek egzegezy biblijnej miała bowiem wytyczać ὠφέλεια, czyli korzyść duchowa odbiorcy[5].

Orygenes poddawał alegoryzacji różne postacie starotestamentalne, zwłaszcza te, które miały hebrajskie imiona mówiące, dające duże możliwości skojarzeń z osobą i życiem Chrystusa i Kościoła, a przede wszystkim z duchowością człowieka. Znaczącą grupę takich osób stanowiły kobiety. Aleksandryjczyk reprezentował w odniesieniu do płci żeńskiej podejście antropologiczne charakterystyczne dla kultury antycznej, zgodnie z którym kobieta symbolizowała to, co cielesne i zmysłowe, a mężczyzna to, co duchowe i rozumne[6]. Przykładem egzegezy alegorycznej dokonanej w tym duchu może być Orygenesowska interpretacja nakazu faraona uśmiercania hebrajskich noworodków płci męskiej, a pozostawienia przy życiu tylko dziewczynek (por. Wj 1, 15-22). Według Aleksandryjczyka nakaz ten miał oznaczać nienawiść Egipcjan do tego, co męskie, czyli do cnót, a oddawanie się temu, co żeńskie, czyli występkom i przyjemnościom[7].

Orygenesowska egzegeza alegoryczna starotestamentalnych postaci kobiecych jest jednak wielopłaszczyznowa i odbiega od powyższego schematu, który mógł być powodem do oskarżania teologów i ascetów epoki patrystycznej

---

[4] Origenes, *In Numeros hom.* 11, 1, ed. L. Doutreleau, SCh 442, Paris 1999, 20-22: „Haec autem sunt allegorica. […] quaque in duo Testamenta convertit et Sarrae quidem subolem tamquam in libertatem gignentis Novi Testamenti liberos dicit, Agar autem tamquam in servitutem generantis terrenae Hierusalem filios nominavit”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŹMT 76, Kraków 2016, 114. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 22-23.

[5] Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* XXVIII, 22, 190, ed. C. Blanc, SCh 385, Paris 1992, 154; tenże, *In Genesim hom.* 13, 3, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1985, 318-320; tenże, *In Exodum hom.* 2, 1, ed. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, 70. Zob. H. Crouzel, *Origène et la „connaissance mystique”*, Paris – Bruges 1961, 274: „L'Écriture sert donc de point de départ à la connaissance des mystères”; tenże, *Origène et le sens litteral 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”; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 78; Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 300-303.

[6] Por. Origenes, *In Exodum hom.* 2, 1, SCh 321, 70: „in feminis caro et affectus carnis designetur, vir autem rationabilis sensus et intellectualis sit spiritus”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, 180.

[7] Por. tamże 2, 2, SCh 321, 76-78, ŹMT 64, 181-182: „Jeśli i ty boisz się Boga, to nie wykonujesz rozkazu króla egipskiego. On nakazuje ci, abyś żył w rozkoszach, kochał obecny wiek, pożądał spraw doczesnych (*ut in deliciis vivas, ut diligas praesens saeculum, ut praesentia concupiscas*). Jeśli […] nie wypełniasz tego rozkazu, lecz zachowujesz przy życiu mężczyznę, który jest w tobie (*vivificas masculum qui in te est*), leczysz swego wewnętrznego człowieka, pielęgnujesz go oraz dobrymi uczynkami i myślami zdobywasz dla niego życie wieczne”.

o mizoginizm. Przykładowo w nawiązaniu do tych samych wydarzeń biblijnych, związanych z nakazem zabijania noworodków płci męskiej, Aleksandryjczyk przedstawił alegoryczną egzegezę położnych egipskich o mówiących imionach Sefora („wróbel") i Fua („wstydliwa"), które – wbrew kojarzeniu się płci żeńskiej z nierozumnością – symbolizują rozumne wykształcenie i wzniosłą naukę duchową (wróbel lata wysoko) i naukę moralną, służącą dobremu wychowaniu (którego cechą jest zachowanie powagi i wstydliwości)[8].

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie pełnego wachlarza sensów duchowych nadawanych żeńskim postaciom biblijnym przez Orygenesa i próba klasyfikacji tych znaczeń. Analiza pod tym kątem całej zachowanej spuścizny egzegetycznej Aleksandryjczyka, obejmującej homilie i komentarze do wielu ksiąg Starego Testamentu (Pięcioksiąg, Księga Jozuego, Księga Sędziów, Pierwsza Księga Samuela, Księga Izajasza, Księga Ezechiela, Księga Jeremiasza, Księga Pieśni nad Pieśniami), pozwoliła wyodrębnić kilka grup duchowych znaczeń wydobytych za pomocą metody alegorycznej, obejmujących nie tylko sferę ludzkich wad, ale także cnót i postaw charakterystycznych dla Kościoła jako Ludu Bożego.

Interesujący nas temat nie był podejmowany we współczesnej literaturze przedmiotu. Kwestia Orygenesowej egzegezy postaci kobiecych nie pojawia się w ważnych opracowaniach dotyczących relacji pisarzy wczesnochrześcijańskich, a zwłaszcza samego Orygenesa, do kobiet[9]. Niniejsze opracowanie ma więc charakter typowo źródłowy.

1. Kobiety starotestamentalne jako typy Synagogi i Kościoła oraz jako alegorie walki duchowej. Podstawowe znaczenie typologiczne, jakie Orygenes nadawał starotestamentalnym postaciom kobiecym, miało mocne uzasadnienie biblijne, ponieważ wynikało ze wspomnianej wyżej interpretacji Pawłowej dwóch żon Abrahama – niewolnicy Hagar i wolnej Sary – jako typów wspólnot Starego i Nowego Testamentu (por. Ga 4, 22-24), na którą Orygenes się powoływał[10]. Tę typologię eklezjalną Aleksandryjczyk rozwinął szczegółowo, komentując alegorycznie dwie inne pary biblijnych kobiet zestawione na zasadzie kontrastu. Pierwsza para była związana z postacią Mojżesza. Chodzi

[8] Por. tamże 2, 2, SCh 321, 74. Zob nota 13.

[9] Nieliczne nawiązania do aleksandryjskiej egzegezy stworzenia kobiety i grzechu pierwszych rodziców występują w artykule: G. Sfameni Gasparro, *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Genova 1992, 17-50. W najważniejszym opracowaniu poświęconym tematyce kobiecej w pismach Orygenesa (D. Gemmiti, *La donna in Origene*, Napoli – Roma 1996) tematyka egzegetyczna nie jest podejmowana. Brak odniesień do tej kwestii także w skądinąd wartościowym artykule: E. Prinzivalli, *Origene*, w: *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, a cura di E. dal Covolo, Biblioteca di Scienze Religiose 122, Roma 1996, 63-82. Cennym opracowaniem dla zrozumienia źródeł aleksandryjskiego podejścia do egzegezy alegorycznej elementów żeńskich w Biblii jest artykuł: R. Radice, *Il femminile come „concetto allegorico" in Filone di Alessandria*, „Ricerche Storico-Bibliche" 1-2 (1994) 167-177.

[10] Por. Origenes, *In Numeros hom.* 11, 1, SCh 442, 20-22, ŹMT 76, 114. Zob. nota 4.

o jego siostrę Marię, która wraz z Aaronem robiła bratu wyrzuty (por. Lb 12, 1), i o poślubioną przez patriarchę Etiopkę. Zgodnie z wyjaśnieniem Orygenesa, Maria, która stała się jakby „płodem poronionym" (por. Lb 12, 10-12), symbolizuje „lud [… który] nie mógł się doskonale ukształtować w Prawie"[11]. Natomiast ślub z Etiopką zapowiada doskonałe poznanie Prawa, „już nie w symbolach i obrazach, jak dawniej, lecz w samej postaci prawdy", przez lud powołany spośród pogan, symbolizowany przez tę kobietę. Poznanie to jest związane z ukazaniem się światu Syna Bożego, symbolizowanego przez Mojżesza[12].

Druga para kobiet, którą Orygenes odniósł nie tyle do ludów Starego i Nowego Przymierza, co raczej do ksiąg Starego i Nowego Testamentu oraz ich właściwej lektury w Kościele, to wspomniane wyżej dwie położne egipskie, mające z rozkazu faraona dokonywać selekcji noworodków (por. Wj 1, 15-22). Podstawą do alegoryzacji stały się mówiące imiona kobiet:

> „wydaje mi się, że owe dwie położne stanowią symbol dwóch Testamentów: Sefora, której imię znaczy «Wróbel», może oznaczać Prawo, które «jest duchowe» (por. Rz 7, 14); Fua zaś, czyli «Zaczerwieniona" albo «Wstydliwa», oznacza Ewangelie, które czerwienieją krwią Chrystusa i na całym świecie jaśnieją krwią Jego męki. Dusze zatem, które rodzą się w Kościele, są przez nie jak przez położne otaczane opieką lekarską, bo lektura Pisma przenosi na dusze całą terapię nauki"[13].

Typy Synagogi wiernej Prawu Mojżeszowemu lub Kościoła pochodzącego z pogan dostrzegł Orygenes również w pojedynczych, nie zestawianych parami postaciach kobiet, charakteryzujących się konkretnymi, pozytywnymi lub negatywnymi cechami charakteru. Synagogę symbolizują kobiety nierozumne, Kościół zaś – kobiety odznaczające się życzliwością i otwartością wobec ludzi znajdujących się w potrzebie. Przykładem pierwszych jest żona Lota, symbolizująca

> „ów lud, który po wyjściu z Egiptu i z Morza Czerwonego, […] (por. Lb 11, 4. 5), obejrzał się za siebie i upadł na pustyni – i stał się przypomnieniem

[11] Por. tamże 7, 3, SCh 415, Paris 1996, 178-180: „Vult in hoc ostendere quod populus ille formatus quidem fuerit in «vulva matris» suae Synagogae, non tamen pervenire potuerit ad perfectum et integrum partum", ŹMT 76, 79.

[12] Por. tamże 7, 2, SCh 415, 172: „Modo enim cum Moyses venit ad nos et coniunctus est huic nostrae Aethiopissae, lex Dei iam non in figuris et imaginibus sicut prius, sed in ipsa specie veritatis agnoscitur; et quae prius in aenigmate designabantur, nunc in specie et veritate complentur", ŹMT 76, 75.

[13] Tenże, *In Exodum hom.* 2, 2, SCh 321, 74: „Mihi tamen […] videntur obsetrices istae duae utriusque Testamenti figuram servare, et Sephora, quae passer interpretatur, legi quae spiritalis est, posse conferri; Phua vero, quae rubens vel verecunda est, indicare Evangelia, quae Christi sanguine rubent et per universum mundum passionis eius rutilant cruore. Ab his ergo animae quae nascuntur in Ecclesia, velut obsetricibus medicantur, quia ex Scripturarum lectione cuncta in eas eruditionis medicina confertur", ŹMT 64, 181-182.

pożądliwości na pustkowiu. Tak więc Prawo straciło i opuściło ów pierwszy lud, podobnie jak Lot stracił i opuścił swą żonę, która się obejrzała”[14].

W powyższej interpretacji nie należy dopatrywać się pochopnie i usilnie antyjudaizmu, a jedynie krytyki postawy tych ludzi, nie tylko Żydów, którzy po przyjściu Chrystusa, nie przyjęli Go jako Mesjasza i rozumieli Prawo starotestamentalne nadal w sposób dosłowny[15]. W ten właśnie sposób Orygenes rozumiał symbolikę córek Lota, odnosząc je do Prawa odczytywanego literalnie:

„One, pragnąc rozkrzewić cielesny ród i umocnić siły ziemskiego królestwa licznym potomstwem, upijają ojca [symbolizującego Prawo] i usypiają go, to znaczy zasłaniając i ukrywając jego sens duchowy, wydobywają z niego wyłącznie sens cielesny (*tegentes et obumbrantes eius spiritalem sensum, solam ex eo carnis intelligentiam trahunt*). […] Prawo zostaje uśpione po to, aby narodziło się potomstwo, które «nie wejdzie na zgromadzenie Pańskie»”[16].

Wśród starotestamentalnych kobiet, będących figurami Kościoła, Orygenes wskazał na córkę faraona, która okazała miłosierdzie wobec porzuconego w bagnie małego Mojżesza:

„Gdy podrósł, zostaje do niej – do Ekklezji (Kościoła) – zaprowadzony i przez nią uznany za syna. Kościół zatem, przychodząc do wód chrztu, przyjmuje również Prawo [symbolizowane przez Mojżesza[17]]”[18].

Inną kobietą symbolizującą Kościół była, według Orygenesa, nierządnica Rachab. Alegoryzację jej postaci Aleksandryjczyk przeprowadził łącząc dwie przesłanki: znaczenie jej imienia oraz grzeszną postawę, związaną z wykonywanym przez nią zajęciem:

„imię Raab zaś znaczy tyle co «Rozległość» (*latitudo*). A cóż jest «Rozległością», jeśli nie Kościół Chrystusowy, który został zgromadzony z grzeszników jakby z nierządu?”[19].

---

[14] Tenże, *In Genesim hom.* 5, 5, SCh 7bis, 176, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, 79-80.

[15] Por. N.R.M. de Lange, *Origen and the Jews Bible Exegesis*, „Journal of Jewish Studies” 22 (1971) 31-52.

[16] Origenes, *In Genesim hom.* 5, 5, SCh 7bis, 178, ŹMT 64, 80-81.

[17] Por. tenże, *In Iesu Nave hom.* 1, 3, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, 100: „Lex Moyses appellatur”.

[18] Tenże, *In Exodum hom.* 2, 4, SCh 321, 84, ŹMT 64, 185.

[19] Tenże, *In Iesu Nave hom.* 3, 4, SCh 71, 136, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 19. Por. tamże 7, 5, SCh 71, 206-208, PSP 34/2, 41: „może […] należy sądzić, że Raab została połączona i zjednoczona aż po dzień dzisiejszy z prawdziwym Izraelem (por. Rdz 19, 37)? […] wszak my, gałązki dziczki oliwnej, my, którzy zostaliśmy powołani z pogan, my, którzy cudzołożyliśmy czcząc drewno i kamień zamiast prawdziwego Boga, zostaliśmy wszczepieni w ich korzeń aż po dzień dzisiejszy i dzięki wierze znaleźliśmy się wysoko”.

W powyższych przykładach egzegezy typologicznej, zmierzającej do ukazania sensu eklezjalnego, Orygenes kierował się przede wszystkim wspomnianą wskazówką św. Pawła co do sposobu interpretacji dwóch żon Abrahama. Ważnym argumentem był dla niego także żeński rodzaj rzeczownika greckiego ἐκκλησία i jego łacińskiego odpowiednika *ecclesia*, pozwalający na łączenie rzeczywistości Kościoła z biblijnymi postaciami kobiecymi. Aleksandryjczyk w przytoczonych wyjaśnieniach o charakterze typologii nie brał natomiast pod uwagę rozpowszechnionego poglądu o związku zmysłów z osobami rodzaju żeńskiego, a intelektu z osobami rodzaju męskiego. Przekonanie to nie dochodzi do głosu także w będącej kontynuacją interpretacji typologicznej egzegezie duchowo-mistycznej, poszukującej odniesień do walki duchowej, jaką chrześcijanin podejmuje w codziennym życiu. Wprawdzie Orygenes, nadając duchowe znaczenie postaciom niewolnicy Hagar i wolnej Sary, dostrzegł w nich obraz walki ciała przeciw duchowi, która obejmuje zarówno płaszczyznę indywidualną, jak i społeczną, ale cielesność i duchowość związane są w tej alegorii z pojęciami niewoli i wolności, a nie z kobiecością i męskością[20]. Łączenie sfery cielesno-zmysłowej z elementem żeńskim pojawi się natomiast w dokonanych przez Aleksandryjczyka duchowych interpretacjach negatywnie kojarzących się starotestamentalnych postaci kobiecych jako wad moralnych.

2. Kobiety starotestamentalne jako alegorie wad. Ślad wspomnianej praktyki łączenia tego, co cielesne i zmysłowe, z kobiecością, pojawia się w Orygenesowej interpretacji rajskiej Ewy jako alegorii zmysłów odwiedzionych od prostoty, będącej w Chrystusie, przez grzeszną pokusę symbolizowaną przez węża[21], którego „przyjaciółką" (φίλη) – jak stwierdził Orygenes – stała się pierwsza kobieta[22]. Jednakże nawet tak podatna na podobne skojarzenia postać Ewy nie zawsze była rozumiana przez aleksandryjskiego egzegetę w powyższy sposób. Komentując w innym miejscu upadek pierwszych rodziców, zwrócił on uwagę, że symbolami zmysłów ciała są w tym wydarzeniu otwarte na skutek posłuszeństwa wobec rady węża oczy, którymi patrzyli zarówno Ewa, jak i Adam, a nie osobowość czy postawa samej Ewy[23].

---

[20] Por. tenże, *In Genesim hom.* 7, 2, SCh 7bis, 196-200, ŹMT 64, 88-89; tamże 14, 1, SCh 7bis, 336, ŹMT 64, 143.

[21] Por. tenże, *In Leviticum hom.* 12, 5, ed. M. Borret, SCh 287, Paris 1981, 184, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, Kraków 2013, ŹMT 69, 178.

[22] Por. tenże, *In Ieremiam hom.* 20, 7, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 238, Paris 1977, 282-284: „Συνθήκας ποτὲ ὁ ὄφις πρὸς τὴν Εὔαν ἐποιήσατο, καὶ ἦν αὐτῷ φίλη καὶ ὁ ὄφις τῇ γυναικί", tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 184: „Wąż zawarł niegdyś umowę z Ewą; był przyjacielem Ewy, a Ewa była jego przyjaciółką".

[23] Por. tenże, *In Numeros hom.* 17, 3, SCh 442, 278-282, ŹMT 76, 193-195.

Sytuacja staje się jednoznaczna w przypadku egzegezy duchowej kobiet związanych z osobą Lota. Według Aleksandryjczyka Lot oznacza „rozum i mężnego ducha (*rationabilis sensus et animus virilis*)", natomiast jego żona jest symbolem „ciała oddanego pożądliwościom i rozkoszom zmysłowym (*caro quae respicit ad vitia* […] *et voluptates requirit*)" oraz „braku mądrości (*insipientia*)"[24]. Również córki Lota oznaczają najgroźniejsze wady w życiu duchowym, co Orygenes omówił dość szeroko, przeprowadzając rozbudowaną alegoryzację duchową fragmentu biblijnego opisującego ich występek (por. Rdz 19, 30-36), przeplataną kaznodziejskimi ekshortacjami:

> „Gdy unikniesz płomieni wieku, gdy wyrwiesz się z pożaru ciała, a nawet gdy staniesz ponad «małym i niemałym miasteczkiem Segor», które oznacza jakiś pośredni i skromny postęp[25], gdy wstąpisz na wyżyny wiedzy, jakby na jakieś szczyty górskie, uważaj, żeby nie uknuły spisku przeciw tobie owe dwie córki (*duae filiae istae*), które cię nie odstępują, lecz idą za tobą, kiedy się wspinasz na górę – mianowicie próżna chwała i jej siostra, pycha (*vana gloria et maior soror eius superbia*). […] One zwą się «córkami» dlatego, że nie przychodzą do nas z zewnątrz, lecz wywodzą się z nas samych, jak gdyby z ogółu naszych uczynków (*non nobis extrinsecus superveniunt, sed de nobis et de actuum nostrorum velut quadam integritate procedunt*). Czuwaj więc w miarę swych sił i bacz, żebyś nie spłodził z nimi synów, bo oni nie wejdą «na zgromadzenie Pańskie» (por. Wj 34, 7), ponieważ z nich się narodzili"[26].

Trudno wyrokować, na ile obecny w powyższej interpretacji wyraźny podział na zmysłowy element żeński i rozumny element męski rzutował na postrzeganie kobiet i rozumienie kobiecości przez Orygenesa. Wspomniana wcześniej dwuznaczna interpretacja grzechu pierwszych rodziców, raz obarczająca winą samą kobietę jako symbol zmysłowości, innym razem przypisująca zarówno odpowiedzialność za grzech, jak i skłonność do cielesnej zmysłowości, obojgu rodzicom, niezależnie od płci, pozwala wnioskować, że stawianie znaku równości między kobiecością i cielesnością, zmysłowością oraz brakiem rozumu, nie było dla Orygenesa oczywiste. Może o tym świadczyć także stosunek ilości negatywnych i pozytywnych interpretacji starotestamentalnych postaci kobiecych w jego zachowanych pismach. Otóż zaprezentowane powyżej nieliczne interpretacje duchowe kobiet jako wad wyczerpują tę listę. Natomiast Orygenesowa alegoryczna egzegeza kobiet jako chrześcijańskich cnót – do której

[24] Por. tenże, *In Genesim hom.* 5, 2, SCh 7bis, 166-168: „Lot, qui non respexit post se, rationabilis est sensus et animus virilis, uxor autem hic carnis imaginem teneat. Caro est enim quae respicit semper ad vitia, quae, cum animus tendit ad salutem, illa retrorsum respicit et voluptates requirit. […] Quod autem «fit staticulum salis», insipientiae eius indicium videtur expositum. Sal enim prudentiae loco ponitur, quae ei defuit", ŹMT 64, Kraków 2012, 77.

[25] Najdoskonalszym i najbardziej rozbudowanym przejawem egzegezy duchowej nazw mówiących jest interpretacja nazw miejscowości, w których zatrzymywali się Izraelici podczas wędrówki przez pustynię. Por. tenże, *In Numeros hom.* 27, SCh 461, Paris 2001, 270-346, ŹMT 76, 293-317.

[26] Tenże, *In Genesim hom.* 5, 6, SCh 7bis, 180, ŹMT 64, 81.

prezentacji przejdę obecnie – jest o wiele bardziej rozbudowana. Taka sytuacja wynika zapewne z zachowań samych biblijnych bohaterek poddawanych alegoryzacji, ale też jest przejawem przekonania egzegety, że kobiety zdolne są do postaw heroicznych i również zostały powołane do świętości.

3. Kobiety starotestamentalne jako alegorie cnót. Szereg postaci starotestamentalnych kobiet odegrało pozytywną rolę i już w warstwie znaczenia dosłownego mogły one stanowić przykład zachęcający do zdobywania moralnych cnót. Orygenes usiłował jednak szukać głębszego znaczenia alegorycznego odpowiadającego tym osobom, w czym przychodziła mu z pomocą przede wszystkim metoda interpretacji duchowej mówiących imion owych kobiet, również będących nośnikami pozytywnych treści.

Pierwszy wzór kobiety moralnie dzielnej stanowiła dla Aleksandryjczyka Sara. W daleko idącej pod względem oryginalności skojarzeń interpretacji alegorycznej Orygenes skupił się na duchowym znaczeniu każdego detalu biblijnego przekazu na temat żony Abrahama, przedstawionej przez Niego faraonowi jako siostra:

> „[Jej] imię oznacza «przywódcę» (*princeps*) albo «tego, kto dzierży władzę» (*principatum agens*), jest symbolem arete, czyli cnoty duchowej (*animi virtus*). […]. Otóż jeśli ktoś wziął sobie cnotę za małżonkę, powinien słuchać jej we wszystkim, co mu radzi. […] Dopóki cnota zwie się żoną, dopóty jest jego wyłączną własnością i z nikim nie może być dzielona. […] skoro jednak dojdziemy do doskonałości, tak iż jesteśmy zdolni do pouczania innych (por. 2 Tm 2, 2), wówczas nie zamykajmy cnoty niby małżonki w naszym łonie, lecz jako siostrę wiążmy ją z innymi, którzy jej pragną. […] W takim więc sensie również Abraham mówił, iż Sara jest jego siostrą. Pozwalał zatem, jako człowiek doskonały, aby każdy kto chce, posiadał cnotę”[27].

Interpretację związaną z dążeniem do zdobycia cnoty zastosował aleksandryjski egzegeta także w odniesieniu do Sunamitki, która ludowi izraelskiemu, pragnącemu ją wynagrodzić za nakarmienie proroka, odpowiedziała: „Ja mieszkam pośród mojego ludu” (por. 2Krl 4, 8. 13). Słowa te wyjaśnił Orygenes jako zajmowanie środkowego miejsca, czyli dążenie do nieskłaniania się ku występkom, w czym można dostrzec zainspirowanie się Arystotelesowską ideą „umiarkowania” czy „złotego środka” (μεσότης) jako zasadą kierującą całą antyczną etyką[28].

[27] Tamże 6, 1, SCh 7bis, 184-186: „Puto ergo Saram, quae interpretatur princeps vel principatum agens, formam tenere ἀρετῆς, quod est animi virtus. […] Si quis ergo adscivit sibi in coniugium virtutem, audiat vocem eius in omnibus in quibus consilium dederit ei. […] Donec enim uxor appellatur virtus, propria est et cum nullo participari potest. […] cum vero ad perfectum venerimus, ita ud idonei simus et alios docere, tunc iam virtutem non ut uxorem intra gremium concludamus, sed ut sororem etiam aliis volentibus copulemus. […] Secundum hoc igitur et Abraham Sarram dicebat sororem suam esse. Permittit ergo quasi iam perfectus, ut qui vult habeat virtutem”, ŹMT 64, 83.

[28] Por. tenże, *In Numeros hom.* 3, 2, SCh 415, 80-82, ŹMT 76, 50. Zob. Aristoteles, *Etica nico-*

W kontraście do postawy Abrahama wobec cnoty, symbolizowanej przez Sarę, Orygenes przedstawił relację wobec niej innych postaci występujących w biblijnym opowiadaniu, kontynuując skomplikowaną alegorię, której głównym celem jest nie tylko udzielenie odbiorcy homilii wskazówek duchowych dotyczących drogi doskonalenia się w cnotach, ale także ukazanie sposobu, w jaki Bóg przygotowywał świat starożytny na przyjęcie Chrystusa:

> „Jeżeli Sara jest symbolem cnoty (*virtutis formam tenet Sarra*), a Abimelech z czystym sercem chciał posiąść cnotę, to dlaczego powiedziano, iż «Pan nie pozwolił mu jej dotknąć» (Rdz 20, 6)? Imię «Abimelech» oznacza: «Ojciec mój, król». Wydaje się zatem, iż Abimelech jest tu symbolem uczonych i mędrców świata, którzy zajmują się filozofią i chociaż nie dotarli do pełnej i doskonałej zasady pobożności, to jednak rozumieli, iż Bóg jest Ojcem i Królem wszystkiego […]. Bóg jednak nie pozwolił im […] dotknąć [boskiej cnoty], bo łaska ta miała być przekazana poganom nie przez Abrahama, który był wprawdzie wielki, ale był tylko sługą, lecz przez Chrystusa. […] żonę Abimelecha można określić jako filozofię naturalną, natomiast niewolnice jako różnorakie poglądy dialektyczne różnych szkół filozoficznych (*putamus uxorem Abimelech naturalem posse philosophiam dici, ancillas vero eius diversa et varia pro qualitate sectarum commenta dialecticae*)[29]. […] W rozumieniu alegorycznym faraon, który jest człowiekiem nieczystym i zabójcą, w żaden sposób nie mógł posiąść Sary, czyli cnoty, Abimelech natomiast, to znaczy człowiek żyjący w czystości i wedle zasad filozoficznych, mógł ją wprawdzie przyjąć, […] jednakże «nie nadszedł jeszcze czas» na to (por. J 7, 6). Cnota więc pozostaje u Abrahama, pozostaje przy obrzezaniu, aż nadejdzie czas, aby w Chrystusie Jezusie, Panu naszym, […] pełna i doskonała cnota przeszła do Kościoła pogan (*Manet ergo apud Abraham virtus, manet in circumcisione, donec tempus veniat, ut in Christo Iesu Domino Nostro* […] *integra et perfecta virtus ad Ecclesiam gentium transeat*). […] W owym więc czasie dom Abimelecha i jego niewolnice, uzdrowione przez Pana, urodzą synów Kościoła. Jest to bowiem czas, w którym «bezpłodna» rodzi i w którym «więcej synów ma samotna niż ta, która żyje z mężem» (por. Ga 4, 27)”[30].

Schemat konstrukcji interpretacji Orygenesa, występujący w przytoczonej egzegezie, jest zbieżny z jego sposobem postępowania znanym z 27. homilii

machea II 6, 1107a, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Lipsiae 1912, 35, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 113. Por. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, 16.

[29] Por. podobny sposób interpretacji: Origenes, *In Genesim hom.* 11, 2, SCh 7bis, 282-284: „Sane praeter hoc quod ex lege Dei edocemur, si etiam ex his eruditionibus quae extrinsecus videntur esse in saeculo aliquas contingimus – verbi causa, ut est eruditio litterarum vel artis grammaticae, ut est geometrica doctrina vel ratio numerorum vel etiam dialectica disciplina – et haec omnia extrinsecus quaesita ad nostra instituta perducimus atque in assertionem nostrae legis adsciscimus, tunc videbimur vel alienigenas in matrimonium sumpsisse vel etiam concubinas”, ŹMT 64, 122-123.

[30] Tamże 6, 2-3, SCh 7bis, 186-192, ŹMT 64, 84-85.

o Księdze Liczb[31], opartym na dwóch kryteriach: 1) uznaniu, że tekst biblijny – w tamtym przypadku opisujący wędrówkę Izraelitów przez pustynię, w tym skupiający się na postawie Abrahama i innych postaci wobec jego żony podczas pobytu w Egipcie – dotyczy w swym najgłębszym znaczeniu drogi dochodzenia do świętości i metody zdobywania chrześcijańskich cnót; 2) przyjęciu jako punktu wyjścia znaczenia mówiących nazw własnych, w tamtym przypadku nazw miejscowości, przez które wędrowali Izraelici, w tym – imion głównych bohaterów opisanego zdarzenia, przede wszystkim żony Abrahama, Sary. O ile ta druga przesłanka jest zakotwiczona w tekście biblijnym, chociaż niekoniecznie musi być zgodna ze świadomą intencją autora natchnionego, o tyle pierwsza jest interpretacją wyraźnie odbiegającą od litery tekstu i uzależnioną od koncepcji życia duchowego samego interpretatora, chociaż w pełni zgodną z duchem chrześcijaństwa.

Powyższa egzegeza nie jest przypadkiem odosobnionym w twórczości Orygenesa i ma swoje konsekwencje w odniesieniu do innych żon patriarchów. Można powiedzieć, że postać żony i instytucja małżeństwa oraz relacje między znanymi starotetamentalnymi kobietami i mężczyznami stały się dla Orygenesa uprzywilejowanym motywem starotestamentalnym, służącym do prezentacji cnót istotnych w życiu chrześcijanina oraz sposobu ich nabywania. Pewną rolę mógł tu odgrywać żeński rodzaj greckiego rzeczownika ἀρετή. W podobny sposób, jak Sara, została zinterpretowana przez Aleksandryjczyka żona starego Abrahama – Chettura, rozumiana jako cnota, którą człowiek może zdobyć dopiero wtedy, gdy nie tylko jest mniej podatny na pokusy z racji wieku, ale już zaawansowany w życiu duchowym, i gdy osiągnął wstępną doskonałość[32]:

> „W doskonalszy sposób pojmuje się żonę wówczas, gdy ciało jest już obumarłe (por. Kol 3, 5) […], większą bowiem zmysły nasze mają zdolność do przyjmowania mądrości wtedy, gdy «nosimy w naszym śmiertelnym ciele konanie Chrystusa» (por. 2Kor 4, 10). Zresztą imię Chettury, które teraz stary Abraham bierze za żonę, tłumaczy się jako *Thymiama*, to znaczy «Kadzidło» albo «Miła Woń» (*incensum vel bonus odor*). […] Jeżeli zatem jest wśród nas ktoś, w kim nie ma wcale woni grzechu, lecz kto pachnie sprawiedliwością, słodyczą miłosierdzia; jeśli ktoś w ustawicznej modlitwie nieustannie składa Panu w ofierze kadzidło […], to taki człowiek Chetturę bierze za żonę”[33].

---

[31] Por. tenże, *In Numeros hom.* 27, SCh 461, 270-346, ŹMT 76, 293-317.

[32] Por. tamże 11, 2, SCh 7bis, 282: „Inde ergo est quod nonnullos Patriarcharum simul plures habuisse coniuges, alios defunctis prioribus accepisse alias Scriptura commemorat; ut illud figuraliter indicetur, quod quidam plures simul possunt exercere virtutes, alii non prius quae sequuntur incipere quam priora perduxerint ad perfectum”; ŹMT 64, 122: „niektórzy patriarchowie mieli naraz wiele żon, a inni brali następne małżonki po śmierci poprzednich. Chodziło o to, aby ukazać w sposób symboliczny, iż niektórzy mogą jednocześnie uprawiać wiele cnót, inni zaś mogą osiągnąć kolejne cnoty dopiero po tym, jak poprzednie osiągną doskonałość”.

[33] Tamże 11, 2, SCh 7bis, 280: „melius tunc uxor accipitur, quando emortuum corpus est […]. Maior enim ad sapientiam sensibus nostris capacitas inest, quando «mortificatio Christi circumfertur

Orygenesowska alegoryczna interpretacja starotestamentalnych kobiet jako cnót sprawdzała się szczególnie dobrze w odniesieniu do tekstów, które w literalnym znaczeniu mogły być trudne od przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia. Przykładowo Elkana miał dwie żony (por. 1Sm 1, 1-2). Ta poligamia była dla Orygenesa alegorią duchowej zdolności do praktykowania kilku cnót równocześnie, a w tym wypadku konkretnie dwóch symbolizowanych przez mówiące imiona żon Elkany: Fennena – „nawrócenie" (*conversio*) i Anna – „łaska" (*gratia*). Aleksandryjczyk zwrócił uwagę, że łaskę powinno się poślubić jako pierwszą, ponieważ to ona umożliwia nawrócenie i przemianę życia. Zauważył jednak, że kolejność płodzenia dzieci przez żony była odwrotna, ponieważ pierwsze owoce w życiu daje nawrócenie i porzucenie złych uczynków, które dopiero umożliwia płodzenie kolejnych duchowych dzieci we współpracy z łaską[34]. Podobnej egzegezie zostały poddane teksty mówiące o poślubieniu cudzoziemek lub nałożnic (por. Pnp 6, 7). Te negatywne w znaczeniu literalnym postacie kobiet w interpretacji alegorycznej Orygenesa nabierają pozytywnego znaczenia nauk świeckich, obejmujących antyczną ἐγκύκλιος παιδεία, przygotowujących do przyjęcia nauki Chrystusa lub służących do obrony Bożego prawa[35].

Spośród żon patriarchów, obok żony Abrahama – Sary, najbardziej wszechstronnie poddaną przez Orygenesa alegoryzacji kobietą była żona jego syna Izaaka – Rebeka. Podobnie jak Sara ma ona mówiące imię, wskazujące na cnotę cierpliwości. Izaak spotkał ją przy studni, tak jak Mojżesz Seforę, a Jakub Rachelę, ponieważ studnia (*puteus*) – jeden z ulubionych obrazów biblijnych, do których odwoływał się w swej egzegezie Orygenes – symbolizuje strumień Bożego Słowa nauczającego mądrości, cierpliwości i wszelkich innych cnót[36]. Związanie się syna Sary z Rebeką było dla Aleksandryjczyka kolejną alegorią procesu doskonalenia się chrześcijanina, oznaczało bowiem przejście od jednej cnoty do drugiej, czyli wzrost na drodze życia

in corpore nostro» mortali. Denique Chettura, quam nunc senex Abraham sortitur in matrimonium, θυμίαμα interpretatur, quod est incensum vel bonus odor. […] Si quis ergo vestrum est in quo odor peccati iam nullus est, sed odor iustitiae, suavitas misericordiae, si quis sine intermissione orando offert Domino semper incensum […] hic Chetturam duxit uxorem", ŹMT 64, 121-122.

[34] Por. tenże, *In Samuelem hom.* 1, 5, ed. P. – M.Th. Nautin, SCh 328, Paris 1986, 110-112: „Fennana interpretatur conversio, Anna autem interpretatur gratia. Unusquisque ergo nostrum, qui vult effici possessio Dei, istas sibi duas iungat uxores et cum ipsis sibi nuptias celebret. Primam sibi iungat, quae nobilior est et generosior, gratiam; haec enim nobis per fidem prima coniungitur […] secundae vero coniungatur Fennanae, id est conversioni, quia post gratiam credulitatis emendatio fit morum et vitae conversio. Sed cum iste sit ordo nuptiarum, alius ordo procreationis efficitur. Prima namque nobis filios parit Fennana, quia primos fructus de conversione proferimus et prima iustitiae germina de actibus et operibus procreamus. Primum namque iustitiae opus est converti a peccatis, quia, nisi ante convertamur et declinemus a malo, non poterimus de Anna effici patres nec de gratia filios generare", PSP 30, 293-294.

[35] Por. tenże, *In Genesim hom.* 11, 2, SCh 7bis, 282, ŹMT 64, 122-123. Zob. nota 32.

[36] Por. tenże, *In Numeros hom.* 12, 1, SCh 442, 74: „quae esset in Scripturis putei vel puteorum virtus exponitur et comparatio fit aquarum, ubi et divini mysterii panduntur arcana", ŹMT 76, 131.

duchowego[37]. Przy okazji alegoryzacji sceny spotkania Izaaka z Rebeką Orygenes – czuły na każdy szczegół tekstu natchnionego – nie pozostawił bez komentarza stwierdzenia, że Rebeka „zeskakuje z wielbłądów" (por. Rdz 24, 64), czyli odstępuje od błędów i odrzuca nierozumne zmysły[38]. Z jednej strony mamy tu do czynienia z niekonsekwencją egzegety: w jaki sposób cnota cierpliwości, symbolizowana przez Rebekę, miałaby w jakiś sposób być związana z błądzeniem i nierozumnością? Z drugiej – uwidacznia się w tej interpretacji wpływ obiegowego w tamtych czasach poglądu o związku zmysłowości i nierozumności z płcią żeńską.

Spotkanie z Rebeką było dla Orygenesa nie tylko kolejną alegorią zdobywania cnót. Aleksandryjczyk odczytał w tej scenie sens sięgający głębszych, wręcz mistycznych pokładów życia duchowego. Izaak był w jego przekonaniu typem Chrystusa, który pragnie połączyć się zaślubinami z ludzką duszą, o ile potrafi ona czerpać ze studni wodę prorockiej mowy (*potus prophetici sermonis*), prowadzącej do poznania Zbawiciela[39]. Ten sposób egzegezy zbliżał się do interpretacji, jaką Orygenes nadał relacji Oblubienicy i Oblubieńca z Pieśni nad Pieśniami.

4. Oblubienica z Pieśni nad pieśniami jako alegoria Kościoła i duszy ludzkiej. Omówione dotąd typologiczne i moralno-mistyczne znaczenia przenośne były odnoszone przez Orygenesa do konkretnych, historycznych postaci kobiecych, opisanych na kartach Starego Testamentu. Oddzielnego przedstawienia wymaga egzegeza poetyckiego obrazu Oblubienicy z Księgi Pieśni nad Pieśniami, będącej w zamiarze samego autora biblijnego dziełem symbolicznym, domagającym się wyjaśnienie alegorycznego, co do czego większość pisarzy wczesnochrześcijańskich nie miała wątpliwości[40]. Aleksandryjczyk, zgodnie ze stosowaną przez siebie praktyką egzegetyczną, interpretował postać Oblubienicy na dwóch płaszczyznach: typologicznej (obraz Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa)[41] i moralno-mistycznej (obraz indywidualnej duszy

[37] Por. tenże, *In Genesim hom.* 10, 5, SCh 7bis, 272: „Qui virtutis filius est Sarrae, nunc coniungitur et sociatur patientiae, quae est Rebecca. Et hoc est transire de virtute in virtutem et ex fide in fidem", ŹMT 64, 119.

[38] Por. tamże: „Desilit etiam de camelis, id est descendit a vitiis, abicit irrationabiles sensus et coniungitur Isaac".

[39] Por. tamże 10, 2-3, SCh 7bis, 260-262: „Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt. Vult et te Christus sibi despondere […] Ista ergo talis anima, quae agit cuncta patienter, quae tam prompta est et tanta eruditione subnixa quae de profundis haurire scientiae fluenta consuevit, ipsa potest copulari nuptiis Christi. Nisi ergo cotidie venias ad puteos, nisi cotidie haurias aquas, non solum alius potare non poteris, sed ipse quoque sitim verbi Dei patieris", ŹMT 64, 114-115.

[40] Wyjątek stanowiły skrajne tendencje pojawiające się w środowisku antiocheńskim, preferującym egzegezę dosłowną niemal wszystkich ksiąg starotestamentalnych. Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 157-179.

[41] Por. Origenes, *Canticum canticorum comm.* I 1, 5, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375, Paris 1991, 178: „Ecclesia sit desiderans Christo coniungi", tłum. S. Kalinkowski: Ory-

chrześcijanina jako Oblubienicy Chrystusa)[42]. Oba te znaczenia stanowiły przedłużenie i pogłębienie egzegezy biblijnych postaci kobiecych, nadającej im sens pozytywny.

W znaczeniu typologii eklezjalnej Oblubienica, mówiąca: „Jestem ciemna i piękna, córki Jeruzalem" (Pnp 1, 5), symbolizuje Kościół zebrany z pogan, który jest czarny z uwagi na niskie pochodzenie, ale równocześnie piękny dzięki pokucie i wierze w Syna Bożego. Została ona zestawiona przez Aleksandryjczyka z konkretnymi postaciami kobiecymi o ciemnej karnacji, których znaczenie jest podobne: Etiopką, żoną Mojżesza, symbolizującego Prawo duchowe, czyli Słowo Boże przyniesione przez Chrystusa Kościołowi zebranemu z pogan (por. Lb 12, 1-2), i królową Sabą, która przybyła słuchać mądrości Salomona (por. 1Krl 10, 1-10), będącego również typem Chrystusa. Natomiast córki jerozolimskie gardzące Oblubienicą to przedstawicielki ludu izraelskiego, odnoszące się pogardliwie do nowego ludu Bożego gromadzącego się wokół Chrystusa[43]. Docelowe było jednak – jak zawsze u Orygenesa – znaczenie moralno-mistyczne, stanowiące naturalne przedłużenie typologii:

> „Również o każdej duszy, która po popełnieniu wielu grzechów nawraca się do pokuty, można powiedzieć, że jest «czarna» z powodu grzechów, ale «piękna» dzięki pokucie i dzięki «owocowi nawrócenia»"[44].

Jednym z istotnych warunków procesu duchowego dojrzewania duszy jest zrozumienie Prawa i proroków w sensie duchowym, co mają – zdaniem Orygenesa – symbolizować oczy Oblubienicy porównane przez Oblubieńca do fruwających wysoko gołębic (por. Pnp 1, 15)[45]. Inny rodzaj duchowej wiedzy, konieczny duszy do osiągnięcia doskonałości, to poznanie samej siebie, do czego Oblubieniec zachęca Oblubienicę (por. Pnp 1, 8). Orygenes zwrócił uwagę, że jest to nawiązanie do antycznej zasady przypisywanej tradycyjnie jednemu z siedmiu mędrców greckich[46]. Był jednak przekonany – zgodnie

genes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami"*, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami". Homilie o „Pieśni nad pieśniami"*, Kraków 1994, 38: „Przyjmijmy, że to Kościół pragnie połączyć się z Chrystusem".

[42] Por. tamże I 1, 9, SCh 375, 182: „introducamus animam, cuius omne studium sit coniungi et consociari Verbo Dei et intra mysteria sapientiae eius ac scientiae veluti sponsi caelestis thalamos intrare", tłum. Kalinkowski, s. 39: „możemy przedstawić duszę, która zabiega usilnie o to, aby się połączyć i zjednoczyć ze Słowem Bożym oraz wejść w tajemnice Jego mądrości i wiedzy jak do komnat niebieskiego Oblubieńca".

[43] Por. tamże II 1, 1-41, SCh 375, 260-284, tłum. Kalinkowski, s. 62-71.

[44] Por. tamże II 1, 56, SCh 375, 292-294: „Potest autem et de unaquaqua anima, quae post peccata plurima convertitur ad paenitentiam, dici quod «nigra» sit pro peccatis, «formosa» autem propter paenitentiam et «fructus paenitentiae»", tłum. Kalinkowski, s. 74-75.

[45] Tamże III 1, 4, SCh 376, Paris 1992, 494: „Quod autem oculi eius comparantur columbis, ob hoc profecto, quia Scripturas divinas non iam secundum litteram, sed secundum spiritum intelligat, et adspiciat in iis spiritalia mysteria; columba enim indicium est Spiritus sancti. Spiritali ergo sensu intelligere legem et prophetas, hoc est oculos columbae habere", tłum. Kalinkowski, s. 123.

[46] Sentencję „Poznaj samego siebie" (Γνῶθι σαυτόν), wypisaną na świątyni w Delfach, przy-

z rozpowszechnioną w środowisku aleksandryjskim na przełomie II i III w. teorią „kradzieży" mądrości żydowskiej przez Greków – że sentencję tę sformułował żyjący dużo wcześniej król Salomon[47].

Aby Oblubienica, symbolizująca ludzką duszę, mogła w doskonały sposób zjednoczyć się z Oblubieńcem, musi odrzucić wszelkie nieprawości i przyodziać się w „sprawiedliwość, prawdę, mądrość, skromność i wszystkie cnoty po kolei"[48]. Ponieważ to sam Oblubieniec – Chrystus jest uosobieniem cnoty i stanowi – jak mówił Orygenes – jej substancję (*substantia virtutum*), zjednoczenie z Nim jest możliwe tylko wtedy, gdy Oblubienica – dusza wydoskonali się w cnotach, i odwrotnie: zdobycie wszelkich cnót jest możliwe dla Oblubienicy – duszy jedynie wówczas, gdy zbliży się i ucałuje Oblubieńca – Chrystusa, który jest źródłem, wzorem i pełnią cnót[49].

Zgodnie z przekonaniem o wyrazowym natchnieniu Pisma, Orygenes nie pomijał żadnego szczegółu tekstu natchnionego. Wspomnianą przez Oblubienicę matkę (por. Pnp 1, 6) zinterpretował w duchu św. Pawła (por. Hbr 12, 22; Ga 4, 31 - 5, 1) jako alegorię niebiańskiej Jerozolimy, z której ostatecznie pochodzą wszystkie dusze mające jednego Boga za Ojca[50].

W przypadku Orygenesowej interpretacji postaci Oblubienicy z Pieśni nad pieśniami mamy do czynienia z apogeum egzegezy o nastawieniu moralno-mistycznym, ponieważ Oblubienica symbolizuje już nie tylko cnoty moralne, ale postawę mistycznej wręcz zażyłości duszy ludzkiej ze Zbawicielem, wyrażoną zawołaniem Oblubienicy: „Jestem ranna z miłości" (Pnp 2, 5)[51]. Pod tym względem Aleksandryjczyk wyprzedził o kilkanaście wieków sposób myślenia wielkich mistyków hiszpańskich doby renesansu[52].

***

Przyjęta przez Orygenesa egzegetyczna metoda alegoryzacji całego Starego Testamentu objęła także opisane na jego kartach postacie kobiet. Daleko

---

pisywano Chilonowi, Solonowi lub Talesowi z Miletu. Por. Aristoteles, *Rhetorica* II 21, 1395a; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 40.

[47] Por. Origenes, *In Canticum canticorum comm.* II 5, 1-9, SCh 375, 354-358, tłum. Kalinkowski, s. 91-93.

[48] Por. tamże I 6, 12, SCh 375, 256: „iustitia dilexit te et veritas et sapientia et pudicitia et singulae quaeque virtutes", tłum. Kalinkowski, s. 60.

[49] Por. tamże: „Nec mireris sane, si dicimus virtutes esse quae diligunt Christum, cum in aliis ipsarum virtutum substantiam Christum soleamus accipere". Zob. M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 60-63.

[50] Por. Origenes, *In Canticum canticorum comm.* II 3, 4, SCh 375, 318, tłum. Kalinkowski, s. 80.

[51] Por. tamże III 8, 15, SCh 376, 574: „in hoc quasi amatorio dramate sponsa caritatis se dicit vulnera suscepisse. Potest autem similiter fervens anima erga sapientiam Dei dicere quia vulnerata sapientiae ego sum", tłum. S. Kalinkowski, s. 143.

[52] Por. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 287-301; E. Stanula, *Życie duchowe w ujęciu Orygenesa*, w: E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014, 87-110.

idące skojarzenia tych osób z rzeczywistością Kościoła i życiem duchowym chrześcijanina sam autor ocenia jako jedną z możliwych propozycji interpretacyjnych i z właściwą sobie skromnością stwierdza:

> „w miarę naszych możliwości ukuliśmy alegoryczne objaśnienie […]; niczego jednak nie przesądzamy z góry wobec tych, którzy potrafią wyrazić pobożniejszą myśl na ten temat”[53].

Konkretne osoby płci żeńskiej, pojawiające się w księgach historycznych Starego Testamentu, są – według Orygenesa – najczęściej typami Synagogi i Kościoła, a zarazem alegoriami ludzkich wad lub cnót. Uosabiają walkę duchową między duchem i ciałem, rozumem i uczuciami. Symbolizują w znaczeniu zbiorowym Synagogę lub Kościół wybrany spośród pogan, a w znaczeniu indywidualnym duszę ludzką w jej relacji do Boga. Aleksandryjczyk odwoływał się do mówiących imion kobiet, tłumacząc je i osadzając w kontekście duchowym. Niejednokrotnie nadawał tej samej postaci kilka różnych przenośnych znaczeń.

Niekiedy Orygenes uznawał, że tekst biblijny nawet bez odwoływania się do metody alegorycznej, już na poziomie interpretacji literalnej jest budujący dla słuchacza, gdy cechy charakteru opisywanych przez autorów biblijnych bohaterek są wyraziste i pouczające. Przykładowo Judyta zwyciężająca Holofernesa w dosłownym znaczeniu stanowi wzór kobiety dzielnej, wspaniałej i szlachetnej[54]. Natomiast Jezabel reprezentuje godną potępienia postawę kobiety okrutnej, prześladującej proroków i hołdującej bałwochwalstwu[55]. Taka literalna egzegeza postaci kobiecych należy jednak w zachowanych homiliach i komentarzach biblijnych Orygenesa do rzadkości.

Mimo przywoływanego na kartach pism Orygenesa przekonania, charakterystycznego dla antycznego świata, głoszącego, że kobieta jest symbolem cielesnych uczuć, a mężczyzna – zdolności intelektualnych, większość interpretacji alegorycznych odnoszących się do starotestamentalnych kobiet

[53] Origenes, *In Genesim hom.* 5, 5, SCh 7bis, 178-180: „Haec, ut potuimus, secundum allegoricam intelligentiam […] exsculpsimus, nihil praeiudicantes his qui sacratius aliquid de hoc sentire potuerint”, ŹMT 64, 81.

[54] Por. Origenes, *In Librum Iudicum hom.* 9, 1, ed. P. Messie – L. Neyrand – M. Borret, SCh 389, Paris 1993, 210-212: „Quid vero illam magnificam et omnium feminarum nobilissimam memorem Iudith? Quae iam perditis paene rebus non trepidavit sola succurrere seque ac suum caput ad immanissimi Holophernis necem sola subicere et processit ad bellum non in armis neque in equis bellicis aut subsidiis militaribus freta, sed virtute animi et confidentia fidei, consilio autem et audacia hostem peremit; et quam viri perdiderant femina patriae reddidit libertatem”, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/2, 182; tenże, *In Ieremiam hom.* 20, 7, SCh 238, 282, PSP 30, 184. W podobny sposób Orygenes chwalił także męstwo Debory. Zob. tenże, *In Librum Iudicum hom.* 9, 1, SCh 389, 210: „In superioribus legimus in hoc ipso libello Iudicum de Debborae mulieris triumphis nec femineam mentem infidelis formido turbavit”, PSP 34/2, 182.

[55] Por. tenże, *In Numeros hom.* 20, 1, SCh 461, 22: „si quis, verbi causa, aut prophetas Dei persequatur, ut illa fecit, aut ad idola aliquos decipiat vel falsis circumscriptionibus perimat innocentes, iste dicitur Iezabel tenere doctrinam”, ŹMT 76, 223.

wskazuje na personifikacje cnót godnych naśladowania. Wydaje się, że zjawisko to mogło być uwarunkowane bardziej znaczeniem imion tych osób i rolą, jaką przypisali im autorzy biblijni, niż samodzielną decyzją interpretacyjną Orygenesa, niemniej jednak zadaje ono kłam jednoznacznym posądzeniom Aleksandryjczyka czy szerzej – pisarzy wczesnochrześcijańskich w ogóle – o zdecydowany mizoginizm.

FEMALE CHARACTERS OF THE OLD TESTAMENT IN THE ALLEGORICAL EXEGESIS OF ORIGEN

(Summary)

The article systematises the metaphors ascribed by Origen (185-253/254) to the well-known female characters of the Old Testament utilising the method of allegorical exegesis of the text of Scripture. Females appearing on the pages of the historical books of Bible are – according to the Alexandrian – allegories of human virtues or defects. They embody the spiritual warfare between the spirit and the body, between the mind and the feelings. In the collective sense they symbolize the synagogue or the church chosen from the Gentiles, and in the individual sense – the human soul in its relation to God. Origen refers to the telling names of women, translating them and embedding into the spiritual context often giving the several different allegorical meanings to the same biblical person. Despite the often-quoted in his writings beliefs characteristic to the ancient world, proclaiming that the woman is a symbol of bodily feelings and the man – a symbol of the intellectual abilities, majority of allegorical interpretations relating to the Old Testament women indicates a personification of the virtues worthy of imitation. This phenomenon is conditioned with the meaning of the names of those persons and the role attributed to them by the biblical authors, but Origen's interpretations are original and based on his own concept of spiritual life. They deny opinions of misogyny of Origen and the early Christian writers in general.

Translated by Michał Matusiak

Key words: woman, Old Testament, allegorical exegesis, Origen.

Słowa klucze: kobieta, Stary Testament, egzegeza alegoryczna, Orygenes.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum*, éd. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, 7-189.

Origenes, *Commentarii in Iohannem*, éd. C. Blanc, XXVIII-XXXII, SCh 385, Paris 1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003.

Origenes, *Homiliae in Exodum*, éd. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, 169-301.

Origenes, *Homiliae in Genesim*, éd. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1985, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, 21-165.

Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, éd. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976-1977, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 23-211.

Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, éd. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 3-137.

Origenes, *Homiliae in Leviticum*, éd. M. Borret, SCh 286-287, Paris 1981, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, ŹMT 69, Kraków 2013.

Origenes, *Homiliae in Librum Iudicum*, éd. P. Messie – L. Neyrand – M. Borret, SCh 389, Paris 1993, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 139-185.

Origenes, *Homiliae in Librum primum Regnorum (Samueli I)*, éd. P. – M.-T. Nautin, SCh 328, Paris 1986; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 287-319.

Origenes, *Homiliae in Numeros*, éd. L. Doutreleau, t. 1, SCh 415, Paris 1996; t. 2, SCh 442, Paris 1999; t. 3, SCh 461, Paris 2001; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŹMT 76, Kraków 2016.

Opracowania

Crouzel H., *Origène et la „connaissance mystique”*, Paris – Bruges 1961.

Crouzel H., *Origène et le sens litteral dans ses „Homélies sur l'Hexateuque”*, BLE 70 (1969) 241-263.

Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.

Daniélou J., *Origène*, Paris 1948.

Gemmiti D., *La donna in Origene*, Napoli – Roma 1996.

Hanson R.P.C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.

Harl M., *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'„obscurité” biblique*, VigCh 36 (1982) 334-371.

Lange N.R.M. de, *Origen and the Jews Bible Exegesis*, „Journal of Jewish Studies” 22 (1971) 31-52.

Lubac H. de, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

Lubac H. de, *„Typologie” et „allégorisme”*, RechSR 34 (1947) 180-226.

Papanikolau A.D., *The allegorical exegetical method of Origen*, „Theologia” 45 (1974) 347-359.

Prinzivalli E., *Origene*, w: *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, a cura di E. dal Covolo, Biblioteca di Scienze Religiose 122, Roma 1996, 63-82.

Radice R., *Il femminile come „concetto allegorico" in Filone di Alessandria*, „Ricerche Storico-Bibliche" 1-2 (1994) 167-177.

Sfameni Gasparro G., *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Genova 1992, 17-50.

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

Stanula E., *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979, 34-56.

Stanula E., *Życie duchowe w ujęciu Orygenesa*, w: E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014.

Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Szram M., *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 57-75.

Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.

Zieliński J., *Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna w ujęciu Orygenesa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 36 (1999) 295-320.

Zöllig A., *Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg-im-Breisgau 1902.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Ks. Dariusz ZALEWSKI*

KOBIETY U TERTULIANA W KONTEKŚCIE HISTORII ZBAWIENIA

Wraz z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa zostaje dowartościowana osoba kobiety. W cywilizacji grecko-rzymskiej, czy też środowisku palestyńskim, gdzie kobiety w mniejszym lub większym stopniu podlegały ograniczeniom prawnym, dotyczącym życia społecznego i religijnego, stanowiło to swoistą rewolucję. Jezus nie czyni różnic i włącza kobiety na równi z mężczyznami do swojej misji ewangelizacyjnej. Mają one ogromny wkład w rozprzestrzenianie się Ewangelii[1]. Ponadto Nauczyciel z Nazaretu nigdy nie mówi ani słowem o słabości czy niższości kobiety względem mężczyzny.

Pomimo tego, iż w Ewangeliach postawa Jezusa względem kobiet jest pełna afirmacji i wyraża się w traktowaniu ich na równi z mężczyznami, rzecz staje się o wiele trudniejsza, gdy przyjrzymy się późniejszej interpretacji egzegetycznej Ojców Kościoła.

Stosunek Ojców Kościoła do kobiet, ich pozycji we wspólnocie, funkcji i ról im przynależących, nacechowany jest z jednej strony ewangelicznym przezwyciężeniem wszelkich różnic aksjologicznych między mężczyzną a kobietą, przynajmniej na płaszczyźnie duchowej, z drugiej jednak daje się zaobserwować przeświadczenie poszczególnych pisarzy o niższości kobiety, wynikające z założenia „słabości" (ἀσθένεια)[2] płci żeńskiej, popartego przez wiedzę „medyczną" oraz opinie filozoficzne i ludowe[3].

W niniejszym artykule, poprzez analizę pism Tertuliana, postaramy się zdefiniować postawę tegoż pisarza wobec kobiet w kontekście historii zbawienia.

---

* Ks. dr Dariusz Zalewski – wykładowca patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku; e-mail: darekz@tiscali.it.

[1] Por. A. Weiser, *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission*, w: *Die Frau im Urchristentum*, hrsg. G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller, Freiburg 1983, 158-181.

[2] Por. U. Mattioli, *Ἀσθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.

[3] Por. E. Prinzivalli, *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 79-94; D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984; P.A. Gramaglia, *La condizione femminile in Tertulliano*, w: Tertulliano, *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, ed. tenże, Roma 1984, 182-192.

I. PRZYCZYNY PODPORZĄDKOWANIA KOBIETY MĘŻCZYŹNIE

W pierwszej części artykułu zostaną przedstawione argumenty, którymi Tertulian posługuje się mówiąc o niższości natury kobiecej i podporządkowaniu jej mężczyźnie. Wszystkie one bazują na analizie tekstów Pisma Świętego, zwłaszcza opisie stworzenia człowieka (Rdz 1-3).

1. Wina za grzech pierworodny. Jest rzeczą oczywistą, że punktem odniesienia dla Ojców Kościoła przy zajmowaniu stanowiska wobec określonych tematów czy problemów było zawsze Pismo Święte. Jeśli chodzi o kwestie dotyczące kobiet, najczęściej przytaczanymi tekstami były fragmenty z Księgi Rodzaju, mówiące o dziele stworzenia mężczyzny i kobiety[4], oraz z *Corpus Paulinum*. Pośród autorów, którzy jakkolwiek bez jakiegoś systematycznego komentarza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, lecz z licznymi i znaczącymi odniesieniami do sytuacji pierwotnej tam nakreślonej, tworzą obraz aktualnego stanu kobiety, silnie uwarunkowany wydarzeniami w raju, znajduje się bez wątpienia Tertulian.

Ewidentny przykład uzależnienia obecnej kondycji kobiety od wydarzeń protologicznych stosuje Tertulian we wstępie dzieła *De cultu feminarum*:

> „Gdyby tu, na ziemi, istniała tak wielka wiara, jak wielka zapłata za nią jest oczekiwana w niebie, zgoła żadna z was, umiłowane siostry, z chwilą poznania Boga żywego i zrozumienia swego, to jest niewiasty stanu, nie pożądałaby stroju ładniejszego, a cóż dopiero wspanialszego, lecz każda żyłaby raczej w żałobie, a nawet zaniedbywałaby swój wygląd zewnętrzny, ponieważ wskazywałaby na siebie, jako na Ewę żałującą i pokutującą, aby przez wszelką odzież pokutną pewniej naprawiła to, co się ciągnie od Ewy; mam na myśli hańbę grzechu pierworodnego i niesławę upadku rodzaju ludzkiego. W bólach i trwodze rodzisz, niewiasto, i musisz trzymać się męża swego, a on jest twoim panem: i ty nie chcesz zrozumieć, że jesteś Ewą? Jest w mocy wyrok Boga nad twoją płcią na tym świecie: musi więc trwać dalej i twoja wina. Ty jesteś furtą szatana, ty dotknęłaś owego drzewa, ty pierwsza złamałaś boskie prawo; ty właśnie namówiłaś tego, do którego diabeł nie mógł się zbliżyć; z łatwością doprowadziłaś do upadku mężczyznę Adama, obraz Boga; przez twoją karę, to jest śmierć, nawet Syn Boży musiał umrzeć: a tobie przychodzi do głowy przyozdabiać swoją powłokę cielesną?”[5].

---

[4] Por. G. Sfameni Gasparro, *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, s. 17-50; taż, *Donna e creazione negli scritti dei Padri: aspetti e problemi dell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, ed. S.A. Panimolle, t. 11: *Creazione, Uomo, Donna negli scritti dei Padri*, Roma 1995, 217-239.

[5] Tertullianus, *De cultu feminarum* I 1, 1-2, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 343: „Si tanta in terries moraretur fides, quanta merces expectatur in caelis, nulla omnino vestrum, sorores dilectissime, ex quo deum vivum cognovisset et de sua, id est feminae condicione didicisset, laetiorem habitum, ne dicam gloriosiorem appetisset, ut non magis in sordibus ageret et squalorem

Kartagińczyk jest przekonany, że wydarzenia związane ze stworzeniem i grzechem popełnionym przez pierwszych ludzi wpłynęły w sposób decydujący na kondycję historyczną kobiety i w następstwie jej podporządkowanie mężczyźnie. W wyżej cytowanym fragmencie, mimo iż adresatki, do których jest kierowane dzieło, są nazwane „umiłowanymi siostrami", jednocześnie są wezwane do uświadomienia sobie, że obecny ich stan wynika z wyboru, jakiego dokonała pierwsza kobieta. To właśnie po wydarzeniach w raju wszystkie kobiety odziedziczyły po Ewie „hańbę grzechu pierworodnego i niesławę upadku rodzaju ludzkiego". Ta spuścizna ze swej natury domaga się więc zadośćuczynienia oraz przyjęcia postawy pokutnej, odrzucającej wszelkie nadużycia w sferze ubioru i ozdób, aby w ten sposób, również poprzez ubranie zmazać hańbę grzechu pierworodnego.

Cała więc wina i odpowiedzialność za upadek w raju przypisana jest praktycznie Ewie: „ty właśnie namówiłaś tego, do którego diabeł nie mógł się zbliżyć". Nie ma żadnej wzmianki, przynajmniej w przytoczonym powyżej fragmencie, o uczestnictwie w nim i odpowiedzialności Adama. Źródła powyższej interpretacji należy szukać w tradycji judaistycznej, a szczególnie w komentarzach rabinicznych i literaturze apokryficznej, odnoszących się do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Ukazuje się w nich Ewę, jako przyczynę grzechu, który sprowadza śmierć, a z drugiej strony Adama, którego diabeł nie zdołał omamić. Ewa pozwala się zwieść i następnie zwodzi mężczyznę. Zostaje przedstawiona dwa razy w negatywnym świetle: jako „uwiedziona" i jako „uwodzicielka"[6].

2. Mężczyzna „obrazem Boga". Podporządkowanie kobiety mężczyźnie według Tertuliana wynika również z faktu, że tylko Adam może cieszyć się

potius affectaret, ipsam se circumferens Evam lugentem et paenitentem, quo plenius id, quod de Eva trahit – ignominiam dico primi delicti et invidiam perditionis humanae – omni satisfactionis habitu expiaret. In doloribus et anxietatibus paris, mulier, et ad virum tuum conversio tua, et ille dominatur tui: et Evam te esse nescis? Vivit sententia dei super sexum istum in hoc saeculo: vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non valuit; tu imaginem dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?", tłum. D. Sutryk: Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 33.

[6] Por. R. Uglione, *Donna e matrimonio in Tertuliano*, w: tenże, *Tertuliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002, 81-82. Słabość natury kobiecej, wyrażającej się w łatwej możliwości zostania uwiedzioną, podkreślona jest także poprzez przywołanie przez Tertuliana (*De cultu feminarum* 1, 3, 1, CCL 1, 346, 358; *De virginibus velandis* 7, 2, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1216-1217; *De idolatria* 9,1, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, 1107; *Adversus Marcionem* V 8, 2, ed. E. Kroymann, CCL 1, 685-686) motywu połączenia się aniołów z córkami ludzkimi. Wydarzenie to opisane jest w Księdze Henocha, która pomimo iż nie należy do kanonu Starego Testamentu, jest przez Kartagińczyka traktowana jako natchniona i swobodnie wykorzystywana, por. Sfameni Gasparro, *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, s. 29.

przywilejem bycia stworzonym na „obraz Boga”[7]. Taka interpretacja Rdz 1, 26 bierze swój początek z pewnością od apostoła Pawła. Jest również obecna w literaturze rabinicznej, zgodnie z którą większą wartość ma to, co zostało stworzone najpierw, a mniejszą to, co zostało stworzone później. Stąd tylko Adamowi, stworzonemu jako pierwszemu i bez pośrednictwa zostaje przyznane miano „obrazu Bożego”, podczas gdy Ewie, jako stworzonej po Adamie i po części z niego, taki atrybut nie przysługuje[8].

Motyw mężczyzny jako „obrazu Boga” wykorzystuje Kartagińczyk w innym swoim dziele – *De virginibus velandis*. Powołując się na apostoła Pawła, który mówi, że „Mężczyzna nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny” (1Kor 11, 7) uzasadnia on, w jaki sposób powinny zachowywać się kobiety, przede wszystkim dziewice, i dlaczego powinny nosić zasłony:

> „Z tych wszystkich argumentów wydobywają dowody przeciw temu, by mężczyzna nie okrywał głowy, a mianowicie takie: że mężczyzna z natury nie osiąga obfitości włosów; że nie jest dlań haniebne golić się i się strzyc; że aniołowie nie przekroczyli prawa ze względu na niego; że «on jest chwałą i obrazem Boga»; że głową jego jest Chrystus”[9].

Mężczyzna, będąc „obrazem i chwałą Boga” nie potrzebuje zakrywać swojej głowy, gdyż modląc się z odkrytą głową w ten sposób oddaje najwyższą cześć Bogu. Kobieta zaś, jako podporządkowana mężczyźnie, powinna modlić się z zasłoną na głowie.

3. Pochodzenie kobiety od mężczyzny. Również w *De virginibus velandis* zostaje podkreślone przez pisarza z Kartaginy pochodzenie kobiety z mężczyzny:

> „Albowiem, kiedy Pismo podaje, że dwoje było nagich, Adam i jego kobieta, nie pojmuje tego na przyszłość, jakby powiedziało, że była jego kobietą, a żoną w przepowiedni, lecz że ona będzie z jego natury, bo jest i niezamężną jego kobietą. «Ta dopiero jest kością z moich kości – rzecze – i ciałem z mego ciała. Ta będzie się zwała kobietą» (Rdz 2, 23)”[10].

Wyższość Adama nad Ewą, a co za tym idzie także jej podporządkowanie, według naszego autora wynika nie tyle z faktu „słabości” natury kobiecej,

---

[7] Tertullianus, *De cultu feminarum* I 1, 2, CCL 1, 343, PSP 65, 33.

[8] Por. Uglione, *Donna e matrimonio in Tertuliano*, s. 83-84. Prawdopodobnie na tę zasadę powołuje się Paweł, kiedy mówi, że „To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny” (1Kor 11, 7-8).

[9] Tertullianus, *De virginibus velandis* 8, 1, CCL 2, 1217, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, PSP 65, 93.

[10] Tamże 5, 2, CCL 2, 1214: „Nam cum Scriptura refert fuisse nudos duos, Adam et mulierem eius, nec hoc de futuro sapit quasi mulierem dixerit eius in praesagio uxoris, sed quoniam et innupta illius mulier, ut de substantia ipsius: Hoc, inquit, os ex ossibus meis, et caro ex carne mea vocabitur mulier”, PSP 65, 90. Por. tamże 5, 3-4, CCL 2, 1214-1215; 7, 2, CCL 2, 1216-1217.

która przejawiła się w uległości wężowi w raju, lecz raczej z odwiecznego planu Bożego, dotyczącego kreacji kobiety. Stąd też obowiązek noszenia zasłony, jako wyrazu podporządkowania, dotyczy nie tylko kobiet zamężnych, podległych swym mężom, ale także i dziewic, które wprawdzie nie są zamężne, ale są podporządkowane ze swej natury[11].

Po grzechu pierworodnym, Bóg powodowany swoją sprawiedliwością sprawia, że kobieta musi znosić bóle rodzenia i podporządkować się panowaniu mężczyzny:

> „Tak więc aż do grzechu człowieka Bóg był tak bardzo dobry od początku, a odtąd jest Sędzią i to surowym […] bo natychmiast skazuje niewiastę na rodzenie w bólach i służenie mężowi […]. Chociaż była przeznaczona do pomocy mężczyźnie, to nie do służby”[12].

To dramatyczne wydarzenie zmieni radosną współpracę między kobietą i mężczyzną w bolesne panowanie tego ostatniego.

II. TERTULIAN MIZOGINISTĄ?

Na podstawie cytowanego przez nas wstępu *De cultu feminarum* (1, 1-2) wielu uczonych, zwłaszcza o feministycznych zapatrywaniach, twierdzi, że Tertulian był mizoginistą. Zwłaszcza wyrażenie „Tu es diaboli ianua”[13], obarczające Ewę całą winą za grzech pierworodny, skłania ich do takiego przeświadczenia[14]. W swoich ocenach popełniają oni zasadniczy błąd, przyjmując jedno wyrażenie jako klucz do interpretacji całości nauki i myśli Afrykańczyka, abstrahując od szerszego kontekstu utworu, czy też pozostałych jego pism. Należy podkreślić, że nie był on systematycznym teologiem, a z drugiej

[11] Jak słusznie zauważa A. Łuźniak w swojej dysertacji doktorskiej (*Matrimonio, verginità, vedovanza negli scritti di Q.S.F. Tertulliano*, Roma 2008, 14), Tertulian, mówiąc o stworzeniu kobiety, używa słów „substantia” (*De virginibus velandis* 5, 2, CCL 2, 1214: „de substantia ipsius”; tamże 5, 3: „ex cuius substantia”) lub „materia” (*Ad uxorem* I 3, 1, ed. E. Kroymann, CCL 1, 375: „ex eiusdem materiae consortio”) mężczyzny. Adam, który został stworzony bezpośrednio przez Boga z prostej materii, jest podporządkowany tylko swemu Stwórcy, natomiast Ewa, także stworzona przez Boga, ale z materii pochodzącej od Adama, musi być podporządkowana temu, od którego bierze swój początek. Dla Kartagińczyka więc podporządkowanie kobiety mężczyźnie nie jest wynikiem jej obecnej kondycji społecznej, jako np. osoby zamężnej, lecz wiąże się z odwiecznym planem Boga, który wpisany zostaje w naturę kobiety już na samym początku.

[12] Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 11, 1, CCL 1, 488: „Igitur usque ad delictum hominis, deus a primordio tantum bonus, exinde iudex et severus […] statim mulier in doloribus parere, et viro servire damnatur […] sed quae in adiutorium masculo, non in servitium fuerat destinata”, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994, 82.

[13] Tenże, *De cultu feminarum* I 1, 2, CCL 1, 343.

[14] Por. E.S. Fiorenza, *In Memory of Her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*, London 1983, 55; M. Turcan, *Être femme selon Tertullien*, „Vita Latina” 119 (1990) 15-21; A. Cameron, *Early Christianity and the Discourse of Female Desire*, w: *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, ed. L.J. Archer – S. Fischler – M. Wyke, London 1994, 153.

strony nie można zapominać o wpływie, jaki na jego dzieła miało retoryczne wykształcenie. Bardzo często wykorzystywał on sztukę retoryki starożytnej, by uczynić swoje argumenty bardziej przekonującymi[15].

W tym miejscu zostaną przytoczone te fragmenty z dzieł Tertuliana, z których jasno wynika, że nie był on zdeklarowanym mizoginistą. Co więcej, pod pewnymi względami uznawał równość kobiet i mężczyzn. W tych fragmentach Kartagińczyk odwołuje się do Pisma Świętego, moralności i eschatologii.

1. Wspólna odpowiedzialność za grzech pierworodny. Nie jest prawdą, że odpowiedzialność za grzech pierworodny według Tertuliana, ponosi tylko Ewa. W innych miejscach nasz autor widzi Adama jako głównego protagonistę tego wydarzenia:

> „Adam, założyciel rodu ludzkiego i sprawca grzechu zechciał zgrzeszyć. Diabeł bowiem nie przekazał mu woli grzeszenia, lecz podsunął jego woli to, w czym zgrzeszył”[16].

Ponadto Kartagińczyk, jako zwolennik traducjanizmu materialistycznego, twierdził, że każda dusza wywodzi się z ojca razem z ciałem, z którym jest zjednoczona[17]. Wprawdzie nie mówił wprost, że grzech pierworodny jest przekazywany drogą traducjanizmu, jednakże podkreślał, że dusza rodzi się w grzechu pierworodnym[18].

2. Kobieta również „obrazem Boga”. Podobnie ma się rzecz z przyznaniem wyłącznie Adamowi tytułu stworzenia na „obraz Boga”. W *De virginibus velandis* Afrykańczyk zdaje się przyznawać również kobiecie atrybut „obrazu Bożego”, wprawdzie mniej „wiernego” niż w przypadku mężczyzny, ale jednak obrazu:

> „Jakże więc Bóg zgodziłby się na coś takiego, uznając za cześć tak samo dla mężczyzn – jako że mężczyzna jest wierniejszym Jego obrazem, albo że jest bardziej pracowitym Jego obrazem?”[19].

---

[15] Por. D.M Cooper, *Was Tertullian a Misogynist? A re-examination of this charge based on a rhetorical analysis of Tertullian's work*, Exeter 2012.

[16] Tertullianus, *De exhortatione castitatis* 2, 5, ed. E. Kroymann, CCL 2, 1017, tłum. K. Obrycki, PSP 29, Warszawa 1983, 166. Por. tenże, *Adversus Marcionem* II 8, 2, CCL 1, 484: „sicut Deus homini vitae statum induxit, ita homo sibi mortis statum adtraxit […]. Nam etsi angelus qui seduxit, sed liber et suae potestatis qui seductus est, sed imago et similitude dei (Adam) fortior angelo (diabolo)”.

[17] Por. tenże, *De anima* I 1-22, ed. J.H. Waszink, CCL 2, 781-814.

[18] Por. C.E. Freppel, *Tertullien. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1861-1862*, Paris 1887, 344-348.

[19] Tertullianus, *De virginibus velandis* 10, 4, CCL 2, 1220: „Quomodo ergo non magis viris aliquid tale Deus in honorem subscripsisset vel quia familiariori scilicet imagini suae, vel quia plus laboranti?”, PSP 65, 96.

Zdaniem F. Forrester Church[20], nawet jeśli Tertulian w sposób wyraźny nie mówi o kobiecie jako stworzonej na „obraz Boży", to w sposób domyślny przyznaje jej „podobieństwo". Badacz wychodzi tutaj od rozróżnienia, jakie Kartagińczyk czyni między „imago", który jest właściwy człowiekowi poprzez naturę, a „similitudo", które pochodzi z łaski, zostaje utracone wraz z grzechem pierworodnym i przywrócone przez chrzest[21].

3. Męstwo kobiet. Dowodem braku niechęci wobec rodzaju żeńskiego jest również fakt, że w swoich pismach Kartagińczyk nie waha się przywoływać przykłady kobiet, które mimo słabej natury, zdolne były stanąć w obronie najwyższych wartości moralnych, poświęcając nawet swoje życie[22]. W sposób szczególny na uznanie zasługują męczenniczki chrześcijańskie, które odznaczyły się męstwem podczas tortur:

> „co począłbyś, gdyby stawiło się przed tobą tyle tysięcy ludzi, tak wiele mężczyzn i kobiet, osób obojga płci, każdego wieku, wszelkiej godności? Ilu stosów potrzebowałbyś, ilu mieczy? Co musiałaby wycierpieć sama Kartagina,

[20] Por. F.F. Church, *Sex and Salvation in Tertullian*, HTR 68 (1975) fasc. 2, 89-91.

[21] Por. Tertullianus, *De baptismo* 5, 7, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, 282: „Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur – recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum".

[22] Por. tenże, *Ad martyras* 4, 3-6, ed. E. Dekkers, CCL 1, 6-7: „Sed spiritus contraponat sibi et carni: acerba licet ista, a multis tamen aequo animo excepta, immo et ultro appetita, famae et gloriae causa; nec a viris tantum, sed etiam a feminis, ut vos quoque, benedictae, sexui vestro respondeatis. Longum est, si enumerem singulos, qui se gladio confecerint, animo suo ducti. De feminis ad manum est Lucretia, quae vim stupri passa cultrum sibi adegit in conspectu propinquorum, ut gloriam castitati suae pareret […]. Dido, ne post virum dilectissimum nubere cogeretur; item Asdrubalis uxor, quae iam ardente Carthagine, ne maritum suum supplicem Scipionis videret, cum filiis suis in incendium patriae devolavit […]. Bestias femina libens appetiit, et utique aspides, serpentes tauro vel urso horridiores, quas Cleopatra immisit sibi, ne in manus inimici perveniret"; tenże, *De monogamia* 17, 2-4, ed. E. Dekkers, CCL 2, 1252: „Exsurget regina Carthaginis et decernet in Christianas, quae profuga et in alieno solo et tantae civitatis cum maxime formatrix, cum regis nuptias ultro optasse debuisset, ne tamen secundas eas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere. Assidebit et illi matrona Romana, quae etsi per vim nocturnam nihilominus experta alium virum maculam carnis suo sanguine abluit, ut monogamiam in semetipsam vindicaret. Fuerunt et quae pro viris mori mallent quam post viros nubere. Idolis certe et monogamia et viduitas apparent. Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univira, sicut Matri Matutae. Pontifex Maximus et Flaminica nubunt semel. Cereris sacerdotes viventibus etiam viris et consentientibus amica separatione viduantur. Sunt et quae de tota continentia iudicent nos, virgines Vestae et Iunonis Achaicae et Dianae Scythicae et Apollinis Pythii. Etiam bovis illius Aegyptii antistites de continentia infirmitatem Christianorum iudicabunt"; tenże, *Apologeticum*, 50, 5 i 8, ed. E. Dekkers, CCL 1, 170; tenże, *Ad uxorem* I 6, 3-4, CCL 1, 380; tenże, *De exhortatione castitatis* 13, 1-3, CCL 2, 1033-1034; C. Tibiletti, *La donna in Tertulliano. Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Genova 1981, 93.

gdyby została tak zdziesiątkowana przez ciebie, gdyby każdy zastał wśród nich swoich krewnych, czy swoich domowników, mężów i kobiety twego stanu"[23].

Wielkim poważaniem Tertuliana cieszą się ponadto dziewice i wdowy, które powstrzymując się od przyjemności, odznaczają się autentycznym męstwem i odnoszą zwycięstwo nad swoją seksualnością. Pisząc do swojej żony, Afrykańczyk zachęca ją do pozostania wdową na wypadek, gdyby on umarł wcześniej. Wychwala ponadto przykłady innych kobiet, które poprzez swoją wstrzemięźliwość uśmierciły popędy ciała:

„pójdź za przykładem naszych sióstr, których imiona zapisane są u Pana; one bowiem po utracie mężów nie korzystają już z żadnej okazji do zamążpójścia […]. Wolą raczej zaślubić się z Bogiem. Dla Boga są piękne, dla Boga są młodymi dziewczętami. Z Nim żyją, z Nim rozmawiają, z Nim przestają we dnie i w nocy, Jemu jako swemu Panu przynoszą modlitwę swoją w posagu, od Niego otrzymują właściwe uznanie jako prezent ślubny, ilekroć tego zapragną"[24].

4. Uczestnictwo kobiet w charyzmatach. Tertulian, który z jednej strony odmawia kobietom uczestnictwa w służbie kapłańskiej[25], z drugiej jednak przyznaje, że są one zdolne na równi z mężczyznami do otrzymywania zaszczytnych charyzmatów, jak chociażby daru prorokowania:

„Jest dzisiaj pośród nas siostra, która otrzymała charyzmaty proroctwa, których doświadcza w kościele w duchowej ekstazie, podczas uroczystości niedzielnych. Rozmawia z aniołami, czasem także z Panem. Widzi i słyszy tajemnice, ma wgląd w serca niektórych i otrzymuje wskazówki dla tych, którzy pragną być uzdrowieni"[26].

Kategorią uprzywilejowaną tego daru, wychwalaną przez Kartagińczyka, są również dziewice i wdowy.

5. Zbawienie. Według Tertuliana, kobiety są zrównane z mężczyznami w kontekście zbawienia. Po zmartwychwstaniu przypisuje on im status identyczny do tego, który posiadają mężczyźni: one również będą, jak aniołowie w niebie:

---

[23] Tertullianus, *Ad Scapulam* 5, 2, ed. E. Dekkers, CCL 2, 1132, tłum. W. Myszor, PSP 29, 115.

[24] Tenże, *Ad uxorem* I 4, 3-4, CCL 1, 377, tłum. K. Obrycki, PSP 29, 150-151. Por. tenże, *De exhortatione castitatis* 13, 4, CCL 2, 1035; tenże, *De resurrectione mortuorum* 61, 6, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, 1010.

[25] Por. tenże, *De virginibus velandis* 9, 1, CCL 2, 1218-1219.

[26] Tenże, *De anima* I 9, 4, CCL 2, 792, tłum. własne. Por. tenże, *De oratione* 21, 4, ed. G.F. Diercks, CCL 1, 268; tenże, *Adversus Marcionem* V 8, 11-12, CCL 1, 688; tenże, *De virginibus velandis* 17, 3, CCL 2, 1226; tenże, *De resurrectione mortuorum* 11, 2, CCL 2, 933; tenże, *De exhortatione castitatis* 10, 5, CCL 2, 1030; tenże, *Adversus Praxean* 1, 5, ed. E. Kroymann – E. Evans, CCL 2, 1159.

„Albowiem i wam także obiecana na ten czas natura wspólna z aniołami i płeć wspólna z mężczyznami, zapewnia tę samą godność sędziowską”[27].

W swoim dziele *De resurrectione mortuorum* Kartagińczyk wyjaśnia, że zmartwychwstanie ciała dokona się z zachowaniem rozróżnienia płciowego[28]. Jednakże po zmartwychwstaniu członki ciała, zarówno męskiego, jak i kobiecego, nie będą już spełniać funkcji, które były im przypisane podczas życia ziemskiego[29]. Co więcej, już tutaj na ziemi, dzięki postowi i wstrzemięźliwości, członki te mogą służyć do wyższych celów[30].

Jak więc można zaobserwować, w swoich pismach Tertulian nie żywi nienawiści do kobiet, nie ma zamiaru ich potępiać czy przedstawiać w negatywnym świetle, jako osoby posiadające niższą naturę. Jego zamiarem jest szukanie ich dobra, nawet jeśli czasami w swojej argumentacji musi odwołać się do ukazania negatywnej strony natury kobiet. Nie jest on pisarzem, który notorycznie wyszukuje i wskazuje na wszystko to, co jest negatywne w naturze kobiecej. Wszystkie przejawy nieufności do płci żeńskiej wynikają raczej z jego charakteru i skłonności do rygoryzmu moralnego oraz po części odzwierciedlają mentalność ludzi, którzy tworzyli wspólnoty chrześcijańskie w II i III wieku[31], i nie są przejawem, jak chcą niektórzy, obsesyjnej, mizoginistycznej postawy pisarza[32].

Tertulian czyni wszystko dla dobra kobiet i nawet jeśli początek *De cultu feminarum* zdaje się temu przeczyć, gdyż pisarz używa tutaj dosadnych słów w stosunku do płci żeńskiej, to jednak ostatnie słowa tego traktatu rozwiewają wszelkie wątpliwości:

---

[27] Tenże, *De cultu feminarum* I 2, 5, CCL 1, 346, PSP 65, 36; por. Church, *Sex and Salvation in Tertullian*, s. 99. Pisząc o wdowach, ale należałoby tu wymienić także dziewice, Tertulian podkreśla, że przez swoją wstrzemięźliwość tworzą one już tutaj na ziemi rodzinę anielską; por. Tertullianus, *Ad uxorem* I 4, 4, CCL 1, 377: „Sic aeternum sibi bonum, donum domini, occupauerunt, ac iam in terris non nubendo de familia angelica deputantur”.

[28] Por. E. Prinzivalli, *Early Christian Antropology: Gender Models in Creation and Resurrection*, w: *Christian and Islamic Gender Models*, ed. K.E. Børresen, Roma 2004, 43-65.

[29] Por. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 60, 3, CCL 2, 1008: „Quo renes, conscii seminum, et reliqua genitalium utriusque sexus et conceptuum stabula et uberum fontes, decessuro concubitu et fetu et educatu?”.

[30] Por. tamże 61, 4-7, CCL 2, 1010: „Sublata enim morte neque victus fulcimenta ad praesidia vitae neque generis subparatura gravis erit membris. Ceterum et hodie vacare intestinis et pudendis licebit […]. Nos quoque, ut possumus, os <a> cibo excusamus; etiam sexum a congressione subducimus. Quot spadones voluntarii, quot virgins Christi maritae, quot steriles utriusque naturae infructuosis genitalibus structi? Nam si et hic iam vacare est et officia et emolumenta membrorum temporali vacatione, ut in temporali dispositione, nec homo tamen minus salvus est, proinde homine salvo, et quidem magis tunc ut in aeterna dispositione, magis non desiderabimus quae iam hic non desiderare consuevimus”.

[31] Por. M.G. Mara, *I Padri della Chiesa e la donna*, „Parole di Vita” 30 (1985) 416-417.

[32] Por. Łuźniak, *Matrimonio, verginità, vedovanza negli scritti di Q.S.F. Tertulliano*, s. 17, nota 10.

„Wystąpcie więc ozdobione farbami i kosztownościami proroków i apostołów, biorąc biel od prostoty, czerwień od wstydliwości, mając oczy umalowane skromnością, a usta milczeniem; w uszy wkładajcie słowa boże, a na karku miejcie nałożone jarzmo Chrystusa. Poddajcie głowę mężom waszym, a będziecie dosyć ozdobione. W ręce weźcie wełnę, nogi utwierdźcie w domu, i wówczas będą się bardzie podobały, niż w złocie. Ubierzcie się w jedwab sprawiedliwości, w len świętości i purpurę czystości. Kobiety tak wystrojone spotkają się z miłością ze strony Boga”[33].

W powyższym fragmencie widoczna jest troska, jaką autor dzieła roztacza nad kobietami chrześcijańskimi, a w sposób szczególny ich ubiorem. Krytykując zbytnie ich przywiązanie do dbałości o wygląd zewnętrzny w stroju, fryzurze i ozdobach, Tertulian pragnie zwrócić uwagę na cnotę obyczajności, jaka powinna charakteryzować każdego chrześcijanina. Powinien on także poprzez ubiór odróżniać się od pogan, którzy przykładali wielką wagę do zewnętrznego wyglądu[34]. Tylko odrzucając ziemskie ozdoby kobiety spotkają się z miłością ze strony Boga[35].

***

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że wizja kobiety, jaką w swoich pismach przedstawia Tertulian, daleka jest od jednoznaczności. Lektura jego dzieł nastręcza wiele trudności i może prowadzić nawet do wrażenia sprzeczności występujących w wypowiedziach autora. Z jednej strony Afrykańczyk wydaje się być zaciętym wrogiem kobiet, gdyż chociażby w *De cultu feminarum* czy *De virginibus velandis* w relacji do swoich adresatek posługuje się językiem ciętym, niejednokrotnie z emfazą retoryczną. Kiedy indziej natomiast, jak w *De resurrectione mortuorum*, kobiety zostają przez niego dowartościowane i stawiane na równi z mężczyznami, jako uczestniczące ciałem i duszą w Bożym odkupieniu i powszechnym zmartwychwstaniu[36]. Brak niechęci naszego autora do kobiet widać w sposób ewidentny

[33] Tertullianus, *De cultu feminarum* II 13, 7, CCL 1, 370: „Prodite vos iam medicamentis et ornamentis extructae prophetarum et apostolorum, sumentes de simplicitate candorem, de pudicitia ruborem, depictae oculos uerecundia et os taciturnitate, inserentes in aures sermonem dei, adnectentes ceruicibus iugum Christi. Caput maritis subicite, et satis ornatae eritis. Manus lanis occupate, pedes domi figite et plus quam in auro placebunt. Vestite vos serico probitatis, byssino sanctitatis, purpura pudicitiae. Taliter pigmentatae Deum habebunt amatorem”, PSP 65, 56. Por. A. Lamirande, *Tertullien misogyne? Pour une relecture du „De cultu feminarum”*, „Science et Esprit” 39 (1987) 23.

[34] Por. Tertullianus, *De cultu feminarum* II 4, 2, CCL 1, 357.

[35] Por. tamże 2, 13, 7, CCL 1, 370.

[36] Por. P.F. Moretti, *La Bibbia e il discorso dei Padri Latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo*, w: *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica del I al VII secolo*, ed. K.E. Børresen – E. Prinzivalli, Trapani 2013, 138.

w traktacie *Ad uxorem*, gdzie zwraca się on do swojej żony jako „najdroższej w Panu współtowarzyszki”[37].

Dokonana analiza dzieł Tertuliana prowadzi więc do konkluzji, że aby poznać całokształt myślenia Kartagińczyka na temat kobiet, ale również i innych zagadnień, jak chociażby jego stosunku do filozofii, należy patrzeć szerzej, na kontekst wypowiedzi i całość twórczości autora, gdzie poruszane są podobne tematy. Nie można przy tym zapomnieć o jego zamiłowaniu do retoryki, której techniki szeroko wykorzystywał w swojej argumentacji. Wszystko to, w połączeniu z charakterem Kartagińczyka, skłonnym do moralnego rygoryzmu, czyni lekturę jego pism ekstremalnie trudną, a wydawanie jednoznacznych opinii, dotyczących pojmowania przez niego określonych zagadnień, nakazuje zachować daleko idącą ostrożność.

WOMEN IN TERTULLIAN'S WORKS IN THE CONTEXT OF HISTORY OF SALVATION

(Summary)

The analysis of the writings of Tertullian at an angle of his attitude towards women encounters a lot of difficulties. On one side when addressing to women he uses rather waspish, incisive language sometimes even with a rhetorical emphasis. We can see it at some instructive, moral fragments of the letters such as *De cultu feminarum* or *De virginibus velandis*. Superficial reading of these versets could lead up to a conclusion about antifeminism of Tertullian. On the other side he highly appreciates women because of their participation by body and sole at the God's redemption and universal resurrection. It is clearly seen at some of his theological works such as, for example, *De resurrectione mortuorum.*

Tertullian is not a writer who habitually looks for and show every negative characteristic feature of woman's character. All his manifestations of distrust towards women derive rather from his own character and prepossession to moral rigorism and partially reflect psyche of people constituting Christian communities at II and III centuries after Christ. At the same time we could say that the apparent discrepancy of his point of view towards women results not only from gradual changing of his attitude to women but mainly from the character of his works and aims he wanted to achieve.

Key words: Tertullian, woman, History of Salvation.

Słowa kluczowe: Tertulian, kobieta, Historia Zbawienia.

[37] Tertullianus, *Ad uxorem* I 1, 1, CCL 1, 373, PSP 29, 147.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Tertullianus, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, 1-8, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Do męczenników*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 31-39.

Tertullianus, *Ad Scapulam*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1125-1132, tłum. W. Myszor: Tertulian, *Do Skapuli*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 109-116.

Tertullianus, *Ad uxorem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 371-394, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Do żony*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 147-164.

Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 441-726, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.

Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. E. Kroymann – E. Evans, CCL 2, Turnholti 1954, 1159-1205, tłum. E. Buszewicz: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, ŹMT 4, Kraków 1996, 35-86.

Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, 77-171, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.

Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnholti 1954, 781-869.

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.

Tertullianus, *De exhortatione castitatis*, ed. E. Kroyman, CCL 2, Turnholti 1954, 1013-1035, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Zachęta do czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 165-181.

Tertullianus, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1227-1254, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 59-82.

Tertullianus, *De oratione*, ed. G.F. Diercks, CCL 1, Turnholti 1954, 257-274, tłum. W. Kania: Tertulian, *O modlitwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 114-132.

Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnholti 1954, 919-1012.

Tertullianus, *De virginibus velandis*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1207-1226, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 85-103.

Opracowania

Cameron A., *Early Christianity and the Discourse of Female Desire*, w: *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, ed. L.J. Archer – S. Fischler – M. Wyke, London 1994, 152-168.

Church F.F., *Sex and Salvation in Tertullian*, HTR 68 (1975) fasc. 2, 89-101.

Cooper D.M, *Was Tertullian a Misogynist? A re-examination of this charge based on a rhetorical analysis of Tertullian's work*, Exeter 2012.

Fiorenza E.S., *In Memory of Her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*, London 1983.

Freppel C.E., *Tertullien. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1861-1862*, Paris 1887.

Gourevitch D., *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984.

Gramaglia P.A., *La condizione femminile in Tertulliano*, w: Tertulliano, *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, ed. tenże, Roma 1984, 174-214.

Lamirande A., *Tertullien misogyne? Pour une relecture du „De cultu feminarum"*, „Science et Esprit" 39 (1987) 5-25.

Łuźniak A., *Matrimonio, verginità, vedovanza negli scritti di Q.S.F. Tertulliano*, Roma 2008.

Mara M.G., *I Padri della Chiesa e la donna*, „Parole di Vita" 30 (1985) 411-419.

Mattioli U., *᾽Ασθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.

Moretti P.F., *La Bibbia e il discorso dei Padri Latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo*, w: *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica del I al VII secolo*, ed. K.E. Børresen – E. Prinzivalli, Trapani 2013, 137-173.

Prinzivalli E., *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 79-94.

Prinzivalli E., *Early Christian Antropology: Gender Models in Creation and Resurrection*, w: *Christian and Islamic Gender Models*, ed. K.E. Børresen, Roma 2004, 43-65.

Sfameni Gasparro G., *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La donna nel pensiero antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 17-50.

Sfameni Gasparro G., *Donna e creazione negli scritti dei Padri: aspetti e problemi dell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, ed. S.A. Panimolle, t. 11: *Creazione, Uomo, Donna negli scritti dei Padri*, Roma 1995, 217-239.

Tibiletti C., *La donna in Tertulliano. Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Genova 1981.

Turcan M., *Être femme selon Tertullien*, „Vita Latina" 119 (1990) 15-21.

Uglione R., *Donna e matrimonio in Tertuliano*, w: tenże, *Tertuliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002, 75-111.

Weiser A., *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission*, w: *Die Frau im Urchristentum*, hrsg. G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller, Freiburg 1983, 158-181.

Ks. Leszek MISIARCZYK*

KOBIETA JAKO POKUSA DLA MNICHA WEDŁUG EWAGRIUSZA Z PONTU

W celu właściwego zrozumienia opinii i nauczania Ewagriusza na temat kobiet, należy je umieścić w kontekście jego nauki duchowej adresowanej do mnichów, gdyż bez niego jawi się on nam jako zaciekły mizoginista. A kontekst jego nauki duchowej jest następujący: mnich dobrowolnie wybiera anachorezę, czyli oddalenie się od świata na pustyni, by szybciej i skuteczniej poprzez pierwszy etap rozwoju duchowego, jakim jest πρακτική, oczyścić swoją duszę z ośmiu namiętnych myśli, osiągając stan beznamiętności, a następnie doświadczyć duchowego poznania Boga (γνωστική)[1]. Odejście na pustynię i walka o oczyszczenie duszy stawiają sobie za cel uwolnienie się nie tylko od spotkań z ludźmi, ale również od wszelkich obrazów tego świata, by móc oglądać Boga: „Nie będziemy przecież mogli oglądać Boga, jeśli wpierw nie usuniemy całkowicie z naszego myślenia namiętności i obrazów tego świata, pełnych zgorszenia i rozlicznych zasadzek"[2]. Jeśli więc Pontyjczyk postrzegał spotkanie z kobietami jako pokusę dla mnicha i przeszkodę na drodze oczyszczania swojej duszy i zdobywania duchowej gnozy, to nie dlatego, że ogólnie pogardzał kobietami czy był zaciekłym mizoginistą, ale rozpatrywał tę kwestię w perspektywie wzrostu duchowego i właśnie oczyszczania duszy z wszelkich obrazów[3]. Niektórzy badacze pism Ewagriusza i patrologowie zapominają o tym, zarzucając mu niczym nieuzasadnioną niechęć czy wręcz

* Ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW – profesor nadzwyczajny w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

[1] Por. G. Bunge, *Praktike, Physike und Theologike als stufen der Erkenntnis bei Evagrios Pontikos*, w: *Ab Oriente et Occidente. Gedenkschrift für W. Nyssen*, hrsg. M. Schneider – W. Berschin, St. Ottylien 1996, 59-72; L. Nieścior, *Praktike jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 105-113; L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2007, 117-168.

[2] Por. Evagrius Ponticus, *Epistula* 13, tłum. A. Ziernicki – L. Nieścior: *Listy Ewagriusza z Pontu*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 18, Kraków – Tyniec 1998, 130.

[3] Por. A. Guillaumont, *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique*, w: *Alexandria: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P.C. Mondésert*, Paris 1987, 195-201; tenże, *La vie gnostique selon Évagre le Pontique*, „Annuaire du Collège de France" 80 (1979-1980) 467-470; tenże, *Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétiens*, w: *Colloque organisé par le secrétariat d'État à la Culture*, Paris 1976, 116-127.

nienawiść do kobiet. Warto pamiętać, że nasz Autor patrzył na kobiety z perspektywy mnicha i zagrożeń dla niego płynących ze spotkań z nimi, nigdzie zaś w jego tekstach nie znajdziemy rozważań o kobiecie w kontekście antropologicznym, jej naturze, przypadłościach czy słabościach. Po trzecie wreszcie, choć z jednej strony, zapytany przez jednego z braci czy pozwoli, aby matka i siostra spożyły z nim posiłek, gdy uda się do domu, odpowiedział: „Nie jem z kobietami"[4], to jednak z drugiej strony w swoich listach np. do Melanii[5], do diakonisy Sewery[6] czy w traktacie *Ad virginem*[7] wyrażał się z ogromnym szacunkiem o kobietach, traktując je na równi z mężczyznami jako zdolne do bardzo głębokiego życia duchowego. Nawet więcej, napisał swój jeden z najtrudniejszych traktatów w formie listu właśnie do Melanii (*Epistula ad Melaniam*), w którym zawarł wiele elementów swojej nauki duchowej bardzo trudnych nawet dzisiaj do interpretacji. Gdyby więc uznawał kobiety za mniej inteligentne od mężczyzn i niezdolne do przyjęcia nauki duchowej, to nie pisałby takich tekstów do nich. Ewagriusz nie był więc jakimś zapiekłym mizoginistą, jakim chciałaby go widzieć część współczesnych badaczy. Z drugiej jednak strony, prawdą jest, że pisząc o kobiecie jako pokusie i zagrożeniu dla czystości mnicha używał niekiedy określeń, które w dzisiejszym kontekście brzmią bardzo negatywnie, ale musimy ciągle pamiętać o kontekście ascetycznym jego wypowiedzi.

Większość wypowiedzi Ewagriusza na temat kobiet znajdziemy w tekstach dotyczących walki mnicha z demonem nieczystości[8], czyli w rozdziale 4 traktatu *O ośmiu duchach zła* i w *Liście* 16. Nie jest ich dużo, co potwierdza, że mnich z Pontu nie miał jakiejś wrogiej obsesji do kobiet i nie atakował ich przy jakiejkolwiek okazji. Wszystkie odnośne fragmenty pojawiają się w kontekście walki duchowej i przedstawiają kobiety bardzo jednostronnie, zawsze

[4] Evagrius Ponticus, *Practicus* 96, ed. C. i A. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, 702, tłum. E. Kędziorek: Ewagriusz z Pontu, *O praktyce* [*ascetycznej*], ŹM 18, 228.

[5] Por. tenże, *Epistulae* 1, 8, 31, 32, 35 i 37. Zachowały się niewielkie fragmenty greckie *Listów*: ed. C. Guillaumont, *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique*, w: J. Dummer, *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, TU 133, Berlin 1987, 209-221; P. Géhin, *Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre*, „Revue d'Histoire des Textes" 24 (1994) 117-147; tenże, *Evagriana d'un Manuscript Basilien*, „Muséon" 109 (1996) 66-67; wersja syryjska: ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesselschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, vol. 1/2, Berlin 1912, 564-611, tłum. A. Ziernicki – L. Nieścior: *Listy Ewagriusza z Pontu*, ŹM 18, 110-200.

[6] Por. tenże, *Epistula* 20.

[7] Por. tenże, *Ad virginem*, ed. H. Greßmann, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrios Pontikos*, TU 39, Leipzig 1913, 146-151; ed. S. Elm, *Evagrius Ponticus' Sententiae ad virginem*, DOP 45 (1991) 97-120; tłum. M. Grzelak: Ewagriusz z Pontu, *Napomnienie dla dziewicy*, ŹM 18, 298-306.

[8] Por. P. Payer, *The Bridling of Disire: Views of Sex in the Late Middle Ages*, Toronto 1993; D. Allen, *Ascetic Theology and the Eight Deadly Thoughts*, „Evangelical Journal" 13 (1995) 15-21; tenże, *Ascetic Theology and Psychology*, w: *Limning the Psyche*, ed. R.C. Roberts – M.R. Talbot, Grand Rapids 1997, 297-316; Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 217-239.

jako pokusę i zagrożenie dla czystości mnicha. Ewagriusz nie widział nigdy spotkań mnicha z kobietą jako relacji, które jeśli są czyste, mogą rozwijać obie strony. Wszystkie teksty można podzielić na trzy podstawowe obszary: 1. mnich powinien unikać jakichkolwiek spotkań z kobietami; 2. podczas spotkań przy okazji kierownictwa duchowego zachować bardzo dużą roztropność i jeśli jest młody raczej się tym nie zajmować; 3. jak sobie radzić z obrazami kobiet w umyśle.

1. Mnich powinien unikać jakichkolwiek spotkań z kobietami i spoglądania na nie. Według Ewagriusza wszelkie myśli namiętne, zwłaszcza te, które rodzą się w pożądliwej części duszy, powstają poprzez pośrednictwo ciała i zmysłów:

> „Krzak ciernisty na pustyni wymyka się płomieniowi ognia, a [mąż] powściągliwy, oddzielony od kobiet, nie rozpłomieni się zmysłowością. Jak bowiem wspomnienie ognia nie rozpala ducha, tak i namiętność nie nabiera mocy, kiedy nie ma materii”[9].

W przypadku nieczystości ową materią są spotkania z kobietami i patrzenie na nie, a więc rozbudzanie duszy poprzez zmysł wzroku. Pisał więc nasz autor: „olej karmi lampę latarni, a spotkanie z kobietą wznieca ogień rozkoszy”[10]. Ewagriusz jako doświadczony mnich i kierownik duchowy przestrzegał więc wszystkich mnichów, zwłaszcza młodych, przed tego typu spotkaniami. Jeśli udawali się na pustynię w celu szybkiego oczyszczenia swojej duszy, odcinając wszelkie bodźce zewnętrzne, zwłaszcza seksualne, to powinni starać się tam przebywać, udając się do miasta tylko w bardzo konkretnej potrzebie, natomiast unikać włóczenia się po zabawach ludowych i świętach:

> „Spoglądanie na kobietę jest zatrutą strzałą, zraniła duszę [mnicha] i zapuściła truciznę, a im dłużej trwa, tym większe sprawia zatrucie. Kto pragnie ustrzec się przed taką strzałą, niech nie udaje się na publiczne zabawy ludowe i niech nie włóczy się w święta, gapiąc się. Lepiej bowiem pozostać w domu i oddać się modlitwie niż sądzić, że się świętuje i wydać się na pastwę wrogów”[11].

Zauważmy, że w przytoczonym fragmencie mnich z Pontu tak naprawdę nie opisuje kobiety, ale raczej koncentruje się na postawie mnicha. Nie określa samej kobiety „zatrutą strzałą”, ale spoglądanie na nią przez mnicha, czego zdają się nie zauważać znowu niektórzy badacze jego pism, interpretując ten fragment jako dowód jego pogardy wobec kobiet. Tak więc spoglądanie na kobietę jest zatrutą strzałą, która rani duszę mnicha i zapuszcza truciznę, a im dłużej ono trwa, tym większe sprawia zatrucie. Warto podkreślić głęboką

---

[9] Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 5, PG 79, 1149D, tłum. L. Nieścior: Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, ŹM 18, 383.

[10] Tamże 4, PG 79, 1148D, ŹM 18, 381.

[11] Tamże, PG 79, 1148D - 1149A, ŹM 18, 381.

intuicję mnicha z Pontu, którą potwierdziła współczesna psychologia, zwracając uwagę, że uporczywe i pożądliwe oglądanie np. obrazów erotycznych wdrukowuje się bardzo silnie w ludzką psychikę i potem bardzo trudno ich się pozbyć. Dalej, musimy mieć ciągle przed oczami Ewagriańską teorię tworzenia się obrazów przedmiotów oglądanych zmysłami w duszy i umyśle człowieka, które potem poruszają duszę, odciągając ją od jej naturalnej walki o cnotę, a umysł od kontemplacji duchowej rzeczywistości świata materialnego i Boga[12]. W tym kontekście myśl Ewagriusza jest jasna: poprzez spoglądanie na kobietę jej obraz pozostaje w umyśle mnicha na długo i zatruwa go niszcząc owoce kontemplacji. Najlepszym lekarstwem, aby ustrzec się przed taką strzałą, jest pozostać w domu, oddając się modlitwie, niż łudzić się, że się świętuje, wydając się na pastwę wrogów, włócząc się po lokalnych publicznych zabawach i świętach. Z tej wzmianki Ewagriusza można wnioskować, że niektórzy mnisi z byle powodu opuszczali swoje miejsce zamieszkiwania i udawali się na publiczne zabawy lub święta. Była to zapewne praktyka społecznie akceptowana i forma kontaktu z okoliczną ludnością, ale Pontyjczyk jest jej przeciwny. Mnich z Pontu, zgodnie z przekonaniem wyrażonym w innym miejscu, że trudniej oczyścić duszę już niegdyś oczyszczoną i zranioną, kolejny raz przestrzega przed nieroztropnym wystawianiem się na tego typu pokusy. Odwołuje się tutaj prawdopodobnie do konkretnych przykładów z życia monastycznego, kiedy to niektórzy mnisi, zamiast pozostawać na pustyni i modlić się, pod jakimkolwiek pretekstem włóczyli się po okolicznych wiejskich zabawach i różnych świętach, gapiąc się na kobiety. Przypomina więc im jedną z podstawowych zasad życia monastycznego, jaką była *stabilitas loci*, która stanowiła podstawę *stabilitas mentis*. Mnich włóczęga niszczył pokój duszy, *hezychię*[13], wprowadzając się w stan niepokoju wywołany patrzeniem na kobiety, a potem ich obrazami, które zalegały w jego duszy przez długi czas[14]. Tego typu świętowanie określał nieroztropnym wystawianiem się na ataki wrogów.

Szczególnie mocno przestrzegał młodych mnichów przed spotkaniami, zwłaszcza z młodymi kobietami:

> „Zbliż się raczej do płonącego ognia niż do młodej kobiety, jeśli sam jesteś jeszcze młody. Gdy bowiem przystąpisz do ognia, poczujesz ból i szybko odskoczysz, natomiast obezwładniony słowami kobiety, tak łatwo nie odejdziesz. Kwitnie roślina stojąca nad wodą, a namiętność pożądania na spotkaniach z kobietami”[15].

---

[12] Por. L. Nieścior, *Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, RH 44 (1996) 203-230.

[13] Por. J.E. Bamberger, *Desert Calm: Evagrius Ponticus, the Theologian as a Spiritual Guide*, „Cistercian Studies Quarterly” 27 (1992) fasc. 3, 185-198; G. Bunge, *„Priez sans cesse”. Aux origines de la prièere hésychaste*, SMon 30 (1988) 7-16.

[14] Por. Nieścior, *Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, s. 203-230.

[15] Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 5, PG 79, 1149C, ŹM 18, 382-383.

W ostatnim zdaniu powraca do wyrażonej już wcześniej myśli, że namiętność pożądania seksualnego rozbudzana jest u mężczyzn na spotkaniach z kobietami, podobnie jak kwitnie roślina stojąca nad wodą. Spotkania z kobietami są więc dla pożądliwości mnicha tym samym, czym woda dla rośliny. Natomiast w pierwszej części tego fragmentu zachęca młodego mnicha, aby raczej zbliżył się do ognia, bo wtedy z bólu szybko odskoczy, niż do młodej kobiety, gdyż trudno mu będzie od niej odejść, gdy zostanie obezwładniony jej słowami. Pisząc o zbliżeniu Ewagriusz miał tutaj na myśli raczej bliskość w sensie spotkania się z kobietą, a nie relację seksualną, ale i taką bliskość postrzegał jako zagrożenie dla czystości mnicha. Szczególną rolę zdaje się nasz autor przypisywać obezwładniającej mocy kobiecych słów, choć nic nie wspomina, o jakie słowa mogłoby chodzić. Można tylko się domyślać, że zdarzało się, iż młoda kobieta mogła zakochać się w młodym mnichu i wyznać mu miłość lub dać mu do zrozumienia jak bardzo jest dla niej ważny. Takie wyznania trafiały na zwykłą ludzką potrzebę mnicha-mężczyzny czucia się komuś potrzebnym lub udzielania kobiecie wsparcia. Nie wykluczone, że mnich również zakochiwał się w jakiejś pięknej, młodej kobiecie, a gdy to uczucie było wzmacnianie podobnym wyznaniem drugiej strony, bardzo trudno było się oprzeć dalszemu rozwojowi relacji i rozbudzaniu pożądania seksualnego. W każdym razie powyższy fragment jest pierwszym z tej grupy tekstów, w której Ewagriusz wyraża się o obezwładniającej mężczyzn mocy kobiecych słów.

W tym samym traktacie *O ośmiu duchach zła* bardzo wyraźnie podkreślał, że podczas spotkania z kobietą to właśnie jej kształty fizyczne mają największy wpływ na mnicha i rozbudzają jego pożądanie:

> „Statek miotany przez burzę spieszy do portu, a dusza powściągliwa szuka odosobnienia. Pierwszy bowiem ucieka od fal morskich, które niosą zagrożenie, druga natomiast unika kształtów kobiecych, które przynoszą bolesną zgubę. Bo pięknie przyozdobiony kształt zatapia bardziej niż fala. Od tej bowiem można ujść, płynąc dzięki woli życia, natomiast gdy zwiódł [kogoś] kształt kobiety, [to] skłania [go], aby gardzić nawet własnym życiem”[16].

Dusza powściągliwa, jaką powinna być dusza mnicha, szuka odosobnienia od bodźców zewnętrznych, zwłaszcza spoglądania na kształty kobiece. Zdaniem Ewagriusza, przyozdobiony kształt kobiecego ciała jest większym zagrożeniem dla mnicha niż fale dla statku, gdyż zatapia bardziej niż fale. Dlaczego? Dlatego, że – jego zdaniem – od fal można uciec płynąc siłą woli i znajdując motywację w chęci uratowania własnego życia. Natomiast ktoś zwiedziony kształtem kobiety skłonny jest gardzić nawet własnym życiem. Łatwo dostrzec w tym tekście wyraźne przeciwstawienie sobie woli życia człowieka w przypadku zagrożenia na morzu falami i pogardy własnego życia czy wręcz braku woli życia w przypadku rozpalenia pożądliwości kształtami kobiecego ciała. Ewagriusz ma tutaj zapewne na myśli sytuację, kiedy to mnich czy jakiś

[16] Tamże, PG 79, 1149C-D, ŹM 18, 383.

inny mężczyzna rozpalony pożądliwością gotów jest ryzykować nawet własne życie, aby tylko zdobyć przedmiot swojego pożądania. Historia ludzkości potwierdza tego typu zachowania ludzi, którzy z powodu niemożności bycia z ukochanym czy ukochaną popełniali wręcz samobójstwa. Znowu jednak, co trzeba bardzo mocno podkreślić, nie ma w tym fragmencie jakichkolwiek negatywnych stwierdzeń na temat kobiet, a Ewagriusz przedstawia całą problematykę z perspektywy życia mnicha.

Nasz autor, będąc doskonałym znawcą życia monastycznego, które przecież sam przez wiele lat praktykował, wiedział doskonale, że mnich niekiedy spotyka się przypadkowo z kobietami lub w celach duchowych i dopuszczał taką możliwość. Drugi przypadek zostanie omówiony w dalszej części, tutaj natomiast zatrzymajmy się przy sytuacji przypadkowych spotkań mnicha z kobietami. Jeśli mają one miejsce, nie są niczym nagannym, a Ewagriusz zachęca jedynie mnichów do prawości w myśleniu i pragnieniach, aby te rzekomo „przypadkowe" spotkania nie były tak naprawdę poszukiwanymi i dyskretnie aranżowanymi przez mnicha. Pisał o tym w *Liście* 13:

> „A również demon nierządu obserwuje przedmiot trosk mnicha, czy, jeśli spotka kobietę, spotyka ją niejako przypadkowo, czy też tak to z góry zaplanował, że ją spotka pod pewnym pretekstem. Bada on także słowa, które mnich wypowiada, czy pobudzają do śmiechu, czy też zachowują wzgląd na skromność. Obserwuje zaś także oczy mnicha, czy może są bezwstydne, i jego chód, czy może jest zmanierowany i czy przez jego zniewieściałą opieszałość nie ujawnia się przypadkiem jakaś namiętność. Bada też jego ubiór, czy jest znoszony, czy też ładny ze względu na jakąś kobietę"[17].

Łatwo zauważyć, że, gdy tylko mnich dopuścił do swej duszy pragnienie spotkania kobiety, szybko stawał się ofiarą demona nieczystości. Nie chodziło więc tylko o grzech czynem, ale w myślach. Przyczyną zaś tego wszystkiego była dwoistość pragnień mnicha: z jednej bowiem strony anachoreta udawał się na pustynię, by dążyć do zdobycia cnoty czystości, unikając spotkań z kobietami, jednak pod pozorem koniecznych spotkań z ludźmi pragnął spotykać się również z nimi. Chciał więc z jednej strony osiągnąć czystość i jednocześnie spotkać się z kobietami, co rozbudzało jego pożądliwość. To rozdwojenie pragnień ujawniało się w zewnętrznych postawach mnicha, które demon nieczystości pilnie obserwował i sprytnie wykorzystywał przeciwko niemu. Obserwuje więc, o co tak naprawdę mnich troszczy się w swoim życiu, a prawdziwe jego pragnienia objawiają czyny i słowa. Czy spotyka jakąś kobietę rzeczywiście przypadkowo czy też chciał się z nią spotkać za wszelką cenę i jedynie szukał pretekstu, by przed samym sobą i innymi nie przyznać się do pragnienia jej spotkania? Dalej, demon ten bada słowa anachorety podczas spotkania z kobietą: czy prowokują one do śmiechu, by zachęcić kobietę do dłuższego pozostania z nim czy też są skromne i ograniczają się tylko do

[17] Tenże, *Epistula* 16, 3, ŹM 18, 132-133.

tego, co konieczne? Następnie obserwuje oczy mnicha czy patrzy on na ciało kobiety czy nie, a jeśli na nią, to czy w jego spojrzeniu widać pożądanie czy nie. Innymi elementami, które ukazują namiętność mnicha są jego „zmanierowany chód" lub „zniewieściała opieszałość". Ewagriusz nie wyjaśnia bliżej, co rozumie pod tymi pojęciami, skazani więc jesteśmy na domysły. Chodzi zapewne o taki sposób chodzenia, który pokazuje zabiegi mnicha o względy kobiety, czyniąc go jednocześnie mniej stanowczym w kończeniu spotkania. Demon ten bada wreszcie czy mnich jest ubrany w swój stary, znoszony ubiór używany na pustyni czy też na spotkanie z kobietą ubrał się w nowy, ładny strój. Elementem kluczowym tej pokusy, jak widzieliśmy, jest dwoistość pragnień mnicha: z jednej strony pragnienia życia monastycznego w czystości i oczyszczenie swojej duszy z wszelkich namiętnych pragnień; z drugiej zaś – ludzka potrzeba kontaktów z kobietami. Lekarstwem, jak podpowiada Ewagriusz, będzie spójność pragnień i ich zgodność z postawami zewnętrznymi, tzn. pragnienie cnoty czystości i pokazanie tego w konkretnych postawach. Skoro mnich zdecydował się na anachorezę, to oznacza, że rzeczywiście chce wyzwolić się od wpływu wszelkich bodźców zewnętrznych, w tym wypadku również oglądania kobiet.

Ewagriusz radzi wykorzystać wszelkie spotkania z kobietami do chwalenia Boga i okazję do duchowego wzrostu. Pisał: „Widok kobiety pobudza zmysłowego do przyjemności, powściągliwego zaś skłania do chwalenia Boga"[18]. Problem nie leży więc po stronie kobiety, ale mnicha. Jeśli nie oczyścił on jeszcze wystarczająco pożądliwej części swojej duszy i jest nadal zmysłowy, wtedy widok kobiety rozbudzi jego pożądliwość, natomiast jeśli jest już wystarczająco powściągliwy, wtedy widok pięknej kobiety pobudzi go do chwalenia Boga za piękno kobiet i ludzkiego ciała. Znowu widzimy, że nie postrzegał on negatywnie kobiet, ale wszelkie swoje zachęty kierował tylko do mnichów. Zdaniem bowiem Ewagriusza każde spotkanie może być dobrą okazją do chwalenia Boga, a każdy widok kobiety czy nawet pokusa, jeśli zostanie umiejętnie i mądrze przeżyta, może stać się dobrą okazją do duchowego wzrostu. Przestrzega jednak jednocześnie, aby nie ufać sobie nawet wtedy, gdy wydaje się, że podczas spotkań z kobietami namiętność jest wyciszona:

> „Gdyby namiętność była uciszona podczas spotkań z kobietami, nie ufaj jej, nawet wtedy gdy obiecuje beznamiętność. Bowiem także i pies łasi się oddzielony od sfory, kiedy jednak wyjdzie na zewnątrz, pokazuje swoją złość"[19].

Może się zdarzyć, że mnich przez długie lata pobytu na pustyni i walkę duchową tak oczyści swoją duszę, że bliski będzie bram beznamiętności i namiętność pozostanie uciszona podczas spotkań z kobietami, ale nawet wtedy Pontyjczyk radzi, aby nie dowierzać sobie. Widzimy więc, że przemawia tutaj z ogromnym realizmem jako rzeczywiście doświadczony kierownik duchowy.

---

[18] Tenże, *De octo spiritibus malitiae* 6, PG 79, 1149D - 1152A, ŹM 18, 384.

[19] Tamże, PG 79, 1152A, ŹM 18, 384.

Zdarzały się bowiem również w jego czasach przypadki, że nawet u utwierdzonych we wstrzemięźliwości mnichów po spotkaniach z kobietami rozbudzała się pożądliwość i popychała ich niekiedy nawet do grzechów nieczystych.

2. Zachowania uwodzicielskie kobiet podczas spotkań duchowych. Nawet mnich, który wybrał anachorezę, przebywał na pustyni i gorliwie troszczył się o zachowanie czystości, był niekiedy wystawiany na spotkania z kobietami przy okazji kierownictwa duchowego. Ewagriusz zachęca mnichów, aby te spotkania rzeczywiście były poświęcone rozwojowi duchowemu i jednocześnie przestrzega przed uwodzicielskimi zachowaniami kobiet podczas nich. Oto interesujący nas fragment z traktatu *De octo spiritibus malitiae*:

> „Uciekaj od spotkań z kobietami, jeśli chcesz być roztropny i nie dawaj im nigdy swobody, by nie okazały wobec ciebie zuchwałości. Na początku bowiem zachowują lub udają obłudny szacunek, potem jednak ośmielają się bezwstydnie na wszystko. Na pierwszym spotkaniu mają wzrok spuszczony, mówią łagodnie i płaczą wzbudzając współczucie, zachowują się dostojnie i wzdychają gorzko, pytają na temat czystości i słuchają pilnie [odpowiedzi]. Widzisz je po raz drugi – podniosły już głowę nieco wyżej, za trzecim razem zbliżają się bezczelnie. Uśmiechnąłeś się – tamte wybuchły gromkim śmiechem. Następnie ozdabiają się i pokazują się tobie ostentacyjnie, dobierają spojrzenia radośnie, zwiastując namiętność, podnoszą brwi i obracają powiekami, obnażają szyję i ramię i grają pieszczotliwie całym ciałem, mówią słowa, które czynią [cię] miękkim wobec namiętności, a siłą się na takie brzmienie [głosu], które urzeka słuch, aż całkiem osaczą [twoją] duszę. To staje się dla ciebie haczykiem wabiącym ku śmierci i siecią zręcznie splecioną, który ciągnie ku zgubie. Niech cię [kobiety] nie zwiodą słowami, gdy przytulają się łagodnie do ciała, bowiem ukrywa się w nich zły jad dzikich zwierząt”[20].

Ewagriusz jawi się nam w tym tekście jako doskonały znawca nie tylko duszy mnicha mężczyzny, ale również psychiki kobiecej. Choć pada tutaj dosyć dużo różnych negatywnych określeń na temat kobiet, to jednak nie jest to próba demonizowania kobiet jako takich, ale trzeźwy realizm życia, który podpowiada, że nawet spotkania rzekomo duchowe mnicha z kobietami stanowią często zagrożenie dla jego czystości. Ewagriusz zachęca anachoretów, by unikali jakichkolwiek spotkań z kobietami, gdyż bardzo szybko spotkania niby duchowe z powodu świadomego lub nieświadomego uwodzicielskiego zachowania kobiety i pożądania mnicha przeradzały się w kuszenie. Nasz autor wręcz po mistrzowsku portretuje kolejne etapy coraz większej zuchwałości kobiety wobec mnicha. Na pierwszym spotkaniu mają opuszczony wzrok i wcale nie patrzą na anachoretę, mówią spokojnie i łagodnie, starając się płaczem wzbudzić współczucie i litość, bądź też przyjmują dostojną postawę i gorzko wzdychają nad swoim losem. Takie zachowania nazwalibyśmy dzisiaj „nieświadomą manipulacją”, gdy

[20] Tamże 4, PG 79, 1149A-B, ŹM 18, 381-382.

kobieta ma opuszczone oczy, pokazując, że wcale jej nie zależy na spoglądaniu na mnicha, ale tylko na sprawach duchowych. Poprzez spokojne i łagodne mówienie lub dostojną postawę i gorzkie wzdychanie nad swoim losem starają się wzbudzić litość i współczucie w mnichu dla swojej trudnej sytuacji życiowej. Szybko jednak przenoszą akcent rozmowy ze swojej niby trudnej sytuacji na życie mnicha. Wykazują zainteresowanie tematyką czystości i wiele o to pytają. Według Pontyjczyka to właśnie chęć wzbudzenia litości czy współczucia oraz wykazanie zainteresowania stylem życia, a konkretnie czystością mnicha, rozmiękczają jego duszę. Któż nie chciałby pomóc i pocieszyć osoby płaczącej albo jaki celibatariusz nie poczułby wewnętrznej satysfakcji, gdy jakaś kobieta interesuje się trudami jego ascezy, podziwiając zwłaszcza jego wstrzemięźliwość seksualną? Rodzi się wtedy w jego sercu subtelna próżność i wzmacnia się pragnienie bycia komuś potrzebnym: ktoś potrzebuje jego duchowej pomocy i docenia jego życie w czystości. Na drugim spotkaniu kobieta jest już śmielsza i podnosi głowę nieco wyżej, a na trzecim zbliża się do mnicha. Następnie na jego delikatny uśmiech odpowiada wybuchem śmiechu, potem na kolejne spotkania przychodzi ubierając się w różne ozdoby, podnosi brwi i przewraca oczami, wreszcie obnaża szyję i ramiona, ruchami ciała, słowami i brzemieniem głosu osacza jego duszę, by ostatecznie przytulić się łagodnie do jego ciała. Dotyk ciała dopełniał dzieła rozbudzenia pożądliwości mnicha. Nie przekonuje interpretacja tego fragmentu w kluczu mizoginistycznym, gdyż opis jest tak bardzo realistyczny, iż prawdopodobnie Ewagriusz sam osobiście doświadczył takiego zachowania jakiejś kobiety, która szukała u niego porady duchowej albo też dostrzegał ją w życiu tych anachoretów, którzy zwracali się do niego o pomoc w rozeznaniu natury takich spotkań bądź też już sami padli ich ofiarą[21]. Asceta z Pontu radził więc, aby kierownictwem duchowym kobiet, zwłaszcza młodych, zajmowali się raczej starsi wiekiem i duchowo bardziej doświadczeni anachoreci niż młodzi adepci życia monastycznego.

3. Obrazy kobiet w umyśle. W kontekście całej nauki duchowej mnicha z Pontu warto zatrzymać się na chwilę nad jeszcze jednym aspektem jego prezentacji kobiet, a mianowicie obrazach kobiet w umyśle mnicha. Niekiedy nawet gdy mnich nie spotyka się z kobietami, ale jego dusza nie jest do końca oczyszczona, w jego umyśle pozostają obrazy poprzednich spotkań. Według Ewagriusza, jeśli wspomnienie kobiety nie wzbudza już namiętności albo wręcz pobudza do modlitwy i kontemplacji Boga, to oznacza, że mnich rzeczywiście osiągnął wyżyny wstrzemięźliwości i cnoty:

> „Gdy wspomnienie kobiety pojawia się beznamiętnie, a myśl o niej nie wzbudza namiętności, wtedy możesz sądzić, że wspiąłeś się na wyżyny powścią-

[21] Por. J.T. Linhard, *On „Discernment of Spirits" in the Early Church*, ThS 41 (1980) 502-529; L. Nieścior, *Rozeznawanie myśli i spór z nimi według Ewagriusza z Pontu*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 31-56.

> gliwości. Jeśli zaś jej [duchowy] obraz pobudza cię do kontemplacji i jesteś w stanie porównać jej członki do mocy duszy, wtedy bądź pewny, że znajdujesz się w stanie cnoty. Ale nawet wtedy nie zatrzymuj się przy tego rodzaju myślach ani nie obcuj dłużej w duchu z kształtem kobiety, bowiem namiętność chętnie wraca i niesie ze sobą niebezpieczeństwo. Jak bowiem odpowiednio długie topienie oczyszcza srebro, a zbyt długie łatwo może je zepsuć, tak utrzymywane wyobrażenie kobiety niszczy stan powściągliwości. Nie poddawaj swego umysłu wyobrażeniu kobiety ani nie zajmuj się dłużej ukazującym się obliczem, aby nie zapaliło w tobie płomienia rozkoszy i nie spaliło «klepiska» twej duszy. Jak bowiem iskra przebywając w plewach wznieca płomień, tak wspomnienie kobiety dłużej trwające rozpala pożądliwość"[22].

Widzimy, że Ewagriusz podaje dwa podstawowe kryteria pomocne w ocenie stanu własnej duszy. Pierwsze to stan, gdy wspomnienia kobiety nie wzbudzają namiętności w mnichu, co oznacza, iż osiągnął on wyżyny powściągliwości. Drugi natomiast, wyższy stan ma miejsce wtedy, gdy obraz kobiety w umyśle pobudza mnicha do kontemplacji świata stworzonego i Boga jako Stworzyciela. Pontyjczyk pisał tutaj o sytuacji, gdy mnich jest w stanie porównać członki jej ciała do mocy duszy, czyli do rozumowania, myślenia, oglądania, wyjaśniania, wyobrażania i przypominania, jak dopowiada w *Scholia in Psalmos*[23]. Wtedy, jego zdaniem, mnich znajduje się rzeczywiście w stanie cnoty. Nawet jednak w takim stanie zachęca anachoretów, aby nie zatrzymywali się przy takich myślach, ani nie obcowali w duchu z kształtem kobiety, gdyż również wyobrażenia niszczą stan wstrzemięźliwości i rozpalają płomienie pożądliwości. Ostatnia więc sytuacji dotyczy nie tyle bezpośrednich spotkań z kobietami albo patrzenia na nie, ile raczej ich obrazu w duszy mnicha. Obraz ten był pozostałością z poprzednich spotkań lub wyrazem fantazji mnicha i pojawiał się na jawie albo podczas snu[24]. Nie jest oczywiście żadną winą kobiety, jeśli jej obraz pozostaje w umyśle mnicha, ale jego samego. Jak wiemy, Ewagriusz pisząc o oczyszczeniu duszy miał na myśli nie tylko ograniczenie oddziaływania aktualnych bodźców na wyobraźnię mnicha, ale również oczyszczenie duszy z wszelkich obrazów, które w niej nadal pozostają. Była to więc zachęta do ogromnej pracy duchowej nad własną wyobraźnią i myślami.

---

[22] Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 6, PG 79, 1152A-B, ŹM 18, 384.

[23] Por. tenże, *Scholia in Psalmos* 102, 1.

[24] Por. A. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, VS 56 (1961) 470-516; L. Misiarczyk, *Diagnostyczna wartość snów w procesie duchowego rozeznawania według Ewagriusza z Pontu*, StPł 34 (2006) 121-138.

WOMAN AS A TEMPTATION FOR A MONK ACCORDING TO EVAGRIUS OF PONTUS

(Summary)

The article presents the teaching of Evagrius of Pontus on women. The author stresses the need to embed evagrian reflection in the context of strict monastic life and asceticism without which a monk of Pontus appears as mizoginist. Evagrius in his texts on women teaches anchorites three things. Firstly, it reminds them that they have chosen the life in the desert and should avoid any encounters with women. They have to stay rather in their cells praying instead of participating the local feasts and games. Secondly, it encourages that during the meetings on the occasion of spiritual direction monks should be extremely prudent and that this task is more proper to the senior monks. Thirdly, it teaches how to cleanse the soul and mind from the images of women.

Key words: Evagrius of Pontus, asceticism, monasticism, women.

Słowa kluczowe: Ewagriusz z Pontu, asceza, monastycyzm, kobiety.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Evagrius Ponticus, *Ad virginem,* ed. H. Greßmann, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrios Pontikos*, TU 39, Leipzig 1913, 146-151; G. Bunge, *Origenismus-Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos*, VigCh 40 (1986) 32-38; S. Elm, *Evagrius Ponticus' Sententiae ad Virginem*, DOP 45 (1991) 97-120, tłum. M. Grzelak: Ewagriusz z Pontu, *Napomnienie dla dziewicy*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 18, Kraków – Tyniec 1998, 298-306.

Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145A - 1164D, tłum. L. Nieścior, Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 18, Kraków – Tyniec 1998, 373-403 (ta sama wersja została przedrukowana w: Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*, BOK 26, Kraków 2006, 54-84).

Evagrius Ponticus, *Epistulae LXII*, fragmenty greckie: ed. C. Guillaumont, *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique*, w: J. Dummer, *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, TU 133, Berlin 1987, 209-221; P. Géhin, *Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre*, „Revue d'Histoire des Textes" 24 (1994) 117-147; tenże, *Évagriana d'un Manuscript Basilien*, „Muséon" 109 (1996) 66-67; wersja syryjska: ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesselschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, vol. 1/2, Berlin 1912, 564-611. tłum. A. Ziernicki – L. Nieścior: *Listy Ewagriusza z Pontu*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 18, Kraków – Tyniec 1998, 110-200.

Evagrius Ponticus, *Practicus*, ed. C. i A. Guillaumont*, Évagre le Pontique. „Traité pratique ou le Moine"*, t. 1-2, SCh 170-171, Paris 1971, tłum. E. Kędziorek: Ewagriusz z Pontu, *O praktyce [ascetycznej]*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 18, Kraków – Tyniec 1998, 201-230.

Opracowania

Allen D., *Ascetic Theology and the Eight Deadly Thoughts*, „Evangelical Journal" 13 (1995) 15-21.

Allen D., *Ascetic Theology and Psychology*, w: *Limning the Psyche*, ed. R.C. Roberts – M.R. Talbot, Grand Rapids 1997, 297-316.

Bamberger, *Desert Calm: Evagrius Ponticus, the Theologian as a Spiritual Guide*, „Cistercian Studies Quarterly" 27 (1992) fasc. 3, 185-198.

Bunge G., *„Priez sans cesse". Aux origines de la prière hésychaste*, SMon 30 (1988) 7-16.

Bunge G., *Praktike, Physike und Theologike als stufen der Erkenntnis bei Evagrios Pontikos*, w: *Ab Oriente et Occidente. Gedenkschrift für W. Nyssen*, hrsg. M. Schneider – W. Berschin, St. Ottylien 1996, 59-72.

Guillaumont A., *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique*, w: *Alexandria: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P.C. Mondésert*, Paris 1987, 195-201.

Guillaumont A., *La vie gnostique selon Évagre le Pontique*, „Annuaire du Collège de France" 80 (1979-1980) 467-470.

Guillaumont A., *Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétiens*, w: *Colloque organisé par le secrétariat d'État à la Culture*, Paris 1976, 116-127.

Linhard J.T., *On „Discernment of Spirits" in the Early Church*, ThS 41 (1980) 502-529.

Misiarczyk L., *Diagnostyczna wartość snów w procesie duchowego rozeznawania według Ewagriusza z Pontu*, StPł 34 (2006) 121-138.

Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2007.

Nieścior L., *Kategorie myśli w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, RH 44 (1996) 203-230.

Nieścior L., *Rozeznawanie myśli i spór z nimi według Ewagriusza z Pontu*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 31-56.

Nieścior L., *Praktike jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 105-113.

Payer P., *The Bridling of Disire: Views of Sex in the Late Middle Ages*, Toronto 1993.

Refoulé A., *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, VS 56 (1961) 470-516.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Ks. Piotr SZCZUR*

FUNKCJA NAUCZYCIELSKA KOBIETY W MYŚLI JANA CHRYZOSTOMA

Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy wielokrotnie wypowiadali się na temat funkcji, jakie kobiety – zwłaszcza chrześcijanki – powinny podejmować i pełnić w społecznościach, w których przyszło im żyć. Jednym z szeroko omawianych w starożytności problemów była kwestia prowadzenia przez kobiety nauczania. Zastanawiano się czy kobietom w ogóle można nauczać, a jeśli tak, to w jakich okolicznościach? W ten sposób usiłowano wskazać kobietom właściwą pozycję i miejsce w strukturach nauczania.

W wypowiedziach św. Pawła, które ze względu na swą wagę są podstawą dla nauczania Ojców Kościoła, wielokrotnie pojawiają się stwierdzenia, z których dość jasno wynika, że kobiety nie powinny zajmować się prowadzeniem nauczania. Dla przykładu warto przytoczyć najbardziej znaną wypowiedź, w której Apostoł Narodów wprost zabrania kobietom pouczania innych: „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę by] trwała w cichości" (1Tm 2, 11-12). Według wskazań Apostoła najlepiej by było, gdyby kobiety obecne na zgromadzeniach chrześcijan w ogóle się nie odzywały: „Kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje. A jeśli pragną się czegoś nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów. Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu" (1Kor 14, 33-35). Nie dziwi więc fakt, że w wypowiedziach zdecydowanej większości pisarzy wczesnochrześcijańskich wskazania te znajdują swe odzwierciedlenie.

W niniejszym artykule postanowiono zbadać tę kwestię na podstawie wybranych wypowiedzi Jana Chryzostoma. W pierwszym punkcie prezentowanego opracowania zwrócimy uwagę na fakt iż w starożytności publiczne nauczanie i w ogóle przemawianie było manifestacją władzy i posiadanej pozycji społecznej. Następnie w dwóch kolejnych punktach przedstawimy wypowiedzi Chryzostoma na ten temat oparte na egzegezie tekstów biblijnych: drugiego rozdziału z Pierwszego Listu do Tymoteusza (punkt 2) i szesnastego

* 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.

rozdziału Listu do Rzymian (punkt 3). W końcowej partii artykułu przedstawimy podsumowanie i nasuwające się konkluzje.

I. PRZEMAWIANIE PUBLICZNE JAKO PRZEJAW WŁADZY

Ogólnie przyjmowane w starożytności normy społeczne podporządkowywały kobiety mężczyznom, dlatego posiadanie przez nie władzy nad mężczyznami było postrzegane jako sprzeczne z naturą, przyzwoitością i zdrowym rozsądkiem[1]. Jednym zaś z przejawów władzy było publiczne przemawianie i nauczanie[2]. Mowy wygaszane publicznie były potężnym instrumentem władzy oraz podstawowym elementem manifestacji sprawowania urzędów świeckich i religijnych[3]. Isegoria (ἰσηγορία[4]) – prawo obywateli do publicznego zwracania się do rządowych instytucji polis, oraz parrezja (παρρησία[5]) – prawo do swobodnej wypowiedzi w sprawach publicznych, dotyczyły jednak tylko mężczyzn[6], a dokładniej – mężczyzn z elit politycznych[7].

Niewiastom w zasadzie nie wolno było wypowiadać się publicznie[8]. Kobiety przedkładające swoje sprawy lub w jakikolwiek sposób wypowiadające się publicznie stanowią wyjątek i to często potępiany[9]. Rzymskie prawo zabraniało

---

[1] Por. np. Ocellus, *De universi natura* 49, ed. H. Thesleff, w: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, ser. A, Humaniora, Åbo 1965, 136, 22-24; Callicratidas, *De domi felicitate* 4, ed. H. Thesleff, w: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, s. 106, 18-19.

[2] Por. Callicratidas, *De domi felicitate* 2, ed. Thesleff, s. 105, 14-17, gdzie autor tłumaczy, że władza nauczyciela nad uczniem przynależy do funkcji nadzorowania i doglądania. Zob. D. Balch, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter*, Society of Biblical Literature Monograph Series 26, Chico 1981, 26.

[3] Por. J.-P. Vernant, *The Origins of Greek Thought*, New York 1982, 49.

[4] Termin ἰσηγορία przyjmuje następujące znaczenia: „równe prawo głosu, równość polityczna, pełnia swobód demokratycznych" (Abramowiczówna II 510, s.v. ἰσηγορία); por. Lampe, s. 676, s.v. ἰσηγορέω; Liddell – Scott, s. 836. Zob. M.H. Hansen, *Demokracja ateńska w okresie Demostenesa: struktura, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999.

[5] Termin παρρησία przyjmuje następujące znaczenia: „1. szczerość, otwartość, swoboda wypowiedzi, wolność słowa; 2. *w ujemnym znacz*. rozwiązłość języka, nieopanowanie w mowie; 3. swoboda działania" (Abramowiczówna III 450, s.v. παρρησία); por. Lampe, s. 1044-1045; Liddell – Scott, s. 1344. Zob. G. O'Collins – E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg – B. Żak, Kraków 2002, 233; W. Zyzak, *Parrezja*, EK XIV 1374-1375.

[6] Por. L. McClure, *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, Pnnceton 1999, 9-15 i 19-22; H.M. Roisman, *Women's Free Speech in Greek Tragedy*, w: *Free Speech in Classical Antiquity*, ed. I. Sluiter – R.M. Rosen, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 254, Leiden – Boston 2004, 91-114, spec. 91.

[7] Por. Vernant, *The Origins of Greek Thought*, s. 61; K.U. Raaflaub, *Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World*, w: *Free Speech in Classical Antiquity*, s. 41-61, spec. 57.

[8] Por. McClure, *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, s. 37, gdzie autorka zauważa, że publiczne wypowiadanie się kobiet było postrzegane jako niebezpieczne właśnie z powodu powszechnego utożsamiania publicznego przemawiania z manifestacją władzy.

[9] Por. A.J. Marshall, *Roman Ladies on Trial: The Case of Maesia of Sentinum*, „Phoenix" 44 (1990) 46-59, spec. 56-58.

kobietom dostępu do świeckich urzędów[10] i pośrednio odmawiało prawa do publicznego wypowiadania się. Ogromna starożytna literatura etyczna pokazuje, że przyzwoita postawa kobiety zakłada jako regułę zachowanie milczenia w miejscach publicznych, a najlepiej również w okolicznościach prywatnych[11].

Jak już wspomniano, nauczanie było powszechnie postrzegane jako wyraz władzy. Mężczyzna (mąż) był nieustannie definiowany jako nauczyciel kobiety, a w literaturze pojawiał się nawet topos, który potwierdzał tę władzę mężczyzny nad kobietą[12]. Kobieta – jak twierdzi Plutarch – powinna doceniać swojego męża jako instruktora, filozofa i nauczyciela w najbardziej wzniosłych i boskich kwestiach[13]. Nauczyciele-mężowie i uczniowie-żony znani są w różnych tradycjach filozoficznych[14]. Treści na ten temat można znaleźć nie tylko w tekstach greckich. Również rzymskie źródła potwierdzają rolę męża w intelektualnym nauczaniu żony, co ukazują np. listy Pliniusza[15].

Nauczanie i rządzenie są wzajemnie powiązanymi kompetencjami mężczyzn. Neopitagorejczyk Kallikratidas mówi:

> „[Mąż] powinien być dla swej żony nadzorcą, panem i nauczycielem. Nadzorcą w zwracaniu bacznej uwagi na jej sprawy; panem w rządzeniu i sprawowaniu nad nią władzy; nauczycielem w nauczaniu jej rzeczy koniecznych, które powinna znać. Może to być szczególnie osiągnięte przez tego, który ożeni się z dziewicą. Dziewice takie są łatwo podatne na kształtowanie i potulne oraz szczególnie predysponowane do bycia pouczanymi oraz by lękać się i kochać swoich mężów”[16].

---

[10] Por. J.E. Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London – New York 2002, 74.

[11] Por. np. Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 31-32. Zob. D. Budzanowska, *„Coniugalia Praecepta” Plutarcha o życiu żon*, VoxP 36 (2016) t. 65, 108: „Żona ma zatem mówić jedynie albo do męża, albo przez męża. Symbolem dobrej żony, domatorki zachowującej milczenie, jest według Plutarcha żółw (wykonany niegdyś przez Fidiasza dla Elejczyków)”.

[12] Zwracano uwagę na obowiązki domowe żony, jej rolę macierzyńską, cnoty i zasady moralno-filozoficzne, które powinna posiadać, oraz wiedzę intelektualną (Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 48).

[13] Por. Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 48.

[14] Przykładami mogą być: Pitagoras i Teano; Krates z Teb i Hipparchia. Krates uczył Hipparchię podstaw filozofii i sposobu życia cyników. Na temat Hipparchii por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 7, 96-98; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge – London 1969, 61-62; R. Hawley, *Practicing What You Preach. Plutarch's Sources and Treatment*, w: *Plutarch's Advice to the Bride and Groom, and A Consolation to His Wife*, ed. S.B. Pomeroy, New York 1999, 116-127, spec. 124.

[15] Przykładowo Pliniusz Młodszy chwali swojego przyjaciela Saturninusa za doskonały styl listów jego żony. Podkreśla, że żona Saturninusa zawdzięcza tę umiejętność naukom, których udzielał jej mąż (*Epistula* 1, 16, 6). Odnotowuje także entuzjazm, z jakim Kalpurnia, jego żona, czyta jego pisma i uczy się ich na pamięć (*Epistula* 4, 19). Por. E.A. Hemelrijk, *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London – New York 1999, 31-36; Ch. Kunst, *Eheallianzen und Ehealltag in Rom*, w: *Frauenwelten in der Antike, Geschlechtsordnung und weibliche Lebenspraxis*, hrsg. T. Späth – B. Wagner-Hasel, Stuttgart – Weinmar 2000, 32-52, spec. 40 i 46-47.

[16] Callicratidas, *De domi felicitate* 4, ed. Thesleff, s. 107, 4-11, tłum. własne. Por. K.S. Guthrie

Inni pisarze antyczni wypowiadają się w podobnym duchu. Przykładowo Eliusz Arystydes twierdzi, że mężczyzna powinien uczyć swą żonę i rządzić nią tak, jak zwierzchnik rządzi poddanym; cechą męża powinno być mówienie, podczas gdy żona powinna charakteryzować się słuchaniem i milczeniem[17]. Kobieta nauczająca i pośrednio posiadająca władzę nad swoim mężem stanowi zaprzeczenie relacji pomiędzy naturalnym władcą i naturalnym poddanym, pomiędzy nauczycielem a osobą, która normalnie potrzebuje nauczania.

Według starożytnych konwencji kulturowych kobiety nie mogły wypowiadać się publicznie i sprawować władzy nad mężczyznami. To mężczyzna jest nauczycielem swej żony we wszystkich kwestiach. Kobiety nauczające mężczyzn wywracają tę naturalną relację. Nauczanie jest pewnego rodzaju urzędem i nie może być wykonywane przez kobiety, które – podobnie jak niewolnicy – nie mogą posiadać władzy nauczyciela. Kobiety nie mają prawa nauczać mężczyzn, ponieważ są kobietami. Kwestia sprawowania władzy związana jest z niestosownością wystąpień publicznych i toposem, według którego mężczyźni są naturalnymi nauczycielami kobiet.

II. CHRYZOSTOMOWA EGZEGEZA 1TM 2, 11-15

Cykl homilii na Pierwszy List do Tymoteusza najprawdopodobniej został wygłoszony w Antiochii[18], gdy Jan był prezbiterem. Treść homilii 9., będącej przedmiotem naszego zainteresowania, koncentruje się na zakazie przemawiania w kościele i nauczania przez kobiety, oraz na wadze wychowania dzieci i edukacji[19]. Chryzostom mówi także o relacji pomiędzy płciami w kontekście analizy fragmentów Księgi Rodzaju opowiadających o stworzeniu człowieka i upadku prarodziców.

Nakaz zachowania przez kobiety milczenia w kościele (por. 1Tm 2, 11-12) Chryzostom wyjaśnia za pomocą innej wypowiedzi św. Pawła zaczerpniętej z 1Kor 14, 35: „Sromota bowiem jest niewiastom w kościele mówić”[20]. Po-

– D. Fideler, *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, Grand Rapids 1987, 236-237.

[17] Por. Aelius Aristides, *Oratio* 2, 128-130.

[18] Por. Quasten II 453; A. Cioffi, *La preghiera nelle omelie di Giovanni Crisostomo sulla 1 Tm*, w: *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al. prof. Ottorino Pasquato*, a cura di Mario Maritano, Bibioteca di Scienze Religiose 180, Roma 2002, 785; W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005, 258. H. Savile jest zdania, że seria ta została wygłoszona w Konstantynopolu, natomiast L.S. Le Nain de Tillemont wskazuje na możliwość wygłoszenia jej w Konstantynopolu, por. tamże. Uczeni najczęściej wskazują, że homilie zostały wygłoszone w roku 394 lub 397, ewentualnie pomiędzy 394 a 397 rokiem, por. tamże, s. 268.

[19] Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9 (CPG 4436), PG 62, 543-548, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.)*, Kraków 1949, 95-101.

[20] Tamże 9, 1, PG 62, 543, tłum. Sinko, s. 95.

jawiający się w wypowiedziach Pawłowych kluczowy rzeczownik ἡσυχία[21] Chryzostom rozumie nie tylko jako cichą postawę (cichość) lecz przede wszystkim jako milczenie. Zachowanie milczenia w kościele ma wyrażać poddanie kobiety względem mężczyzny, „tak bowiem przez milczenie okażą posłuszeństwo (οὕτω γὰρ διὰ τῆς σιγῆς καὶ τὴν ὑποταγὴν δείξουσι)”[22]. Co interesujące, Chryzostom mówi najpierw o pogaduszkach kobiet w kościele, co zapewne było problemem w jego czasach:

> „teraz zaś panuje u nich [tj. kobiet] wielka wrzawa (πολὺς ὁ θόρυβος), wielki krzyk (πολλὴ ἡ κραυγὴ), wielkie gadanie (πολλὴ ἡ διάλεξις), nigdzie indziej nie tak wielkie, jak tu [tj. w kościele]. Można tu widzieć, że wszystkie mówią tyle, ile się nie słyszy ani na rynku, ani w łaźniach, jakby właśnie dlatego tu się zeszły, aby mieć swobodę: tak wszystkie spędzają czas na gadaniu o niepotrzebnych rzeczach (τῶν ἀνονήτων)”[23].

Rozmawiające w kościele kobiety powodują zgiełk i zamieszanie, co Chryzostom określa terminami: θόρυβος[24], κραυγή[25], διάλεξις[26]. Powstający w ten sposób hałas jest większy od panującego na rynku lub w łaźni. Antiocheńczyk zwraca też uwagę na przedmiot rozmów prowadzonych przez kobiety. Podkreśla, że najczęściej mówią one rzeczach nieużytecznych (τῶν ἀνονήτων[27]). Jest to dla niego tym bardziej bulwersujące, gdyż – jak naucza – kobieta „powinna milczeć, aby w kościele nie mówiła nie tylko o świeckich sprawach (περὶ βιωτικῶν), ale nawet o duchowych (περὶ πνευματικῶν)!”[28]. Pogaduszki, którym być może sprzyjało oddzielne umiejscowienie kobiet[29],

---

[21] Termin ἡσυχία przyjmuje następujące znaczenia: „odpoczynek, chwila wytchnienia; spokój, cisza; odpoczywać, być bezczynnym; żyć spokojnie, cieszyć się pokojem; nie reagować *na coś*; nie ruszać się; milczeć; samotne miejsce, pustkowie” (Abramowiczówna II 433, s.v. ἡσυχία). Por. Lampe, s. 609-610; Liddell – Scott, s. 771.

[22] Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 1, PG 62, 544, tłum. Sinko, s. 96.

[23] Tamże, PG 62, 543, tłum. Sinko, s. 95.

[24] Termin θόρυβος przyjmuje następujące znaczenia: „1. hałas, wrzawa, krzyk; *jako wyraz uznania lub niezadowolenia*, oklaski; szemranie, pomruk; 3. zgiełk, zamieszanie; przerażenie” (Abramowiczówna II 468, s.v. θόρυβος); por. Liddell – Scott, s. 803-804.

[25] Termin κραυγή przyjmuje następujące znaczenia: „krzyk, wołanie, wrzask” (Abramowiczówna II 711, s.v. κραυγή); por. Lampe, s. 777; Liddell – Scott, s. 992.

[26] Termin διάλεξις przyjmuje następujące znaczenia: „1. dyskusja, argumentowanie; 2. język; 3. ustęp z utworu, próbka stylu; 4. wykład, odczyt” (Abramowiczówna I 537, s.v. διάλεξις); por. Lampe, s. 356; Liddell – Scott, s. 401.

[27] Termin ἀνόνητος przyjmuje następujące znaczenia: „1. *pass*. niepożyteczny, bezużyteczny; 2. act. z gen. nie korzystający *z czegoś*” (Abramowiczówna I 196, s.v. ἀνόνητος); por. Liddell – Scott, s. 147.

[28] Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 1, PG 62, 543-544, tłum. Sinko, s. 95.

[29] Por. tenże, *In Matthaeum hom*. 73, 3, PG 58, 677, tłum. J. Krystyniacki, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 2, ŹMT 23, Kraków 2001, 366: „nasi ojcowie uznali za rzecz konieczną przynajmniej deskami oddzielić was [tj. mężczyzn] od

wydają się być bardziej namacalnym problemem w czasach Chryzostoma. Nawet, kiedy kaznodzieja nieco później przechodzi do nauczania prowadzonego przez kobiety, wydaje się bardziej koncentrować na rozmowach, podkreślając, iż Paweł chciał wyeliminować wszelkie okazje do tego, by kobiety mówiły w kościele. Podsumowując zaś – jak mu się wydawało – przesłanie wypowiedzi Pawłowych, wydał niezbyt pochlebną opinię o kobietach: „Rodzaj to gadatliwy (λάλον), dlatego ze wszystkich stron [Paweł] go ogranicza”[30].

Złotousty kaznodzieja twierdzi, że jest kilka powodów zakazywania kobietom prowadzenia nauczania. Powołując się na wypowiedzi św. Pawła mówi, że pierwszym z nich jest pierwszeństwo i wyższość mężczyzny wynikające z aktu stworzenia:

> „Rodzaj męski otrzymał większą cześć: pierwszy został stworzony (por. 1Tm 2, 13). Gdzie indziej zaś [Paweł] pokazał większą cześć mówiąc: «albowiem nie jest stworzon mąż dla niewiasty, ale niewiasta dla męża» (1Kor 11, 9). Dlaczego więc to mówi? Bo chce, żeby mąż z rozmaitych względów miał pierwszeństwo”[31].

Nietrudno zauważyć, że Chryzostom wyprowadza swój argument z porządku stworzenia, który interpretuje przez pryzmat wypowiedzi Pawłowej z 1Kor 11, 9. Znamienne jest, że Antiocheńczyk kończy przytaczanie słów św. Pawła na wersecie 9. i pomija opisaną w wersach 11-12. wzajemność i współzależność mężczyzny i kobiety. Stąd też należy powiedzieć, że powyższe wyjaśnienie nie jest ani jednoznaczne, ani przekonujące.

Drugim powodem wprowadzenia zakazu nauczania przez kobietę jest jej rola, jaką odegrała w upadku człowieka.

> „a po drugie z tego, co się stało (por. Rdz 3). Niewiasta pouczyła kiedyś męża, wszystko obaliła i uczyniła go winnym nieposłuszeństwa. Dlatego ją Bóg poddał pod władzę męża, bo źle użyła władzy (ἀρχῇ), a raczej równości (ὁμοτιμίᾳ)”[32].

Złotousty kaznodzieja akcentuje, że u zarania dziejów kobieta wystąpiła w roli nauczycielki mężczyzny. Jej nauczanie nie tylko doprowadziło do nieposłuszeństwa względem woli Boga, lecz także całą ludzkość przywiodło do ruiny. Ten pierwszy akt nauczania prowadzonego przez kobietę miał katastrofalne konsekwencje dla losu kolejnych pokoleń. Zatem to kobieta ponosi większą odpowiedzialność za upadek niż mężczyzna[33].

---

nich [tj. kobiet]; lecz, jak słyszałem od starszych, dawniej nie było nawet takich przedziałów […]. A za czasów apostolskich mężczyźni i kobiety byli razem”. Zob. R.F. Taft, *Women at Church in Byzantium*, DOP 52 (1998) 27-87.

[30] Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 1, PG 62, 544, tłum. Sinko, s. 96.

[31] Tamże.

[32] Tamże.

[33] Por. tenże, *De virginitate* 46, 1-2, ed. H. Musurillo, SCh 125, Paris 1966, 258. Kobiety nieustannie prowadziły mężczyzn do upadku (tamże 46, 2, SCh 125, 258). Zob. C. Broc-Schmezer, *Les*

Chryzostom naucza zatem, że mężczyzna – zgodnie z wolą Bożą[34] – cieszy się wyższą godnością (τιμή[35]) nie tylko z powodu swego pierwszeństwa w akcie stworzenia, lecz także z powodu zaciągnięcia mniejszej winy za grzech pierwszych rodziców. Zatem poddanie kobiety mężczyźnie nie wynika jedynie z porządku stworzenia, lecz jest także konsekwencją upadku[36]. Bezpośrednio po akcie stworzenia kobieta cieszyła się taką samą ὁμοτιμία[37] (równą czcią/godnością/, nie równością!)[38], jednak grzech przemienił ją w poddanie – w stan porównywalny z niewolnictwem. Kobieta utraciła zatem swą

femmes de la Bible, reflets de l'évolution de Jean Chrysostome: A propos d'un passage du Traité sur la Virginité [XLVI, 2], w: *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du Colloque de la Rochelle* (6-7 sept. 2003), éd. P.G. Delage, Rochefort 2003, 150-168.

[34] Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser*. 2, 2, ed. L. Brottier, SCh 433, Paris 1998, 194, tłum. S. Kaczmarek, ŹMT 45, Kraków 2008, 66: „Dlaczego zatem mężczyzna jest nazwany obrazem Boga, a niewiasta nie? Ponieważ nie mówi o obrazie wyrażonym przez formę, lecz o obrazie, który dotyczy władzy, jaką ma tylko mąż, a niewiasta jej nie posiada. On bowiem nikomu nie podlega; ona zaś stała się mu poddana, zgodnie ze słowami Boga: «Ku mężowi twemu twoje skierowanie, a on będzie nad tobą panował» (Rdz 3, 16). Dlatego mąż jest obrazem Boga, ponieważ nie ma nikogo nad sobą, tak jak nikt nie jest wyższy od Boga, ale panuje On nad wszystkimi, niewiasta jest natomiast chwałą męża, skoro jest mężowi podległa". Chryzostom wyjaśnia, że to iż mężczyzna jest „obrazem Boga (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ)" oznacza brak uległości: mężczyzna nie podlega nikomu, kobieta zaś jest podległa mężczyźnie. Zob. V. Karras, *Male Domination of Woman in the Writings of Saint John Chrysostom*, GOTR 36 (1991) 131-139, spec. 132-134; C.P. Schroeder, *The Mystery of Love: Paradigms of Marital Authority and Submission in the Writings of St. John Chrysostom*, VTQ 44 (2000) fasc. 2, 143-168, spec. 146; J. Dybała, *Władza męża nad żoną w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 12 (2011) 4-17.

[35] Termin τιμή przyjmuje następujące znaczenie: „I. *o osobach*, 1. cześć, szacunek, zaszczyt, honor, wyróżnienie; 2. godność, dostojeństwo, majestat, przywilej, prerogatywa; 3. godność, urząd, stanowisko zaszczytne, 4. honorowy dar, zaszczyt, nagroda; II. *o rzeczach*, 1. wartość, cena; 2. oszacowanie, cena; III. rekompensata, zadośćuczynienie, kara" (Abramowiczówna IV 326, s.v. τιμή); por. Liddell – Scott, s. 1793.

[36] Poddanie kobiety mężczyźnie jest także podyktowane względami praktycznymi w zarządzaniu gospodarstwem domowym, gdyż zapobiega nieporozumieniom i niezgodzie. Jan Chryzostom odrzuca „demokratyczne" idee w zarządzaniu gospodarstwem domowym, por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom*. 20, 4, PG 62, 141, tłum. M. Jurek, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 56-57: „Dlatego Bóg ją [tj. żonę] podporządkował, jego [tj. męża] zaś zobowiązał do troski, aby panował pokój. Gdzie bowiem małżonkowie mają takie same prawa, tam nie będzie pokoju. Nie jest dobrze, gdy w domu panuje demokracja i gdy wszyscy rządzą. Władza musi być jedna". Zob. E.A. Clark, *The Virginal „Politeia" and Plat's „Republic": John Chrysostom on Women and the Sexual Relation*, w: taż, *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations*, Studies in Women and Religion 1, New York – Toronto 1979, 1-34, spec. 1-2 i 22.

[37] Termin ὁμοτιμία przyjmuje znaczenie: „równość czci *lub* wartości" (Abramowiczówna III 283, s.v. ὁμοτιμία); por. Lampe, s. 961; Liddell – Scott, s. 1228.

[38] Należy zauważyć, że greckie terminy ὁμοούσιος, ὁμογενής, ὁμοτιμία oraz zwrot τῆς φύσεως κοινωνός nie powinny być tłumaczone zgodnie ze współczesną wizją równości, ponieważ implikują wspólnotę natury ludzkiej i godności, a nie równość społeczną czy polityczną.

pierwotną, równą mężczyźnie godność (ὁμοτιμία) po tym, jak źle wykorzystała swą ἀρχή nad mężczyzną i w konsekwencji została mu poddana[39].

Wyjaśniając tę kwestię Chryzostom usprawiedliwia mężczyznę i pomniejsza jego udział w grzechu pierwszych rodziców. Opiera się przy tym na dosłownym odczytaniu słów Adama (Rdz 3, 12: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem") i na twierdzeniu, że jedynie kobieta uległa żądzy (Rdz 3, 6: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia"). Mężczyzna zgrzeszył tylko dlatego, że kobieta namówiła go do grzechu:

> „Nie o Adamie powiedziano: «Ujrzał drzewo, że dobre było ku jedzeniu» (por. Rdz 3, 6), lecz że niewiasta ujrzała i jadła i dała także swojemu mężowi, tak, że ten nie żądzą ujęty dopuścił się przekroczenia, lecz po prostu słuchając niewiasty"[40].

Przyznanie się Adama do tego, że „Niewiasta […] dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem" (Rdz 3, 12) jest wyraźnym potwierdzeniem, że mężczyzna nie został zwiedziony czy oszukany przez kobietę[41], lecz tylko uległ jej namowom. Natomiast kobieta została zwiedziona i oszukana przez węża. Złotousty kaznodzieja twierdzi, że nawet gdyby Adam został zwiedziony przez Ewę, to i tak jego wina byłaby mniejsza niż jej, gdyż – jak argumentuje – nie jest tym samym zostać oszukanym przez istotę wolną (ἐλευθέρα) i równą sobie (παρὰ τῆς ὁμοφύλου καὶ συγγενοῦς), co dać się omamić przez kogoś o wiele niższego od siebie – zwierzę i niewolnika (παρὰ θηρίου, τοῦ δούλου)[42]. Dopuszczenie do sytuacji, w której istota niższa skutecznie oszukuje i zwodzi istotę wyższą jest prawdziwym zwiedzeniem i znakiem słabości[43]. Ewa oka-

---

[39] Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser*. 4, 1-2, SCh 433, 222-228, ŹMT 45, 74-76. Przyrodzona równa godność kobiety i mężczyzny została utracona, ponieważ niewiasta nie była w stanie zapanować nad grzesznymi popędami. Ponieważ nie doceniała wolności, została sprowadzona do poddaństwa. Zob. tenże, *In Genesim hom*. 17, 8, PG 53, 144-145; tenże, *De virginitate* 46, 1, SCh 125, 256, gdzie jest mowa o tym, że kobieta doprowadziła mężczyznę pod panowanie śmierci i dlatego straciła swój status duchowej towarzyszki.

[40] Por. tenże, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 1, PG 62, 545, tłum. Sinko, s. 97.

[41] Por. tamże, tłum. Sinko, s. 96: „Adam zaś nie mówi: «Niewiasta mię zwiodła», lecz «Ona mi dała i jadłem» (Rdz 3, 16)".

[42] Warto zauważyć, że Chryzostom nie utożsamia węża z szatanem (διάβολος), jak na ogół ma to miejsce w tradycji patrystycznej.

[43] Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 4, PG 60, 673, tłum. W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 2, Kraków 1998, 458: „Zgrzeszył Adam i zgrzeszyła Ewa, oboje przekroczyli zakaz, lecz nie jednakowo zgrzeszyli, a więc nie jednakowo zostali ukarani (por. Rdz 3, 1-19). Taka była między nimi różnica, że Paweł powiedział: «Adam nie został zwiedziony, a żona jego zwiedziona dopuściła się przekroczenia» (1Tm 2, 14). Jakkolwiek zwiedzenie było jedno, mimo to dokładne rozważenie sprawy przez Boga wykazało różnicę, która skłoniła Pawła do wypowiedzenia przytoczonych słów"; tenże, *Epistula* 10 (3) [Do Olimpias], 3a, ed. A.-M. Malingrey, SCh 13bis, Paris 1968, 248, gdzie twierdzi, że wina kobiety jest o wiele poważniejsza niż wina mężczyzny, gdyż w porównaniu z tym, co zrobiła kobieta

zała się zatem istotą słabą: poddała się swym żądzom i nie oparła się pokusie marnego stworzenia. Antiocheńczyk zauważa, że chociaż upadek dotyczył Ewy, to jednak jej słabość przeszła na wszystkie niewiasty, „rodzaj to bowiem słaby i lekki (τὸ γὰρ γένος ἀσθενὲς καὶ κοῦφον)”[44].

Kobieta z 1Tm 2, 14 stanowi zarówno typ jak i zbiorową osobę, podobnie jak Adam z Rz 5, 14[45]. Jednak w Liście do Rzymian autor kładzie nacisk na Adama jako typ Chrystusa (nie upadłej ludzkości), natomiast w Pierwszym Liście do Tymoteusza Ewa reprezentuje upadłą płeć żeńską. Z powodu wrodzonej kobiecej naiwności, zakaz nauczania dotyczy wszystkich kobiet. Jan Chryzostom dochodzi da takiego samego wniosku w jednej z homilii na Księgę Rodzaju:

> „Posłuchaj, co o tym poddaństwie mówi św. Paweł […]: «Niewiasta – rzecze – niech się uczy w cichości, w pełnym poddaniu się» (1Tm 2, 11). Czy widzisz, że i on poddał niewiastę mężowi? Ale poczekaj, by usłyszeć powód – znowu ten sam. Dlaczego: «W całym poddaniu się» (1Tm 2, 11)? «Niewieście natomiast – rzecze – nie pozwalam nauczać» (1Tm 2, 12), bo raz źle pouczyła Adama. «Ani żeby miała władzę nad mężem» (1Tm 2, 12), bo raz źle użyła władzy. «Adam bowiem – rzecze – nie został zwiedziony, niewiasta natomiast po zwiedzeniu dopuściła się przestępstwa» (1Tm 2, 14). Dlatego usunął ją z nauczycielskiego tronu (διδασκαλίας θρόνου). Ten zatem, kto nie umie pouczać, niech się uczy. Gdyby nie chciał się uczyć, lecz pragnąłby pouczać, i siebie samego zgubi, i w dodatku uczniów; do tego właśnie doszło wówczas w przypadku niewiasty”[46].

Pomimo to, w innym miejscu Chryzostom twierdzi, że w pewnych okolicznościach kobiety mogą nauczać.

III. CHRYZOSTOMOWA EGZEGEZA RZ 16, 3-16

Chryzostomowy komentarz do tekstu Rz 16, 3-16, w którym poruszany jest temat nauczających kobiet, znajduje się w dwóch homiliach. Pierwsza z nich, to stanowiący oddzielną całość panegiryk na cześć Pryscylli i Akwili:

---

wina mężczyzny tak naprawdę nie jest grzechem. Jednak Jan Chryzostom nie jest konsekwentny w wyrażaniu tego przekonania. Przykładowo, w jednej z homilii na Księgę Rodzaju Antiocheńczyk wyraźnie mówi o grzechu Adama i przekroczeniu przez niego prawa. Zob. tenże, *In Genesim ser.* 3, 2, SCh 433, 214, ŹMT 45, 72: „Adam odrzucił całe polecenie i przekroczył prawo”.

[44] Tenże, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 1, PG 62, 545, tłum. Sinko, s. 97. Por. Broc-Schmezer, *Les femmes de la Bible, reflets de l'évolution de Jean Chrysostome*, s. 159-160, gdzie autorka analizuje fragment 29. homilii na List do Hebrajczyków, w którym jest mowa, iż kobiety są słabe nie tylko z natury, lecz także z powodu trybu życia i otrzymywanej edukacji zachęcających je do delikatności i bezczynności.

[45] Na temat grzech Adama w interpretacji Chryzostoma zob. E. Pagels, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, HTR 78 (1985) 67-99; P. Papageorgiou, *Chrysostom and Augustine on the Sin of Adam and Its Consequences*, VTQ 39 (1995) 361-378.

[46] Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser*. 4, 1, SCh 433, 226, ŹMT 45, 75.

Salutate Priscillam et Aquilam[47], wygłoszony prawdopodobnie w Antiochii[48] w roku 388[49]. Druga natomiast jest jedną z homilii na List do Rzymian (hom. 31)[50]. Uczeni prawie jednoznacznie wskazują, że ten cykl homilii również został wygłoszony w Antiochii[51]. W homiliach tych złotousty kaznodzieja analizuje rolę Pryscylli i innych wczesnochrześcijańskich kobiet w upowszechnianiu ewangelii i wspieraniu Kościoła. Egzegeza tych tekstów Pawłowych prowadzi Chryzostoma do wniosku, że zakaz nauczania zawiera pewne wyjątki.

Powracającym motywem jest wspominanie Pryscylli pouczającej Apollosa (por. Dz 18, 26). Paweł wspomina też Pryscyllę jako pierwszą z powodu jej wielkiej pobożności (εὐλάβεια). Apollos był dobrze wykształconym, świetnie znającym Pismo i elokwentnym wierzącym Żydem, ale posiadał wiedzę jedynie o chrzcie Jana (por. Dz 18, 24-25). Pryscylla zatem „przyjęła Apollosa i nauczała (κατηχήσασαν) go drogi Pańskiej (por. Dz 18, 24. 26)"[52], czyniąc z niego doskonałego nauczyciela[53]. Interesujące jest, że Chryzostom koncentruje się na dokonaniach Pryscylli całkowicie przemilczając rolę Akwili. Warto też podkreślić, iż mówiąc o roli nauczycielskiej Pryscylii Antiocheńczyk nie używa czasownika ἐκτίθημι[54], którym autor Dziejów Apostolskich określa nauczanie Apollosa przez Pryscyllę (por. Dz 18, 26), lecz posługuje się czasownikiem κατηχέω[55], którego zakres semantyczny jest o wiele węższy, a dodatkowo wskazuje na treść nauczania. Ponadto złotousty kaznodzieja stwierdza, że Pryscylla sprawiła, iż Apollos stał się „pełnym nauczycielem (διδάσκαλον ἀπηρτισμένον)"[56]. Pryscylla nie jest przykładem odosobnionym:

> „[Pryscylla] nie była jedyną, która postępowała w ten sposób. Wszystkie inne robiły to samo. Albowiem Persydę, o której [Paweł] powiedział: «Która wiele

[47] Tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rz 16, 3) ser*. 1, PG 51, 187-196.

[48] Por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 256.

[49] Por. tamże, s. 264.

[50] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, PG 60, 667-676, tłum. Sinko, t. 2, s. 448-461.

[51] Por. Quasten II 445; Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 258. Jednak G. Rauschen jest zdania, że prawdopodobnie homilie te zostały wygłoszone w Konstantynopolu, por. tamże, s. 267.

[52] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom*. 30, 2, PG 60, 664, tłum. Sinko, t. 2, s. 441. Por. tamże 31, 1, PG 60, 669.

[53] Por. tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 191-192.

[54] Termin ἐκτίθημι przyjmuje następujące znaczenia: „I. *act*. 1. wystawiać, umieszczać na zewnątrz; wysadzać *na bezludnej wyspie*; porzucać, *o noworodku*; wyrzucać *kogoś skądś*; 2. wyznaczać jako nagrodę; 3. wystawiać na widok publiczny; 4. wystawiać na sprzedaż; 5. wykładać, wyjaśniać; 6. wyrozumować; II. *med*. 1. wywozić; 2. wyodrębniać; 3. ustalać *terminy w trybie sylogistycznym*; 4. wybierać, wyłączać *celem odrębnego traktowania*; 5. wykładać, wyjaśniać" (Abramowiczówna II 85, s.v. ἐκτίθημι); por. Lampe, s. 440; Liddell – Scott, s. 522,.

[55] Termin κατηχέω przyjmuje następujące znaczenia: „I. *intr*. 1. rozbrzmiewać *gdzieś*, zagłuszać, *o miejscu mającym złą akustykę*; II. *trans*. 1. uczyć ustnie, pouczać; *pass*. być informowanym; 2. uczyć religii, katechizować" (Abramowiczówna II 629, s.v. κατηχέω); por. Lampe, s. 732-733; Liddell – Scott, s. 927.

[56] Joannes Chrysostomus, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192.

trudu poniosła dla nas» (Rz 16, 12) i Marię, i Tryfenę wychwala z powodu takich samych czynów, iż pracowały razem z apostołami i były przygotowane na takie same zmagania (ἀγῶνας)”[57].

Omawiają postawę Pryscylli i innych kobiet wspomnianych w Rz 16, a zaangażowanych w misję Pawła, Chryzostom przywołuje 1Tm 2, 12, aby wyjaśnić pewnego rodzaju sprzeczność istniejącą pomiędzy przykładami wspomnianych kobiet, a zakazem nauczania:

„Cóż zatem znaczą słowa Pawła: «Niewieście nauczać nie pozwalam» (1Tm 2, 12). Zakazuje jej przewodniczyć wśród zgromadzenia (por. 1Kor 14, 35), usuwając ją z katedry i podwyższenia, a nie od nauczania słowem. Gdyby bowiem tak było, jak mógłby przemówić do niewiasty, mającej męża niewierzącego: «Skądże możesz wiedzieć, niewiasto, że zbawisz męża?» (1Kor 7, 16). Jakżeby pozwolił upominać synów, mówiąc: «Zbawiona zaś zostanie [niewiasta] przez rodzenie dzieci, jeżeli pozostaną w wierze, miłości i świątobliwości – ze skromnością» (1Tm 2, 15)? W jaki sposób Pryska nauczyła wiary Apolla (por. Dz 18, 24-26)? Nie wyraził się w ten sposób, aby przeszkodzić osobistej i pożytecznej perswazji, lecz aby [wskazać], że przemawianie podczas zgromadzenia jest zadaniem nauczyciela”[58].

Z przytoczonego tekstu jasno wynika, że zakaz nauczania przez kobiety nie jest bezwzględny. Jan Chryzostom ogranicza jego zakres i wskazuje na trzy wyjątki. Kobiecie wolno nauczać kiedy czyni to we własnej rodzinie (wierząca, pobożna i mądra kobieta może nauczać niewierzącego męża i dzieci), kiedy naucza prywatnie, kiedy prowadzone przez nią nauczanie nie wchodzi w zakres władzy przynależnej urzędowi kościelnemu i nie łączy się z nim.

1. Nauczanie w domu. Kobieta nie może nauczać mężczyzny, gdy on sam wyznaje tę samą wiarę, jest pobożny i prawy oraz jest w stanie nauczać swoją żonę[59]. Jeśli zaś mężczyzna jest niewierzący i nieroztropny, a jego żona jest mądrzejsza, apostoł nie pozbawia jej władzy do nauczania[60], nie powstrzymuje

[57] Tamże, tłum. własne. Por. tenże, *In Matthaeum hom*. 73, 3-4, PG 58, 677, ŹMT 23, 366-367: „Posłuchajcie więc, co mówi kobieta, która sprzedawała purpurę (por. Dz 16, 14): «Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu, to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim» (Dz 16, 15). Posłuchajcie kobiet, które nabrawszy ducha męskiego, towarzyszyły apostołom: Pryscylli (por. Dz 18, 2. 18. 26), Persidy (por. Rz 16, 12) i innych; dzisiejsze kobiety tak się od nich różnią, jak mężczyźni od prawdziwych mężczyzn. […] Wówczas tamte kobiety starały się rozgłaszać Ewangelię, a teraz starają się o to, by uchodzić za urodziwe, ładne i dobrze wyglądające. To jest ich sława, ich zbawienie; a o wielkich i wzniosłych czynach nawet się im nie śni”.

[58] Tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669, tłum. Sinko, t. 2, s. 450-451.

[59] Por. tamże, tłum. Sinko, t. 2, s. 451: „A jeśli znowu mąż jest wierzący i pełen prawości, ma prawo uczyć żonę”.

[60] Por. tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192.

jej przed uczeniem i prowadzeniem go ku poprawie[61]. To dopuszczenie kobiety do nauczania męża oparte jest na wypowiedziach św. Pawła z 1Kor 7, 13 i 16, które sugerują, że mądra kobieta-chrześcijanka może zbawić swego męża[62] poprzez instruowanie i nauczanie go (κατηχοῦσα δηλονότι καὶ διδάσκουσα) oraz prowadzenie go do wiary, tak jak uczyniła to Pryscylla z Apollosem[63]. Ten sam argument można znaleźć w 5. homilii (z serii pierwszej) Jana Chryzostoma na Księgę Rodzaju. Odnosząc się do 1Kor 7, 13, kaznodzieja uznaje, że kobieta-chrześcijanka może nauczać swego niewierzącego męża. Jako wierząca nie błądzi, podczas gdy niewierzący mąż został zwiedziony i błądzi. W konsekwencji, kobieta zostaje ponownie wyniesiona na tron nauczania:

> „Kiedy mężczyzna jest niewierzący a niewiasta wierząca, niech poucza niewiasta. Dlaczego? Gdyż nie ulega zwiedzeniu, bo jest wierząca. Pouczany niech będzie mąż, gdyż został zwiedziony i jest niewierzący. Zostało odwrócone to, co się tyczy nauczania, niech więc będzie odwrócone także to, co się tyczy panowania […]. Na początku udziałem niewiasty stało się zwiedzenie, a do zwiedzenia przyłączyło się bycie poddaną. Kiedy zaś zwiedzenie przeniosło się później na męża, przeniosło się i bycie poddanym. I jak na początku mężczyźnie, który nie uległ zwiedzeniu, powierzył zbawienie niewiasty […], tak tutaj, w przypadku wierzącej, która ma niewierzącego męża, zbawienie mężczyzny powierzył niewieście”[64].

W tym kontekście wychwalanie Pryscylli przez Chryzostoma za nauczanie Apollosa jest niezwykłe, ponieważ był on przecież człowiekiem wierzącym, doskonale wykształconym i bardzo dobrze znającym Pismo. Co więcej – sam był dla innych nauczycielem wiary, a nie niewierzącym, jak mężczyzna, o którym jest mowa w 1Kor 7, 13 i 16. Wprawdzie wiara Apollosa była niepełna i posiadała pewne braki (wiara w chrzest Janowy), ale z pewnością istniała.

Rola kobiety jako nauczycielki realizowana jest również wobec jej dzieci. Interesujące jest, że Chryzostom jako argument przemawiający za władzą nauczycielską kobiety rozciągającą się na dzieci przywołuje wypowiedź św. Pawła z Pierwszego Listu do Tymoteusza (2, 15)[65], z której trudno jest wyciągnąć taki wniosek, gdyż tekst ten podkreśla, a w zasadzie ogranicza, rolę kobiety do macierzyństwa. Jednak Chryzostom przywołując tę wypowiedź Pawłową koncentruje się na roli matki w przekazywaniu dzieciom wiedzy religijnej i prowadzeniu edukacji moralnej. Czyni tak, aby wykazać, że zakaz nauczania przez kobiety nie może być generalizowany i bezwzględnie stosowany.

---

[61] Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669, tłum. Sinko, t. 2, s. 451: „Gdy zaś ona jest mądrzejsza, [Paweł] nie przeszkadza jej uczyć i poprawiać męża”.

[62] Por. tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192; tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669.

[63] Por. tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192.

[64] Tenże, *In Genesim ser*. 5, 1, SCh 433, 256-258, ŹMT 45, 84.

[65] Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669.

Największym sukcesem rodziców w wychowaniu dzieci jest uczynienie ich ludźmi cnotliwymi[66]. W dłuższym passusie 9. homilii na Pierwszy List do Tymoteusza, skierowanym zwłaszcza do chrześcijańskich rodziców[67], Chryzostom opisuje wychowywanie dzieci jako „dobry uczynek", który zasługuje na nagrodę w niebie[68]. Interesujące jest, że Antiocheńczyk popiera swe stwierdzenie wypowiedzią zaczerpniętą z Pierwszego Listu do Tymoteusza (5, 10) mówiącą o wdowach, a nie o matkach czy – ogólnie – o rodzicach. Kobietom-matkom złotousty kaznodzieja wyznacza szczególną rolę w nauczaniu i wychowywaniu córek[69]:

> „Matki, zajmijcie się przede wszystkim córkami! Łatwa to dla was straż. Czuwajcie, by pilnowały domu, a przede wszystkim wychowujcie je w pobożności i aby były skromne, gardziły pieniędzmi, nie stroiły się. Tak wydajcie je za mąż! Jeśli je tak ukształtujecie, ocalicie nie tylko córkę, ale i męża, który ją poślubi; nie tylko męża, lecz i synów; nie tylko synów, lecz i wnuków. Albowiem jeżeli korzeń był dobry, to i pędy lepiej wybujają, a wy za to wszystko otrzymacie zapłatę. Tak więc zawsze postępujmy, jakobyśmy dbali o pożytek nie jednej duszy, lecz przez jedną o pożytek wielu. Tak bowiem należy córce z ojcowskiego domu wychodzić do ślubu, jak atlecie ze szkoły ćwiczeń; powinna posiadać tak dokładną umiejętność życia, która by, jak zaczyn całe ciasto, miała doprowadzić do jej piękności"[70].

2. Nauczanie prywatne. Jak już wspomniano, zakaz nauczania obowiązujący kobiety jest ograniczony do nauczania publicznego, do publicznego

---

[66] Swe poglądy na temat wychowania dzieci Chryzostom najpełniej przedstawił w piśmie *De inani gloria et de educandis liberis* (CPG 4455), ed. A.-M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, PSP 13, Warszawa 1974, 157-185 oraz w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 73-105. Szerzej na temat roli matki w wychowaniu dzieci zob. F. Drączkowski, *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-327; J. Jurkiewicz, *„Mater familias" w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 223-231; S. Strękowski, *Wychowanie dzieci najważniejszym zadaniem rodziców według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 407-420; A. Uciecha, *Religijny program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 421-432; S. Wasilewski, *Metody wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 433-445; A. Zmorzanka, *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 459-480. Zob. też S. Longosz, *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 805-812, spec. 809-812 (C. Wychowanie).

[67] Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom*. 9, 2, PG 62, 545-548.

[68] Por. tamże, PG 62, 546, tłum. Sinko, s. 99: „Słuchajcie tego ojcowie i matki, że wychowanie dzieci nie będzie dla was bez zapłaty"; tamże, PG 62, 548.

[69] Na temat roli matek w wychowaniu córek zob. Zmorzanka, *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, s. 459-480.

[70] Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom*. 9, 2, PG 62, 547-548, tłum. Sinko, s. 100-101.

wypowiadania się przed zgromadzeniem[71]. Natomiast jeśli chodzi o sferę prywatną, to św. Paweł nie ma nic przeciwko temu, aby kobiety udzielały rad lub stosowały perswazję[72]. Podobny wątek pojawia się w 4. homilii na List do Tytusa, gdy Chryzostom analizuje wypowiedź św. Pawła, w której Apostoł Narodów zaleca kobietom, aby innych uczyły dobrego (καλοδιδασκάλους – Tt 2, 3). W tym miejscu kaznodzieja musi wyjaśnić oczywistą sprzeczność istniejącą pomiędzy wskazaniem Pawła, aby starsze kobiety były nauczycielkami dobrego (por. Tt 2, 3) a zakazem nauczania, wyrażonym przez Apostoła w 1Tm 2, 12.

> „Niewiastom zaś poleca upominanie w domu (γυναιξὶ δὲ τὸν μὲν παραινετικὸν ἐπιστρέπει λόγον ἐπ᾽ οἰκίας), a nie pozwala im nigdzie wysuwać się naprzód, ani wygłaszać długich mów. Dlatego dodał: «ani panować nad mężem» (1Tm 2, 12)”[73].

To ograniczenie odzwierciedla starożytne przekonanie, że w przypadku kobiet karygodne jest zarówno publiczne występowanie, jak i manifestowanie swej władzy nad mężczyzną.

3. Niewchodzenie w zakres kompetencji urzędu kościelnego. Dotyczący kobiet zakaz nauczania obejmuje nauczanie i przemawianie w kościele, podczas liturgii, gdyż prowadzenie oficjalnego nauczania kościelnego wiąże się ze sprawowaniem władzy przynależącej urzędowi kościelnemu. W tym miejscu należy przytoczyć – już cytowaną – jedną z kluczowych wypowiedzi Antiocheńczyka na ten temat:

> „Cóż zatem znaczą słowa Pawła: «Niewieście nauczać nie pozwalam» (1Tm 2, 12). Zakazuje jej przewodniczyć (προεδρίας) wśród zgromadzenia (por. 1Kor 14, 35), usuwając ją z katedry (θρόνου) i podwyższenia (βήματι), a nie od nauczania słowem”[74].

Jan Chryzostom naucza, że św. Paweł odmawia kobiecie przywileju pierwszeństwa i przewodnictwa, co określa terminem προεδρία[75]. Rzeczownik ten

---

[71] Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669, tłum. Sinko, t. 2, s. 451: „Przemawianie podczas zgromadzenia jest zadaniem nauczyciela”, tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192.

[72] Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669, tłum. Sinko, t. 2, s. 451: „W jaki sposób Pryska nauczyła wiary Apolla (por. Dz 18, 24-26)? Nie wyraził się w ten sposób, aby przeszkodzić osobistej i pożytecznej perswazji”; tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192.

[73] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 4, 1, PG 62, 683, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.)*, s. 337.

[74] Tenże, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669, tłum. Sinko, t. 2, s. 450.

[75] Termin προεδρία przyjmuje następujące znaczenia: „1. przywilej pierwszych miejsc *na publicznych występach, w teatrze, na zgromadzeniach, jako przywilej wyróżnionych cudzoziemców, posłów itp.*; *zasłużonych obywateli, a niekiedy ich potomków*; 2. autorytet; pierwszeństwo, naczelne

wprawdzie nie występuje w *Corpus Paulinum*[76], ale bardzo dobrze oddaje przesłanie tekstu Pawłowego i myśl kaznodziei. Antiocheńczyk podkreśla, że Apostoł Narodów odmawia też kobietom miejsca na katedrze (θρόνος)[77] i „podwyższeniu" (βῆμα)[78] przeznaczonym dla duchownych, z którego prowadzono nauczanie, czyli – upraszczając kwestię – „na ambonie". Jednak kończąc swój wywód Antiocheńczyk twierdzi, że przedstawione powyżej stanowisko św. Pawła nie odnosi się do nauczania jako takiego (οὐ τοῦ λόγου τῆς διδασκαλίας)[79].

***

Z przeanalizowanych powyżej wypowiedzi Jana Chryzostoma jasno wynika, że bardzo mocno trzyma się on nauczania Pisma Świętego (zwłaszcza św. Pawła), a w interesującej nas kwestii dokonuje rozróżnienia pomiędzy nauczaniem prywatnym i publicznym. Dla Chryzostoma zakaz nauczania nie jest absolutny, lecz odnosi się tylko do nauczania publicznego. Dlatego zezwala on kobietom na prywatną działalność nauczycielską. Twierdzi, że w wyjątkowych okolicznościach wierząca i mądra kobieta może nauczać męża, kiedy jest on niewierzący lub brakuje mu pełnej mądrości. Wyjątkowo, kompetencje połączone z wybitną cnotą mogą pozwolić kobiecie również na nauczanie innych mężczyzn, jak można to było dostrzec na przykładzie Pryscylli, ale nawet w takim przypadku, kobieta powinna bardziej ograniczać swą władzę, kreując się raczej na uczennicę a nie nauczycielkę mężczyzn. Matki-nauczycielki odgrywają też ważną rolę w edukowaniu swoich dzieci. Chryzostom wychwala kobiety z otoczenia św. Pawła, które były zaangażowane w nauczanie i przekazywanie Ewangelii. Natomiast zakazuje kobietom nauczania publicznego, gdyż jednoznacznie wiąże się ono z piastowaniem urzędu kościelnego,

stanowisko; 3. miejsce honorowe, siedzenie w pierwszym rzędzie; *zwł. w Atenach*, poczesne miejsce *prytanów na zgromadzeniach*" (Abramowiczówna III 641-642, s.v. προεδρία); por. Liddell – Scott, s. 1476. W języku chrześcijańskim προεδρία oznacza honorowe miejsce w kościele, a także przywództwo oraz urząd prezbitera i biskupa, por. Lampe, s. 1144.

[76] R. Popowski (*Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995) w ogóle nie odnotowuje rzeczownika προεδρία.

[77] Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser*. 4, 1, SCh 433, 226, ŹMT 45, 75: „Dlatego [Paweł] usunął ją [tj. kobietę] z nauczycielskiego tronu (διδασκαλίας θρόνου)".

[78] Grecki rzeczownik βῆμα przyjmuje następujące znaczenia: „1. krok, stąpanie, chód; 2. stopa, *jako miara długości*; 3. stopień, szczebel, siedzenie; 4. Wzniesienie, trybuna" (Abramowiczówna I 432, s.v. βῆμα); por. Lampe, s. 295; Liddell – Scott, s. 314. Szerzej na ten temat zob. J. Dauvillier, *L'ambon ou bêma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Âge*, „Cahiers Archéologiques" 6 (1952) 11-30; R.G. Coquin, *Le «bîma» des églises syriennes*, „L'Orient Syrien" 10 (1965) 443-474; E. Loosley, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- To--Sixth-Century Syrian Churches*, Leiden 2003, 2012[2]; *Bema*, w: *Sztuka świata. Słownik terminów A-K*, t. 17, Warszawa 2013, 70.

[79] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom*. 31, 1, PG 60, 669. Por. tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam ser*. 1, 3, PG 51, 192.

zarezerwowanego dla mężczyzn. Nauczanie publiczne niewątpliwie jest manifestowaniem posiadanej władzy, na co wskazuje używanie przez Antiocheńczyka, przy omawianiu tych zagadnień, takich terminów jak tron (θρόνος) lub miejsce nauczania (βῆμα). Kobiety, które nauczałyby, jednocześnie sprawowałyby władzę nad mężczyznami, a to stoi w sprzeczności z wykluczeniem kobiet z urzędów kościelnych. Zakaz nauczania przez kobiety argumentowany był teologicznie. Najważniejszymi argumentami są: porządek stworzenia (mężczyzna został stworzony przed kobietą) i negatywna rola, jaką kobieta odegrała przy upadku prarodziców. Normą była sytuacja, gdy mężczyzna był nauczycielem kobiety; odwrócenie tych ról było dopuszczalne jedynie w wyjątkowych okolicznościach, ale bez przejmowania władzy nad mężczyzną.

THE TEACHING FUNCTION OF A WOMAN IN THE STATEMENTS OF JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

The Church Fathers repeatedly spoke about the function that women should play – especially Christian women – in the communities they lived in. One of the widely discussed problems in ancient times was the question of teaching by women. It was discussed whether women in general can teach, and if so, under what circumstances? In this article I decided to investigate this issue on the basis of selected speeches of John Chrysostom. The first point of the present study notes that in ancient times the public teaching and speaking in general was a manifestation of power. The next two sections present Chrysostom's comments on this topic based on the exegesis of biblical texts 1 Timothy 2:11-15 and Romans 16:3-16.

In the final conclusions it should be underlined, that John Chrysostom firmly holds to the teaching of Scripture (especially St. Paul). He makes a distinction between private and public teaching. According to him, women can only lead private teaching activity (especially in the family), but they cannot teach in public, because such teaching is associated with the holding of an ecclesiastical office, reserved for men. A man teaches a woman, not the other way around – this is the standard situation. Reversing these roles was permitted only in exceptional circumstances.

Key words: John Chrysostom, women, teaching, power, patristic exegesis.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, kobiety, nauczanie, władza, egzegeza patrystyczna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, t. 1-2, Oxonii 1964, tłum. I. Krońska: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988[4].

Callicratidas, *De domi felicitate*, ed. H. Thesleff, w: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, ser. A, Humaniora, Åbo 1965, 103-107.

Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.-M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, PSP 13, Warszawa 1974, 157-185 oraz w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 73-105.

Joannes Chrysostomus, *De virginitate*, ed. H. Musurillo, SCh 125, Paris 1966.

Joannes Chrysostomus, *Epistulae*, ed. A.-M. Malingrey, SCh 13bis, Paris 1968.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom*. 20, PG 62, 135-150, tłum. M. Jurek, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 47-71.

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 ad Titum hom.*, PG 62, 663-700, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.)*, przełożył i wstępem opatrzył T. Sinko, Kraków 1949, 305-366.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.*, PG 62, 501-600, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.)*, przełożył i wstępem opatrzył T. Sinko, Kraków 1949, 25-192.

Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom*., PG 53, 21-385 - 54, 385-580.

Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser*., ed. L. Brottier, SCh 433, Paris 1998, tłum. S. Kaczmarek, ŹMT 45, Kraków 2008.

Joannes Chrysostomus, *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rz 16, 3) ser*. 1, PG 51, 187-196.

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, 23, Kraków 2000-2001.

Ocellus, *De universi natura*, ed. H. Thesleff, w: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, ser. A, Humaniora, Åbo 1965, 125-138.

Plutarchus, *Coniugalia praecepta*, ed. G.N. Bernardakis, w: *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, I, Lipsiae 1888, 337-357.

Opracowania

A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.

Balch D., *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter*, Society of Biblical Literature Monograph Series 26, Chico 1981.

Broc-Schmezer C., *Les femmes de la Bible, reflets de l'évolution de Jean Chrysostome: A propos d'un passage du Traité sur la Virginité [XLVI, 2]*, w: *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du Colloque de la Rochelle, 6-7 sept. 2003*, éd. P.G. Delage, Rochefort 2003, 150-168.

Budzanowska D., *„Coniugalia Praecepta" Plutarcha o życiu żon*, VoxP 36 (2016) t. 65, 99-117.

Cioffi A., *La preghiera nelle omelie di Giovanni Crisostomo sulla 1 Tm*, w: *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al. prof. Ottorino Pasquato*, a cura di Mario Maritano, Bibioteca di Scienze Religiose 180, Roma 2002, 785-792

Clark E.A., *The Virginal „Politeia" and Plat's „Republic": John Chrysostom on Women and the Sexual Relation*, w: taż, *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations*, Studies in Women and Religion 1, New York – Toronto 1979, 1-34.

Coquin R.G., *Le «bîma» des églises syriennes*, „L'Orient Syrien" 10 (1965) 443-474.

Dauvillier J., *L'ambon ou bêma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Âge*, „Cahiers Archéologiques" 6 (1952) 11-30.

Drączkowski F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-327.

Dybała J., *Władza męża nad żoną w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 12 (2011) 4-17.

Grubbs J.E., *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London – New York 2002.

Guthrie K.S. – Fideler D., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, Grand Rapids 1987.

Hansen M.H., *Demokracja ateńska w okresie Demostenesa: struktura, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999.

Hawley R., *Practicing What You Preach. Plutarch's Sources and Treatment*, w: *Plutarch's Advice to the Bride and Groom, and A Consolation to His Wife*, ed. S.B. Pomeroy, New York 1999, 116-127.

Hemelrijk E.A., *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London – New York 1999.

Jurkiewicz J., *„Mater familias" w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 223-231.

Karras V., *Male Domination of Woman in the Writings of Saint John Chrysostom*, GOTR 36 (1991) 131-139.

Kunst Ch., *Eheallianzen und Ehealltag in Rom*, w: *Frauenwelten in der Antike, Geschlechtsordnung und weibliche Lebenspraxis*, hrsg. T. Späth – B. Wagner-Hasel, Stuttgart – Weinmar 2000, 32-52.

Liddell H. G. – Scott R., *Greek – English Lexicon*, Oxford 1958.

Longosz S., *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 805-812.

Loosley E., *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- To-Sixth-Century Syrian Churches*, Leiden 2003, 2012[2].

Marshall A.J., *Roman Ladies on Trial: The Case of Maesia of Sentinum*, „Phoenix" 44 (1990) 46-59.

Mayer W., *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005.

McClure L., *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, Pnnceton 1999.

O'Collins G. – Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg – B. Żak, Kraków 2002.

Pagels E., *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, HTR 78 (1985) 67-99.

Papageorgiou P., *Chrysostom and Augustine on the Sin of Adam and Its Consequences*, VTQ 39 (1995) 361-378.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

Raaflaub K.U., *Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World*, w: *Free Speech in Classical Antiquity*, ed. I. Sluiter – R.M. Rosen, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 254, Leiden – Boston 2004, 41-61.

Rist J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge – London 1969.

Roisman H.M., *Women's Free Speech in Greek Tragedy*, w: *Free Speech in Classical Antiquity*, ed. I. Sluiter – R.M. Rosen, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 254, Leiden – Boston 2004, 91-114.

Schroeder C.P., *The Mystery of Love: Paradigms of Marital Authority and Submission in the Writings of St. John Chrysostom*, VTQ 44 (2000) fasc. 2, 143-168.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.

Strękowski S., *Wychowanie dzieci najważniejszym zadaniem rodziców według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 407-420.

Sztuka świata. Słownik terminów A-K, t. 17, Warszawa 2013.

Taft R.F., *Women at Church in Byzantium*, DOP 52 (1998) 27-87.

Uciecha A., *Religijny program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 421-432.

Vernant J.-P., *The Origins of Greek Thought*, New York 1982.

Wasilewski S., *Metody wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 433-445.

Zmorzanka A., *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 459-480.

Zyzak W., *Parrezja*, EK XIV 1374-1375.

Mirosław MEJZNER SAC*

FIZJOLOGIA I ROZRODCZOŚĆ KOBIETY W PISMACH METODEGO Z OLIMPU I AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Refleksja Ojców Kościoła na temat kobiet dotyczyła najczęściej zagadnień duchowych i religijnych. Rzadko natomiast podejmowali oni kwestie związane z żeńską fizjologią i różnymi aspektami rozrodczości. W znacznej mierze powielali wtedy zarówno terminologię, jak i przekonania ówczesnej medycyny[1], a ich wypowiedzi służyły określonym celom teologicznym, moralnym i duszpasterskim. Autorzy kościelni IV-V w. wskazywali na dwie podstawowe kobiece role: żony-matki i dziewicy. Szacunkiem otaczano także stan wdowi, polegający na świadomym wyborze życia w permanentnej czystości po śmierci pierwszego małżonka[2]. Osobną kategorię stanowił ideał dziewicy-męczennicy.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie wczesnochrześcijańskich poglądów i wyobrażeń na temat rozrodczości i fizjologii kobiecej na podstawie dzieł Metodego z Olimpu († 311) i Ambrożego z Mediolanu († 397). Wybór tych dwu autorów, pochodzących z różnych epok i środowisk kulturowych, podyktowany jest kilkoma czynnikami. Po pierwsze obydwaj odznaczali się daleko posuniętą znajomością zagadnień medycznych. Po drugie, pozytywnie oceniali małżeństwo i samą płciowość, pomimo pierwszeństwa przypisywanego czystości i dziewiczej formie życia, której opisowi poświęcili specjalne dzieła. Wreszcie, zestawienie poglądów tych dwu autorów, pozwoli uchwycić swoistą metodę pisarzy kościelnych, którzy starali się wykorzystać elementy wiedzy medycznej do wyjaśnienia zagadnień teologicznych i realizacji celów duszpasterskich. W artykule wskazane zostaną używane przez wymienionych autorów pojęcia związane z płodnością oraz przeanalizowane podstawy biblijne i cele teologiczne ich wypowiedzi. Porównanie z poglądami starożytnych

* Dr Mirosław Mejzner SAC – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl.

[1] W starożytności istniały specjalne traktaty medyczne poświęcone nie tylko kobietom w ogólności, ale także szczegółowym kwestiom ginekologicznym. Obok odnośnej części *Corpus Hippocraticum*, dużą popularnością cieszyło się dzieło Sorana z Efezu († 138 po Chr.), Περὶ γυναικείον. Na opinie Ojców Kościoła w tej dziedzinie ogromny wpływ wywarły ponadto poglądy Arystotelesa.

[2] Por. C. Mazzucco, *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 119.

filozofów i medyków ukaże w jaki sposób kontekst epoki wpłynął na wczesnochrześcijańską egzegezę i ukształtowanie się określonych poglądów teologicznych i społecznych. Choć zatem temat artykułu może wydawać się błahy, to jednak z historycznego punktu widzenia, jest niezwykle ciekawy.

I. STAROŻYTNE POGLĄDY FILOZOFICZNO-MEDYCZNE O ROZRODCZOŚCI

Poglądy starożytnych lekarzy i filozofów greckich legły u podstaw wyobrażeń Ojców Kościoła na temat fizjologii i rozrodczości. Dlatego warto, choćby syntetycznie, wskazać funkcjonujące wtedy idee na temat płodności[3]. Wpływ na nie miały nie tylko anatomiczne badania organizmów, ograniczone z powodu braku wiedzy na temat komórek, ale także pewne założenia społeczne, wyrażające się w nierównej ocenie obydwu płci. Zasadniczo w starożytnej myśli greckiej można wyróżnić cztery stanowiska, związane z określonymi etapami refleksji filozoficzno-medycznej[4].

1. Koncepcja kobiety jako ziemi przyjmującej ziarno. Sposób poczęcia i prenatalny rozwój dziecka były porównywane często do uprawy zboża. W optyce tej rolniczej metafory, kobieta uosabia ziemię, przyjmującą zasiane przez mężczyznę ziarno, będące początkiem życia, by je odżywić i ostatecznie wydać na świat. Porównanie to zawierało w sobie dwa przekonania. Z jednej strony ukazywało pierwszeństwo mężczyzny w prokreacji i jego prawo do potomstwa, z drugiej uwypuklało tajemniczą siłę kobiety, która warunkuje wzrost nasienia, ale jest również w stanie zniszczyć w sobie owoc męskiej potencji. Takie przekonanie wyraził np. Ajschylos († 456 prz. Chr.) w jednym ze swoich dramatów:

> „Nie płodzi matka tego, co się zowie płodem, / a jeno żywi w łonie swym zasiane ziarno. / Płodzi ten, kto zapładnia; ona przechowuje / wiernie skarb powierzony, jeśli go nie zniszczy / wola boża”[5].

Teoria „pojedynczego nasienia” miała swoich zwolenników także wśród filozofów. Anaksagoras († 428 prz. Chr.), na bazie filozoficznego założenia, że byt nie może pochodzić od niebytu, głosił zarodkową teorię przyrody. Konsekwencją tej teorii była teza, iż w nasieniu męskim zawarty jest już każdy element ciała (kości, żyły, nerwy, organy, a nawet włosy i paznokcie). Z kolei

[3] Szerzej na temat starożytnej rozrodczości i „embriologii” por. L. Cilliers, *Vindicianus' Gynaecia and theories on generation and embryology from the Babylonians up to Graeco-Roman times*, „Studies in Ancient Medicine” 27 (2004) 343-367; M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, Paris 2007.

[4] Por. E. Prinzivalli, *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, s. 79-82.

[5] Aeschylus, *Eumenides*, w. 656-660, ed. P. Mazon, w: Eschyle, *Opera*, t. 2, Paris 1961, 157, tłum. S. Srebrny: Ajschylos, *Eumenidy*, w: Ajschylos, *Tragedie*, Warszawa 1954, 471.

Diogenes z Apolonii (V w. prz. Chr.) twierdził, że choć w spermie znajduje się całość nowego życia, to jednak do rozwoju nasienia potrzebne jest odpowiednie ciepło, które mężczyzna przekazuje kobiecie podczas stosunku[6].

2. Koncepcja „dwóch ziaren”. Filozofowie greccy już w V w. prz. Chr. zastanawiali się nad istnieniem jakiegoś rodzaju „ziarna” żeńskiego, które w sposób aktywny uczestniczyłoby w tworzeniu embrionu. Punktem wyjścia ich refleksji był najprawdopodobniej fakt podobieństwa potomstwa do matki. Brak możliwości obserwacji komórek i eksperymentalnej weryfikacji tej hipotezy nie doprowadził do jej triumfu, pomimo jej popularności[7]. Hipokrates († 370 prz. Chr.) próbował potwierdzić ją empirycznie. W jego środowisku pojawiła się nawet hipoteza, że u obu płci występuje równocześnie nasienie męskie i żeńskie[8].

W *De genitura* wyjaśniał, że momentem „zasiania” tak męskiego, jak i żeńskiego ziarna jest stan orgazmu[9]. U mężczyzn następuje on w wyniku podrażnienia części genitalnych, co prowadzi do spienienia się w organizmie płynów pochodzących ze wszystkich części ciała. Piana ta gromadzi się następnie w mózgu, skąd kręgosłupem zostaje przetransportowana do lędźwi, a z nich do jąder, by w procesie ejakulacji wydostać się na zewnątrz. Analogiczny proces u kobiety ogniskuje się natomiast w macicy. Różny stopień podobieństwa do jednego z rodziców Hipokrates wyjaśniał ilością ziarna pochodzącego od ojca i matki.

W II w. po Chr., wbrew rozpowszechnionym wówczas poglądom Arystotelesa, do teorii dwóch ziaren powrócił pochodzący z Pergamonu rzymski lekarz Galen († ok. 200 po Chr.). Była ona dla niego jedynym możliwym wytłumaczeniem podobieństwa dzieci do obojga rodziców. Jego zdaniem męskie nasienie, choć bardziej aktywne od żeńskiego, oprócz energii przynosi także materię[10].

Teoria dwóch ziaren zakładała aktywną rolę kobiety w procesie prokreacyjnym. Jej popularność nie doprowadziła jednak do jakiejś głębszej refleksji filozoficznej na temat równości kobiety i mężczyzny.

3. Embriologia jako pochodna założeń metafizycznych i społecznych. Myślicielem, którego teorie na długie wieki zaważyły na rozumieniu prokreacji, był Arystoteles († 322 prz. Chr.). Pomimo obserwacji empirycznych i sekcji przeprowadzanych na zwierzętach, jego poglądy odzwierciedlają nie

---

[6] Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, 30-35.

[7] Takie poglądy mieli np.: Anaksagoras, Parmenides, Empedokles, Demokryt, a później Epikur, a nawet – przynajmniej na pewnym etapie – Platon (*Timaeus* 91a-d). Por. A. Tosato, *Processo generativo e sangue nell'antichità*, w: *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana* (Roma, 29 novembre - 4 dicembre 1982), ed. F. Vattioni, t. 2, Roma 1983, 685-690.

[8] Por. Hippocrates, *De genitura* VI 1-2.

[9] Por. tamże IV 1.

[10] Por. Galenus, *De semine* I 2; II 2.

tylko założenia metafizyczne, ale także kluczowe starożytne idee społeczne, w tym tę o wyższości mężczyzny nad kobietą. Ogólne ramy teorii Arystotelesa stanowią zasady jego metafizyki. W kwestiach fizjologicznych natomiast podstawą jego rozważań było uznanie ciepła za kluczowy czynnik kierujący procesem trawienia pokarmu i budowy organizmu. Porównywał ten proces do gotowania, podczas którego z dostarczonych produktów wytwarzane są odpowiednie rodzaje krwi, która z kolei odżywia poszczególne organy i przyczynia się do ich wzrostu.

Sperma to – według niego – najbardziej wysublimowany produkt powstały z krwi w wyniku skomplikowanego procesu metabolicznego[11]. Podczas ejakulacji jest ona biała i zagęszczona. Gęstość zależy od obecnej w niej *pneumy*, tj. gorącego powietrza, a biel od struktury piany. Do produkcji spermy potrzeba szczególnie dużo ciepła. Dlatego może się ona dokonać jedynie w dojrzałym i zdrowym organizmie mężczyzny. Chory, starzec i chłopiec nie produkują jej. Podobnie kobieta, jako istota chłodna i wilgotna, nie posiada wystarczającej ilości energii do jej wytworzenia. Jej krew menstruacyjna jest materiałem podobnym do tworzywa spermy, ale nie przetworzonym przez ciepło. Ani spermy, ani krwi menstruacyjnej Arystoteles nie uważał jednak za materiały (nasienie) w znaczeniu genetycznym, ale jedynie za ciecze rozrodcze (γονή). Podkreślał, że dopiero ich zmieszanie podczas stosunku wywołuje określone skutki. Energia zawarta w spermie prowadzi do przekształcenia w mleko gromadzące się w piersiach, nadmiaru krwi, która w zwyczajnych warunkach jest wydalana w postaci menstruacji[12]. Jako podstawowy owoc stosunku wskazywał oczywiście powstanie właściwego nasienia, z którego rozwija się embrion. Arystoteles twierdził, że sperma, oddziałując na krew menstruacyjną, w podobny sposób jak podpuszczka na mleko, prowadzi do jej zagęszczenia[13]. Ponieważ przenosi ona także element witalny i formalny (*anima*) jest przyczyną animacji płodu (po około 40 dniach w przypadku chłopców i po 90 dniach w przypadku dziewczynek).

Arystoteles uważał, że do powstania embrionu kobieta dostarcza materii, a mężczyzna aktywnego czynnika, który ją przekształca i formuje. Taki pogląd był pochodną jego metafizyki, opartej na rozróżnianiu w bycie materii i formy. W tej optyce rola mężczyzny została szczególnie dowartościowana, gdyż produkowana przez niego sperma została uznana za czynnik ruchu, przyczynę sprawczą, formalną i celową ludzkiego płodu. I to właśnie dzięki wspaniałości

[11] Por. Aristoteles, *De generatione animalium* 725a; 726b. W starożytności istniały zasadniczo trzy teorie dotyczące powstawania męskiego nasienia: mielogenetyczna (z mózgu i rdzenia), pangenetyczna (ze wszystkich tkanek), hemogenetyczna (ze spienionej krwi). Zob. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 70-72.

[12] Por. Aristoteles, *De generatione animalium* 776a-777a.

[13] W starożytnej Grecji do ścinania mleka używano kwasu figowego. Arystoteles (*De generatione animalium* 729a; 739b; tenże, *Historia animalium* 522b) wykorzystał ten proces do wytłumaczenia działania spermy na krew menstruacyjną.

tej funkcji, natura – według Arystotelesa – odróżniła mężczyzn od kobiet, czyli rzeczywistość wyższą od niższej[14].

Autorytet Arystotelesa sprawił, że jego teorie cieszyły się powszechnym uznaniem przez wiele wieków. Porzucono je dopiero w czasach nowożytnych. Pomimo oczywistych założeń ideologicznych, należy podkreślić wyjątkową siłę perswazyjną jego argumentacji. Potrafił bowiem stworzyć spójną teorię, która nie tylko wyjaśniała sposób powstawania płodu, ale także naturę krwi menstruacyjnej, rozumianej jako źródło pożywienia, oraz przyczynę tworzenia się mleka kobiecego z tej krwi, w wyniku transformacji wymagającej dużo mniejszej energii niż produkcja spermy.

4. Sperma jako nośnik życia fizyczno-duchowego. Czwarte stanowisko było wynikiem wpływu teorii Arystotelesa na poglądy stoików. Konstytutywnym elementem ich filozofii była idea *pneumy*. Twierdzili, że cały makro- i mikrokosmos jest przeniknięty tą siłą życiową, będącą najsubtelniejszą materią o ognistej naturze. Według nich, to właśnie *pneuma* zawarta w spermie, będącej esencją siły, tworzy i organizuje embrion, przekazując mu najpierw życie wegetatywne, a w potencji także rozumne. Samą spermę uznawali za nośnik cech dziedzicznych przodków, co można uznać za genialną intuicję genetyczną. Przypisanie jedynie mężczyźnie aktywnej roli i połączenie spermy z *pneumą*, prowadziło do pomniejszania czy wręcz przekreślenia aktywnej i genetycznej roli kobiety w prokreacji. Stoicy odrzucali pogląd o istnieniu żeńskiego nasienia, chociaż Zenon z Kition († 263 prz. Chr.), według świadectwa Euzebiusza z Cezarei, rozważał współudział duszy kobiety w powstaniu *pneumy* w płodzie ludzkim[15]. Ten pneumatyczny element miałby się łączyć w macicy z nasieniem męskim tworząc embrion. Punktem wyjścia tych rozważań była znów próba wyjaśnienia przyczyn podobieństwa dziecka do matki.

II. WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA PŁODNOŚCI I ROZRODCZOŚCI

Tematyka życia małżeńskiego i rodzinnego zajmuje pokaźne miejsce w twórczości patrystycznej. Jest to zrozumiałe, zważywszy na jej znaczenie tak dla życia społecznego, jak i eklezjalnego. W Kościele pierwotnym kobiety odgrywały bardzo ważną rolę i cieszyły się daleko posuniętą emancypacją, dużo większą niż w życiu cywilnym. Jednak obawa przed potencjalnie rewolucyjnymi zmianami w strukturach kościelnych wpłynęła na pomniejszenie ich znaczenia i ograniczenie powierzanych im funkcji, co w konsekwencji doprowadziło do upodobnienia organizacji wspólnot eklezjalnych do modeli funkcjonujących wówczas w świecie żydowskim i rzymskim[16].

[14] Por. tenże, *De generatione animalium* 729a; 732a.

[15] Por. Eusebius, *Praeparatio evangelica* XV 20, 1 (= *Stoicorum veterum fragmenta* I 128).

[16] Por. M. Simonetti, *Presentazione*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, s. 7.

Choć pisarze wczesnochrześcijańscy nie pozostawili po sobie specjalnych traktatów poświęconych moralności seksualnej, to jednak ich liczne zachęty do życia dziewiczego i czystości wpłynęły znacząco na sposób patrzenia na płciowość. Podstawę biblijną ich poglądów stanowiły słowa Jezusa (Mt 19, 3-6), który z jednej strony potwierdził godność aktu małżeńskiego jako odwieczny zamysł Boga, z drugiej, wprowadzając kategorię „bezżennych dla Królestwa Niebieskiego", otworzył drogę do przewartościowania odniesień do seksualności. Na szczycie chrześcijańskiej hierarchii aksjologicznej znalazły się czystość i dziewictwo, wyniesione ponad wartość życia małżeńskiego. Zwolennikiem takich poglądów był już św. Paweł, który propagował wśród chrześcijan osobiście praktykowany ideał życia dziewiczego, a małżeństwo definiował jako środek zaradczy na rozpustę i pożądliwość ciała (por. 1Kor 6, 12-20). Pomimo narastającej podejrzliwości wobec seksualności, autorzy kościelni nie oceniali małżeństwa negatywnie, co odróżnia ich jednoznacznie od potępiających cielesność ruchów heretyckich, takich jak: doketyzm, enkratyzm, montanizm, manicheizm. Pomimo tak wyraźnej cezury, w pismach niektórych autorytetów kościelnych można znaleźć sugestie o istnieniu jakiegoś związku pomiędzy płciowością i upadkiem pierwszych rodziców. Wpłynęło to niewątpliwie na pogłębianie podejrzliwości wobec niej, a nawet obarczenie jej piętnem grzeszności. Wymownym świadectwem walki z rzeczywistością erosa jest łacińska literatura ascetyczno-monastyczna, w której pożądliwość cielesna jest często oceniana jako zło, polegające na dominacji ciała nad rozumem i pierwotną harmonią[17]. Pomimo wyższości przypisywanej czystości, także w ramach małżeństwa, można jednak znaleźć w pismach Ojców Kościoła passusy oceniające w sposób pozytywny siłę pociągu erotycznego[18], słodycz intymności, bliskość cielesną i zjednoczenie pierwszej nocy[19], upajanie się wymianą spojrzeń, uśmiechów, słów[20] etc.

Na refleksję wczesnochrześcijańską dotyczącą biologicznej i fizjologicznej strony rozrodczości ogromny wpływ wywarły poglądy Arystotelesa i stoików, które poprzez Warrona († 27 prz. Chr.) dotarły do Rzymu. Przyjmowano zasadniczo, że w procesie rozrodczym kobieta odgrywa pasywną rolę (jak ziemia dla nasienia lub inkubator). Takie założenie legło u podstaw wielu rozważań teologicznych, zwłaszcza tych dotyczących natury poczęcia i narodzin Syna Bożego. Nie chodziło oczywiście o przypisanie Bogu Ojcu fizycznej roli, jaką podczas prokreacji pełni mężczyzna, ale o uznanie w Nim jedynego aktywnego podmiotu. Być może daleką aluzję do takiego sposobu

[17] Por. S. Pricoco, *Introduzione*, w: *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, ed. S. Pricoco, Armarium 9, Soveria Mannelli 1998, 9-11.

[18] Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom*. 23, 5; tenże, *In epistulam ad Ephesios hom*. 20, 1.

[19] Por. tenże, *De non iterando coniugio* 4.

[20] Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmen* I 2, 29, 91-92; Joannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* 2.

poczęcia można odczytać w J 1, 14. Natomiast materialność Chrystusa wiązano całkowicie z Maryją. Ignacy z Antiochii († 107) pisał o Bogu w człowieku, pochodzącym według ciała z rodu Dawida, Synu Bożym, który prawdziwie narodził się z Dziewicy Maryi i z Boga[21]. Arystydes († 134) wyjaśniał, że Syn Boży wziął nieskażone ciało z Dziewicy, bez udziału nasienia (ἀσπόρως)[22]. Tertulian († po 222), polemizując z antropologią doketów, podkreślał całkowitą prawdziwość ciała Chrystusa, zapewnioną przez przyjęcie ciała w Maryi. Jednocześnie wyjaśniał, że Syn Boży został zrodzony „z nasienia Boga Ojca, którym jest Duch"[23]. W ten nurt wpisują się też, przy całej ich oryginalności, poglądy Metodego z Olimpu i Ambrożego z Mediolanu.

1. Metody z Olimpu. Dziesięć dziewic, debatujących w *ogrodzie Cnoty* i prześcigających się w laudacjach na temat czystości, to bohaterki *Symposium*, jedynego zachowanego w całości w greckim oryginale dzieła Metodego[24]. Powierzenie kobietom funkcji wyrażenia bogactwa i szerokiego spektrum chrześcijańskiego ideału wydaje się nieprzypadkowe. Prawdopodobnie nie chodzi jedynie o literacką fikcję. Dzieło Metodego jest być może jednym z najwcześniejszych świadków istnienia żeńskich środowisk ascetycznych w Azji Mniejszej, jeszcze przed ukształtowaniem się właściwej formy monastycyzmu[25]. Innym przykładem ważnej figury żeńskiej w jego dziełach jest cnotliwa kobieta z Licji, filozofka i nauczycielka słowa Pańskiego[26]. Jej prototypem mogła być św. Tekla, której małoazjatycki kult rozwijał się żywiołowo. Jego wyrazem jest z pewnością ósma mowa w *Symposium* i końcowy hymn na cześć dziewictwa wygłoszony przez zwyciężczynię agonu, właśnie o imieniu Tekla. Jeżeli żeńskie środowiska ascetyczne rzeczywiście już wtedy istniały, to Metody miał z nimi najprawdopodobniej bliski kontakt. Tematyka kobiet nie była mu zatem obca. Wśród wielu jego refleksji pojawiają się m.in. tematy związane z rozrodczością.

a) Etiologia menstruacji. Zagadnienie menstruacji pojawia się niespodziewanie w trakcie argumentacji Metodego dotyczącej zmartwychwstania ciała. Skąd taka, zdawać by się mogło czysto fizjologiczna tematyka podczas

[21] Por. Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios* VII 2; tenże, *Ad Smyrnaeos* I 1.

[22] Por. Aristides, *Apologia* 15, 1, ed. B. Pouderon – M.-J. Pierre, SCh 470, 286, Paris 2003, 286.

[23] Tertullianus, *De carne Christi* XVIII 1, ed. J.P. Mahé, SCh 216, Paris 1975, 282: „dei filius ex patris dei semine, id est spiritus", tłum. własne.

[24] Methodius, *Symposium*, ed. H.A. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, tłum. S. Kalinkowski: Metody z Olimpu, *Uczta*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŹM 16, Tyniec – Kraków 1997, 127-253.

[25] Podczas sympozjum metodiańskiego w Jenie (por. M. Mejzner – F. Candido, [Relacja z sympozjum] *Metody z Olimpu: stan badań i perspektywy* [Jena, Uniwersytet Fryderyka Schillera, 19-22 II 2015], VoxP 36 (2016) t. 66, 655-659, Federica Candido przedstawiła nowe argumenty dla poparcia tej hipotezy, wysuwanej już kilkakrotnie przez innych badaczy (H.A. Musurillo, L.G. Patterson, E. Prinzivalli).

[26] Por. Methodius, *De lepra* XIII.

ważkich teologicznie rozważań? Otóż na początku IV w. dylemat rezurekcyjny ogniskował się nie tyle na kwestiach teologicznych i chrystologicznych, ale na antropologicznych, a w szczególności na rozumieniu natury ciała. Autorzy starali się znaleźć spójną i zasadną odpowiedź na fundamentalne pytanie: co zmartwychwstanie?; albo bardziej precyzyjnie: jaka będzie relacja między ciałem składanym do grobu i ciałem zmartwychwstałym?[27]

W kręgach kościelnych, odrzucających wszelkiego rodzaju poglądy gnostyckie i platonizujące, rozumiano zmartwychwstanie jako przywrócenie do życia tego samego ciała, choć oczywiście przemienionego na wzór zmartwychwstałego ciała Chrystusa, a więc duchowego, nieśmiertelnego i niezniszczalnego. Nie mogło to być jednak inne ciało. W rozumieniu autorów starożytnych musiało być więc złożone z tych samych elementów materialnych.

Takiemu rozumieniu zmartwychwstania zdecydowanie przeciwstawił się Orygenes, który podkreślał nieustanną zmienność elementów tworzących substrat materialny ciała. Dynamikę odżywiania ciała porównywał do nieustannie płynącej rzeki, która nigdy nie jest taka sama. Jego interesująca koncepcja, ujęta w wyrażeniu εἶδος σωματικόν, spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem, gdyż odbiegała znacząco od tradycyjnego rozumienia dogmatu i przez nieokreśloność dotyczącą aspektu materialności ciała mogła się wydawać za zbyt zbieżną z poglądami gnostyków.

Jako pierwszy polemikę z poglądami Aleksandryjczyka i szerokim frontem platonizujących chrześcijan podjął Metody z Olimpu. W dialogu *O zmartwychwstaniu*[28] starał się m.in. dowieść istnienia elementów konstytutywnych ciała, to znaczy takich, które trwają w nim nieprzerwanie przez całe życie. Według niego ciało to zbiór elementów konstytutywnych (należących do czterech podstawowych substancji: ziemi, wody, powietrza, ognia) i masy przyrostowej. Te pierwsze są niezmienne, ta druga ulega nieustannej modyfikacji w wyniku procesów metabolicznych. Dla potwierdzenia swojej teorii Metody przytaczał wiele „argumentów" empirycznych. Wskazał m.in. na sposób gojenia się ran. Jeżeli goi się ona bez śladu, to znaczy, że uszkodzeniu uległy tylko części przyrostowe, jeżeli natomiast powstanie blizna – to znaczy, że uszkodzone zostały elementy konstytutywne. Innym przykładem są włosy i paznokcie, które odrastają, ponieważ są ciałem przyrostowym; natomiast amputowana kończyna nie regeneruje się, ponieważ stanowi część konstytutywną[29].

---

[27] Pytanie to jest aktualne do dziś. Współczesna teologia unika jednoznacznej odpowiedzi, czego wyrazem jest dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej o aktualnych problemach eschatologicznych (1979). Znajduje się w nim ogólnikowe stwierdzenie, że do tożsamości ciała nie jest konieczna ta sama materia. W kontekście kultu relikwii podkreślono jednak, że zmartwychwstania nie da się wyjaśnić niezależnie od ciała ziemskiego, por. *Enchiridion Vaticanum*, t. 13, Bologna 1995, 283 (n. 473).

[28] Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 219-424.

[29] Por. tamże II 13, 5-6.

Swoją teorię Metody zastosował również do wyjaśnienia rodzajów krwi, dzieląc ją na konstytutywną i przyrostową (humoralną). W jego opinii, stosowana przez starożytnych lekarzy praktyka upuszczania krwi, polegała właśnie na eliminowaniu nadmiaru krwi humoralnej. W takim kontekście pojawia się zagadnienie menstruacji. Występuje ona u kobiet z powodu zbyt małego wysiłku fizycznego. Mężczyźni bowiem, którzy dużo ciężej pracują, przekształcają nadmiar krwi w pot[30]. Takie rozumienie menstruacji i jej przyczyn Metody zaczerpnął najprawdopodobniej od Arystotelesa, który starał się wyjaśnić ten fenomen za pomocą teorii ciepła.

Metody uważał (choć skąpe opisy, a właściwie wtrącenia przy omawianiu innych kwestii zmuszają do powściągliwej oceny jego poglądów na ten temat), że to, co współczesna medycyna nazywa „żeńską komórką płciową", jest rodzajem krwi. Wskazywał na powtarzający się cykl jej gromadzenia się i utraty, uzależniając od jej ilości żeńską płodność. Sugerował, że okresy płodne pojawiają się wtedy, kiedy przyrośnie odpowiednia porcja krwi humoralnej. Kobieta staje się wtedy silniejsza, a zmiany w jej organizmie są rozpoznawalne nawet w wyglądzie zewnętrznym. Jeżeli w tym czasie dochodzi do stosunku z mężczyzną, wtedy zazwyczaj następuje poczęcie dziecka, gdyż żeński organizm jest nastawiony na przyjmowanie i gromadzenie wszystkich substancji, a nie na wydalanie ich nadmiaru w procesie miesięcznego oczyszczenia[31].

b) Prokreacja i godność poczętego dziecka. Zagadnienie poczęcia człowieka zostało podjęte przez Metodego, paradoksalnie, w dziele *Symposium*. Pierwsza mówczyni, Marcella, przedstawiając etapy doskonalenia się ludzkości w dziedzinie seksualności i relacji męsko-żeńskich – od związków rodzinnych i klanowych, poprzez poligamię i monogamię, aż po dziewictwo przyniesione przez Chrystusa – zasugerowała powołanie wszystkich chrześcijan do życia tym najwyższym ideałem. Przemawiająca po niej Teofila podjęła wyraźną polemikę z poglądami poprzedniczki. Jej wystąpienie to zdecydowana obrona instytucji małżeństwa i aktualnego sposobu ludzkiej prokreacji, uznanego przez nią za odwieczne Boże postanowienie. Jej przemowa to w dużej mierze alegoryczna interpretacja Rdz 2, 21-24, to jest snu Adama i stworzenia kobiety. Warto dodać, że Teofila została przez swoje słuchaczki nagrodzona długą i radosną owacją, co nie zdarzyło się nawet w przypadku zwyciężczyni agonu, Tekli[32].

Treść egzegezy Teofili, bardziej teologiczna niż fizjologiczna, jest niezwykle oryginalna:

> „Otóż początkiem aktu powstania człowieka jest rzucenie nasienia w matczyną glebę po to, żeby kość z kości i ciało z ciała, ogarnięte tajemniczą mocą

[30] Por. tamże II 13, 2-3.

[31] Por. tamże II 20, 5. Pogłębione ujęcie tego zagadnienia w myśli patrystycznej, zob. P. Laurence, *La faiblesse féminine chez les Pères de l'Eglise*, w: *Les Perès de l'Eglise face à la science médicale de leur temps. Actes du troisième colloque d'études patristiques* (Paris, 9-11 septembre 2004), éd. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Théologie historique 117, Paris 2005, 351-377.

[32] Por. Methodius, *Symposium* VIII.

przez samego Stworzyciela, spowodowały narodziny nowego człowieka. I trzeba uznać, że w ten sposób spełnia się powiedzenie: «Oto dopiero jest kość z kości moich i ciało z ciała mojego» (Rdz 2, 23).

Prawdopodobnie bowiem takim właśnie znakiem była senna ekstaza zesłana na pierwszego człowieka, która symbolizowała oczarowanie mężczyzny miłością: spragniony płodzenia dzieci ulega oszołomieniu, owładnięty popędem seksualnym i rozkoszami, które mu się we śnie ukazały, aby znowu oderwana cząstka jego kości i ciała ukształtowała się, jak powiedziałam, w innego człowieka. Albowiem, jak nas pouczają ludzie wtajemniczeni w sprawy małżeńskie, na skutek zakłócenia harmonii cielesnej przez seksualne podniety ciała, podobna do szpiku, bardzo płodna cząsteczka krwi, która jest jakby płynną kością, zebrana ze wszystkich członków, spieniona i gęsta spływa przez narządy płciowe na żywą glebę kobiety.

Z tego też względu słusznie powiedziano, że mężczyzna «opuści ojca i matkę» (Rdz 2, 24), nie pamiętając o niczym, gdy spleciony z kobietą w miłosnych uściskach ulega rozrodczej namiętności i pozwala boskiemu Stworzycielowi wyjąć sobie żebro, aby z syna stał się z kolei ojcem. Jeśli więc jeszcze w naszych czasach Bóg stwarza człowieka, to czyż nie jest zuchwalstwem odczuwanie wstrętu do prokreacji, skoro nawet Wszechmogący nie wstydzi się przykładać do niej swoich nieskazitelnych rąk?”[33].

Ogólny kontekst wypowiedzi Teofili jest wyraźnie antyenkratyczny. Stanowi też bezpośrednią, choć subtelną, polemikę z tymi poglądami ascetycznymi (reprezentowanymi w *Symposium* przez Marcellę), które z dziewiczego stylu życia Chrystusa chciały uczynić normę generalną, obejmującą wszystkich Jego wyznawców.

---

[33] Tamże II 1-2, 31-33, SCh 95, 70-72: „᾽Αρχὴ γὰρ γενέσεως ἀνθρώπων ἡ τοῦ σπέρματος εἰς τὰς αὔλακας τῆς μήτρας γίνεται καταβολή, ὅπως τὸ ἐκ τῶν ὀστέων ὀστοῦν καὶ ἡ ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἕτερος ἄνθρωπος ἀοράτῳ ληφθέντα δυνάμει πάλιν ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ τεχνίτου δημιουργηθῶσι. Ταύτῃ γὰρ ἐκείνην ἡγητέον δὴ πληροῦσθαι τὴν φωνὴν «τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου». Τοῦτο γὰρ ἴσως ἠνίσσετο καὶ ἡ κατὰ τὸν ὕπνον ἔκστασις ἐπιβληθεῖσα τῷ πρωτοπλάστῳ, προδιατυπουμένε τὴν ἐπὶ τῆς φιλοτησίας θέλξιν τοῦ ἀνδρός, ὁπότε διψήσας τέκνων ἐξίσταται ταῖς παιδογόνοις ἐκθηλυνόμενος καὶ καθ᾽ ὕπνον ἡδοναῖς, ἵνα πάλιν τι ἀπὸ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς ἀποσπασθὲν ἕτερος ἄνθρωπος, ὡς ἔφην, ἀναπληρωθῇ. ᾽Εκταρασσομένης γὰρ τῆς ἁρμονίας τῶν σωμάτων ἐν τοῖς κατὰ τὴν συνουσίαν ἐρεθισμοῖς, ὡς οἱ τετελεσμένοι τὴν γαμήλιον ἡμᾶς διδάσκουσι τελετήν, πᾶν τὸ μυελῶδες τοῦ αἵματος καὶ γονιμώτατον, ὅπερ ἐστὶν ὑγρὸν ὀστοῦν, ἐκ πάντων ἐπαθροιζόμενον τῶν μελῶν, ἀφροποιῆσαν καὶ θρομβωθὲν διὰ τῶν παιδογόνων ὀργάνων εἰς τὴν ἔμψυχον τῆς θηλείας ἐξέσσυται γῆν. Εἰκότως ἄρα ἕνεκεν τούτου καταλιπεῖν λέλεκται «τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα», τότε πάντων ἀθρόως ἀμνημονήσας, ὅτε φιλοστόργοις ἑνούμενος τῇ γυναικὶ συμπλοκαῖς κάτοχος ἐπιθυμίας γίνεται γεννητικῆς, παρέχων ἀφαιρεῖσθαι τῷ θείῳ τὴν πλευρὰν δημιουργῷ, ὅπως ἐξ υἱοῦ δὴ καὶ αὐτὸς ὁ πατὴρ πάλιν ἐκφανῇ. Οὐκοῦν εἰσέτι πλάσσοντος καὶ νῦν δὴ τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ, πῶς οὐ τολμηρὸν τὸ βδελύσσεσθαι τὴν παιδουργίαν, ἣν αὐτὸς οὐκ ἐπαισχύνεται ταῖς ἀμιάντοις ὁ παντοκράτωρ ἐργαζόμενος χερσί;”, ŹM 16, 139.

Poszczególne elementy passusu Rdz 2, 21-24 zostały zinterpretowane przez Teofilę jako prefiguracje dynamiki aktu seksualnego, podczas którego męskie nasienie (symbolizowane przez żebro Adama) daje początek nowemu człowiekowi. Wyjątkowość tej interpretacji polega na tym, że punktem odniesienia dla ujętej w niej typologii jest rzeczywistość fizjologiczna[34]. Metody poświęcił dużo uwagi wyjaśnieniu natury i pochodzenia spermy. Odchodząc od stanowiska Arystotelesa, połączył trzy znane w starożytności koncepcje (mielogenetyczną, pangenetyczną i hemogenetyczną) w synkretyczną całość, bardziej spójną z teorią czterech elementów wchodzących w skład organizmu, a jednocześnie wykazującą zbieżność z wersetem Rdz 2, 23: „Oto dopiero jest kość z kości moich i ciało z ciała mojego"[35]. Terminologia dotycząca żeńskiej anatomii jest natomiast dosyć uboga. Metody mówił o drogach rodnych (αὖλαξ) czy organach rozrodczych (παιδογόνα ὀργάνα) kobiety. Na bardziej precyzyjne oznaczenie łona (macicy) używał technicznego terminu μήτρα lub posługiwał się eufemizmem „żyzna gleba kobieca" (ἔμψυχος τῆς θηλείας γῆ). W *Symposium* III 8 termin μήτρα występuje w znaczeniu przenośnym na oznaczenie łona Kościoła, w którym rodzą się nowi wierni.

„Sen Adama", wyrażony w Septuagincie terminem ἔκστασις, posiadał długą tradycję egzegetyczną. Przykładowo, Filon z Aleksandrii († ok. 40 po Chr.) upatrywał w nim symbol wzniesienia się ponad zmysłowość w celu doświadczenia rzeczywistości duchowych (rozumnych). „Żebro" natomiast interpretował we właściwej mu optyce alegorezy spirytualizującej, jako symbol mocy[36].

Metody z pewnością znał tego rodzaju egzegezę Rdz 2, 21-24. W sposób wyraźny i zdecydowany przeciwstawiał się teoriom mówiącym o jakichś „duchowych kościach"[37] Adama i Ewy. Stwierdzał stanowczo, że człowiek, będący „jednością duszy i ciała połączonych w jednej formie piękna"[38], został od początku stworzony na obraz i podobieństwo Boże. W *Symposium* II, wydobywając z tekstu protologicznego, i to w pierwszej kolejności, treść dotyczącą ciała i fizjologii wyrażał nie tylko swoje najgłębsze przekonanie o jednorazowości aktu stworzenia człowieka jako bytu cielesno-duchowego[39],

---

[34] Trzecia mówczyni, Talia (tamże III) zaprezentowała inną, choć komplementarną w stosunku do poprzedniej, alegorezę Rdz 2, 21-24. Odczytując ten passus w świetle Ef 5, 28-32, odniosła go do związku Chrystusa i Kościoła.

[35] Werset Rdz 2, 23, przywołał wcześniej Klemens Aleksandryjski (*Paedagogus* II 10, 94, 4) podczas wyjaśniania fenomenu osłabienia mężczyzny po odbyciu stosunku seksualnego.

[36] Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II 19; II 26; II 29.

[37] Por. Methodius, *De resurrectione* I 39, 2.

[38] Tamże I 34, 4, GCS 27, 272, 8-9: „τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν συντεθέν", tłum. własne.

[39] W tzw. tradycji azjatyckiej (Tertulian, Ireneusz i inni) dwa opisy stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju uznawano jako komplementarne i wyjaśniające w różny sposób ten sam jedyny i jednorazowy akt; w tradycji aleksandryjskiej, natomiast, rozpowszechniona była teoria o dwu-, a nawet trzyetapowym procesie stworzenia człowieka, tj. poszczególnych komponentów jego natury: duszy (Rdz 1, 26-27), ciała eterycznego (Rdz 2, 7), ciała zmysłowego (Rdz 3, 21).

ale także podkreślał pozytywny charakter aktu małżeńskiego, którego forma została ustanowiona przez Boga Stworzyciela.

Jest niezwykle wymowne, że w całym *Symposium* Metody nie przywołał tych wersetów biblijnych, które były wykorzystywane przez enkratytów dla potwierdzenia ich opinii o grzeszności ludzkiej prokreacji jak np. Ps 51, 7: „Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka"; Hi 14, 4-5: „Któż czystym uczyni skalane? Nikt zgoła". To opuszczenie nie jest jedynie przypadkiem, ale rzeczywistym argumentem *ex silentio*. Biskup Olimpu bowiem doskonale znał Księgę Hioba, do której napisał specjalny komentarz, a w tekst *Symposium* II wplótł z niej pewne cytaty. Wspomniane wyżej wersety biblijne przywołał natomiast w *De resurrectione*, wkładając je w usta heterodoksów, których opinie poddał bezwzględnej krytyce. W całym rozumowaniu Metodego i we wszystkich jego dziełach widać ogromną troskę o to, by nie łączyć seksualności jako takiej z grzechem. Nie ma w jego pismach sugestii (co miało miejsce np. u Klemensa Aleksandryjskiego[40]) jakoby grzech pierwszych rodziców polegał na przekroczeniu przykazania Bożego w tej właśnie sferze życia[41].

Kolejnym celem rozważań Metodego było uzasadnienie ludzkiej godności i fundamentalnej wartości każdego poczętego dziecka. Teofila, w polemice z Marcellą, stara się dowieść, że Bóg uczestniczy w akcie prokreacji nawet wtedy, gdy następuje ona w wyniku cudzołóstwa. Winny jest bowiem ten, kto rzuca nasienie na cudzą glebę, a nie samo ziarno. Jest to jeden z najbardziej odważnych tekstów patrystycznych ukazujących, że Bóg nawet ze zła potrafi wyprowadzić dobro, i że grzech człowieka nie jest przeszkodą dla Jego stwórczego i zbawczego działania.

Dla potwierdzenia swojej opinii, a jednocześnie zilustrowania procesu powstawania człowieka, Teofila kreśli sugestywny obraz manufaktury (będącej symbolem łona kobiecego), we wnętrzu której ukryty artysta wytwarza piękne rzeźby z gliny, którą ludzie dostarczają z zewnątrz przez odpowiednie otwory. Każdemu dostawcy materiału przydzielony jest tylko jeden otwór. Za nieuczciwe podrzucenie gliny w innym miejscu grozi surowa kara. Zasadniczym celem tej rozbudowanej przez Teofilę metafory potępiającej cudzołóstwo było stwierdzenie, że „wewnętrzny artysta" z jednakowym kunsztem obrabia każdy materiał, niezależnie przez kogo i w jaki sposób został dostarczony[42].

Co na podstawie tych metafor można powiedzieć o rozumieniu przez Metodego przebiegu i natury poczęcia? Wydaje się, że przypisywał on kobiecie

---

[40] Klemens Aleksandryjski (*Stromata* III 14, 94, 3) twierdził, że grzech pierwszych rodziców polegał na przedwczesnym skosztowaniu czaru małżeństwa.

[41] Por. E. Prinzivalli, *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo*, w: *L'eros difficile*, s. 55.

[42] Por. Methodius, *Symposium* II 4, 38-40. Jednoznaczne aksjologiczne rozróżnienie pomiędzy metodą a owocem zapłodnienia może stanowić pomocny argument historyczny w aktualnych dyskusjach wokół etycznych aspektów procedury zapłodnienia pozaustrojowego, tzw. *in vitro*.

jedynie bierną rolę w procesie prokreacji. Jej łono porównywał do „żyznej gleby", która przyjmuje nasienie albo do „pieca" (dziś powiedzielibyśmy: do „inkubatora"), w którym rozwija się zarodek uformowany przez męską siłę rozrodczą[43].

Chociaż w dziełach Metodego nie znajdujemy drobiazgowych rozważań o pochodzeniu i naturze spermy i krwi menstruacyjnej, to jednak z pewnością interesowała go ludzka fizjologia. Pomimo oczywistej zależności od starożytnych autorów pogańskich, warto zwrócić uwagę na kilka szczegółów, które znamionują pewien dystans Metodego wobec teorii Arystotelesa i ich twórczą modyfikację, głównie z racji teologicznych. Widać ją np. w koncepcji pochodzenia spermy, o czym była już wyżej mowa. Najbardziej znaczące są jednak różnice filozoficzno-teologiczne. O ile Arystoteles uznawał spermę mężczyzny za jedyny czynnik aktywny i formalny w tworzeniu płodu, o tyle Metody przypisał większość tych funkcji samemu Bogu. Biskup Olimpu nie tylko odrzucił pogląd, że dusza ludzka jest przenoszona przez nasienie, ale wyrażał wątpliwość czy jest ono samo z siebie zdolne do przekształcania się w człowieka:

> „Może w tym miejscu skorzysta ktoś z okazji i użyje wobec ludzi niewykształconych i prostych takiego oto argumentu: «Owo cielesne odzienie duszy zasiane przez ludzi kształtuje się samo, niezależnie od wyroku Boga». Nie zasłuży on jednak na uwagę, ucząc, że substancja duszy jest zasiewana razem ze śmiertelnym ciałem. Temu bowiem, co nieśmiertelne i co się nie starzeje, jedynie Wszechmogący udziela tchnienia i dlatego jest On również jedynym Twórcą rzeczy niewidzialnych i niezniszczalnych"[44].

Metody, uznawszy Boga za realny i aktywny podmiot kształtujący każde dziecko w łonie matki, zredukował rolę przypisywaną przez Arystotelesa męskiemu nasieniu. Sprowadził je do roli materiału, który po połączeniu z żeńską krwią rozrodczą, Bóg formuje i ożywia przez połączenie ze stworzoną bezpośrednio przez siebie duszą. Po przywołaniu kilku cytatów biblijnych, mówiących o kształtowaniu człowieka w łonie matki (Jr 1, 5; Hi 38, 14; Hi 10, 8)[45], Teofila *expressis verbis* uznała sprawcze działanie Stwórcy:

> „Bez Bożego współdziałania natura nie dokonałaby tak wielkiego dzieła. Któż bowiem utwardził miękką substancję kości? Kto spoił giętkie członki tak, żeby za pomocą mięśni zginały się i prostowały w stawach? Jaki Bóg

[43] Por. tamże II 4; II 6.

[44] Tamże II 7, 46-47, SCh 95, 84: „Καὶ τάχα μὲν οὖν δὴ χώραν ἕξει πιθανολογῶν τις ἐν οὐ κριτικοῖς καὶ φρονίμοις ἀνδράκι, τὸν χιτῶνα τῆς ψυχῆς τὸν σάρκινον τοῦτον ὑπὸ ἀνθρώπων φυτευόμενον αὐτοματὶ μορφοῦσθαι παρὰ τὴν ἀπόφασιν τοῦ Θεοῦ· οὗ μὴν ἤδη καὶ τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν μετὰ τοῦ θνητοῦ σπείρεσθαι διδάσκων πιστευθήσεται σώματος. Τὸ γὰρ ἀθάνατον καὶ ἀγήρων μόνος ὁ παντοκπάτωρ ἐμφυσᾷ, ᾗ καὶ μόνος τῶν ἀοράτων ἐστὶ καὶ ἀνωλέθρων ποιητής", ŹM 16, 145. Podobną myśl Metody wyraził także w *De resurrectione* II 20, 1, GCS 27, 372: „Nie uważamy, że wzrost zależy od siły nasienia, ale od mocy Boga", tłum. własne.

[45] Por. Methodius, *Symposium* II 2, 33.

> doprowadził do fermentacji organiczny sok przez zwilżenie go krwią i utworzył z prochu delikatne ciało, jeśli nie jedyny i najlepszy Stwórca, który modelując jak wosk wilgotne i maleńkie nasionka w kobiecym łonie wytworzył nas jako swój najrozumniejszy obraz i uczynił z nas obdarzonych duszą ludzi?"[46]

Na tle starożytnych poglądów, przypisujących kobiecie jedynie pasywną rolę w procesie prokreacji, fundamentalnie teologiczna wizja rozrodczości, wysunięta przez Metodego, uwydatnia i dowartościowuje, także w przestrzeni fizjologicznej, funkcję matki. Znaczenie żeńskiej krwi rozrodczej jest prawie równie ważne jak materiału dostarczanego przez mężczyznę. Żadne z nich nie jest „twórcą" nowego życia, lecz współuczestniczy – we właściwy każdej płci sposób – w stwórczym dziele, które Bóg nieustannie kontynuuje. Co więcej, Metody przeniósł niejako punkt ciężkości prokreacji z męskiego nasienia na łono matczyne, w którym Bóg nie tylko kształtuje ludzkie ciało, ale gdzie dokonuje także jego połączenia z duszą[47].

Pozytywnej, a wręcz aktywnej roli kobiety w prokreacji, można się dopatrzeć w przemówieniu Tekli[48]. Zwycięzczyni oratorskiego konkursu uznaje rozrodczość kobiety za figurę płodności Kościoła, który we chrzcie rodzi swoje dzieci do życia:

> „Albowiem jak kobieta przyjąwszy nieuformowane nasienie mężczyzny po upływie określonego czasu rodzi pełnego człowieka, tak też można powiedzieć, iż Kościół wciąż poczyna w sobie tych, którzy uciekają się do Słowa, a kształtując i modelując ich na obraz i podobieństwo Chrystusa, po upływie określonego czasu tworzy z nich obywateli owych szczęśliwych wieków"[49].

Zarówno w wystąpieniu Tekli, jak i we wzmiankowanej wcześniej mowie Talii, Metody nie zawahał się uznać ludzkiej seksualności i prokreacji za typologię rzeczywistości kościelnych i Bożych. Talia, potwierdzając słuszność rozważań Teofili, starała się na podstawie Ef 5, 28-32 wskazać duchowy sens opisu stworzenia kobiety. Podstawą jej rozumowania pozostała jednak typologia fizjologiczna, którą odniosła do rzeczywistości nowotestamentalnych. Śpiący Adam symbolizuje Chrystusa umierającego na krzyżu po to, by zrodziła się

---

[46] Tamże II 6, 44-45, SCh 95, 82: „οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοσοῦτον ἄνευ θείας κομιδῆς ἔργον ἐζήνυσε φύσις. Τίς γὰρ ὀστέων ἄπηκτον ἔπηξεν οὐσίαν; τίς δὲ ξυνέδησεν ἐπιτείνεσθαι νεύροις καὶ ἀνίεσθαι περὶ τὰς ἁρμογὰς καμπτόμενα τὰ μέλη; ἢ τίς θεὸς ἐζύμωσε χυμὸν δεύσας αἵματι καὶ μαλθακὴν ἐκ χοὸς σάρκα ἤ μόνος ὁ ἀριστοτέχνας, τὴν λογικωτάτην εἰκόνα καὶ ἔμψυχον τὸν ἄνθρωπον, ἡμᾶς, ἑαυτοῦ τεκταινόμενος καὶ κηροπλαστῶν ἐξ ὑγρῶν καὶ βραχυτάτων σπερμάτων ἐν μήτρᾳ;", ŹM 16, 144.

[47] Por. Prinzivalli, *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, s. 88-89.

[48] Por. Methodius, *Symposium* VIII.

[49] Tamże VIII 6, 186-187, SCh 95, 216: „Ὥσπερ γὰρ σπορὰν ἀνδρὸς ἀμόρφωτον ὑποδεξαμένη γυνὴ περιόδοις χρόνων ἄνθρωπου ὁλόκληρον ἀποκύει, ταύτῃ δὴ καὶ τοὺς προσφεύγοντας τῷ λόγῳ φήσειεν ἄν τις συλλαβοῦσαν ἀεὶ τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὴν καθ᾽ ὁμοίωσιν ἰδέαν αὐτοὺς καὶ μόρφωσιν μορφοῦσαν τοῦ Χριστοῦ περιόδοις χρόνων πολίτας τῶν μακαρίων ἐκείνων αἰώνων ἐργάζεσθαι", ŹM 16, 202.

Jego żona (czyli Kościół), a Jego żebro to duchowe i błogosławione nasienie, czyli Duch Prawdy, Pocieszyciel[50].

Zjednoczenie cielesne mężczyzny i kobiety nie było więc dla Metodego jakimś dalekim i wykrzywionym obrazem jedności i płodności duchowej, jak to interpretowano w środowiskach platonizujących chrześcijan, ale było rozumiane jako ustanowiona przez samego Stwórcę figura komunii Chrystusa i Kościoła.

c) Warunki życia prenatalnego. Teologiczna wizja formowania się istoty ludzkiej wpłynęła także na postrzeganie przez Metodego okresu brzemienności. W celu podkreślenia mocy Boga i Jego cudownej troski o dziecko przeciwstawił je „trudnym warunkom bytowym" okresu płodowego:

> „Kim jest Ten, który się troszczy, żeby zarodek umieszczony wewnątrz ciała matki nie udusił się w wilgoci i ciasnocie?"[51]

Podobne rozumowanie Metody przeprowadził w *De resurrectione*, podkreślając troskę Boga o rozwój płodu ludzkiego. Stwierdził, że bez szczególnej asystencji Stwórcy płód zadusiłby się lub ugotował z powodu wysokiej temperatury krwi w łonie matki lub mógłby być zniszczony w okresie cyklu menstruacyjnego[52].

Odwołanie do rzeczywistości prokreacyjnej i prenatalnej w dziele mającym na celu uzasadnienie zmartwychwstania ciała należało w początkach IV w. do podstawowego arsenału chrześcijańskiej argumentacji rezurekcyjnej. Wyrażano w ten sposób przekonanie, że dużo łatwiej jest „zrekonstruować" ciało, które się rozpadło, niż stworzyć je z niczego (ewentualnie uformować z maleńkiego ludzkiego nasienia)[53]. Nie chodziło tu o deprecjonowanie czy pogardę matczynego łona, ale o podkreślenie roli Boga. Tak, jak mocen jest On powołać człowieka do życia i pozwolić mu przyjść na świat, pomimo trudności okresu prenatalnego, podobnie jest zdolny uformować z powrotem ludzkie ciało, które śmierć zamieniła w proch ziemi, i wprowadzić je do pełni życia w zmartwychwstaniu. Choć rozum ludzki nie jest w stanie tego precyzyjnie wyjaśnić, potrafi przynajmniej wykazać racjonalność rezurekcyjnej nadziei i rozpoznać znaki jej obecności w aktualnym świecie.

2. Ambroży z Mediolanu. Kolejnym autorem, który w swoich pismach dosyć często odwoływał się do różnorodnych zagadnień fizjologicznych i medycznych, w tym do rozrodczości, był Ambroży, biskup Mediolanu[54]. Wydaje

[50] Por. tamże III 8, 70-74.

[51] Tamże II 6, 45, SCh 95, 82: „Τίς γάρ ἐστιν ὁ προμηθούμενος μὴ συμπνίγεσθαι τῷ ὑγρῷ καὶ τῇ συνοχῇ τῶν ἀγγείων ἐπικλυζόμενον ἔσω τὸ ἔμβρυον;", ŹM 16, 144. Wilgoć i ciasnota łona kobiecego są przywołane też w *De resurrectione* II 20, 7.

[52] Por. tenże, *Symposium* II 20, 4. 6.

[53] Ten rodzaj argumentacji rezurekcyjnej wysunęli przed Metodym: Justinus, *Apologia* I 19, 1-5; Ps.-Justinus, *De resurrectione* V 5; Teophilus, *Ad Autolicum* I 8.

[54] Por. R. Passarella, *Conoscenze mediche ambrosiane, ovvero la medicina nei Padri della Chiesa: questioni di metodo*, „Acme" 57 (2004) fasc. 2, 69-91.

się, że jego zainteresowanie fizjologią kobiety oraz etiologią i dynamiką płodności było w dużej mierze pochodną przesłanek teologicznych, a szczególnie wyjątkowej roli Maryi w historii zbawienia. Podejmując tematy mariologiczne, Ambroży próbował zmierzyć się z takimi zagadnieniami fizjologicznymi, jak: poczęcie, rozwój prenatalny, narodziny, dziewictwo itp. Rozważania teologiczne stanowiły z kolei wymarzoną okazję do wyrażenia pouczeń moralnych i duszpasterskich oraz udzielenia bardzo praktycznych wskazówek.

a) Anatomiczny i fizjologiczny wymiar kobiecej płodności. Ambroży, podejmując tematykę rozrodczości, nie opisywał w sposób szczegółowy anatomii kobiecej. Używana przez niego terminologia, zbieżna z tą medyczną jego czasów[55], odnosiła się do narządów rodnych jako jednej całości i zazwyczaj w sposób ogólny. Najczęstsze pojęcia to: *genitalia*[56], przymiotnik *genitalis* złączony z terminem *claustra*[57] lub *secretum*[58], oraz ogólne słowo: *natura*[59]. Ambrozjańskim neologizmem jest natomiast pojęcie *generatorium*, używane w znaczeniu tak dosłownym[60], jak i przenośnym[61]. Mówiąc w sposób bardziej precyzyjny o łonie kobiecym (macicy), biskup Mediolanu używał pojęć takich, jak: *venter*, *uterus*, *alvus*, *vulva*, *matrix*[62]. Duszpasterski charakter jego tekstów każe przypuszczać, że wnikliwe pouczenia medyczne nie stanowiły jedynie przykładów pomocnych egzegezie, ale służyły także wychowaniu i przekazaniu kobietom wiedzy ginekologicznej.

W kilku tekstach Ambrożego pojawia się np. temat kobiecej płodności, uznanej za wyraz Bożego błogosławieństwa[63]. Jako jej początek, zgodnie z ówczesnymi teoriami medycznymi[64], wskazuje on wiek czternastu lat, kiedy to powinien rozpocząć się cykl menstruacyjny[65]. Podkreśla, że okres płodności, w którym organizm kobiety ulega głębokim przemianom (np. wzrostem

---

[55] Por. J. André, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris 1991.

[56] Por. Ambrosius, *De Abraham* I 8, 66; tenże, *Exameron* VI 9, 9, 73; tenże, *Explanatio super Ps.* 61, 32; *Epistula* VI 27, 10. Oprócz pierwszego passusu, w którym jest mowa o organach rodnych Sary (*Sarrae genitalia*), pozostałe odnoszą się w sposób ogólny do obydwu płci.

[57] Por. tenże, *De institutione virginis* VIII 52 i 55.

[58] Por. tenże, *Epistula* VIII 56, 5; tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II 57.

[59] Por. tenże, *De apologiae prophetae David* XI 56.

[60] Por. tenże, *De Noe* XII 40.

[61] Por. tenże, *Expositio de Psalmo CXVIII* 18, 11.

[62] Por. R. Passarella, *Aspetti di medicina ginecologica e pediatrica nell'opera di Ambrogio*, SEA 101, Roma 2007, 580-581.

[63] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I 30.

[64] Por. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984, 84-85. Fakt fizjologicznego początku płodności stanowił podstawę obyczajowych i prawnych określeń dotyczących możliwości i czasu zawierania małżeństwa, zob. H. King, *Hippocrates' Woman. Reading the female body in Ancient Greece*, London – New York 1998, 23.

[65] Por. Ambrosius, *De Abraham* II 11, 78. Informacja o menstruacji pojawia się w kontekście wzmianki o staroegipskiej praktyce obrzezania chłopców w wieku czternastu lat, kiedy to budzi się u nich pragnienie seksualne.

piersi[66]), jest czasem szczególnym, który należy dobrze wykorzystać. W kontekście rozważań nad duszą, której właściwości nie zależą od płci osoby, Ambroży wzmiankuje o ograniczonym okresie biologicznej płodności kobiety.

> „Jak kobietom natura dała macicę, w której, w okresie trwania cyklów menstrualnych, poczyna się i formuje każdy żywy organizm, tak też jest pewna sprawność duszy, która jakby w głębi kobiecego łona przyjmuje nasienie naszych myśli, odżywia to, co zostało poczęte, wydaje na świat owoce"[67].

Ambroży nie wskazał w sposób precyzyjny momentu kobiecej menopauzy. Komentując jednak passus Rdz 17, 16-17 (obietnica legalnego potomstwa złożona Abrahamowi) stwierdził, że w wieku 90. lat narządy rodne Sary musiały być już obumarłe[68]. W takich okolicznościach jeszcze pełniej mogła się wyrazić siła wiary Patriarchy, którą nie zachwiały ani starość, ani niepłodność żony[69].

Ambroży zdawał sobie sprawę jak wielkim dramatem jest niepłodność, której skutki obciążały dotknięte nią kobiety nie tylko w wymiarze osobistym (fizycznym i psychicznym), ale także rodzinnym, społecznym i religijnym[70]. Zgodnie z wyobrażeniami medycznymi za jej główną przyczynę uznawał niewłaściwe ułożenie lub przesunięcie się macicy. Użyty przez niego termin *peridrome*[71] na oznaczenie tej patologii jest jedynym znanym w literaturze łacińskiej świadectwem tej nazwy[72]. Biblijne przykłady (Sara, Elżbieta) tego schorzenia były dla niego punktem wyjścia i kluczową wskazówką odnośnie sposobu traktowania tego problemu. Ambroży wskazywał, że ciężar niepłodności fizycznej może być przezwyciężony przez płodność duchową polegającą na wydawaniu owoców cnót[73]. Nade wszystko podkreślał, że także w tym szczególnym dramacie kobiety (i jej męża) Bóg może objawić swoją potęgę i cudowne działanie:

> „Istotnie, jego [Abimeleka] żona i niewolnica urodziły, po tym, jak Pan zamknął [ich łona] z powodu Sary, żony Abrahama (por. Rdz 20, 17-18). Było to częścią [Bożego] planu, aby narodziny dziecka Sary, obiecane przez Boga, były w ten sposób godnym świadectwem i przestrogą przed obrażaniem Boga, który kobiety zdrowe czyni niepłodnymi i przeciwnie, kobiety niepłodne,

---

[66] Por. tenże, *Expositio de Psalmo CXVIII* 22, 35.

[67] Tenże, *De Cain et Abel* I 10, 47, ed. P. Siniscalco, SAEMO 2/I, Milano – Roma 1984, 244: „sicut feminis dedit vulvam natura, in qua uniuscuiusque animantis generatio per menstruas formatur aetates, ita est quaedam virtus animae, quae velut quodam vulvae genitalis secreto cogitationum nostrarum suscipere semina, conceptus fovere partusque solet edere", tłum. własne.

[68] Por. tenże, *De Abraham* I 5, 42.

[69] Por. tamże I 8, 66.

[70] W starożytności niepłodność przypisywano zazwyczaj kobiecie.

[71] Por. tenże, *Expositio de Psalmo CXVIII* 19, 1.

[72] Por. Passarella, *Aspetti di medicina*, s. 595.

[73] Por. Ambrosius, *Epistula* IX 62, 11.

z woli Pana, stają się zdolne do rodzenia, jak to zostało napisane: «czy to nie Ja czynię kobietę niepłodną lub zdolną do rodzenia – mówi Pan»”[74].

W kontekście rozważań o zwiastowaniu Maryi, Ambroży w bardzo odważnych słowach podkreślał odmienność sposobu poczęcia Jezusa w stosunku do innych ludzi:

„albowiem nie współżycie z mężczyzną otworzyło tajnię dziewiczego łona, lecz nieskalane nasienie Duch Święty wlał w nienaruszone łono”[75].

Poetycki termin *reserare* był często używany w elogiach miłosnych obrazując czynność otwierania zamkniętych drzwi, które normalnie pozostawały zamknięte. U Ambrożego współgra on z takimi pojęciami, jak: *porta* czy *claustrum*, używanymi dla metaforycznego określenia żeńskich narządów płciowych. W kilku jego tekstach pojawia się ponadto czasownik *deflorare* (dosłownie: „zerwać kwiat”) i rzeczownik *defloratio*, terminy, które w początkach V w. nie posiadały jeszcze znaczenia technicznego[76]. Być może to właśnie Ambroży, łącząc je z takimi pojęciami, jak: *pudor*, *virginitas*, *usus coniugii*, *iuventus* etc., przyczynił się do ich semantycznej ewolucji. W ten sposób zawierający nutę delikatności czasownik *deflorare* przyjął z czasem znaczenie pojęcia *devirginare*[77].

b) Stan błogosławiony i macierzyństwo. Szczególnym zainteresowaniem Ambrożego cieszył się stan błogosławiony i jego wielorakie aspekty. Kiedy zwracał uwagę na trudy brzemienności, używał czasownika *gravare* czy przymiotnika *gravis*, natomiast sam moment biologicznego poczęcia opisywał takimi terminami, jak: *accipere*, *concepire*, *suscipere*, połączonymi często z precyzyjnym wskazaniem miejsca, tj. łona – (*in*) *utero*[78]. Kolejny wyraźnie wyróżniony aspekt to rozwój poczętego dziecka, wyrażany takimi czasownikami, jak: *formare*, *adolescere*, *coalescere*, *fovere*. Interesującym terminem na oznaczenie embrionu we wczesnej fazie rozwoju jest rzeczownik *concretio*.

---

[74] Tenże, *De Abraham* I 7, 61, ed. F. Gori, SAEMO 2/II, Milano – Roma 1984, 98: „Peperit enim uxor eius et ancilla illius, quas ante concluserat dominus propter Sarram uxorem Abrahae. Quod aeque ad oeconomiam pertinet, ut Sarrae partus dei donatus promissione etiam hoc fulciretur testimonio, cum advertas dei offensione et fecundas steriliscere et rursus domini voluntate steriles fecundari iuxta quod scriptum est: «nonne sterilem et parientem ego feci? – dicit dominus» (por. Iz 66, 9)”, tłum. własne.

[75] Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II 56, ed. G. Coppa, SAEMO 11, Milano – Roma 1978, 196: „Non enim virilis coitus vulvae virginalis secreta reseravit, sed inmaculatum semen inviolabili utero spiritus sanctus infudit”, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977, 74.

[76] Por. tenże, *De Cain et Abel* I 10, 46; tenże, *De Iacob et vita beata* II 7, 32; tenże, *De viduis* 88; tenże, *Epistula* VI 56, 11; tenże, *De institutione virginis* VI 41; tenże, *Exhortatio virginitatis* VI 35; tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 4.

[77] Por. Petronius Arbiter, *Satyricon* 25, 2; Hieronymus, *In Hiezechielem* VII 23, 3, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 303, 771; 304, 786.

[78] Por. Passarella, *Aspetti di medicina*, s. 585.

Używany początkowo dla opisania efektu fermentacji mleka, czyli jego ścinania się[79], stał się z czasem technicznym terminem starożytnej „embriologii".

Wiedza biologiczno-medyczna i wszystkie pojęcia służyły mu bardzo często do wyjaśnienia pewnych prawd teologicznych. Jedną z najważniejszych było wcielenie. Biskup Mediolanu z dużą precyzją i wnikliwością wykazywał, że poczęcie Jezusa – także na poziomie biologicznym – dokonało się w inny sposób, niż u wszystkich ludzi.

> „«Ty mnie począłeś przez wzgląd na mą prawość». Co zatem oznacza takie poczęcie? Także gdzie indziej możemy przeczytać: «Począłeś mnie w łonie mej matki». Tak więc nieskażony przez żadne współżycie właściwe rodzajowi ludzkiemu jest Ten, który narodził się z Ducha i z Dziewicy. Przeto Ojciec Go począł, ponieważ Jego narodzenie cielesne nie zostało zaciemnione przez najmniejszą skazę właściwą współżyciu ludzkiemu"[80].

Godny podkreślenia jest wysiłek Ambrożego, by przy wyjaśnianiu prawd wiary i terminów teologicznych nie odcinać się od ówczesnej wiedzy medycznej i jej pojęć. W kontekście polemiki z poglądami nowacjańskimi, wskazywał np. na sposób poczęcia Jezusa jako przyczynę Jego wolności od grzechu. Cudowność tego poczęcia zapewniła ciału Chrystusa nieskalaność. W wypowiedzi Ambrożego, pomimo jego pozytywnej wizji małżeństwa, pobrzmiewa jednak nuta negatywnej wizji współżycia płciowego:

> „[Chrystus] nie był* bowiem, jak wszyscy ludzie zrodzony z męskiego i żeńskiego złączenia, lecz narodzony z Ducha Świętego i Dziewicy; przyjął nieskalane ciało, którego nie tylko nie splamiły żadne skazy, lecz ani przy porodzeniu, ani przy poczęciu nic ujemnie nie działało na nie"[81].

Ambroży, podejmując rozważania na temat fenomenów życia płodowego, odwoływał się często do historii biblijnych. Przykładowo, inspiracją do wzmianek o poruszaniu się dziecka w łonie matki był opis spotkania Maryi

---

[79] Por. Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII* 9, 19.

[80] Tenże, *Explanatio Psalmorum XII* (super Ps. XL 35), ed. L. F. Pizzolato, SAEMO 7, Milano – Roma 1980, 72: „«Propter innocentiam autem meam suscepisti me» (Ps. 40, 13). Quae autem susceptio significantur? Nam et alibi legimus: «Suscepisti me ex utero matris meae» (Ps. 138, 13). Ergo quia ab omni concretione generationis humanae mundus est natus qui de spiritu est natus et virgine, ideo eum pater suscepit, quia ortum eius nulla corporeae generationis concretio usitata fuscavit", tłum. własne. Por. tenże, *Explanatio Psalmorum* (super Ps. XLVIII 5), gdzie Ambroży rozważa kim jest człowiek duchowy, a kim ziemski. Tego ostatniego definiuje jako spłodzonego z woli ciała i męża (*ex carnis et viri voluptate generatus*, SAEMO 7, 256).

[81] Tenże, *De paenitentia* I 3, 13, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano – Roma 1982, 180: „Non enim sicut omnes homines ex viri erat* et feminae permixtione generatus, sed natus de Spiritu Sancto et Virgine inmaculatum corpus susceperat, quod non solum nulla vitia maculaverant, sed nec generationis aut conceptionis concretio iniuriosa fuscaverat", tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *O pokucie*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971, 23-24 (tłum. Szołdrski: *„jest").

z Elżbietą (Łk 1, 41-44)[82] czy też zachowanie Rebeki (Rdz 25, 22)[83]. Z kolei rzeczywistość przebywania dziecka w łonie matki była dla Ambrożego podstawą do rozważań teologiczno-duchowych, w tym przypadku do rozwijania idei obecności Słowa w duszy ludzkiej.

Uwaga biskupa poświęcana okresowi błogosławionemu u kobiet miała z pewnością nie tylko cel katechetyczny, ale także duszpasterski. Biskup Mediolanu z pewnością troszczył się o przyszłe matki i rozumiał ich wyjątkowy trud i obciążenia. Starając się im pomóc, pouczał je o grożących niebezpieczeństwach i przekazywał ważne wskazania medyczne dla zdrowia i właściwego przebiegu okresu brzemienności[84], której długość określał na dziewięć miesięcy[85]. W sposób zdecydowany przestrzegał przed aborcją[86]. Z jego słów przebija głęboka troska o rodzinę, zwłaszcza o wychowanie małżonków do podjęcia funkcji rodzicielskich.

Sam poród Ambroży opisywał takimi terminami i wyrażeniami, jak: *parere*, *parturire*, *edere*, *generare*, *alvo excludere* / *emittere*, *ex utero fundere* / *nasci*, *partum absolvere* / *edere*. Zdawał sobie sprawę, że zrodzenie potomka to dla kobiety kluczowy, a jednocześnie bardzo trudny moment. Na wyobrażenia Ambrożego o przejmujących bólach porodowych[87] wpłynęły z pewnością nie tylko doświadczenia rodzących, ale także teksty biblijne, jak np. Rdz 3, 16 i Rz 8, 22. Dlatego m.in. Ambroży napominał akuszerki, by z pełnym oddaniem pomagały kobietom wydającym na świat dzieci[88]. Wzmiankował też pewne szczegóły ich pracy, np. obserwowanie znaków życia i płci noworodka[89]. Zwracając się natomiast do synów i córek, zobowiązywał ich do trwałej wdzięczności wobec matek, które długo znosiły trudy brzemienności, potem przeżywały bóle rodzenia, a wreszcie wykarmiły ich własnym mlekiem:

---

[82] Por. tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I 33; tenże, *De Isaac vel anima* VI 53.

[83] Por. tenże, *De Isaac vel anima* IV 18.

[84] Ambroży zalecał np. abstynencję seksualną w okresie brzemienności. Teologiczno-moralne podstawy takiego wskazania, uzasadniał m.in. przykładem zaczerpniętym ze świata natury, a mianowicie zachowaniem zwierząt, które „skoro poczują, iż są zapłodnione i przyjęły nasienie w organ płciowy, już nie spółkują" (*Expositio Evangelii secundum Lucam* I 44, SAEMO 11, 140, PSP 16, 46). Zalecenie abstynencji, a przynajmniej wydatnego ograniczenia współżycia seksualnego dla dobra płodu, było obecne w starożytnej literaturze medycznej.

[85] Por. tamże *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 27.

[86] Por. tenże, *Exameron* V 8, 18, 58. Na temat aborcji w pismach wczesnochrześcijańskich zob. A. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 402-471; M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, WST 22 (2009) fasc. 1, 117-147.

[87] Por. Ambrosius, *De Abraham* II 9, 63; tenże, *De Helia et ieiunio* XXI 80; tenże, *Epistula* VIII 56, 12.

[88] Por. tenże, *Epistula* VIII 56, 10.

[89] Por. tenże, *Exameron* IV 6, 4, 14. Kontekstem wypowiedzi Ambrożego jest polemika z astrologią. Podważa on możliwość ułożenia wiarygodnego horoskopu, jeśli jego podstawą ma być dokładna chwila narodzin. Tej bowiem żaden astrolog precyzyjnie nie zna, bo musi się opierać na relacjach położnej.

„Choćbyś matce dawał pożywienie, to jednak nie wynagrodziłeś jej za te boleści, za te męki, jakie dla ciebie wycierpiała; nie wynagrodziłeś za to poświęcenie się, z jakim cię nosiła; nie wynagrodziłeś za tę delikatną miłość, z jaką twym ustom podawała swą pierś do ssania; nie wynagrodziłeś za głód, jaki dla ciebie znosiła, nie chcąc jeść nic takiego, co by na mleko mogło szkodliwie oddziałać; dla ciebie pościła, dla ciebie jadła, dla ciebie nie brała tego pożywienia, na które chęć miała, dla ciebie spożywała to, czego nie pragnęła, dla ciebie czuwała, dla ciebie płakała, a ty dopuszczasz do tego, iż ona cierpi biedę?”[90].

Wysuwając taki ideał, wzorowany w dużej mierze na postaci matki siedmiu braci machabejskich (por. 2Mch 7, 27), Ambroży akcentował pewne walory moralne, a jednocześnie realizował cele duszpasterskie i edukacyjne. Szczegółowe wyliczenie elementów składających się na etos matki spełniało dwojaką rolę. Z jednej strony wzmacniało szacunek do niej, z drugiej zaś skłaniało ją samą do odpowiednich zachowań wobec męża i dzieci. Warto w tym kontekście zauważyć zachętę do karmienia własnych niemowląt piersią, co w czasach Ambrożego nie było ani oczywiste, ani powszechne[91].

***

Ojcowie Kościoła byli synami epok, w których żyli. Ich poglądy dotyczące ludzkiej płodności i rozrodczości odzwierciedlają ówczesne przekonania fizjologiczne i medyczne. W dzisiejszym rozwiniętym naukowo i technicznie świecie mogą wywołać zrozumiały uśmiech. Warto jednak podkreślić ich pragnienie i wysiłek, by przekazać spójną wizję antropologiczną łączącą dane biblijne i prawdy teologiczne z przekonaniami filozoficznymi i naukowymi. Z pism Metodego z Olimpu przebija głęboko pozytywna wizja ludzkiej seksualności i płodności, zdecydowana obrona godności dziecka poczętego oraz szacunek dla roli kobiety w procesie prokreacji. Ambroży z Mediolanu, z kolei, nie tylko starał się wyjaśnić cudowność Wcielenia Chrystusa na tle natury ludzkiego poczęcia i zrodzenia, ale także pomóc kobietom w zrozumieniu własnej fizjologii i zadań związanych z macierzyństwem.

---

[90] Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 75, ed. G. Coppa, SAEMO 12, Milano – Roma 1978, 346: „Et si paveris matrem, adhuc non reddidisti dolores, non reddidisti cruciatus, quos pro te passa est, non reddidisti obsequia, quibus te illa gestavit, non reddidisti alimenta, quae tribuit tenero pietatis adfectu immulgens labris tuis ubera, non reddidisti famem, quam pro te illa toleravit, ne quid quod tibi noxium esset ederet, ne quid quod lacti noceret hauriret. Tibi illa ieiunavit, tibi manducavit, tibi illa quem voluit cibum non accepit, tibi quem noluit cibum sumsit, tibi vigilavit, tibi flevit: et tu illam egere patieris?”, PSP 16, 384.

[91] Por. tenże, *Exameron* V 8, 18, 58. Pisarze rzymscy (np. Tacitus, *Dialogus de oratoribus* I 28) uznawali, że niechęć niektórych „szlachetnych” Rzymianek do karmienia piersią jest znakiem upadku obyczajów.

FEMALE PHYSIOLOGY AND HUMAN REPRODUCTION IN THE WRITINGS OF METHODIUS OF OLYMPUS AND AMBROSE OF MILAN

(Summary)

Topics concerning women's physiology and reproduction appear relatively rarely in the reflections of the Fathers of the Church. Most often they perpetuated the beliefs of ancient medicine, benefitting from the appropriate terminology. The originality of their reflection lies in trying to use the "scientific" facts within theological considerations (eg the creation of mankind and the Incarnation of the Son of God) and moral ones (eg the value of sexuality, fertility and parenthood). The scope of this article includes analysis of selected texts of Methodius of Olympus and those of Ambrose of Milan. Both authors had a deep medical knowledge of the issues and their works contain interesting examples related to female reproductive physiology. They were protagonists of an ideal of virginity, but yet, they preserved a positive assessment of fertility and marriage. Worthy of particular emphasis, in the works of Methodius, is the defense of the dignity of every unborn child, whom God himself creates and animates in the womb. The basis of the considerations in *Symposium* was a passage from Genesis 2: 21-24, to which he gave allegorical meaning, defining human sexuality and procreation as the typology of the divine and ecclesiastical realities. In turn, Ambrose undertook issues such as conception, prenatal development and the birth of a child, in the context of the exceptional role of Mary in the history of salvation and in the Incarnation of the Son of God. Theological considerations were an excellent opportunity for him to express moral teaching and pastoral care, and to provide very practical and helpful, medical and educational tips for women.

Key words: reproduction, sexuality, physiology, embryo, Methodius of Olympus, Ambrose of Milan.

Słowa kluczowe: rozrodczość, seksualność, fizjologia, embrion, Metody z Olimpu, Ambroży z Mediolanu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Aeschylus, *Eumenides*, ed. P. Mazon, w: Eschyle, *Opera*, t. 2, Paris 1961, 132-171, tłum. S. Srebrny: Ajschylos, *Eumenidy*, w: Ajschylos, *Tragedie*, Warszawa 1954, 441-486.

Ambrosius, *De Abraham*, ed. F. Gori, SAEMO 2/II, Milano – Roma 1984.

Ambrosius, *De apologiae prophetae David*, ed. F. Lucidi, SAEMO 5, Milano – Roma 1981, 53-141.

Ambrosius, *De Cain et Abel*, ed. P. Siniscalco, SAEMO 2/I, Milano – Roma 1984, 176-305.

Ambrosius, *De Helia et ieiunio*, ed. F. Gori, SAEMO 6, Milano – Roma 1985, 43-127.

Ambrosius, *De Iacob et vita beata*, ed. C. Moreschini, SAEMO 3, Milano – Roma 1982, 227-333.

Ambrosius, *De institutione virginis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/II, Milano – Roma 1989, 109-195.
Ambrosius, *De Isaac vel anima*, ed. C. Moreschini, SAEMO 3, Milano – Roma 1982, 31-125.
Ambrosius, *De Noe*, ed. P. Siniscalco, SAEMO 2/I, Milano – Roma 1984, 345-519.
Ambrosius, *De paenitentia*, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano – Roma 1982, 171-283, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *O pokucie*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971, 19-88.
Ambrosius, *De viduis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/I, Milano – Roma 1989, 243-319.
Ambrosius, *Epistulae*, ed. G. Benterle, SAEMO 19-21, Milano – Roma 1988.
Ambrosius, *Exameron*, ed. G. Benterle, SAEMO 1, Milano – Roma 1979.
Ambrosius, *Exhortatio virginitatis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/II, Milano – Roma 1989, 197-271.
Ambrosius, *Explanatio Psalmorum*, ed. L. F. Pizzolato, SAEMO 7-8, Milano – Roma 1980.
Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. G. Coppa, SAEMO 11-12, Milano – Roma 1978, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII*, ed. L. F. Pizzolato, SAEMO 9-10, Milano – Roma 1987.
Aristides, *Apologia*, ed. B. Pouderon – M.-J. Pierre, SCh 470, Paris 2003.
Aristoteles, *De generatione animalium*, éd. P. Louis, Collection des Universités de France. Série Grecque 152, Paris 2002, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, Warszawa 1979.
Aristoteles, *Historia animalium*, éd. P. Louis, Collection des Universités de France. Série Grecque 164, Paris 2002, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *Zoologia*, Warszawa 1982.
Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II, éd. H.-I. Marrou, SCh 108, Paris 1965.
Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, ed. O. Stählin, GCS 15, Berlin 1906.
Eusebius, *Praeparatio evangelica*, éd. É. Des Places, SCh 338, Paris 1987.
Galenus, *De semine*, ed. Ph. De Lacy, Corpus Medicorum Graecorum V/3, 1, Berlin 1995.
Gregorius Nazianzenus, *Carmen* I 2, 29, PG 37, 884-908.
Hieronymus, *In Hiezechielem*, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964.
Hippocrates, *De genitura*, ed. R. Joly, Corpus Medicorum Graecorum I/2, 4, Berlin 2003.
Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios*, éd. T. Camelot, SCh 10bis, Paris 1958, 66-93.
Ignatius Antiochenus, *Ad Smyrnaeos*, éd. T. Camelot, SCh 10bis, Paris 1958, 154-169.
Joannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio*, éd. G.H. Ettlinger – B. Grillet, SCh 138, Paris 1968, 160-201.
Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom*. 20, PG 62, 135-150.
Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom*. 23, PG 61, 275-285.
Justinus, *Apologia* I, éd. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 125-317.
Methodius, *De lepra*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 449-474.
Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 219-424.
Methodius, *Symposium*, éd. H.A. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, tłum. S. Kalinkowski: Metody z Olimpu, *Uczta*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŹM 16, Tyniec – Kraków 1997, 127-253.
Petronius Arbiter, *Satyricon*, éd. A. Ernout, Paris 1950.
Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, éd. C. Mondésert, Oeuvres de Philon d'Alexandrie 21, Paris 1962.
Plato, *Timaeus*, ed. R. G. Bury, LCL 9, London 1981, 16-253.

Ps.-Iustinus, *De resurrectione*, ed. A. D'Anna, *Pseudo-Giustino: Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001.
Stoicorum veterum fragmenta, ed. I. Ab Arnim, vol. 1, Stutgardiae 1964.
Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, éd. H. Bornecque – H. Goelzer, Paris 1936.
Teophilus, *Ad Autolicum*, éd. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948.
Tertullianus, *De carne Christi*, éd. J.P. Mahé, SCh 216, Paris 1975.

Opracowania

André J., *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris 1991.
Cilliers L., *Vindicianus' Gynaecia and theories on generation and embryology from the Babylonians up to Graeco-Roman times*, „Studies in Ancient Medicine" 27 (2004) 343-367.
Congourdeau M.-H., *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, Paris 2007.
Enchiridion Vaticanum, t. 13, Bologna 1995.
Gourevitch D., *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984.
King H., *Hippocrates' Woman. Reading the female body in Ancient Greece*, London – New York 1998.
La donna nel pensiero cristiano antico, ed. U. Mattioli, Genova 1992.
Laurence P., *La faiblesse féminine chez les Pères de l'Eglise*, w: *Les Perès de l'Eglise face à la science médicale de leur temps. Actes du troisième colloque d'études patristiques* (Paris, 9-11 septembre 2004), éd. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Théologie historique 117, Paris 2005, 351-377.
Mazzucco C., *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 119-153.
Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
Passarella R., *Aspetti di medicina ginecologica e pediatrica nell'opera di Ambrogio*, w: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.): XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (4-6 maggio 2006), SEA 101, Roma 2007, 579-595.
Passarella R., *Conoscenze mediche ambrosiane, ovvero la medicina nei Padri della Chiesa: questioni di metodo*, „Acme" 57 (2004) fasc. 2, 69-91.
Pricoco S., *Introduzione*, w: *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, ed. S. Pricoco, Armarium 9, Soveria Mannelli 1998, 9-11.
Prinzivalli E. , *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo*, w: *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, ed. S. Pricoco, Armarium 9, Soveria Mannelli 1998, 39-66.
Prinzivalli E., *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 79-94.
Simonetti M., *Presentazione*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. U. Mattioli, Genova 1992, 7-10.
Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, WST 22 (2009) fasc. 1, 117-147.
Tosato A., *Processo generativo e sangue nell'antichità*, w: *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana* (Roma, 29 novembre - 4 dicembre 1982), ed. F. Vattioni, vol. 2, Roma 1983, 643-696.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Ks. Mariusz SZRAM*

KOBIETY A RUCHY HERETYCKIE WEDŁUG *DIVERSARUM HERESEON LIBER* FILASTRIUSZA Z BRESCII

O ile *Panarion* Epifaniusza z Salaminy uchodzi za najobszerniejsze w literaturze patrystycznej omówienie ruchów błędnowierczych: 20 przedchrześcijańskich i 60 wczesnochrześcijańskich[1], o tyle późniejszy o kilka lat pierwszy łaciński katalog herezji, napisany u schyłku IV w. przez biskupa Brescii Filastriusza, zawiera prezentację największej ilości takich ruchów: 28 w łonie judaizmu i 128 w epoce wczesnochrześcijańskiej[2]. Filastriusz opowiadał się za szerokim zakresem semantycznym pojęcia herezji. Definiował ją jako wszelkiego rodzaju błąd (*error*) doktrynalny, egzegetyczny lub moralny, a także związany z podważaniem zwyczajów liturgicznych i prawa Kościelnego oraz praktykami ascetycznymi, intepretowanymi zbyt rygorystycznie lub zbyt laksystycznie[3]. Za herezje uważał każde odejście od prawdy Bożej, jakie miało miejsce od powstania świata[4]. Głównych źródeł herezji wczesnochrześcijańskich dopatrywał się, podobnie jak Epifaniusz, wśród ruchów rozpowszechnionych w judaizmie, uznawanych za błędnowiercze przez samych Żydów (np. ofici, kajanie, heliogności, czciciele Baala) bądź z chrześcijańskiego

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram – profesor zwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: m.szram@wp.pl.

[1] Por. Epihanius, *Panarion*, ed. K. Holl, 1-33, GCS 25, Leipzig 1915, 162-464, tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015; 34-64, GCS 31, Leipzig 1922; 65-80, GCS 37, Leipzig 1933.

[2] Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991 (wcześniejsze wydania: ed. F. Marx, CSEL 38, Vindobonae 1898; ed. F. Heylen, CCL 9, Turnholti 1957). Wszystkie cytaty z tego dzieła przytaczam w przekładzie własnym.

[3] Por. tamże Praefatio 1, ed. Heylen – Banterle, s. 24: „De hereseon diuersa pestilentia uariisque erroribus"; tamże 33, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 52: „a sana doctrina diuersis erroribus […] pessumdatus est"; tamże 119, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 152: „Sunt quidam qui turbantur heretici de Deuteronomio, […] non paruo ducuntur errore aliter sentientes"; tamże 144, ed. Heylen – Banterle, s. 198: „non paruum errorem incurrunt, diuersa itidem sentientes de fide catholica".

[4] Por. tamże Praefatio 1, ed. Heylen – Banterle, s. 24: „De […] uariisque erroribus qui ab origine mundi emerserint et sub Iudaeis defluxerint et ex quo uenit dominus noster Iesus saluator in carne pullulauerint".

punktu widzenia (np. saduceusze, faryzeusze, nazarejczycy, esseńczycy). Stąd odniesienie pojęcia herezji także do pewnych ugrupowań w starotestamentalnym judaizmie, omówionych w pierwszej części jego katalogu[5].

Wśród herezji opisanych w dziele *Diversarum hereseon liber* Filastriusza nie brakuje takich, w których ważną rolę odgrywały kobiety, zarówno w sferze treści doktryny wyznawanej przez heretyków, jak i na płaszczyźnie organizacyjnej, związanej z powstaniem i funkcjonowaniem danego ruchu. Należy pamiętać, że we wczesnym chrześcijaństwie, nawiązującym pod tym względem do kultury grecko-rzymskiej, element żeński uznawany był za synonim uczuć związanych z cielesnością, w opozycji do elementu męskiego łączonego z rozumnością i duchowością[6], a właśnie odstępstwo od zasad rozumnego myślenia było jednym z głównych zarzutów w polemice przedstawicieli „Wielkiego Kościoła" z herezjarchami. Odwoływał się do tego zarzutu także Filastriusz, stosując obficie inwektywy odnoszące się do nierozumności heretyków: *dementia*[7], *amentia*[8] – „nierozumność", „głupota"; *imprudentes*[9] – „nieroztropni"; *insensatus*[10] – „nierozsądny", „bezmyślny". Co ciekawe, tego rodzaju epitety odnosił jednak tylko do męskich przedstawicieli ruchów heretyckich, nie odwołując się do argumentacji wiążącej element żeński z nierozumnością[11].

W niniejszym artykule przedstawię dwie wspomniane wyżej kwestie związane z miejscem kobiet w herezjach omawianych w traktacie Filastriusza

---

[5] Por. tamże 1-28.

[6] Por. Origenes, *In Exodum hom.* 2, 1, ed. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, 70: „in feminis caro et affectus carnis designetur, vir autem rationabilis sensus et intellectualis sit spiritus", tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, 180: „kobiety symbolizują ciało i afekty cielesne, mężczyzna zaś symbolizuje rozumny zmysł i rozumnego ducha"; tenże, *In Genesim hom.* 5, 2, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1985, 166-168: „Lot, qui non respexit post se, rationabilis est sensus et animus virilis, uxor autem hic carnis imaginem teneat. […] Quod autem «fit staticulum salis», insipientiae eius iudicium videtur expositum. Sal enim prudentiae loco ponitur, quae ei defuit", tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŹMT 64, 77: „Lot, który nie obejrzał się za siebie, oznacza rozum i mężnego ducha, a żona jego jest symbolem ciała. […] To zaś, że „zamieniła się w słup soli", zdaje się symbolizować jej brak mądrości. Sól bowiem oznacza mądrość, której zabrakło żonie Lota".

[7] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 33, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 52: „Videamus et Nicolaus Antiochenus aduena qua est deceptus amentia"; tamże 116, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 148: „Haereticorum est itaque dementiae […] hoc ita sentire".

[8] Por. tamże 42, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 60: „[Marcus] non in paruam itidem erroris incurrit amentiam"; tamże 57, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 74: „[Floriani siue Carpocratiani] pecudumque uitam potius et amentiam detinentes, quos et scriptura uitae paecudum comparauit".

[9] Por. tamże 97, 4, ed. Heylen – Banterle, s. 112: „quod non corpora ante sint facta iacentia, sicut quidam aestimant inprudentes".

[10] Por. tamże 53, ed. Heylen – Banterle, s. 70: „Alii autem Noetiani insensati cuiusdam nomine Noeti".

[11] O postawie przesadnego łączenia kobiecości i herezji w demoniczny symbol, występującej w pismach innych pisarzy antyheretyckich IV w., por. V. Burrus, *The Heretical Women as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, HTR 84 (1991) 229-248.

z Brescii. Najpierw omówię miejsce i znaczenie kobiety oraz elementu żeńskiego w doktrynalnym nauczaniu ugrupowań uznawanych za heretyckie. Następnie skupię się na herezjach, w założeniu i funkcjonowaniu których istotną rolę odegrały kobiety.

1. Kobieta i element żeński w doktrynach heterodoksyjnych. W doktrynach przypisywanych przez Filastriusza heretykom wywodzącym się zarówno ze środowiska judaistycznego, jak i chrześcijańskiego, pojawiają się odniesienia do elementów żeńskich lub do konkretnych kobiet, które otaczano czcią. Są to nawiązania do pewnych wydarzeń biblijnych bądź obce wpływy z innych religii i kultów.

a) W starotestamentalnym judaizmie. W judaizmie Filastriusz piętnował sekty wiążące moc bożą z elementem żeńskim, którego pierwszym uosobieniem była Ewa. Przykładem takiego ugrupowania może być herezja Setian, oddająca cześć Setowi, synowi Adama. Jej zwolennicy twierdzili, że Ewa, dysponując jakąś szczególną żeńską mocą boską (*virtus in caelo feminea*), po zabiciu sprawiedliwego Abla przez Kaina, postanowiła zrodzić również sprawiedliwego Seta, w którym to umieściła ducha owej mocy (*magnae virtutis spiritus*), aby zniszczyć w ten sposób moce nieprzyjacielskie. Setianie wywodzili pochodzenie Mesjasza od Seta, a nawet wierzyli, że jest on samym Mesjaszem[12]. Trudne do pogodzenia z żydowskim monoteizmem wydaje się zdradzające wpływ innych religii przekonanie członków tego ugrupowania, przekazane przez Filastriusza: „Mężczyźni i kobiety są uważani u nich za bogów i boginie”[13].

Spośród kobiet biblijnych obiektem szczególnego kultu stała się Pytonissa, która przywołała z piekieł duszę błogosławionego Samuela (por. 1Sm 28, 3-25). Biskup Brescii wspominał o niektórych Żydach uznających ją za natchnioną prorokinię, ponieważ to, co powiedział królowi Saulowi przywrócony przez nią do życia Samuel, zostało – ich zdaniem – wypowiedziane z natchnienia Bożego (*in excitatione quasi Dei*)[14]. W przekonaniu autora traktatu o herezjach kobietę tę należy zaliczyć do fałszywych proroków (*falsi prophetae*), oddających się bezbożności (*deditas* […] *impietati*), będących pod wpływem ducha nieczystego (*immundus spiritus iam ei dominaretur*), i na taką kwalifikację zasługują także jej wyznawcy[15].

Większość wspominanych przez biskupa Brescii sekt judaistycznych oddających cześć bóstwom żeńskim była związana z przyjęciem przez niektórych Żydów ościennych kultów pogańskich, w których pojawiały się często bóstwa kobiece. Filastriusz krytykował następujące ruchy: czcicieli Fortuny

[12] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 3, 1-3, ed. Heylen – Banterle, s. 26-28.

[13] Por. tamże 3, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 28: „apud eos enim masculi et feminae dii deaeque esse putantur”.

[14] Por. tamże 26, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 44.

[15] Por. tamże 26, 3-7, ed. Heylen – Banterle, s. 44-46.

Nieba (*Fortuna Caeli*), w Afryce zwanej także Niebiańską (*Caelestis*), której kult piętnował już prorok Jeremiasz (por. Jr 44, 27)[16]; astarytów, składających ofiary mężczyźnie Astarowi i kobiecie Chamos – idolom Kananejczyków i Sydończyków, co według autorów Ksiąg Królewskich doprowadziło Izraelitów do popadnięcia w niewolę[17]; grupę czcicieli syryjskiej bogini Astarte, utworzoną spośród Żydów, którzy po śmierci Mojżesza i objęciu przywództwa przez Jozuego, syna Nawego, wpadli w niewolę barbarzyńskich plemion (por. Wj 22, 24; 34, 13; 1Krl 31, 10)[18]; belitów, czyli sektę Żydów, którzy czcili w ukrytych grotach podobizny wielu mężczyzn i kobiet – synów i córek potężnego króla wschodniego Belusa[19]. Wszystkie te ugrupowania były związane z wydarzeniami ze starotestamentalnych dziejów Izraela i uznawane za nieortodoksyjne przez samych Żydów.

b) We wczesnym chrześcijaństwie. Jak wspomniałem na wstępie, w myśli wczesnochrześcijańskiej dominowało przekonanie o związku elementu męskiego w człowieku ze sferą intelektualną, a żeńskiego – z emocjonalną. W doktrynach uznanych za heretyckie kobiety stanowiły jednak również uosobienie intelektu, czego przykładem jest Helena, towarzyszka Szymona Maga, uważanego zgodnie przez autorów wczesnochrześcijańskich katalogów herezji, a więc także przez Filastriusza, za pierwszego herezjarchę chrześcijańskiego, protoplastę gnostyków[20]. Szymon – zgodnie z przekazem biskupa Brescii – uznawał ową Helenę za nowe wcielenie Heleny, o którą toczyła się wojna trojańska, uosabiającej rozum (*intellectus*) zstępujący na świat dla zbawienia ludzi[21]. Ukazując się w postaci pięknej kobiety wzbudziła ona pożądanie u mocy, które uczyniły świat, i sprowokowała je do wzniecenia buntu. W konsekwencji Helena nie mogła wstąpić do nieba, ponieważ moce przebywające w niebie nie pozwalały jej wejść. Oczekiwała więc na inną moc, to znaczy na pomoc Szymona Maga, który swoim przyjściem mógłby ją zbawić[22]. Widoczne w tej zagmatwanej mitologizującej doktrynie utożsamianie

[16] Por. tamże 15, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 36. Jej czciciele przypisywali wszelkie nieszczęścia i niebezpieczeństwa, jakie spadały na Żydów, zaniedbaniu kultu Fortuny Nieba jako Królowej.

[17] Por. tamże 17, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 36.

[18] Por. tamże 27, 1-3, ed. Heylen – Banterle, s. 46-48.

[19] Por. tamże 24, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 42: „Alia est heresis in Iudaeis, quae, multorum quasi hominum multarumque mulierum, percolentes idola Bahalitarum, speluncis absconditis isdem offerre sacrificia non desinebant".

[20] Por. Iustinus, *Apologia I* 26, 2-3; tamże 56; Epiphanius, *Panarion* II 21; Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium* 1; Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 29; Augustinus, *De haeresibus* 1; Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber* 3; Joannes Damascenus, *De haeresibus* 21. Zob. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e et III^e siècles)*, t. 1: *De Justin à Irénée*, Paris 1985, 80-84.

[21] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 29, 5, ed. Heylen – Banterle, s. 48: „Intellectum autem quendam alium adserit esse, qui descendit in mundum salutis causa hominum, Helenam illam, inquit [Simon Magus], quae in Troiano bello a poetis uanissimis edita nuntiatur".

[22] Por. tamże 29, 6-7, ed. Heylen – Banterle, s. 48: „Et uirtutes, inquit, quae mundum fecerant, concupiscentia ductae illius Helenae seditonem mouebant. Ista enim dans, inquit, concupiscentiam

pierwiastka rozumnego z elementem żeńskim mogło być pochodną gramatycznego rodzaju żeńskiego greckiego i łacińskiego rzeczownika σοφία/*sapientia* – „mądrość", który oznaczał we wczesnochrześcijańskim gnostycyzmie Bazylidesa ważny boski eon, odpowiedzialny w dużym stopniu za stworzenie świata i człowieka[23].

Rodzaju żeńskiego były także rzeczowniki oznaczające ziemię (γῆ/*terra*) i materię (ὕλη/*materia*), stąd łatwo było mówić o ziemi jako matce istniejącego świata (*matrix omnium rerum*)[24]. Filastriusz wspomniał o poglądach kosmologicznych, uznanych przez niego za heretyckie, zgodnie z którymi jest tylko jedna ziemia i nie ma innej (*hanc* [*terram*] *esse solam, et aliam non esse*)[25]. Biskup Brescii za ortodoksyjny pogląd uznawał natomiast istnienie dwóch rodzajów ziemi, znajdując potwierdzenie tego stanowiska w Piśmie Świętym:

> „jest inna [ziemia], która stanowi – żeby tak powiedzieć – matkę wszystkich rzeczy i wszystko w sobie zawiera, i która jako ὕλη, czyli materia, jest wspominana w Pismach. Jest ona niewidzialna i niezłożona, i została stworzona przez Boga pierwszego dnia (por. Mdr 11, 1; Rdz 1, 2). Ta zaś, na której mieszkamy, ukazuje się jako ustanowiona nad powierzchnią wód, jak powiedział Dawid: «Ty ustanowiłeś ziemię ponad wodą» (Ps 136, 6). W rzeczywistości nieograniczoną ziemią, matką wszystkich rzeczy, jest owa pierwsza, stworzona pierwszego dnia, która zawiera w sobie wodę i tę ziemię, zamieszkaną przez nas, która dostarcza w obfitości plonów i owoców rodzajowi ludzkiemu i ptakom, i wężom, i wszelkiemu bydłu, z rozkazu Chrystusa Pana i Zbawiciela, jak zostało zapisane w Księdze Rodzaju, czyli stworzenia (por. Rdz 1, 1. 29)"[26].

Powyższe przekonanie autora traktatu jest przykładem niemożliwego do utrzymania w dzisiejszej egzegezie i teologii, a rozpowszechnionego w epoce patrystycznej, przekonania, że kosmologia powinna być ściśle podporządkowana nauczaniu Biblii, traktowanej jako tekst naukowy.

---

illis uirtutibus, et in figura feminea apparens, ascenere in caelum non poterat, quia uirtutes in caelo quae erant non eam permittebant ascendere; expectabat autem uirtutem aliam, id est Magi ipsius Simonis praesentiam, quae eam saluaret adueniens".

[23] Por. tamże 32, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 52. Zob. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, 72-78; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997, 42-44.

[24] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 95, 1. 3, ed. Heylen – Banterle, s. 110.

[25] Por. tamże 95, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 110.

[26] Por. tamże 95, 1-3, ed. Heylen – Banterle, s. 110: „alia est [terra], quae ueluti matrix est omnium rerum uniuersaque continet quaeque quasi ΥΛΗ, id est materia, repperitur in scripturis, quae est inuisibilis et inconposita, quae a Deo facta est in primo die. Haec autem, in qua habitamus, super aquam fundata ostenditur, ut dixit Dauid: «Qui fundasti terram super aquam». Nam matrix omnium rerum terra immensa est illa prior quae in primo die facta est, quae continet aquam et hanc terram quae habitatur a nobis, quae et humano generi et uolatilibus serpentibus pecudibus ceterisque aliis fruges et fructus exhibet opulenter, iussa a Christo domino saluatore, sicut scriptum est in libro Geneseos creaturae". Kwestię dwóch ziem poruszał w swoim nauczaniu Orygenes (*In Numeros hom.* 26, 5). Por. J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesa*, Siedlce 2008, 33-34.

Cześć oddawana kobietom stanowiła – jak wynika z opisów biskupa Brescii – ważny element wielu odłamów gnostycyzmu. Szczególną grupę w systemach gnostyckich stanowiły kobiety przyjęte do sfery boskiej drogą małżeństwa. Przykładowo zwolennicy gnostyka Mikołaja Antiocheńskiego czcili kobietę, nazywaną przez nich Norą[27]. Według ich mitologizującego nauczania jeden z boskich eonów poślubił tę kobietę wyposażoną w specjalną moc, a z niej urodzili się bogowie, ludzie, aniołowie, siedem duchów demonów, a także prorocy[28]. Inna z herezji opisanych przez Filastriusza wspomina, w nawiązaniu do Księgi Rodzaju (por. Rdz 6, 4), o kobietach współżyjących z aniołami w okresie poprzedzającym potop, czego następstwem było przyjście na świat gigantów[29].

Na tle innych autorów wczesnochrześcijańskich pism antyheretyckich Filastriusz wyróżniał się ostrożnością wobec zbyt dosłownej egzegezy tekstów starotestamentalnych. W świetle stosowanej w swoim katalogu herezji oceny metod interpretacji Biblii biskup Brescii jawi się jako zdecydowany zwolennik alegorezy wywodzącej się z tradycji aleksandryjskiej[30]. W jego przekonaniu ten rodzaj egzegezy biblijnej zabezpiecza przed błędami doktrynalnymi lepiej niż interpretacja literalna, którą oceniał jako herezjogenną. W kwestii tekstów biblijnych dotyczących kobiet Filastriusz przeprowadził krytykę dosłownej interpretacji wersetu z księgi Pieśni nad Pieśniami: „Sześćdziesiąt królowych i osiemdziesiąt konkubin i niezliczona ilość dziewcząt" (Pnp 6, 7). Biskup Brescii przeciwstawił dosłownemu rozumieniu tego wersetu zgodną z poetyckim językiem księgi egzegezę duchową, dostrzegającą w powyższych grupach kobiet obraz dusz ludzkich o różnym stopniu doskonałości[31]. Trudno jednak dociec, do jakiej herezji taka interpretacja miałaby doprowadzić, ponieważ Filastriusz nie określił imiennie jej zwolenników, ani też nie przytoczył żadnych

---

[27] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 33, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 54.

[28] Por. tamże 33, 5-6, ed. Heylen – Banterle, s. 54: „Quaendam eiam concubuisse cum illa muliere et uirtute dicunt, de qua nati sunt dii, et homines, et angeli, et septem spiritus daemoniorum. Addunt etiam prophetas quosdam natos de ea".

[29] Por. tamże 108, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 130: „Alia est heresis quae de gigantibus adserit quod angeli miscuerint se cum feminis ante diluuium, et inde esse natos gigantas suspicantur".

[30] Por. tamże 149-155, ed. Heylen – Banterle, s. 204-222.

[31] Por. tamże 150, 1-2. 5. 10, ed. Heylen – Banterle, s. 208-210: „quod aliae animae ad regimonium, aliae ad coniunctionem, aliae ad incrementum perfectionis aetatis in coniunctionem futurae fide Christi domini vocarentur, manifestum est […] Vt ergo est rationis, conuenit cognoscere quod alii in regno, alii in paradiso, alii in uitam atque remissionem peccatorum in futuro erunt deputandi". W tej duchowej interpretacji można dostrzec nawiązanie do alegorycznej interpretacji wczesnochrześcijańskiej znanego fragmentu przypowieści z Ewangelii (Mt 13, 8) o trojakim rodzaju owocu: trzydziesto-, sześćdziesięcio- i stokrotnym jako obrazie trzech kategorii ludzi zasługujących w najwyższym stopniu na wieczną nagrodę. W zależności od epoki historycznej kategorie te identyfikowano nieco inaczej. Por. A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 327-328, 333 i 353-355.

ich poglądów. Określił jedynie zwolenników takiej dosłownej egzegezy jako heretyków (*heretici*) nieprzynoszących właściwego owocu (*infructuosi*)[32].

Heretykami nazwał biskup Brescii także zwolenników dosłownej interpretacji tekstu z Księgi Rodzaju, mówiącego o otwarciu się oczu Adama i Ewy, i ujrzeniu własnej nagości, po spożyciu owocu z drzewa poznania dobra i zła. Na podstawie tego fragmentu biblijnego owi heretycy wnioskowali, że wcześniej pierwsi rodzice byli niewidomi, podczas gdy w tekście natchnionym chodzi o otwarcie się oczu duszy, czyli – jak podkreślał Filastriusz – o rozpoznanie utraty nieśmiertelności przez pogwałcenie Bożego nakazu, a nie o stwierdzenie nagości cielesnej[33]. Podobnie Filastriusz odrzucił interpretację tunik ze skór, jakie otrzymali Adam i Ewa po wygnaniu z raju, jako wyposażenia pierwszych rodziców w ludzkie ciało, podkreślając, że chodziło tu o dar ze strony Boga, polegający na umiejętności sporządzenia sobie ubrania dla okrycia ciała, które posiadali już wcześniej[34]. W powyższej krytyce może ukrywać się polemika z poglądami przypisywanymi Orygenesowi, który uważał ciało w postaci ziemskiej (σάρξ/*caro*) jako otrzymane od Boga wyposażenie dostosowane do życia człowieka na świecie po grzechu pierworodnym[35]. Filastriusz zwalczał także zabarwione manichejską pogardą dla małżeńskiego współżycia poglądy heretyków, którzy na podstawie fragmentu Psalmu – „W niegodziwości zostałem poczęty i w grzechu poczęła mnie matka" (Ps 50, 7) – wnioskowali, że małżeństwo jest niegodziwością i grzechem, nie rozumiejąc, że autorowi biblijnemu chodziło o grzech pierwszych rodziców poprzedzający zrodzenie potomstwa, a nie o sam akt poczęcia dzieci Adama i Ewy[36].

Jak wynika z powyższego przeglądu, główną bohaterką żeńską błędnych poglądów, będących skutkiem niewłaściwej egzegezy biblijnej, była Ewa. Zgodnie z relacją biskupa Brescii, nie podkreślano jednak w opisywanych przez niego ruchach heretyckich jakiejś szczególnie złej roli Ewy czy jej odrębnych cech kobiecych decydujących o pierwszym upadku, jak to czynił np. Tertulian[37], ale była ona przedstawiana i oceniana za swoje zachowanie razem z Adamem.

---

[32] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 150, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 208.

[33] Por. tamże 116, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 148: „amissionem inmortalitatis in praeuaricatione mandati nos docuit, non corporis nuditatem".

[34] Por. tamże 117, 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 150: „Non ergo hic corpora eorum pellicias tunicas nuntiabat, sed de potentia diuina dedisse eis sapientiam declarabat, ut facerent sibi corporum indumenta".

[35] Por. Origenes, *Commentarii in Psalmos* 1, 5, w: Methodius Olympius, *De resurrectione* I 23, 3, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 247. Zob. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 269-270. 536.

[36] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 120, 5, ed. Heylen – Banterle, s. 154: „Non ergo hic in iniquitate se conceptum aut in peccato genitum edocebat [Dauid] sed parentes nostros Adam Euam uoluit ostendere, quod ante admisso peccato, id est transgressione mandati, postea sic genuerit filios atque de eis nos omnes itidem parturierit".

[37] Kartagiński teolog przypisywał upadek pierwszych rodziców przede wszystkim Ewie, nie szczędząc przy tym zabarwionych retorycznie negatywnych epitetów pod jej adresem. Por. Tertul-

W doktrynie wczesnochrześcijańskich ruchów heretyckich opisanych przez Filastriusza tylko dwukrotnie pojawiają się odbiegające od ortodoksji poglądy dotyczące postaci Maryi, związane ściśle z błędnym rozumieniem ludzkiej natury Chrystusa. Opisując herezję karpokracjan biskup Brescii podkreślił, że według jej założyciela Chrystus nie narodził się z dziewicy Maryi i Ducha Świętego, ale z nasienia Józefa jak wszyscy ludzie[38]. Starając się bronić pełnego i prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa, Karpokrates pozbawił w ten sposób Maryję cnoty dziewictwa. Natomiast odwrotna sytuacja występowała w ruchach gnostyckich. W Filastriuszowej relacji o walentynianach pojawia się informacja o doketystycznych przekonaniach założyciela tego ugrupowania na temat przejścia Jezusa przez łono Maryi w taki sposób, w jaki przepływa woda przez strumień (*ut aqua per riuum*)[39], co z jednej strony miało świadczyć o pozorności ciała Chrystusa, z drugiej mogło ułatwiać zrozumienie pełnego dziewictwa Maryi *in partu*.

2. Kobiety w strukturach ruchów heretyckich. Znane z imienia kobiety – członkinie judaistycznych i wczesnochrześcijańskich ruchów błędnowierczych pojawiają się w katalogach herezji znacznie rzadziej od mężczyzn, są to wręcz jednostkowe przypadki. Niemniej jednak miały one w tych ruchach swoje miejsce, czego ślady znajdujemy również w traktacie *Diversarum hereseon liber* Filastriusza.

a) W judaizmie. W odniesieniu do sekt żydowskich biskup Brescii wspomniał jedynie o nieznanych z imienia kobietach oddających cześć Tammuzowi, bożkowi mezopotamskiemu, identyfikowanemu później z Adonisem, kochankiem Wenus. Według Filastriusza imię Tammuz miał nosić faraon, który rządził Egiptem za czasów Mojżesza, nie jest to jednak pewne[40]. W Piśmie Świętym wzmiankę o tej herezji zawiera księga proroka Ezechiela (por. Ez 8, 14). Jak przypominał Filastriusz, prorok ów znalazł tworzące ją judejskie

---

lianus, *De cultu feminarum* I 1, 1-2, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 343: „et Evam te esse nescis? Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua, […] tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit", tłum. D. Sutryk: Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 33: „ty nie chcesz zrozumieć, że jesteś Ewą? Jest w mocy wyrok Boga nad twoją płcią na tym świecie: musi więc trwać dalej i twoja wina. Ty jesteś furtą szatana, […] z łatwością doprowadziłaś do upadku mężczyznę Adama, obraz Boga; przez twoją karę, to jest śmierć, nawet Syn Boży musiał umrzeć".

[38] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 35, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Christum autem [Carpocras] dicit non de Maria uirgine et diuino spiritu natum, sed de semine Ioseph hominem natum arbitratur, deque eo natum carnaliter, sicut omnes homines, suspicatur".

[39] Por. tamże, 38, 6, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „deque caelo eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta uirgine, sed ut aquam per riuum, ita transisse per eam [Valentinus] adfirmat".

[40] Badacze wahają się co do tożsamości faraona władającego Egiptem w czasie wyprowadzenia Izraelitów przez Mojżesza. Mógł być to równie dobrze Amenofis II lub III albo Merneptah. Por. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, t. 1: *Dalle origini all'esilio*, Torino 1932, 225.

kobiety siedzące przy jakiejś grocie, opłakujące podobiznę Tammuza, a nawet składające mu ofiary[41].

b) We wczesnym chrześcijaństwie. Wśród chrześcijan zaangażowanie kobiet w tworzenie heretyckich ugrupowań było większe, aczkolwiek wzmianki biskupa Brescii na ten temat także nie są zbyt liczne. Pierwszą z nich była wspomniana wyżej Helena, towarzysząca Szymonowi Magowi, otwierającemu chrześcijańską część omawianego katalogu herezji. Była ona nierządnicą z Tyru, którą Szymon Mag uprowadził i z którą – jak pisze Filastriusz – „uprawiał różne magiczne sztuki i niegodziwości", głosząc, że jest ona ucieleśnieniem intelektu[42]. Oprócz niej wspomina o najbardziej znanych wczesnochrześcijańskich fundatorkach herezji, czyli o towarzyszących Montanowi pseudoprorokiniach Pryscylli i Maksymilli, żyjących w mieście Pepuza we Frygii, uznawanym przez montanistów za nową Jerozolimę[43].

Rola kobiet w funkcjonowaniu grup heretyckich wiązała się też z wykorzystywaniem ich do zaspokajania męskich pożądliwości. Miało to miejsce u heretyków zwanych florianami lub karpokratianami, wywodzących się ze środowiska żołnierskiego. Zgodnie z przekazem Filastriusza uważali oni, że wszelkie zmartwychwstanie polega na rodzeniu synów z nieprawego współżycia. Po zachodzie słońca mężczyźni współżyli więc z nierządnicami w przekonaniu, że wypełniają w ten sposób przepis Prawa „Rodźcie i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 28)[44].

***

Analiza Filastriuszowego katalogu herezji pozwala wnioskować, że według jego relacji elementy kobiece wprawdzie pojawiały się zarówno w doktrynie, jak i w historii założycielskiej różnych ruchów heterodoksyjnych judaistycznych i wczesnochrześcijańskich, było to jednak zjawisko niezbyt częste[45]. W środowisku żydowskim ruchy błędnowiercze były związane z postaciami pogańskich bogiń, którym w różnych okresach historii Izraela niektóre ugrupowania oddawały cześć. W gnostycyzmie wczesnochrześcijańskim – wbrew rozpowszechnionemu w starożytnej kulturze przekonaniu o związku elementu

[41] Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 23, 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 42.

[42] Por. tamże 29, 8, ed. Heylen –Banterle, s. 48: „illam Helenam, quae cum Mago erat, de Tyro meretricen fuisse, hancque eundem Simonem Magum fuisse secutum, et cum eadem diversas magias diversaque scelera perpetrasse".

[43] Por. tamże 49, 1-4, ed. Heylen – Banterle, s. 66.

[44] Por. tamże 57, 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 72-74.

[45] Należałoby dokonać szczegółowej analizy porównawczej traktatu Filastriusza z pozostałymi wczesnochrześcijańskimi katalogami herezji pod kątem miejsca kobiet w doktrynie i historii ruchów heterodoksyjnych w ich przekazach. Pobieżny przegląd treści tych dzieł wskazuje, że inni autorzy, zarówno greccy (Epifaniusz, Jan Damasceński), jak i łacińscy (Augustyn, Izydor z Sewilli), również nie pisali zbyt wiele o kobietach w kontekście herezji, pozostawili jednak więcej śladów ich działalności na tym polu.

męskiego w człowieku ze sferą intelektualną – zdarzało się, że pierwiastek żeński stanowił uosobienie intelektu, czego przykładem na płaszczyźnie doktrynalnej był eon „Mądrości" (σοφία/*sapientia*), a na gruncie historycznym – Helena towarzysząca Szymonowi Magowi, prekursorowi herezji chrześcijańskich. Wśród żeńskich postaci biblijnych inspiracją dla błędnych poglądów, wynikających z niewłaściwej, niekiedy mitologizującej egzegezy, była szczególnie matka ludzkości Ewa, nie podkreślano jednak w jakiś wyjątkowy sposób jej kobiecych cech jako mogących sprzyjać powstaniu heterodoksyjnej doktryny.

WOMEN AND HERETICAL MOVEMENTS IN *DIVERSARUM HERESEON LIBER* BY PHILASTRIUS OF BRESCIA

(Summary)

The article discusses two issues related to the role of women in heretical movements on the basis of Philastrius' of Brescia *Diversarum hereseon liber* (written between 380 and 388): the place and the importance of the feminine in the doctrinal teaching of the heretics, along women's participation in setting up and functioning of the various heresies. In the Jewish movements false-beliefs were associated with the figures of pagan goddesses, which some groups worshiped in different periods of the history of Israel. Contrary to the widespread in the ancient culture belief of the relationship of the male element in human person with the intellectual sphere, in the early Christian Gnosticism it was thought that the feminine was the personification of intellect. An example of this phenomenon on the doctrinal plane was the eon "Wisdom" (σοφία/*sapientia*), and on the historical one – Helena accompanying Simon Magus, the precursor of all Christian heresy. Among the female characters of biblical inspiration for erroneous views, resulting from improper, sometimes mythologizing exegesis was especially the mother of mankind Eve. However, the creators of heresies didn't stress clearly her feminine qualities as that might encourage the emergence of their heterodox doctrines. The known names of women – the members of Jewish and early Christian misbelief movements – appear in Philastrius' index much less often than men. These are individual cases: Helena accompanying Simon Magus, Priscilla and Maximilla – the co-founders of Montanism heresy.

Translated by Michał Matusiak

Key words: woman, heresies, Judaism, early Christianity, Philastrius of Brescia.

Słowa kluczowe: kobieta, herezje, judaizm, wczesne chrześcijaństwo, Filastriusz z Brescii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

1. Podstawowe

Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991.

2. Pomocnicze

Epihanius, *Panarion*, ed. K. Holl, 1-33, GCS 25, Leipzig 1915, 162-464, tłum. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015; 34-64, GCS 31, Leipzig 1922; 65-80, GCS 37, Leipzig 1933.

Origenes, *Homiliae in Exodum*, éd. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, 169-301.

Origenes, *Homiliae in Genesim*, éd. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1985, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŹMT 64, Kraków 2012, 21-165.

Tertullianus, *De cultu feminarum*, ed. E. 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

Boulluec A. Le, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e et III^e siècles)*, t. 1: *De Justin à Irénée*, Paris 1985.

Burrus V., *The Heretical Women as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, HTR 84 (1991) 229-248.

Duda J., *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesa*, Siedlce 2008.

Ricciotti G., *Storia d'Israele*, t. 1: *Dalle origini all'esilio*, Torino 1932.

Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Quacquarelli A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.

Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.

Ks. Antoni ŻUREK*

EWA – PIERWSZA KOBIETA W ŚWIETLE PISM ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Temat kobiety pojawia się u św. Augustyna, podobnie zresztą jak u innych teologów i duszpasterzy wczesnochrześcijańskich, w bardzo różnorodnych kontekstach[1]. Jednym z takich kontekstów są z pewnością komentarze do biblijnego opowiadania o Ewie, pierwszej kobiecie[2]. Biskup Hippony poruszał ten wątek wielokrotnie, zarówno w swoich rozprawach teologicznych, jak również w wystąpieniach duszpasterskich. Interesował go zwłaszcza tekst mówiący o stworzeniu Ewy (por. Rdz 2, 22-23) oraz scena jej upadku (por. Rdz 3, 1-20).

Najobszerniej i najszczegółowiej komentował te teksty, co nie dziwi, w komentarzach do Księgi Rodzaju. Jego *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju w dwunastu księgach* czasem uważany jest za „fundamentalne dzieło ukazujące antropologię kobiety"[3]. Podobnie naturalne jest komentowanie tej historii przez Hipponatę w innych tekstach, w których tekst z Księgi Rodzaju odrywa istotną rolę. Zaskakiwać natomiast może przywoływanie postaci Ewy przy omawianiu kwestii, zdawać by się mogło, bardzo odległych od tego wątku biblijnego. Nawet jeśli są to tylko lakoniczne odwołania, to zawsze wnoszą one nowy element do interesującej nas kwestii. Ten sposób postepowania Biskupa Hippony można traktować jako dowód świadczący o randze teologicznej jaką w jego teologii zajmowała biblijna Ewa i historia z nią związana.

Ponieważ wypowiedzi św. Augustyna na temat biblijnej Ewy układają się w pewną logiczną całość, można zasadnie pokusić się o ich uszeregowanie i taka właśnie próba zostanie podjęta w niniejszym artykule. Zostanie zwrócona szczególna uwaga na te wypowiedzi św. Augustyna, w których Ewa staje się reprezentantką swojej płci. Pozwoli to nie tylko na zapoznanie się z oryginalnymi poglądami Biskupa Hippony, ale również na sformułowanie

* 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] Panoramę tego zagadnienie zob. M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1995, 17-31.

[2] Przykładem Ojców Kościoła poruszających ten temat są Ojcowie Kapadoccy oraz Jan Chryzostom, szerzej zob. J. Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Bizantina Lodziensia 14, Łódź 2012, 22-69.

[3] A. Eckmann, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, SACh 14 (1999) 32.

ostrożnych wniosków dotyczących kwestii kobiecej nie tylko u tego myśliciela, ale całej w tradycji patrystycznej[4].

1. „Kobieta z boku męża”[5]. Po raz pierwszy w Piśmie Świętym informacja o Ewie pojawia się w przekazie o jej stworzeniu z boku Adama (por. Rdz 2, 21). W przekonaniu Biskupa Hippony ten tekst biblijny należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: czysto historycznej, czyli literalnej, oraz alegorycznej. Każda z tych interpretacji pozwala odkryć ważkie prawdy, istotne tak dla teologii jak również dla duszpasterstwa.

W przekonaniu św. Augustyna za historyczny fakt należy przyjąć, że: „widzialna kobieta została utworzona z ciała pierwszego mężczyzny”[6]. Z biblijnego przekazu, który streszcza on w słowach „kobieta został uczyniona z boku mężczyzny (mulier viri de latere facta est)”, wyciągnął kilka istotnych prawd. Według niego już samo użycie przez autora biblijnego terminu „kobieta” (*mulier*) nadaje temu przekazowi wymiar uniwersalny, bo odnosi się do wszystkich kobiet, wskazując na ich płciowość, jako że: „u Hebrajczyków «mulier» oznacza płeć”[7]. Dowodzi tego również moment nazwania Ewy kobietą. Została tak nazwana „zanim połączyła się ze swoim mężczyzną”[8]. Tym samym zróżnicowanie płciowe ludzi należy traktować jako element porządku stworzenia i dzieło Boże.

Płciowość zamierzona przez Boga zakłada określone zróżnicowanie, przede wszystkim anatomiczne, mężczyzny i kobiety, ale również wyznacza poszczególnym płciom określoną rolę do spełnienia. Według św. Augustyna ludzie stanowiący pierwszą parę ludzką różnili się w sposób widoczny w sferze fizycznej, bo pierwsza kobieta „przede wszystkim ciałem była kobietą”[9]. Te różnice mają jednak znaczenie drugorzędne i odnoszą się do sfery funkcjonalnej. Natomiast co do natury mężczyzna i kobieta byli sobie równi, czego – zdaniem Biskupa Hippony – dowodzi kilka faktów. Najpierw oboje jako

---

[4] Pomijamy zagadnienia czysto egzegetyczne, które choć interesujące, to jednak wykraczają poza ramy niniejszego artykułu.

[5] Augustinus, *De Genesis ad litteram* IX 13, 23, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Vindobonae 1894, 284: „mulier viri de latere”, tłum. własne. Zwrot ten, niekiedy z małymi modyfikacjami, występuje wielokrotnie w dziełach św. Augustyna.

[6] Tenże, *De Genesis contra Manichaeos* II 12, 17, PL 34, 205: „visibilis femina de corpore viri primo facta est a Domino Deo”, tłum. własne. Znamienna jest zamiana terminu „aedificavit”, który występuje w tekście biblijnym, na „fecit”.

[7] Tenże, *Sermo* 49A, ed. P.P. Verbraken, *Le fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin*, RBen 84 (1974) 252: „apud Hebraeos […] «mulier» nomen est significandi sexus”, tłum. własne.

[8] Tenże, *In Joannis evangelium tractatus* 10, 2, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 101: „nondum contacta a viro suo”, tłum. własne.

[9] Tenże, *De Genesis ad litteram* III 22, 34, CSEL 28/1, 89: „tamen et femina, quia corpore femina est”, tłum. własne.

ludzie otrzymali początek w Adamie, który po prostu był człowiekiem[10]. Za równością obojga przemawia też prawda o stworzeniu człowieka na obraz Boży (por. Rdz 1, 27). W jednym ze swoich traktatów św. Augustyn, komentując wypowiedzi św. Pawła, napisze nawet: „niewiasta wraz z mężem jest obrazem Boga"[11], co zakłada wręcz wzajemne uzupełnienie. Dla św. Augustyna nie ulegało zatem wątpliwości, że pierwsza „kobieta była człowiekiem" i „została uczyniona na obraz Boży"[12]. W innym swoim dziele, dywagując na temat natury ludzkiej i nie wspominając wprost pierwszych ludzi, dopowiedział, że dowodem na prawdziwe i pełne człowieczeństwo Ewy jest jej racjonalna dusza oraz jej zdolność do poznawania Boga, a „to widoczne jest nie tylko w samych mężczyznach, ale również w kobietach"[13]. O obrazie Bożym w człowieku przekonuje zdolność do poznawania Boga, a do tego duch kobiety był tak samo uzdolniony jak mężczyzny. Kobieta miała zatem obraz Boży, a to decyduje o pełnym jej człowieczeństwie[14].

Płciowość, jakkolwiek wpisana w plan stworzenia, jest czymś wtórnym do samego aktu stworzenia. Stworzenie człowieka miało bowiem miejsce w chwili stworzenia Adama. Dla św. Augustyna Adam był synonimem człowieka w ogóle, niezależnie od jego płci. W tym sensie Adama należy uważać za protoplastę zarówno mężczyzny, jak też kobiety powstałej z jego boku[15]. To zresztą wyrażają już same imiona pierwszych ludzi, gdyż:

> „nie ma wątpliwości, że kobieta została nazwana Ewą, co było jej własnym imieniem, a imię Adam, które oznacza człowiek, jest imieniem obydwojga"[16].

---

[10] Tamże: „qui creavit, ubi non est masculus et femina", tłum. własne.

[11] Tenże, *De Trinitate* XII 7, 10, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, Turnhout 1968, 364: „Ad imaginem Dei quippe naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexu utraque completur […] Credo […] mulierem cum viro suo esse imaginem Dei", tłum. własne.

[12] Tenże, *De Genesis ad litteram* III 22, 34, CSEL 28/1, 89: „femina homo errat […] ipsa quoque facta est ad imaginem Dei", tłum. własne. W opinii komentatorów to zdanie św. Augustyna wskazuje na doskonałą równość kobiety i mężczyzny i zaprzecza posądzeniu tego Ojca Kościoła o mizoginizm, zob. L. Carrozzi, *Note*, w: Sant' Agostino, *La Genesi. La Genesi alla lettera*, NBA IX/2, Roma 1989, 153.

[13] Augustinus, *De Trinitate* XII 7, 12, CCL 50, 368, tłum. własne. Por tenże, *De Genesis ad litteram* III 22, 34, CSEL 28/1, 89. Szerzej zob. A. Trapè, Święty Augustyn, tłum J. Sulowski, Warszawa 1987, 174-175.

[14] Szerzej zob. K.E. Børrsen, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation Augustienne et Pseudo-Augustienne De Gen 1,27 et 1 Cor 11,7*, „Augustinanum" 25 (1985) 219-223. Można w tym miejscu wspomnieć, że wśród Ojców Kościoła istniały różnice co do natury „obrazu Bożego" w człowieku. Np. Jan Chryzostom upatrywał go w możliwości sprawowania władzy nad drugim człowiekiem, szerzej zob. Dybała, *Ideał kobiety*, s. 45.

[15] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 8, 12, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 55: „humanam animam accipiamus in Adam, quia etiam Eva de illius latere facta est".

[16] Tenże, *De civitate Dei* XV 17, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, 479: „Unde non ambigitur sic appellatam fuisse feminam Evam proprio nome, ut tamen Adam, quod interpretatur homo, nomen esset amborum", tłum. własne.

Biskup Hippony w wielu wypowiedziach przypomina, że jakkolwiek każda z płci została stworzona inaczej, to przecież zarówno ciało, jak też dusza i duch każdej z nich pochodzą od Boga[17]. Cały rodzaj ludzki, łącznie z Ewą, wywodzi się od pierwszego człowieka, stworzonego na obraz Boży. Bóg wyprowadził cały rodzaj ludzki z jednego człowieka, aby w ten sposób ukazać ich przynależność do tego samego gatunku[18]. Różnica w sposobie stworzenia mężczyzny i kobiety, nawet z uwzględnieniem ich płciowości, nie przekreśla podstawowej prawdy o równości co do natury.

Równość co do natury nie przekreśla jednak pewnej nierówności wynikającej z racji zróżnicowania płciowego pierwszych rodziców. Wprawdzie tekst biblijny tego wprost nie formułuje, ale zdaniem św. Augustyna kobieta od początku była „słabszą płcią"[19]. Z tego powodu pierwsi ludzie byli „nierówni ze względu na płeć"[20]. Pierwsza kobieta, chociaż uformowana z kości Adama, a więc z elementu zdawać by się mogło mocnego, była mimo wszystko słabszą płcią[21]. Była słabsza pod względem fizycznym, ale również intelektualnym. Różnica i wyższość Adama polegała na tym, że był on wyposażony w coś, co w tekstach św. Augustyna nazwane zostało „inteligencją duchową", podczas gdy Ewa była tego pozbawiona i „żyła zgodnie z cielesnymi odczuciami a nie według duchowej inteligencji"[22]. To dlatego łatwiej było ją zwieść czczymi obietnicami, co nie było możliwe w przypadku mężczyzny.

Św. Augustyn nie widział potrzeby wyjaśniania fizycznej różnicy między pierwszym mężczyzną a pierwszą kobietą. Budową się różnili, ale co do natury ciała naszych prarodziców były podobne i w podobny sposób się zmieniły. O ile przed grzechem były przygotowane na przeobrażenie w ciała duchowe, to na skutek grzechu stały się śmiertelne, podatne na choroby i proces starzenia[23]. Skutek grzechu dotknął zatem w taki sam sposób ciało mężczyzny, jak i kobiety. Nie tylko tych pierwszych, ale całej ich potomności, niezależnie od płci.

Tekst ten skrywa również „tajemnicę mistyczną", co oznacza, że można go interpretować w kluczu alegorycznym[24]. W tym kluczu odczytywany pozwala św. Augustynowi widzieć w mężczyźnie i kobiecie obraz człowieka ze swoją duszą i ciałem. Wnioski z tak interpretowanego tekstu św. Augustyn

---

[17] Szerzej zob. tenże, *De anima et de eius origine* I 17, 27, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, Vindobonae 1913, 327.

[18] Szerzej zob. tenże, *De bono coniugali* 1, 1, CSEL 41, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 188.

[19] Tenże, *In Joannis evangelium tractatus* 15, 8, CCL 36, 153: „sexus infirmior", tłum. własne.

[20] Tenże, *De Genesis ad litteram* III 22, 34, CSEL 28/1, 89: „impari sexu", tłum. własne.

[21] Tamże IX 13, 23, CSEL 28/1, 284: „sit sexus infirmior, mulier formaretur", tłum. własne.

[22] Tamże XI 42, 58, CSEL 28/1, 377: „mulier […] quae parvi intellectus esset et adhuc fortasse secundum sensis carnis, non secundum spiritum mentis viveret", tłum. własne.

[23] Por. tamże XI 32, 42, CSEL 28/1, 365.

[24] Por. tamże IX 15, 26, CSEL 28/1, 286: „ipsa mulieris formatio, quae mystice etiam aedificatio dicta est".

przedstawiał w swoich antropologicznych analizach[25]. W nich Ewa najczęściej staje się obrazem ciała, stanowiącego słabszy element człowieka. Temat ten szerzej rozwinął św. Augustyn w kontekście słów św. Pawła o „mężczyźnie jako obrazie Boga" (1Kor 11, 7). Przyznaje tam, że

> „to, co czym w jednym człowieku jest umysł, który panuje, i pożądliwość, która jest rządzona, to w sposób obrazowy jest przedstawione zgodnie z fizyczną płciowością w dwojga ludziach: mężczyźnie i kobiecie"[26].

W każdym zatem człowieku jest biblijny Adam, bo każdy posiada sferę duchową, i jest biblijna Ewa, bo każdy ma materialne ciało. Każdy człowiek, niezależnie czy jest mężczyzną, czy kobietą, ma swoją sferę duchową, dzięki czemu nosi w sobie obraz Boży, oraz cielesność, która inklinuje go do grzechu. Tak, jak przez biblijną Ewę, która uległa pokusie szatana, tak w potomstwie pierwszych rodziców przez ciało przychodzą pokusy szatana i przez „nie upada człowiek"[27].

Alegoryczna interpretacja biblijnych tekstów o Ewie była również przydatna św. Augustynowi do objaśnienia kwestii małżeństwa. Adam i Ewa stanowili pierwsze małżeństwo, co jasno wynika z tekstów biblijnych[28]. Bóg w akcie stwórczym pierwszych ludzi nie tylko powołał instytucję małżeństwa i wyznaczył jej zadania, ale również ustalił jej strukturę. Stworzenie z boku Adama wyznaczyło Ewie, a tym samym zdaje się każdej kobiecie, miejsce przy nim, w małżeństwie. Wymowne w tym względzie stają się zwłaszcza słowa Adama: „to kość z kości mojej i ciało z mojego ciała" (Rdz 2, 23), które oznaczają jedność małżonków, ale też wskazują na ich różne funkcje. Św. Augustyn odczytując te słowa w łączności z tekstem Listu do Efezjan[29], zauważył najpierw, że: „słowo ciało oznacza żonę" a „duch" męża, a następnie, że cała fraza wyznacza porządek w małżeństwie. Mąż winien kierować żoną, a żona winna być mu posłuszna[30]. To ma wynikać z natury ich obojga i z porządku ustanowionego na świecie, który oparty jest na hierarchii. Jednym z jej

---

[25] Por. tenże, *De Trinitate* XII 12, 17, CCL 50, 371.

[26] Tenże, *De opere monachorum* 32, 40, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 504: „Quod ergo est in uno homine mens et concupiscentia (illa enim regit, haec regitur), hoc in duobus hominibus, viro et muliere, secundum sexum corporis figuratur", tłum. własne.

[27] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 48(1), 6, CCL 38, 356: „Quia per carnem labitur homo. Eva nobis interior caro nostra est", tłum. własne.

[28] Szerzej zob. tenże, *De bono coniugali* 1, 1, CSEL 41, 188.

[29] Por. Ef 5, 28: „Kto miłuje żonę swoją siebie samego miłuje. Nikt bowiem nie ma w nienawiści swojego ciała". Św. Augustyn na tej podstawie uważa, że termin „ciało" można odczytywać w znaczeniu „żona".

[30] Por tenże, *In Joannis evangelium tractatus* 2, 14, CCL 36, 18: „ponitur ergo caro pro uxore, at aliquando spiritus pro marito. Quare? Quia ille regit, haec regitur, ille imperare debet, ista servire. Nam ubi caro imperat, et spiritus servit, perversa domus est. Quid peius domo, ubi femina habet imperium super virum?"

elementów jest podległość kobiety względem mężczyzny[31]. Z tym jednak, że przed upadkiem podległość ta zasadzała się na miłości (*dilectio*), a po upadku bardziej przypomina służbę (*servitus*)[32]. Wtedy ten porządek wszedł w świat ludzki zdaje się już na trwałe, ale on nie wynika z pierwotnego zamiaru Stwórcy[33]. Jest skutkiem grzechu, jako rodzaj kary[34].

Proces stworzenia Ewy dowodzi jeszcze jednej rzeczy właściwej małżeństwu, a mianowicie wskazuje na: „siłę ich związku"[35]. Dla św. Augustyna jest bowiem rzeczą oczywistą: „Fakt, że kobieta została dla niego [tj. Adama – A.Ż.] utworzona z jego boku wystarczająco jasno dowodzi, jak cennym jest związek męża i żony"[36]. To dotyczyło nie tylko pierwszych ludzi, ale stanowi pouczenie dla wszystkich związków małżeńskich.

Gwoli ścisłości warto zauważyć, że św. Augustyn komentując interesujące nas tekst o stworzeniu Ewy częściej odwoływał się do egzegezy literalnej, niż do alegorycznej. Taka interpretacja jest według św. Augustyna dopuszczalna, jakkolwiek poświęca jej relatywnie mniej uwagi[37]. Jeżeli się do niej ucieka to najczęściej wtedy, gdy w Ewie widzi figurę bądź to Maryi, bądź to Kościoła[38].

2. Pomoc dla Adama. Tekst biblijny wyjaśnia również po co Ewa została stworzony, a pośrednio tłumaczy sens płciowości człowieka. Tekst biblijny mówi „o pomocy" uczynionej dla mężczyzny (por. Rdz 2, 18). Rodzi się jednak pytanie: w czym miała ona stanowić tę pomoc?

W *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju* św. Augustyn szukając odpowiedzi na to pytanie przeprowadza interesującą dedukcję. Skoro Ewa została stworzona „jako pomoc" jeszcze w raju, więc należy wykluczyć, że chodziło o pomoc w uprawianiu ziemi, bo w raju, jak tłumaczy św. Augustyn, Adam takiej pomocy jeszcze nie potrzebował. A gdyby nawet jej potrzebował, to zdecydowanie lepszy w tej roli byłby dla niego drugi mężczyzna. Podobnie rzecz ma się z kwestią samotności, która mogłaby doskwierać Adamowi. Również na tym polu w funkcji towarzysza lepszym dla mężczyzny zdaje się

[31] Por. tenże, *De Genesis ad litteram* VIII 23, 44, CSEL 28/1, 262: „femineam masculinae".

[32] Por. tamże XI 37, 50, CSEL 28/1, 371.

[33] Jakkolwiek są autorzy, którzy uważają, że św. Augustyn opowiadał się za zaplanowanym przez Stwórcę „podporządkowaniu się kobiety mężczyźnie", por. Eckmann, *Wielkość i godność kobiety*, s. 35.

[34] Por. Augustinus, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* VI 26, 14, ed. M. Zelzer, CSEL 85/2, Wien 2004, 393: „Quem tamen ordinem non commemoravit Deus quando condidit, sed quando punivit".

[35] Tenże, *De Genesis ad litteram* IX 13, 23, CSEL 28/1, 283: „propter ipsius coniunctionis vim commendandam", tłum. własne.

[36] Tenże, *De civitate Dei* XII 27, 1, CCL 48, 384: „Quod vero femina illi ex eius latere facta est, etiam hic satis significatum est quam cara mariti et uxoris debeat esse coniunctio", tłum. własne.

[37] W późniejszym okresie tę interpretację traktował z dystansem, por. tenże, *De civitate Dei* XIV 22, CCL 48, 444.

[38] Ten temat nie jest przedmiotem niniejszych analiz, jako mniej istotny dla kwestii kobiecej.

być drugi mężczyzna. Wszak, jak czytamy w komentarzu: „dla wspólnego życia i konwersacji o wiele lepiej, aby zamieszkało razem dwóch przyjaciół niż mężczyzna z kobietą”[39]. Równość Ewy w stworzeniu i jej pełne człowieczeństwo, a tym samym jej podobieństwo do Boga, czego św. Augustyn nie neguje, wcale nie oznaczają jak widać pełnej równości między mężczyzna a kobietą. Nie dorównuje mu ona ani fizycznie, by wspomagać go w pracy, ani intelektualnie, by stanowić dla niego wspólnotę umysłową.

Wprawdzie tekst biblijny wprost nie wyjaśnia o jaką pomoc chodzi, ale według Biskupa Hippony odpowiedź na postawione wyżej pytanie można zdaje się znaleźć w samym sposobie stworzenia Ewy, oraz w przykazaniu jakie otrzymali: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28). W wypełnieniu tego polecenia z całą pewnością: „pomocą dla mężczyzny nie jest inny mężczyzna ale kobieta”[40]. Taki zdaje się być plan Stwórcy. Gatunek ludzki ma się rozmnażać przez współpracę mężczyzny i kobiety. Ten zamysł uwidacznia sam proces stworzenia kobiety z boku stworzonego już mężczyzny. Otóż, jak zauważył św. Augustyn, Bóg:

> „nie zechciał stworzyć kobiety […] w taki sam sposób jak mężczyznę, ale ją [stworzył] z niego, aby w ten sposób z jednego tylko człowieka powstał cały rodzaj ludzki”[41].

Bóg stworzył pierwszego człowieka i od niego pochodzą wszyscy ludzie, ale „rodzaj ludzki” miał się rozmnażać przez kobietę[42]. Dokładnie przez połączenie „mężczyzny uczynionego z prochu i jego żony [utworzonej] z boku męża”[43]. Ewa w zamyśle Bożym miała być dla mężczyzny „pomocą w rodzeniu”[44]. Ten plan został ustalony jeszcze przed upadkiem i tak już pozostało, jakkolwiek zmienił się sposób jego realizacji[45]. Takie prawo miało obowiązywać wobec obu płci, bo pierwsza kobieta: „została uczyniona z mężczyzny, aby później mężczyzna przez kobietę się rodził”[46]. Płciowe zróżnicowanie pierwszych ludzi jest dowodem na to, że rodzaj ludzki ma się mnożyć przez

[39] Tenże, *De Genesis ad litteram* IX 5, 9, CSEL 28/1, 273: „Quanto enim congruentius ad convivendum et colloquendum duo amici pariter quam vir et mulier habitant?”, tłum. własne.

[40] Tenże, *De gratia Christi et de peccato originali* II 35, 40, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 42, Vindobonae 1902, 198: „quia neque ob aliam causam viro adiutorium, non alius vir sed femina facta est”, tłum. własne.

[41] Tenże, *De civitate Dei* XII 21, CCL 48, 380: „quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnium ex homine uno diffunderetur genus humanum”, tłum. własne.

[42] Por. tamże XIII 3, CCL 48, 387: „In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum universum genus humanum fuit”.

[43] Tamże XV 16, 1, CCL 48, 476: „Cum igitur genus humanum post primam copulam viri facti ex pulvere et coniugus eius ex viri latere”, tłum. własne.

[44] Tamże XII 23, CCL 48, 381: „adiutorium generandi”, tłum. własne.

[45] Na ten temat św. Augustyn pisze szeroko w *De Genesis ad litteram* IX 8-11.

[46] Tenże, *De anima et de eius origine* I 17, 27, CSEL 60, 327: „mulier ex viro facta est, ut etiam vir per mulierem postea nasceretur”, tłum. własne.

prokreację ze związku mężczyzny i kobiety. Taka też jest ogólna konkluzja św. Augustyna dotyczącą zróżnicowania płciowego:

> „po cóż innego pomocna jest płeć żeńska, jeśli nie po to, aby natura kobieca była pomocą w płodzeniu rodzaju ludzkiego”[47].

Jakkolwiek Hipponata akcentuje przede wszystkim prokreacyjne funkcje Ewy, to jednakowoż zdaje się dopuszczać możliwości wypełnienia przez nią również innych ról w małżeństwie. Kilkakrotnie w swoich dziełach wypomina Ewie jej sprzeniewierzenie się roli „pocieszycielki” (*consolatrix*) Adama[48]. Taka rola zdawała się być związana z funkcją małżonki. Na czym jednak miała ona polegać, tego bliżej nie wyjaśniał. Podobnie jak nie rozwijał tematu „przyjacielskich i bratnich” relacji, jakie miały charakteryzować pierwszy związek, a tym samym wszystkie powstałe na jego wzór[49].

Również, gdy tekst odczyta się w sensie alegorycznym, to mowa o pomocy znajdzie swoje wyjaśnienie. Wtedy, jak zauważył św. Augustyn, możemy mówić o pomocy w pełnieniu dobrych uczynków i płodzenia „potomstwa duchowego” na chwałę Boga[50].

3. Uwiedziona przez diabła. Drugim, obok stworzenia, najczęściej komentowanym wydarzeniem z historii biblijnej Ewy był upadek prarodziców (por. Rdz 3, 1-19). Temat ten bardzo często powraca w nauce św. Augustyna, który pierwszej kobiecie przyznawał szczególną rolę w tym wydarzeniu.

W wizji Biskupa Hippony, Ewa dla potomności pozostaje zawsze „kobietą uwiedzioną przez węża”[51]. Tym samym staje się pierwszym człowiekiem, który uległ pokusie szatańskiej i popełnił grzech. Ona też wprowadziła, poprzez Adama, grzech w cały rodzaj ludzki. W porządku chronologicznym to „od kobiety zaczął się grzech”[52]. To uwiedzenie, jak wiadomo, miało szczególny charakter i niosło ze sobą tragiczne następstwa. Ewa zgrzeszyła, pozwalając się zwieść, by następnie w ten sam sposób zwieść Adama, który poszedł w jej ślady, naśladując jej zły przykład[53]. Stało się tak również dlatego, że Ewa miała znaczący wpływ na mężczyznę. On kierowany miłością ku niej i zdając sobie sprawę z tego, jak wielką dla niego stanowi pomoc, nie chciał jej stracić, ale zgodził się na przekroczenie zakazu Bożego kierując się „przyjacielską

[47] Tenże, *De Genesis ad litteram* IX 9, 15, CSEL 28/1, 278: „propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adiutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris tamquam terrae fecunditas adiuvaret”, tłum. własne.

[48] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 29(2), 7, CCL 38, 179.

[49] Por. tenże, *De bono coniugali* 1, 1. CSEL 41, 188: „amicalis quaedam et germana coniunctio”.

[50] Por. tenże, *De Genesis contra Manichaeos* II 11, 15, PL 34, 204: „et facta dicitur in adiutorium viri, ut copulatione spiritali spiritales fetus ederit, id est bona opera divinae laudis”.

[51] Tenże, *Contra Julianum* I 5, 16, PL 44, 651: „mulier quae a serpente seducta est”, tłum. własne.

[52] Tenże, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* II 56, ed. M. Zelzer, CSEL 85/1, Vindobonae 1974, 204: „a muliere initium peccati fuit”, tłum. własne.

[53] Por. tamże II 94, CSEL 85/1, 309.

życzliwością”[54]. Innymi słowy, uległ żonie dla doraźnych korzyści. Taki sam proces zachodzi wtedy, gdy duch idzie za poruszeniami ciała.

Pierwszy człowiek Adam, biorąc przykład z Ewy, popełnił grzech i to on zainfekował nim swoje potomstwo. Po grzechu Ewy nastąpiło bowiem coś, co zdaniem św. Augustyna można porównać do zakażenia: „kobieta zgrzeszyła i grzechem zaraziła męża”[55]. Gdy się z kolei uwzględni to, kim był Adam, to grzech Ewy nabiera charakteru powszechności, bo: „przez kobietę został uwiedziony pierwszy człowiek”[56]. Skutki grzechu stały się elementem konstytutywnym pierwszego człowieka. On też przekazał to dziedzictwo całemu rodzajowi ludzkiemu, gdyż zgodnie ze słowami św. Pawła, na którego powołuje się św. Augustyn: „przez jednego człowieka grzech przyszedł na świat” (Rz 5, 12)[57]. Wprawdzie wyjaśnienie tego, jak to się stało i że choć Ewa pierwsza zgrzeszyła, a mimo to „przez Adama” grzech wszedł na świat, nie jest sprawą prostą, to jednak teolog z Tagasty takie wyjaśnienie znalazł. Odwołując się do procesu poczęcia i zrodzenia potrafił udowodnić, że to Adam stoi u początku zrodzenia[58]. Został on, mówiąc obrazowo, zatruty i prokreacja, która od niego bierze początek, stała się drogą przekazywania skutków jego grzechu. On dając początek rodzajowi ludzkiemu wszczepił w swoich potomnych grzech, a właściwie jego skutki. Największa wina Ewy w tym wypadku polega na sprowokowaniu upadku Adama, ale to on się z nią zgodził. W ten sposób za pierwszy grzech są odpowiedzialni obydwoje. Tym samym nie wolno nam: „w żadnej płci obwiniać Stwórcy”, bo nie tylko obie stworzył, ale: „Pan przychodząc szukać tego, co zginęło, chciał się zająć obydwoma [płciami], dowartościowując je, ponieważ obie zginęły”[59]. A uczynił to w ten sposób, że dla siebie wybrał płeć męską, ale narodził się z kobiety[60]. Można zatem dostrzegać różnice wynikłe z seksualności pierwszych ludzi, ale w żadnym wypadku nie oznacza to dyskryminacji którejkolwiek z nich.

---

[54] Tenże, *De Genesis ad litteram* XI 42, 59, CSEL 28/1, 378: „amicali quadam benevolentia”, tłum. własne.

[55] Tenże, *Sermo* 72A, 4, ed. G. Morin, MA I, Roma 1930, 159: „Femina peccaverat et viro peccatum propinaverat”, tłum. własne.

[56] Tenże, *Sermo* 51, 2, 3, ed. P.P. Verbraken, *Le sermon LI de saint Augustin sur les* généalogies du Christ selon Mathieu et selon Luc, RBen 91(1981) 25: per feminam deceptus est primus homo”, tłum. własne.

[57] Por. tenże, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* II 57, CSEL 85/1, 205; tamże II 194, CSEL 85/1, 309-310.

[58] Por. tamże III 88, CSEL 85/1, 415. Biskup Hippony szczegółowo omawia kwestię zrodzenia, za które odpowiada mężczyzna, i poczęcia, co z kolei jest rolą kobiety.

[59] Tenże, *Sermo* 190, 2, 2, PL 38, 1008: „Dominus veniens quaerere quod perierat, utrumque voluit honorando commendare, quia utrumque perierat. In nullo igitur sexu debemus iniuriam facere Creatori”, tłum. własne.

[60] Por. tenże, *Sermo* 72/A, MA I 159; tamże 51, 2, 3, ed. Verbraken, s. 25. Szerzej na ten temat zob. M. Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006, 171-175.

W swoich komentarzach św. Augustyn zwraca także uwagę na sam proces upadku pierwszych rodziców za sprawą Ewy. Jej grzech był rezultatem przemyślanej taktyki diabła. Celem jego działania był Adam, ojciec całego rodzaju ludzkiego. Jednak diabłu łatwiej było ten zamierzony cel osiągnąć poprzez słabszą płeć. W opinii św. Augustyna: „wąż nie ośmielił się mówić do męża, ale do jego zniszczenia użył pośrednictwa kobiety; przez słabsze [stworzenie], zdobył mocniejsze”[61]. Słabość Ewy w stosunku do Adama, okazywała się na poziomie intelektualnym oraz wolitywnym. Adam wyposażony w „umysł duchowy” nie dałby się zwieść słowom diabła[62]. Ewę łatwiej było oszukać kłamstwem i nakłonić do uległości. Na tym bazował przebiegły kusiciel. Obiecywał Ewie życie, a ona bardzo łatwo uległa tej pokusie[63]. Stała się wręcz „wspólniczka diabła (*adiutrix diaboli*)”[64]. Kłamstwo diabła miało na tyle trwałe skutki, że sama Ewa zaczęła się nim posługiwać. I to w sposób niestety skuteczny, co św. Augustyn dość sarkastycznie kwituje w jednym z kazań: „Kłamiącej kobiecie dano wiarę, chociaż prowadziło to do naszej śmierci”[65].

Tak było w sferze faktów, interpretowanych dosłownie. Gdy natomiast scenę uwiedzenia Ewy odczytamy w kluczu alegorycznym, otrzymamy schemat grzesznego działania powielany przez potomstwo pierwszych rodziców. Zdaniem współczesnego autora komentującego tekst św. Augustyna, cała scena biblijna kuszenia i upadku Ewy, a następnie Adama, „symbolizuje dynamikę grzechu, która powtarza się następnie w każdym bycie ludzkim”[66]. Dzieje się tak ponieważ, jak zostało to wyżej przedstawione, w każdym człowieku miejsce Ewy zajmuje ciało podatne na pokusy szatana i uwodzące ducha, symbolizowanego przez biblijnego Adama. A jak przypomina św. Augustyn, zgodnie z porządkiem przewidzianym przez Boga, to ciało winno być podległe duchowi, czyli Adamowi, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Tylko wtedy Ewa-ciało staje się prawdziwym pomocnikiem Adama-ducha i na mocy „duchowego zjednoczenia zostaje zrodzone duchowe potomstwo”[67] dobrych czynów.

Natura grzesznego postępku Ewy nie stała się przedmiotem szczegółowej analizy św. Augustyna. Mimo to w kilku miejsca nadaje mu pewne kategorie, bez dodatkowego uzasadnienia. Najogólniej można mówić o intelektualnym upadku niewiasty. Wąż „zepsuł umysł” Ewy, spowodował błędne jej myślenie[68]. Gdzie indziej grzechu Hipponata dopatruje się w tym grzechu nieposłu-

---

[61] Augustinus, *Sermo* 190, 2, 2, PL 38, 1008: „non est ausus serpens loqui viro, sed ad eum deiciendum femineo usus est ministerio, per infirmiorem, obtinuit fortiorem”, tłum. własne.

[62] Por. tenże, *De Genesis ad litteram* XI 42, 58, CSEL 28/1, 376-377.

[63] Por. tenże, *Sermo* 15/A, 7, ed. C. Lambot, CCL 41, Turnhout 1961, 209.

[64] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 29(2), 7, CCL 38, 179, tłum. własne.

[65] Tenże, *Sermo* 232, 2, PL 38, 1108: „Mulieri mentienti creditum es ut moreremur”, tłum. własne.

[66] Børrsen, *Imago Dei, privilège masculin?*, s. 222.

[67] Augustinus, *De Genesis contra Manichaeos* II 11, 15, PL 34, 204: „copulatione spiritali spiritales fetus ederet”, tłum. własne.

[68] Por. tenże, *Contra Julianum* VI 22, 68, PL 44, 864 „mentem mulieris a serpente corruptam”.

szeństwa[69], co oznaczało „przekroczenie przykazania”[70], ale też grzech pożądliwości[71]. Gdzie indziej napisał, że nie byłoby tego grzechy, gdyby nie „miłość własna” i „zarozumiała pycha” Ewy[72], w czym była równa Adamowi[73]. W tym wszystkim pierwsza kobieta zachowywała się w sposób właściwy dla swojej płci.

4. Dziedzictwo Ewy. Ewa była matką wszystkich żyjących. W uproszczeniu, św. Augustyn nazwie nawet ludzi „potomstwem Ewy, rzuconym na wielkie i wzburzone morze”[74]. Z jej związku z Adamem wziął początek cały rodzaj ludzki. Przez nią jednak, jak już to zostało powiedziane wyżej, również grzech wszedł na świat. Dotknął on nie tylko pierwszych rodziców, ale niczym spadek po rodzicach, całe ich potomstwo. Idąc za słowami św. Ambrożego, Biskup Hippony w obrazowy sposób przypominał, że Ewa od diabła „zapożyczyła grzech i w ten lichwiarski sposób zadłużyła cały rodzaj ludzki”[75]. Ten „grzeszny” spadek po Ewie dotyczy zatem wszystkich ludzie, niezależnie od ich płci. Wszyscy potomkowie Adama i Ewy znaleźli się w sytuacji, którą można określać słowem „niewola”. Za sprawą Ewy wpadli oni w niewolę diabła. Od chwili upadku Ewy, a następnie Adama: „diabeł trzyma […], trzyma uwodziciel Ewy […], trzyma ten, który przez małżonkę przyszedł do męża”[76]. Ewa jak się okazało ułatwiła uwodzicielowi zadanie. Skutki, jakie sprowadził grzech pierwszych ludzie, są dziedziczone przez rodzenie i wpływają w jednakowy sposób na wszystkich „spadkobierców”.

Oprócz tego istnieje drugi rodzaj zła stanowiącego część spadku po Ewie, który nie musi dotykać wszystkich. Odwołując się do funkcji wychowawczych matki, św. Augustyn wskazał na Ewę, że popełniając grzech, jako matka dała swoim dzieciom zły przykład. Od niej cały rodzaj ludzki otrzymał „przykład

[69] Por. tenże, *De bono coniugali* 23,30, CSEL 41, 225: „ipsam Evam inoboedientiae crimine”.

[70] Tenże, *Sermo* 15A, 7, CCL 41, 209: „contra praeceptum Dei fecit”, tłum. własne.

[71] Por. tenże, *De peccatorum meritis et remissione* I 28, 56, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, Vindobonae 1913, 55: „mulier […] libidine corumperetur”. Por. tenże, *De gratia Christi et de peccato originali* II 40, 45, CSEL 42, 407.

[72] Tenże, *De Genesis ad litteram* XI 30, 39, CSEL 28/1, 363: „nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio”, tłum. własne.

[73] Tamże XI 35, 48, CSEL 28/1, 370: „pari fastu”, tłum. własne. Pychę uważał św. Augustyn za główną przyczynę grzechu pierwszego człowieka, szerzej zob. A. Żurek, *„Początkiem grzechu pycha” – geneza grzechu Adama według św. Augustyna*, w: *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, ŹMT 12, Kraków 1999, 101-108.

[74] Augustinus, *Confessiones* I 16, 25, ed. P. Knöll, CSEL 33, Vindobonae 1896, 22: „Quousque volves Evae filios in mare magnum et formidulosum”, tłum. własne.

[75] Tenże, *Contra Julianum* I 3, 10, PL 44, 646: „Diabolus, a quo Eva mutuata peccatum, obnoxiae successionis usuris omne genus defeneravit humanum”, tłum. własne.

[76] Tenże, *De gratia Christi et de peccato originali* II 40, 45, CSEL 42, 407: „Tenet ergo diabolus, liberat Christus; tenet deceptor Evae […] tenet qui per coniugem venit ad virum”, tłum. własne.

grzeszenia”[77]. Ten przykład, jak pokazuje dalsza historia, był zaraźliwy ponieważ, zdaniem św. Augustyna, wszyscy „grzeszący ją naśladują”[78]. Nie jest to jednak przymus, więc przynajmniej teoretycznie, ta część spadku nie ma charakteru obligatoryjnego.

Istnieją również takie elementy spadku po Ewie, które dotyczą wyłącznie płci przez nią reprezentowanej. Powszechnie znana jest sentencja wyroku, jaki usłyszała Ewa a dotyczący jej funkcji rodzicielskiej i związanej z „bólami rodzenia” (Rdz 3, 16). Jakkolwiek macierzyństwo kobiety było przez Boga zaplanowane, to w opinii św. Augustyna: „bóle i jęki rodzącej pochodzą z ciała śmierci, którą ona [tj. Ewa] poczęła przez przekroczenie przykazania”[79]. Ciężar tego dziedzictwa odczuły wyłącznie kobiety, które z natury są matkami. Im Ewa w dziedzictwie pozostawiła trudy porodu, które sama sprowokowała[80]. Było to swoiste „brzemię po Ewie”[81], pod którym św. Augustyn rozumie cały trud macierzyństwa. Ma on wymiar powszechny i dotyczy wszystkich kobiet obciążonych grzechem pierworodnym, bo każdy czytelnik Pisma Świętego wie, że: „z grzechu Ewy ten rodzaj cierpień przeszedł na rodzaj żeński”[82]. Ten skutek grzechu Ewy dotyczy wszystkich kobiet, więc można go uznać za dziedzictwo związane z płcią.

Inna z przypadłości związana z naturą kobiecą Ewy objawiła się w historii jej upadku. Łatwo ulegała pokusie diabła, bo z natury była łatwowierna i intelektualnie słabsza od męża Adama, a tym samym łatwiejsza do uwiedzenia. Zwiedziona z kolei stała się źródłem pokusy dla męża. Taka sama sytuacja, zdaniem św. Augustyna, powtarza się wielekroć w historii zbawienia, czego dobrym przykładem są historie biblijnych mężów. Pouczająca w tym względzie jest zwłaszcza historia Hioba. By zachwiać jego wiarę i ufność Bogu, szatan również usiłował wykorzystać jego żonę, „uczennicę Ewy”[83]. Ten mąż biblijny sam cierpiał i cierpliwie to znosił, ale żona kusiła go, by zaczął bluźnić Bogu. W tym przypadku podobnie jak Ewą posłużył sią nią diabeł, by zamiast

---

[77] Tenże, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* III 85, CSEL 85/1, 413: „ex qua primum in genere humano peccandi processit exemplum”, tłum. własne.

[78] Tamże II 56, CSEL 85/1, 204: „Numquid Evam non imitentur peccantes?”, tłum. własne.

[79] Tenże, *De Genesis ad litteram* XI 37, 50, CSEL 28/1, 371: „dolor et gemitus parientis nisi ex xorpore mortis est, quae illa praecepti transgressione concetpta est”, tłum. własne.

[80] Por. tenże, *Contra Julianum* II 6, 15, PL 44, 684: „Male Eva parturivit, ut partus relinqueret mulieribus hereditatem”.

[81] Tenże, *Confessiones* V 9, 16, CSEL 33, 102: „arguebatur in ea reliquiarium Evae, cum gemitu quaerens quod cum gemitu pepererat”, tłum. własne.

[82] Tenże, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* V 15, 5, CSEL 85/2, 193: „Porro Scriptura divina, quod omnes qui legunt sciunt, de peccato Evae hoc tormenti genus in femineum genus transisse testatur”, tłum. własne.

[83] Tenże, *De patientia* 12, 9, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 673: „quantum esset necessaria tentatori, iam in Eva didicerat”.

„pocieszeniem, stała się dla męża pokusą”[84]. Jednakże, jak zauważa Biskup Hippony, „ona była jeszcze Ewą, ale on już nie Adamem” i pokusie nie uległ[85]. Były też przypadki podobne do Adamowego, czego dowodem jest przytoczona przez św. Augustyna historia króla Salomona[86]. Miłość do kobiet odwiodła go od czci prawdziwego i jedynego Boga (por. 1Krl 11, 4).

Historia nie kończy się na czasach biblijnych. Teolog z Tagasty był przekonany, że w każdej żonie można dopatrzyć się podobieństwa do tej pierwszej małżonki. Każda z nich, ze względu na swoją kobiecą naturę, może spełnić tę samą rolę, co Ewa w stosunku do Adama. Stąd jednemu z adresatów swoich listów Biskup Hippony radził: „Ewy należy się strzec w każdej kobiecie”[87]. Niewątpliwie Ewa w tym przypadku staje się przykładem pokusy, za którą stoi diabeł. Winna w tym względzie jest nie sama natura kobiety, ale jej podatność na działanie kusiciela.

Biblijny tekst o stworzeniu i uwiedzeniu Ewy był jednym z istotnych elementów kształtujących spojrzenie Ojców Kościoła na płeć żeńską. Uformowani najczęściej przez filozofię starożytną oraz obowiązujące w ich czasach relacje społeczne „przypisywali kobietom pewne cechy charakteru, które czyniły je istotami podporządkowanymi i słabszymi”[88]. W tym względzie byli ludźmi swoich czasów[89]. Objawienie zmuszało ich do innego spojrzenia i do tworzenia „nowej koncepcji kobiety”[90].

Św. Augustyn nie był w tym względzie wyjątkiem. Przyznając Ewie, a tym samym kobiecie, pełnię człowieczeństwa, równą tej, jaką posiada mężczyzna, równocześnie eksponuje w naturze kobiety te elementy, które zdają się świadczyć o jej słabości, a tym samym niższości wobec mężczyzny. Zauważalne jest również eksponowanie tych skutków grzechu Ewy, które w sposób szczególny obciążyły naturę kobiety (np. ciężary związane z macierzyństwem).

Bardziej krytyczne dla przedstawicielek płci żeńskiej są wnioski św. Augustyna z alegorycznej interpretacji tekstów o biblijnej Ewie. Kobieta jawi się wtedy jako obraz ludzkiej cielesności, ze wszystkimi tego konsekwencjami: pożądliwością, nieracjonalnością, hedonizmem. Jako symbol ludzkiego ciała winna w całej rozciągłości podlegać mężczyźnie, symbolizującemu sferę duchową w człowieku.

---

[84] Tenże, *Sermo* 81, 2, PL 38, 500: „non ad consolationem, sed ad tentationem viri”, tłum. własne. Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 29(2), 7, CCL 38, 179.

[85] Tenże, *Sermo* 15A, 7, CCL 41, 209: „Illa adhuc Eva, ille iam non Adam”, tłum. własne.

[86] Por. tenże, *De Genesis ad litteram* XI 42, 59, CSEL 28/1, 377.

[87] Tenże, *Epistula* 243, 10, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae 1923, 577: „tamen Eva in qualibet muliere caveatur”, tłum. własne.

[88] W. Myszor, *Chrześcijanie w Cesarstwie rzymskim II i III wieku*, SACh SN 1, Katowice 2005, 152.

[89] Na temat kulturowego tła dla wczesnochrześcijańskiego spojrzenia na kobietę zob. K. Aspergen, *The male women: a feminine ideal in the early Church*, Stockholm 1990, 16-97.

[90] Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, s. 28.

Należy jednak pamiętać, że św. Augustyn egzegetując analizowane fragmenty Księgi Rodzaju miał okazję do przedstawienia tylko części swoich opinii na temat kobiety i jej roli w Kościele oraz społeczeństwie. Chcąc zatem zapoznać się z pełnią poglądów tego teologa w omawianej kwestii konieczne jest uwzględnienie pozostałych jego wypowiedzi[91].

EVE – THE FIRST WOMAN IN THE ST. AUGUSTINE'S SCRIPTURES

(Summary)

The biblical story of creation, and subsequently the sin of Eve, was frequently analized by many Church Fathers. These analysis conclusions were ones of the crucial elements which shaped the vision of woman in the Early Christian times.

St. Augustine was within this trend. He analized and referred to the Genesis' texts related to Eve in the numerous of his works. He read this story either literally or alegorically. From the biblical texts which were interpreted literally, he derived his view about human sexuality and its purposefulness. He also eagerly emphasized the issue of woman's nature. Indeed, he acknowledged that Eve was equal to Adam as human, as well as woman was equal to male at all. Nevertheless, he was sure of woman's nature weakness and affirmed her dependence on male in the social life.

St. Augustine used the alegorical interpretation conclusions to explain the relationship between the body and spirit within a man. In this perspective, the woman's position is especially weak because, as a representant of body, she should be totally dependent on male who symbolizes the spiritual sphere within a man.

The article only fragmentalically presents the St. Augusine's view on the woman question because it is limited only to the conclusions of one biblical text exegesis.

Key words: Eve, Adam, woman, gender, sin.

Słowa kluczowe: Ewa, Adam, kobieta, płeć, grzech.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Augustinus, *De Genesis ad litteram* , ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Vindobonae 1894, 3-435.
Augustinus, *De Genesis contra Manichaeos*, PL 34, 173-220.
Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali*, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 42, Vindobonae 1902, 123-206.
Augustinus, *In Joannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954.
Augustinus, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, Turnhout 1968.

[91] Stąd trudno w oparciu tylko o te wypowiedzi przesądzać, czy był „chrześcijańskim feministą", czy wręcz przeciwnie „antyfeministą", szerzej zob. Eckmann, *Wielkość i godność kobiety*, s. 32.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Brepols 1955.
Augustinus, *De anima et de eius origine*, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, Vindobonae 1913, 303-419.
Augustinus, *De bono coniugali*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 185-231.
Augustinus, *De opere monachorum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 529-596.
Augustinus, *Contra Julianum*, PL 44, 641-874.
Augustinus, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, ed. M. Zelzer, CSEL 85/1, Vindobonae 1974; CSEL 85/2, Wien 2004.
Augustinus, *Sermones*, PL 38.
Augustinus, *Sermones*, ed. G. Morin, MA I, Roma 1930.
Augustinus, *Sermones*, ed. C. Lambot, CCL 41, Turnhout 1961.
Augustinus, *Sermo* 49A, ed. P.P. Verbraken, *Le fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin*, RBen 84 (1974) 252-253.
Augustinus, *Sermo* 51, ed. P.P. Verbraken, *Le sermon LI de saint Augustin sur les* généalogies du Christ selon Mathieu et selon Luc, RBen 91(1981) 23-45.
Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione,* ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, Vindobonae 1913, 1-151.
Augustinus, *Confessiones*, ed. P. Knöll, CSEL 33, Vindobonae 1896.
Augustinus, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae 1923.
Augustinus, *De patientia*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 663-691.

Opracowania

Aspergen K., *The male women: a feminine ideal in the early Church*, Stockholm 1990.
Børrsen K.E., *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation Augustienne et Pseudo-Augustienne De Gen 1,27 et 1 Cor 11,7*, „Augustinanum" 25(1985) 217-234.
Carrozzi L., *Note*, w: Sant' Agostino, *La Genesi. La Genesi alla lettera*, NBA IX/2, Roma 1989.
Dybała J., *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Bizantina Lodziensia 14, Łódź 2012.
Eckmann A., *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, SACh 14 (1999) 32-42.
Gilski M., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.
Myszor W., *Chrześcijanie w Cesarstwie rzymskim II i III wieku*, SACh SN 1, Katowice 2005.
Starowieyski M., *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1995, 17-31.
Trapè A., Święty Augustyn, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.
Żurek A., *„Początkiem grzechu pycha" – geneza grzechu Adama według św. Augustyna*, w: *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, ŹMT 12, Kraków 1999, 101-107.

Ks. Arkadiusz NOCOŃ*

KOBIETA W PISMACH JANA KASJANA

Mimo różnych zarzutów pod adresem Kościoła, wysuwanych najczęściej przez środowiska lewicowe, obarczające Kościół odpowiedzialnością za dyskryminowanie kobiet, nie ma i nie było w historii instytucji, która uczyniłaby więcej dla kobiet niż właśnie Kościół[1]. Zarówno bowiem w świecie pogańskim (i to tym najbardziej rozwiniętym, jak świat grecki), jak i w narodzie żydowskim (kształtowanym przez Dekalog), kobieta wykluczona była z życia publicznego: „Atenka – pisał Władysław Witwicki w swoim komentarzu do dzieł Platona – była z reguły ptakiem mniej lub więcej pięknym i pożytecznym"[2]. Zasadnicza zmiana w podejściu do kobiet nastąpiła więc w chrześcijaństwie, dzięki nauczaniu i przykładowi Jezusa oraz misji Kościoła, który naukę tę wprowadzał w życie: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" – pisał św. Paweł (Ga 3, 28). Dość powiedzieć, że wszędzie tam gdzie nie dotarło chrześcijaństwo nawet dzisiaj występują te same przejawy dyskryminacji kobiet, z którymi Kościół walczył od samego początku, jak na przykład, poligamia i oddalanie kobiet w świecie islamskim czy selektywna aborcja, a nawet pozbawianie życia już narodzonych dzieci płci żeńskiej w Chinach czy w Indiach[3].

Oczywiście proces zmiany wielowiekowego, negatywnego nastawienia wobec rodzaju żeńskiego, także w obrębie chrześcijaństwa, nie był łatwy ani natychmiastowy, stąd w słynnym *Liście do kobiet* papież Jan Paweł II ubolewał, że do pomniejszania ich godności mogli czasem przyczynić się „synowie Kościoła"[4]. Czy jednym z nich nie mógł być Jan Kasjan? To on przecież rozpowszechnił na Zachodzie naukę Ojców pustyni, wraz z ich słynnym

* 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. A. Petrowa-Wasilewicz, *Kościół wobec kobiet*, http://www.deon.pl/religia/wiara-i-spoleczenstwo/art,832,kosciol-wobec-kobiet.html [dostęp 12 XII 2015].

[2] W. Witwicki, *Objaśnienia tłumacza*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, 146-147.

[3] Por. S. Biavaschi, *La donna nel Cristianesimo,* „Radici Cristiane" 8-9 (2007) 78-80.

[4] Por. Jan Paweł II, *List do kobiet* 3, Poznań 1995, 6.

powiedzeniem, aby mnisi wszelkimi sposobami unikali kobiet[5], skąd później już tylko krok do lansowanego, m.in. przez Anatola France'a, stwierdzenia, że Ojcowie pustyni nienawidzili kobiet[6]. Ponieważ na dziełach Kasjana wychowały się całe pokolenia mnichów, którzy po okresie najazdów barbarzyńskich chrystianizowali i cywilizowali Europę, można zadać pytanie czy ewentualne negatywne postrzeganie kobiet w pismach Opata z Marsylii nie hamowało procesu nowego podejścia do kobiet zapoczątkowanego przez Jezusa Chrystusa? Aby jednak być uprawnionym do wyciągania tego typu wniosków, należy najpierw zbadać jak było naprawdę, to znaczy, jaki obraz kobiety zawarł rzeczywiście Kasjan w swoich pismach[7].

1. Bóg jako kochająca i opiekuńcza matka. Opisując stworzenie człowieka w Księdze Rodzaju, autor natchniony podaje, że Bóg uczynił go na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27), co w żadnym wypadku nie oznacza – precyzuje *Katechizm Kościoła Katolickiego* – że Bóg w sposób fizyczny przypomina człowieka[8]. Bóg nie jest bowiem „ani mężczyzną, ani kobietą. Bóg jest czystym duchem, w którym nie ma miejsca na różnicę płci"[9]. Używając względem Boga określenia „Ojciec" język wiary pragnie przede wszystkim podkreślić, że Bóg jest początkiem wszystkiego i że swoją ojcowską miłością obejmuje wszystkie swoje dzieci. Ta sama miłość może jednak być wyrażona również poprzez obraz macierzyństwa[10] i Pismo Święte nieraz odwołuje się do takiego obrazu, chociażby w Księdze proroka Izajasza czy proroka Ozeasza[11]. Faktem jest jednak, że zarówno w Starym Testamencie, jak i po części

---

[5] Por. Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* XI 18, éd. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965, 444.

[6] Por. A. France, *Thaïs*, Paris 1925, 123. Por. również L. Regnault, *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Casale Monferrato 1994, 43-45.

[7] Twórczość literacka Jana Kasjana (ok. 365 - ok. 435) obejmuje trzy dzieła. W porządku chronologicznym są to: *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*; wydania: PL 49, 53-477; ed. M. Petschenig, CSEL 17, Vindobonae 1888, 1-231; ed. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965, tłumaczenia na język polski brak; *Collationes Patrum XXIV*; wydania: PL 49, 477-1328; ed. M. Petschenig, CSEL 13, Vindobonae 1886; ed. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959; tłumaczenia na język polski: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. A. Nocoń, ŹM 28, Kraków 2002; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, tłum. A. Nocoń, ŹM 70, Kraków 2015; *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*; wydania: PL 50, 9-270; M. Petschening, CSEL 17 Vindobonae 1888, 233-391; tłumaczenia na język polski brak.

[8] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 94, nr 370.

[9] Tamże.

[10] Por. tamże, s. 66, nr 239.

[11] Por. Iz 66, 13: „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę"; Oz 11, 1. 3-4: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem […]. Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go".

w Nowym, Bóg jawi się przede wszystkim jako mężczyzna: Pan Zastępów, Król i Sędzia, Wojownik i Pasterz, itp. Również w ikonografii ukazywany jest najczęściej jako wiekowy mężczyzna z długą, siwą brodą[12]. Przypisywanie Bogu cech męskich łatwo jednak historycznie wyjaśnić, chociażby tym, że życie społeczne zdominowane było wówczas przez mężczyzn i to głównie mężczyźni uwieczniali swoje religijne doświadczenia. Dodatkowo, w religii żydowskiej chodziło także o przeciwstawienie się pogańskim kultom płodności Kanaanu, a więc religiom kobiecym[13]. Wszystko to sprawiło, że nieliczne kobiece i macierzyńskie rysy Boga w Piśmie Świętym, ustępowały przekazowi Boga jako mężczyzny, gdy tymczasem, jak zauważa Alfons Skowronek, „cześć dla Boga, również jako naszej Matki, może dopomóc w przezwyciężeniu zawężonego Bożego obrazu w kierunku nowej pełni i umożliwić odnowione, niebywale urozmaicone spotkanie z Bogiem”[14].

W tym kontekście dużym zaskoczeniem mogą być dla nas słowa Jana Kasjana zawarte w jednej z jego *Rozmów*, w której używa obrazu kochającej i opiekuńczej matki dla wyrażenia przeogromnej dobroci Boga względem człowieka:

> „Gdybyśmy chcieli odnieść niezrównaną łaskawość naszego Stworzyciela do jakiegoś ziemskiego przykładu (nie trzeba dodawać, że nie szukamy kogoś o równej Bogu dobroci, tylko pewnego podobieństwa do Jego troskliwości), musielibyśmy się chyba posłużyć obrazem kochającej i opiekuńczej matki. Najpierw długo nosi ona dziecko na ręku, a później, powoli, przyzwyczaja je do chodzenia. Czyni zaś to w ten sposób, że na początku pozwala mu raczkować, później stawia je na nogi i podtrzymuje dłońmi, aby nauczyło się stawiać pierwsze kroki. Z biegiem czasu puszcza je na chwilę samo, ale ledwie spostrzeże, że coś się z nim dzieje, natychmiast śpieszy mu z pomocą: chwiejącemu – podaje rękę, upadające – podtrzymuje i chroni od upadku, to zaś, które niegroźnie się wywróciło – szybko podnosi z ziemi. Kiedy zaś dziecko dojdzie do wieku chłopięcego i nabierze tężyzny czasu dorastania, wówczas nakłada na nie pewne obowiązki i zadaje mu prace, takie, oczywiście, które nie są ponad siły młodzieńca, a jednak go ćwiczą. Pozwala mu też wtedy próbować swoich sił z rówieśnikami. A Ojciec nas wszystkich, który jest w niebie? Pomyślmy, o ileż lepiej wie On, kogo jeszcze powinien nosić w łonie swojej łaski, a kogo już, pod swoim okiem, ćwiczyć w cnocie, pozostawiając go jego wolnej woli? Nawet wówczas jednak będzie wspierał jego wysiłki i wysłuchiwał wołań, będzie czuwał nad jego drogami i ratował z niebezpieczeństw, z których człowiek nieraz nawet nie będzie sobie zdawał sprawy”[15].

---

[12] Por. A.J. Skowronek, *Bóg jako Matka*, ŻD 53 (2008) 8.

[13] Por. tamże.

[14] Tamże, s. 13. Por. P. Szczur, *Komunia Boga z człowiekiem w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, SSan 18 (2011) nr 2, 119-138, spec. s. 127-133 – punkt 2. zatytułowany „Bóg jako ojciec, matka i oblubieniec”.

[15] Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 14, SCh 54, 173-174, ŹM 70, 201-202.

W cytacie tym, poza wyraźnym nawiązaniem do słów z Księgi Ozeasza: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem […] Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem" (Oz 11, 1. 3), na uwagę zasługuje jeszcze zwrot: „nosić w łonie swojej łaski (*sinu gratiae suae gestare*)", w którym przebrzmiewa echo hebrajskiego *rahem* – „matczynego łona" Boga. W tej samej *Rozmowie* znajdziemy jeszcze nawiązanie do liczby mnogiej tego słowa, czyli *rahamim* (dosł. „wnętrzności" Boga), będących symbolem Bożej czułości i troskliwości, jednoznacznie matczynej i żeńskiej[16], względem każdego człowieka:

> „Bóg zapragnął wyrazić swoją miłość i Opatrzność, którą z niestrudzoną troskliwością łaskawie nas obdarza, za pomocą ludzkich uczuć. Odwołał się wówczas do najtkliwszych uczuć matczynego serca (*tenerrimis piae matris visceribus comparavit*), nie mogąc pośród stworzeń znaleźć lepszego przykładu dla swojej miłości"[17].

Oczywiście, to co znajdujemy u Kasjana, to zaledwie wstęp, przypisek, do późniejszych tekstów, chociażby Julianny z Norwich (1342 - ok. 1416), która nie tylko porównuje miłość Bożą do miłości matczynej, ale i samego Jezusa nazywa Matką[18]. Ten sam motyw, tu i ówdzie, pojawia się także w sztuce średniowiecznej, by wspomnieć tylko słynną rzeźbę na portalu katedry w Chartres[19], czy nie mniej słynny fresk Trójcy Świętej o kobiecym obliczu na portalu bazyliki św. Piotra w Perugii[20]. Tym niemniej, słowa Opata z Marsylii piszącego z czułością o Bogu, który „nie mogąc pośród stworzeń znaleźć lepszego przykładu dla swojej miłości", „odwołał się do najtkliwszych uczuć matczynego serca"[21], z pewnością zasługują na przypomnienie i uwagę.

2. Maryja – *Virgo omnibus veneranda*. Jedyną osobą z całego rodzaju ludzkiego, której nie dotknęła zmaza grzechu pierworodnego, czyniąc ją godną na przyjęcie do swego łona Syna Bożego, była Maryja, kobieta ciesząca się szczególnym miejscem nie tylko w pobożności wiernych, ale i w chwale Boga[22]. W twórczości Jana Kasjana Maryja ukazywana jest zawsze w perspektywie chrystocentrycznej i w kontekście jego polemiki z nestorianizmem. Tym niemniej, broniąc prawdy o wcieleniu i o Bóstwie Chrystusa, Opat z Marsylii nie mógł pominąć również kwestii mariologicznych swego czasu, skupiających się zasadniczo na problemie boskiego macierzyństwa Maryi (Θεοτόκος), dziewictwa *in* i *post partum*, oraz osobistej świętości Maryi. Na każde z tych zagadnień Kasjan odpowiada pozytywnie, przekonując w oparciu o nauczanie

---

[16] Por. P. Scarafoni, *Il volto materno di Dio*, „Sacerdos" 5-6 (2001) 45.

[17] Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 17, SCh 54, 179, ŹM 70, 209.

[18] Por. Julianna z Norwich, *O macierzyństwie Boga*, tłum. M. Borkowska, ŻD 53 (2008) 14 i 17.

[19] Por. M.-G. Leblanc, *Chartres: la création d'Adam*, „Famille Chrétienne" 2-8.08.2014, 26-27.

[20] Por. na: http://www.leonexiii.org/restani_donnamistica.htm (dostęp 12 XII 2015).

[21] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 17, SCh 54, 179, ŹM 70, 209.

[22] Por. Biavaschi, *La donna nel Cristianesimo*, s. 79-80.

Pisma Świętego, Tradycję i rozumowe wnioski, że Maryja słusznie nazywana jest Bożą Rodzicielką, jej dziewictwo przed i po narodzeniu Jezusa nie ulega wątpliwości, a jej świętość to głównie owoc „wielkich rzeczy, które uczynił jej Wszechmocny" (por. Łk 1, 49), ale również jej osobistej pobożności[23]. Wszystko to sprawia, że Dziewica Maryja zasługuje w pełni, aby „przez wszystkich być czczona (*omnibus veneranda*)"[24]. Oczywiście, od uznania zasług i świętości Maryi daleko jeszcze do przeniesienia tej czci na cały rodzaj żeński, jak będziemy mogli przeczytać w najstarszym polskim wierszu o tematyce świeckiej z początku XV w., gdzie autor, prawdopodobnie Przecław Słota († 1420), powie wprost:

„[Kobiety] Ot Matki Boże tę moc mają,
Iż przeciw jim książęta wstają
I wielką jim chwałę dają. […]
Ktokoli czci żeńską twarz,
Matko Boża, ji tym odarz"[25].

Trudno, oczywiście, u Jana Kasjana szukać takiej pochwały kobiet: nie ta epoka, nie ten adresat i nie ten gatunek literacki, tym niemniej, można sobie zadać pytanie czy jego piękne słowa o macierzyństwie Boga i jego cześć dla Matki Syna Bożego – Maryi, miały wpływ na jego postrzeganie rodzaju żeńskiego.

3. Czy rzeczywiście należy zawsze unikać kobiet? Jak już zostało wspomniane, Opat z Marsylii był tym, który rozpowszechnił na Zachodzie słynne powiedzenie Ojców pustyni, aby mnisi wszelkimi sposobami unikali kobiet[26]. Dodajmy od razu, że zalecenie to nie wynikało bynajmniej z nienawiści do rodzaju żeńskiego, jak zdawał się imputować Ojcom pustyni Anatole France[27], ale z faktu, że kontakt z kobietami – podobnie zresztą jak z biskupami, których również zalecano unikać, gdyż namawiali mnichów do przyjęcia święceń – pozbawiał mieszkańców pustyni spokoju potrzebnego do kontemplacji[28]. Interesujące jest, jak sam Kasjan rozumiał to wezwanie do „unikania kobiet wszelkimi sposobami", tym bardziej, że, jak sam wyznał, niezupełnie mu się to udawało[29].

W nauczaniu ascetycznym Opat z Marsylii kierował się, jak wiadomo, zasadą opartą na greckim powiedzeniu: ἀκρότητες – ἰσότητες, tzn. „skrajności są jednakowo [złe]"[30], uważając, na przykład:

---

[23] Por. A. Nocoń, *La dottrina mariana nell'„Incarnazione del Signore" di Giovanni Cassiano*, „Theotokos" 12 (2004) fasc. 1-2, 183-196.

[24] Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini* II 2, PL 50, 35C.

[25] P. Słota(?), *O zachowaniu się przy stole* (znany również pod tytułem *O chlebowym stole*), http://staropolska.pl/sredniowiecze/poezja_swiecka/wiersz_sloty.html [dostęp 12 XII 2015].

[26] Por. nota 5.

[27] Por. nota 6.

[28] Por. Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* XI 18, SCh 109, 444.

[29] Por. tamże.

[30] Por. tenże, *Collationes Patrum* II 16, SCh 42, 131, ŹM 28, 130-131. Zasadę tę Kasjan prze-

„Do tego samego rezultatu prowadzi nadmiar postów jak i obżarstwo; tę samą szkodę przynosi mnichowi nieumiarkowanie w przedłużaniu czuwania, jak i sen przedłużany z lenistwa. Ktokolwiek bowiem przekracza miarę umartwienia, popada w taki stan osłabienia, w jakim gnuśny znalazł się z powodu lenistwa”[31].

Tę samą zasadę, czyli „skrajności są jednakowo [złe]”, Kasjan zdawał się wyznawać również w podejściu do kobiet. Z jednej strony, będzie więc przestrzegał mnichów przed zbytnią poufałością (*familiaritas*) z kobietami, uważając ją za naganną[32], z drugiej natomiast, piętnował będzie wszelkie „dziwactwa” w tym względzie, bo tak chyba należy spojrzeć na opisaną przez niego w *Rozmowie* VII historię abba Pawła, który „nigdy nie spojrzał nie tylko na twarz kobiety, ale nawet na jej szaty”[33], a gdy zdarzyło mu się przypadkiem spotkać kobietę na swej drodze, „z takim pośpiechem zaczął uciekać do swojej pustelni, jakby zobaczył lwa lub jakiegoś strasznego smoka”[34]. O jego zachowaniu Kasjan pisze, że:

„Wynikało na pewno z gorliwości, nie było jednak oparte «na pełnym zrozumieniu» (por. Rz 10, 2) , ponieważ przekraczało miarę surowości i słusznej powściągliwości. Mniemał on bowiem, że nie tylko powinien unikać poufałości z niewiastami, co rzeczywiście jest rzeczą naganną, ale, że w ogóle powinien brzydzić się drugą płcią. Za takie myślenie spotkała go też od razu kara: jego ciało zostało tak sparaliżowane, że nawet jeden członek nie wykonywał swojego zadania. Sparaliżowane zostały bowiem nie tylko nogi i ręce, ale nawet język i uszy, przez co zupełnie utracił mowę i słuch. W takim stanie, bezwładny i bez żadnego czucia, jedynie zewnętrznie przypominał człowieka.

Przy jego chorobie opieka mężczyzn okazała się, niestety, niewystarczająca, dlatego oddano go troskliwości kobiet, zanosząc do klasztoru świętych dziewic, gdzie przez cztery lata, czyli do końca życia, zawsze z taką samą starannością, nie tylko poiły go i podawały do ust jedzenie, o które nie mógł poprosić nawet znakami, ale usługiwały mu we wszystkich naturalnych potrzebach.

Pomimo choroby, która tak strasznie powaliła jego ciało, że żaden członek – jak wspomniałem – nie był zdolny do ruchu i czucia, z jego cnót płynęła jednak tak wielka łaska, że jeśli chorych namaszczano olejem, który wcześniej przyłożono do jego ciała (albo raczej do jego zwłok, trudno bowiem było mówić w tym wypadku o ciele), ci natychmiast odzyskiwali zdrowie, obojętnie na co nie byliby chorzy. Dla wszystkich więc, nawet dla niewiernych,

niósł również na swoje poglądy teologiczne, z jednej strony „dystansując się” od Augustyna, dla którego wszystko, co dotyczyło zbawienia, było wyłącznie dziełem łaski, z drugiej strony nie zgadzając się również z Pelagiuszem, dla którego wszystko lub prawie wszystko było zasługą wolnej woli człowieka.

[31] Tamże II 16, SCh 42, 131, ŹM 28, 131.

[32] Por. tamże VII 26, SCh 42, 269, ŹM 28, 309.

[33] Tamże, SCh 42, 268, ŹM 28, 308.

[34] Tamże, SCh 42, 268-269, ŹM 28, 308-309.

było zupełnie oczywiste, że całkowity paraliż jego ciała był darem miłującego Pana, a łaska uzdrawiania – darem Ducha Świętego, dla ukazania jego czystości i posiadanych zasług”[35].

W opowiadaniu tym, poza przebijającą z tekstu lekką ironią, można dostrzec również typową dla Kasjana *mediocritas*, czyli umiarkowanie, wyrozumiałość w ocenie czyjegoś błędnego postępowania. Historia abba Pawła, z duchowego punktu widzenia, kończy się bowiem pozytywnie: „z jego cnót płynęła wielka łaska”; Pan Bóg więc, nie tylko nie odrzucił go za błędne myślenie, ale, po skarceniu, dokonywał przez niego cudów. Tym niemniej, niejako dla przeciwwagi, Kasjan przytacza również w swoich *Rozmowach* historię abba Abrahama, który nie tylko nie uciekł przed spotkaną na drodze kobietą, ale uzdrowił jej piersi pozbawione mleka. Zdarzyło się, bowiem, że gdy:

„szedł ze swej pustyni do Egiptu na żniwa, zatrzymała go pewna kobieta. W swych ramionach trzymała wycieńczone i niemalże martwe z powodu braku mleka dziecko. Na jej prośby i łzy abba Abraham podał jej kubek wody, nad którym wcześniej uczynił znak krzyża. Ledwie tylko go wypiła, a z jej prawie już wyschłych piersi, w cudowny sposób poczęło obficie płynąć mleko”[36].

Jeśli w poprzedniej historii, jak wspomnieliśmy, można było zauważyć pewną nutę ironii, to w tej rzuca się w oczy jej „prowokacyjny” charakter. Opat z Marsylii musiał bowiem wiedzieć (sam o tym pisze), że czasem nawet święte czytania mogą wywołać w sercu mnicha wspomnienie kobiet i myśli nieprzyzwoite[37]. Dlaczego więc zupełnie świadomie uraczył swoich czytelników takim właśnie opowiadaniem? Czyż nie byłoby roztropniej nie narażać ich na pokusę, jak uczynił chociażby Wojciech Pułgęskowicz[38], autor pierwszego polskiego przekładu dzieł Kasjana (1604), powstałego na prośbę mniszek, który opuścił pewne fragmenty nie służące „panieńskiemu czytaniu”[39].

Kasjan, jak widzimy, nie miał takich skrupułów. Przeciwnie, raz po raz w swoich pismach odwołuje się do „gorącej miłości (*ardentissimo amore*)” mężczyzny do kobiety[40], czy to, gdy porównuje miłość Boga względem ludzi do „oblubieńca, który bezgranicznie kocha swoją niewiastę”[41], czy to, gdy zachęca mnichów, aby zapłonęli taką żądzą czystości, jaką pała „kochanek dręczony nieznośnym ogniem miłości do pięknej kobiety”[42].

---

[35] Tamże, SCh 42, 269-270, ŹM 28, 309-310.

[36] Tamże XV 4, SCh 54, 215, ŹM 70, 261.

[37] Por. tamże XIX 12, SCh 64, 49, POK 7, 280.

[38] W wydaniu z roku 1604 nazwisko tłumacza brzmi *Pułgeskowic*, w dzisiejszej literaturze używa się jednak formy *Pułgęskowicz*, SWP 225.

[39] Por. L. Wrzoł, *Pierwszy przekład polski dzieł ascetycznych Kasjana*, w: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, s. 469.

[40] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 8, SCh 54, 158, ŹM 70, 177.

[41] Tamże XIII 8, SCh 54, 158, ŹM 70, 177.

[42] Tamże XII 4, SCh 54, 125, ŹM 70, 133.

Szczytem prowokacji w jego pismach wydaje się być jednak rada jakiej Anioł Pana udzielił jednemu z bohaterów jego *Rozmów* – abba Pafnucemu. Przypomnijmy: po latach umartwień, abba Pafnucy doszedł do przekonania, że całkowicie wyzwolił się z pożądliwości cielesnej. Któregoś dnia przy gotowaniu potrawy ogień oparzył mu rękę:

> „Wypadek ten napełnił go tak wielkim smutkiem, że w swoich myślach zaczął się zastanawiać: «Dlaczego zwykły ogień nie zawarł ze mną jeszcze pokoju, skoro wygasły już we mnie o wiele bardziej groźne walki ze złymi duchami? Jeśli w straszliwym dniu sądu każdy człowiek będzie musiał przejść przez ów ogień nieugaszony, który zbada jego zasługi (por. 1Kor 3, 13-15), to jakże ocaleję w tej próbie, skoro teraz nie oszczędził mnie nawet tak mały i chwilowy płomień»?
>
> Przygnębiony tymi myślami, zapadł nagle w sen. Wtedy przybył do niego Anioł Pana i rzekł mu: «Dlaczego, Pafnucy, zasmuciłeś się, że zwykły ogień nie zawarł z tobą pokoju, skoro nie udało ci się jeszcze doszczętnie wyrwać z twego ciała korzeni cielesnych poruszeń?
>
> Wiedz, że dopóki żyją one w twoim wnętrzu, nie pozwolą, aby także zwykły ogień zawarł z tobą pokój, i tak długo nie będziesz przed nim bezpieczny, aż poddając się pewnej próbie, sam przekonasz się, że jesteś już wolny od wszelkich wewnętrznych poruszeń. Idź, mianowicie, i obejmij nagą i bardzo piękną dziewicę. Jeżeli trzymając ją, twoje serce pozostanie spokojne i nie ogarnie cię żar cielesnego pożądania, wtedy także widzialny ogień będzie dla ciebie łagodny i przyjazny, jak dla owych trzech młodzieńców w Babilonie» (por. Dn 3, 19-24. 91-94).
>
> Objawienie to wstrząsnęło starcem. Nie poddał się jednak niebezpiecznej próbie wskazanej przez Bożego wysłańca. Kiedy zrobił bowiem rachunek sumienia i ocenił czystość swego serca, zrozumiał, że jego niewinność nie była jeszcze gotowa na tak trudną próbę”[43].

W opowiadaniu tym, jak w soczewce, Kasjan zawarł, naszym zdaniem, odpowiedź na kilka postawionych wcześniej pytań. Pierwsze: czy absolutnie należy unikać kobiet? Autor *Rozmów* wskazując tutaj na abba Pafnucego radzi, aby każdy mnich zrobił sobie w tym względzie rachunek sumienia i ocenił czystość swojego serca. Jeśli uzna, że jest wolny od „wszelkich wewnętrznych poruszeń”, to może nawet poddać się takiej próbie, jaką anioł wskazał Pafnucemu. Jeśli natomiast uzna, że nie jest jeszcze na nią gotowy, to lepiej niech unika kobiet. Kryterium kontaktu z kobietami byłaby więc czystość serca: im doskonalsza, tym na więcej mnich, mężczyzna, można sobie pozwolić. Na potwierdzenie naszego wnioskowania znajdujemy w *Rozmowach* historię pewnego męża, wyjątkowej cnoty, przed którym złe duchy uciekały z lękiem, który to „chciał zostać mnichem, ale […] przymuszany przez rodziców, musiał

[43] Tamże XV 10, SCh 54, 219-220, ŹM 70, 267-268.

pojąć żonę […] [Przez 12 lat] nie naruszył jednak jej dziewictwa i traktował jak siostrę, o czym […] nikt nie wiedział”[44]. Opat z Marsylii nie namawiał, oczywiście, nikogo do podobnych prób i doświadczeń, „wiedział bowiem dobrze, że to, co jedni czynią z pożytkiem, innym, którzy chcą ich naśladować, może przynieść znaczną szkodę”[45].

Za wszelką cenę (*omnimodis*) radził on jednak unikać kobiet w dwóch przypadkach. W pierwszym, gdy ktoś z powodu zbytniej zażyłości z kobietami popełnił już grzech nieczystości lub cudzołóstwa: unikanie nawet widoku kobiety byłoby wówczas formą zadośćuczynienia za popełniony grzech, sposobem ochrony przed ponownym upadkiem i lekarstwem pozwalającym zapomnieć o popełnionym grzechu[46]. W drugim przypadku, który dotyczy nie tylko mnicha, ale każdego „uczciwego i poważnego mężczyzny”, należy unikać kobiet „bezwstydnych i bezczelnych”, gdyż każda, nawet krótka rozmowa z nimi, bez przyzwolenia na cokolwiek, już powoduje „piętno niesławy” i „brak poważania” wśród ludzi[47].

Inne pytanie na które szukaliśmy odpowiedzi brzmiało: dlaczego Kasjan zamieszczał w swoich *Rozmowach* treści, które mogły wywołać wśród czytelników grzeszne myśli? Pewnego światła udziela nam tutaj również historia abba Pafnucego, któremu, jak pamiętamy, anioł radził, aby poddając się pewnej próbie przekonał się, czy jest wolny od wewnętrznych poruszeń.

Otóż, zdaniem Kasjana, najgorszą rzeczą jaka może spotkać mnicha jest pycha z powodu czystości cielesnej, która „jest bardziej zgubna, niż wszelkie zbrodnie i czyny haniebne, a człowiek pyszny nie może mieć żadnego pożytku z tej cnoty, choćby osiągnął ją w stopniu najdoskonalszym”[48]. Jako przykład Kasjan podaje „duchy nieprawości, które, chociaż były wolne od wszelkich poruszeń cielesnych, to jednak na skutek pychy serca strącone zostały na wieki z wysokości niebieskich przybytków”[49]. Cielesna czystość, zdaniem Kasjana, jest bowiem dziełem wyłącznie łaski Bożej, „albowiem nikt nie zdołałby wytrzymać zasadzek nieprzyjaciela ani ugasić lub nawet przytłumić ognia żądz cielesnych, które sama natura w nas rozpaliła, gdyby łaska Boża nie wspierała naszej ułomności i nie dodawała nam nieustannej pomocy”[50]. Przypisywanie więc sobie zasług w tej dziedzinie jest na wskroś niebezpieczne, uważa autor *Rozmów*, gdyż prowadzi do pychy. Ktoś mniema,

> „że już więcej nie utraci swej nieskazitelności, zaczyna się chełpić w duchu i powtarzać: «Powiedziałem pewny siebie: ‘Nigdy się nie zachwieję’» (Ps 30[29], 7). Wtedy jednak, dla jego własnego dobra, Pan go opuszcza: nagle

[44] Tamże XIV 7, SCh 54, 189, ŹM 70, 221.
[45] Tamże XIV 7, SCh 54, 189, ŹM 70, 222.
[46] Por. tamże XX 11, SCh 64, 70, POK 7, 304.
[47] Por. tamże XX 9, SCh 64, 69, POK 7, 302.
[48] Tamże IV 16, SCh 42, 181, ŹM 28, 192.
[49] Tamże.
[50] Tamże II 13, SCh 42, 129, ŹM 28, 128.

spostrzega, że czystość, z której tak był dumny, i jego duchowy postęp zaczynają się chwiać. Prędko wraca więc do Tego, który jest Sprawcą nieskazitelności […]. Zanim więc człowiek osiągnie stan doskonałej czystości, musi tak często doświadczać swej niestałości, aż łaska Boża, odpowiadając na jego pragnienie, utwierdzi go w nieskazitelności”[51].

Pokusy cielesne, zdaniem Kasjana, chronią więc mnicha przed pychą i sprawiają, że to nie sobie przypisuje on czystość, ale „Sprawcy nieskazitelności”. Spełniają też rolę „wskaźnika niedbalstwa (*index neglegentiae*)”, ponieważ:

„Gdyby nie pokusy cielesne, nie byłoby dla nas lekarstwa przeciw oziębłości, bo w naszym ciele i w naszym sumieniu nie mielibyśmy wskaźnika naszego niedbalstwa. Nie dbalibyśmy też o to, czy dojdziemy kiedyś do żarliwości ludzi doskonałych, ba, nawet zwyczajnej prostoty i umiarkowania w jedzeniu nie przestrzegalibyśmy tak surowo, gdyby ciało nie drażniło nas coraz bardziej, nie upokarzało i nie poskramiało, dodając nam jednak przez to sił i gorliwości w walce przeciwko naszym wadom duchowym”[52].

Doznania męskiej płciowości objawiając mnichowi jego niedoskonałość, zachęcają go tym samym do pracy nad sobą i spełniają swego rodzaju rolę formacyjną[53], której pozbawieni są, na przykład, eunuchowie, którym „nie tylko nigdy nie spieszno do doskonałości, ale nie starają się nawet pozbyć zwykłych przywar duchowych”[54].

W tej sytuacji wydaje się zrozumiałe, dlaczego Kasjan zdecydował się na zamieszczenie w swoich pismach pewnych „odważnych” treści. Otóż, uważał on, że „doskonałym i w umiłowaniu czystości już wyćwiczonym nie może zabraknąć prób, którymi mogą zbadać swoją cnotę”[55]. Zaznaczał przy tym wyraźnie, że na takie próby „ponętnych wyobrażeń” mogą sobie pozwolić jedynie „mężowie doskonali”, chcący sprawdzić „niesprzedajnym sądem swego sumienia, czy posiadają doskonałą nieskazitelność serca”[56]. Stanowczo przy tym przestrzegał, aby ci, którzy są jeszcze słabi, na taką próbę się nie ośmielali „zgubniejszą raczej dla nich niż pożyteczną”[57]:

„Bardzo bowiem niebezpieczną byłoby rzeczą pozwolić sercom jeszcze słabym i chorym choćby na najmniejsze wspomnienie nieczystości. Wszak nieraz nawet przy wspomnieniu niewiast świętych, lub podczas czytania dziejów świętych budzi się w nich bodziec szkodliwego podrażnienia. Z tego powodu

[51] Tamże XII 6, SCh 54, 130, ŹM 70, 140-141.
[52] Tamże IV 16, SCh 42, 181, ŹM 28, 192.
[53] Por. C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków 2004, 150.
[54] Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* IV 17, SCh 42, 181, ŹM 28, 193.
[55] Tamże XIX 16, SCh 64, 54, POK 7, 285.
[56] Tamże, SCh 64, 54-55, POK 7, 285-286.
[57] Tamże, SCh 64, 55, POK 7, 286.

nasi przełożeni zwykli bardzo roztropnie takie rozdziały w obecności młodszych opuszczać”[58].

Pośrednio z tego cytatu wynikałoby więc, że pisma Jana Kasjana, a przynajmniej jego *Rozmowy*, nie były przeznaczone dla początkujących. Wracając jednak do zagadnienia obrazu kobiety w tychże pismach, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny moment. Otóż, zarówno w historii z abba Pafnucym, jak i w innych, gdzie pojawia się problem pokusy i grzechu, Kasjan bardzo wyraźnie daje do zrozumienia, że źródłem problemu nie jest ktoś z zewnątrz (kobieta), ale tlące się jeszcze w ciele mnicha „zarzewie rozwiązłości (*fomes luxuriae*)”[59], które ugasić można jedynie „Bożą mocą”, nie zaś „własnym wysiłkiem i pracą”[60]. W pismach Opata z Marsylii kobieta nigdy więc nie jest ukazana jako istota sama z siebie zła i nieczysta, lub wprost jako *instrumentum diaboli*. Warto to podkreślić, bo mówimy o czasach, w których zastanawiano się jeszcze, czy upadli aniołowie mogli współżyć z córkami człowieczymi?[61]. Także w tej kwestii odpowiedź Kasjana, ustami abba Serenusa, jest jednoznaczna i negatywna: „Należy całkowicie wykluczyć, że istoty duchowe [upadli aniołowie] mogły współżyć cieleśnie z kobietami”[62].

Kobieta nie jest więc kimś gorszym ani pod względem natury, ani pod względem cnoty. Co więcej, Kasjan każe czasem swoim czytelnikom uczyć się od kobiet wiary[63] bądź podaje ich przykład, by zawstydzić mnichów, jak miało to miejsce w przypadku pewnej niewiasty (nawet nie mniszki), która w stopniu heroicznym opanowała cnotę cierpliwości[64]: „Niech wspomnienie tej kobiety – pisze Kasjan – nie tylko nas zbuduje, ale i zawstydzi, nas, którzy cierpliwość tylko wtedy potrafimy zachować, gdy jak dzikie zwierzęta ukryjemy się głęboko w celi”[65].

Czy pojawiają się też w jego pismach kobiety mające wady? Owszem, wspomina on na przykład o kobiecie złośliwej[66] czy kobiecie bezwstydnej[67], zawsze jednak mówi o nich mimochodem, głównie po to, aby na ich tle ukazać czyjąś cnotę. Generalnie więc obraz kobiety w pismach Kasjana jest na wskroś pozytywny, wpisujący się w typową dla jego nauczania ascetycznego *mediocritas* (wyrozumiałość, umiarkowanie). Warto to podkreślić, bo tak w jego czasach, jak i znacznie później (np. w *Regule klasztorne*j św. Kolumbana)

[58] Tamże, SCh 64, 54, POK 7, 285.
[59] Tamże XV 8, SCh 54, 218, ŹM 70, 266.
[60] Tamże XII 16, SCh 54, 145, ŹM 70, 161.
[61] Por. tamże VIII 20, SCh 54, 27, ŹM 28, 347.
[62] Tamże VIII 21, SCh 54, 27, ŹM 28, 348.
[63] Por. tenże, *De incarnatione Domini* III 11, PL 50, 66B.
[64] Por. tenże, *Collationes Patrum* XVIII 14, SCh 64, 26-28, POK 7, 253-255.
[65] Tamże, SCh 64, 28, tłum. własne.
[66] Por. tamże, SCh 64, 26-28, POK 7, 253-255.
[67] Por. tamże XX 9, SCh 64, 69, POK 7, 302.

za rozmowę z kobietą wymierzano mnichom karę chłosty[68] – praktyka, której źródła próżno szukać w nauczaniu Autora *Rozmów*. Podobnie zresztą jak jakiejkolwiek jego niechęci do rodzaju żeńskiego, o czym mogliśmy się przekonać analizując jego nauczanie. Jeżeli więc w roku 1995, we wspomnianym *Liście do kobiet*, papież Jan Paweł II przepraszał za niektórych „synów Kościoła", którzy na przestrzeni wieków mogli przyczynić się do pomniejszania godności kobiet, to z pewnością nie należał do nich Jan Kasjan.

***

Wydaje się, że ta pełna szacunku postawa Opata z Marsylii względem rodzaju żeńskiego została, przynajmniej w Polsce, doceniona przez kobiety. Jako przykład moglibyśmy tutaj przywołać postać Magdaleny Mortęskiej (1556-1632), benedyktynki, ksieni klasztoru w Chełmnie, osoby niezwykłej, z którą w owym czasie liczyli się tak senatorowie i szlachta Rzeczpospolitej, jak i biskupi oraz kardynałowie Kościoła[69]. Główną jej zasługą była odnowa życia zakonnego w Polsce: dzięki jej staraniom powstało w sumie około 20 zreformowanych klasztorów[70], w których poza życiem modlitewnym, kładziono duży nacisk na formację intelektualną. Kierowany przez Matkę Mortęską klasztor w Chełmnie łożył również na przekłady i druk wielu książek, dzięki czemu przyczynił się znacznie do szerzenia w Polsce znajomości życia wewnętrznego: aktualnej wówczas duchowości hiszpańskiej, ale także duchowości wczesnochrześcijańskiej[71]. To na polecenie Magdaleny Mortęskiej właśnie dokonano pierwszego w Polsce tłumaczenia *Rozmów* Jana Kasjana (1604), którego autorem był wspomniany ks. Wojciech Pułgęskowicz. Kierowane przez siebie klasztory Magdalena Mortęska przekształciła następnie w kongregację o nowych zadaniach, dotąd w Polsce nieznanych: zajmowały się one mianowicie wychowywaniem dziewcząt. „Można powiedzieć – pisze Maria Michalska na temat zasług Matki Mortęskiej – że podobnie jak jezuici, przez wychowanie młodzieży męskiej […] zapewnili w dużej mierze triumf reformy trydenckiej w Polsce, tak benedyktynki dokonały tego samego na polu wychowania kobiet"[72]. Można się tylko cieszyć, że jakiś drobny udział w tej odnowie życia duchowego i społecznego w Polsce miał także nasz autor – Jan Kasjan.

---

[68] Por. tenże, *De institutis coenobiorum* IV 16, SCh 109, 142; Columbanus Hibernus, *Regula coenobialis* X, PL 80, 223A, tłum. S. Kalinkowski: Św. Kolumban, *Reguła klasztorna* XV 10g, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Kraków 2013², 735.

[69] Por. M. Michalska, *Służebnica Boża Magdalena Mortęska*, „Niedziela" 51 (2011) 18.

[70] Por. K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce* w: *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, 336.

[71] Por. tamże.

[72] Por. Michalska, *Służebnica Boża Magdalena Mortęska*, s. 18.

WOMAN IN THE WRITINGS OF JOHN CASSIAN

(Summary)

John Paul II remarked, in his famous *Letter to Women*, that the "sons of the Church" also contributed to undermining the dignity of women over the centuries. Can John Cassian be counted amongst them? It was he who spread the doctrine of the Desert Fathers in the West, and some, such as Anatole France, accuse them of entertaining hatred towards women. By analysing the writings of John Cassian, we discover, however, that, besides the many interesting texts of his, uncommon in Christian literature, in which he talks of God as a mother, and alongside the fervent invitation to Christians to honour the Blessed Virgin Mary, the texts which concern women contain not a trace of discrimination. In his writings, woman is not inferior to man, either by nature or by virtue. On the contrary, there are times when he holds them out as examples to be followed for their great faith and virtue. If, at times, he also presents woman with reference to some vice, he does so only to illustrate the virtue of some other person. Generally speaking, therefore, the vision of woman found in his writings is basically positive, and it finds a place naturally in his ascetical doctrine of *mediocritas*. It was certainly not he who, by his writings, contributed to undermining the dignity of women.

Key words: God as mother, the Blessed Virgin Mary, Desert Fathers and women.

Słowa kluczowe: Bóg jako matka, Dziewica Maryja, Ojcowie Pustyni i kobiety.

BIBLIOGRAFIA

Źródła patrystyczne

Columbanus Hibernus, *Regula coenobialis*, PL 80, 209A - 224D, tłum. S. Kalinkowski: Św. Kolumban, *Reguła klasztorna*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Kraków 2013², 719-738.

Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, éd. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965.

Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŹM 28, Kraków 2002; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŹM 70, Kraków 2015.

Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, PL 50, 9-270.

Źródła pozostałe

Jan Paweł II, *List do kobiet*, Poznań 1995.

Julianna z Norwich, *O macierzyństwie Boga*, tłum. M. Borkowska, ŻD 53 (2008) 14-23.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Słota(?) P., *O zachowaniu się przy stole* (lub *O chlebowym stole*), http://staropolska.pl/sredniowiecze/poezja_swiecka/wiersz_sloty.html [dostęp 12 XII 2015].

Opracowania

Biavaschi S., *La donna nel Cristianesimo,* „Radici Cristiane" 8-9 (2007) 78-80.
France A., *Thaïs*, Paris 1925.
Górski K., *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, w: *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, 321-390.
Leblanc M.-G., *Chartres: la création d'Adam*, „Famille Chrétienne" 2-8.08.2014, 26-27.
Michalska M., *Służebnica Boża Magdalena Mortęska*, „Niedziela" 51 (2011) 18.
Nocoń A., *La dottrina mariana nell',,Incarnazione del Signore" di Giovanni Cassiano*, „Theotokos" 12 (2004) fasc. 1-2, 183-196.
Petrowa-Wasilewicz A., *Kościół wobec kobiet*, http://www.deon.pl/religia/wiara-i-spoleczenstwo/art,832,kosciol-wobec-kobiet.html [dostęp 12 XII 2015].
Regnault L., *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Casale Monferrato 1994.
Scarafoni P., *Il volto materno di Dio*, „Sacerdos" 5-6 (2001) 44-48.
Skowronek A.J., *Bóg jako Matka*, ŻD 53 (2008) 7-13.
Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971.
Stewart C., *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków 2004.
Szczur P., *Komunia Boga z człowiekiem w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, SSan 18 (2011) nr 2, 119-138.

Magdalena JÓŹWIAK*

GOMER – ANTYIDEAŁ ŻONY CZY WZORCOWA METAFORA RELACJI OBLUBIEŃCZEJ NA PODSTAWIE HIERONIMOWEGO KOMENTARZA DO OZ 1-3?

Vade, sume tibi uxorem fornicationum (Oz 1, 2)

Ta najstarsza wypowiedź w tekstach prorockich o zawarciu małżeństwa rozpoczyna się od imperatywu Boga skierowanego do proroka Ozeasza, aby wziął za żonę kobietę cudzołożną. W owym poleceniu zaskakujący jest fakt, że Bóg nakazuje Izraelicie poślubienie prostytutki[1]. Z kolei w Oz 3, 1 jest mowa o „pokochaniu tej, która kocha innego"[2]. Historia powołania Ozeasza i jego małżeństwo z prostytutką Gomer, zapisane na kartach Oz 1-3 doczekało się bardzo wielu interpretacji[3].

---

* 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] Autorzy biblijni zawsze wobec takich kobiet wypowiadali się negatywnie, a kobiety zajmujące się tą profesją skazywano na śmierć, jak na przykład Tamar (por. Rdz 38, 24).

[2] Ów problem relacji chronologicznej pomiędzy pierwszym rozkazem o „wzięciu za żonę kobiety cudzołożnej" (Oz 1, 2), a drugim – o „pokochaniu tej, która kocha innego" (Oz 3, 1), stał się przedmiotem badań wielu egzegetów. Dla przykładu M.A. Sweeney (*The Twelve Prophets*, vol. 1: *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, Collegeville 2000, 38-39) sugeruje, że chodzi o dwie różne kobiety. Z kolei H.W. Wolff (*A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Minneapolis 1974, 59) mówi o treściowej tożsamości dwóch narracji. Oz 3 opowiadałby to samo wydarzenie co Oz 1. W przekonaniu Wolffa różnice w narracjach wynikają z różnego ich autorstwa. Inni egzegeci bronią ciągłości narracyjnej wewnątrz Oz 1-3. Rozdział 1. opisywałby początki małżeństwa, rozdział 3. zaś wskazywałby na moment ponownego przyjęcia przez proroka niewiernej żony, por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1980, 292-294).

[3] Rozmaite propozycje na temat interpretacji Oz 1-3 zostały zebrane w publikacji: B. Kelle, *Hosea 1-3 in Twentieth-Century Scholarship*, „Currents in Biblical Research" 7 (2009) 179-216. Tam też zamieszczono obszerną bibliografię traktującą o tej kwestii (s. 210-216). Z publikacji w języku polskim warto odnotować: W. Pikor, *„«Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem» (Oz 11, 9). Miłosierdzie jako objawienie 'inności' Boga w świetle proroctwa Ozeasza"*, w: *„Dobrze, sługo dobry…" (Mt 25, 21). Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Dr Huberta Ordona SDS*, red. K. Mielcarek, Studia Biblica 9, Kielce 2005, 105-125; E. Sujecka, *Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza*, w: *Studia z biblistyki*, t. 7, red. R. Bartnicki, Warszawa 1994, 241-315.

W niniejszym artykule chcielibyśmy przedłożyć Hieronimowe stanowisko na temat prostytutki Gomer – żony proroka Ozeasza. Temat zaprezentujemy w dwóch odsłonach. Po pierwsze omówimy zagadnienie ideału kobiety w rozumieniu św. Hieronima. A następnie przedstawimy obraz Gomer w Hieronimowym komentarzu do Oz 1-3. Spróbujemy udzielić odpowiedzi na pytanie, jak Książę Egzegetów radzi sobie z przekazem biblijnym, według którego Gomer nie dość, że jest mężatką (a wiadomo, że Hieronim niezbyt przychylnie odnosił się do tego stanu), to jeszcze jest prostytutką!

1. Ideał kobiety w rozumieniu św. Hieronima. W opinii Hieronima dziewictwo jest najdoskonalszym stanem życia kobiet chrześcijańskich. Temu zagadnieniu autor Wulgaty poświęcił bardzo dużo miejsca w swej twórczości, a szczególnie w *Listach*. Warto wspomnieć choćby *List* 22[4] do Eustochium, córki Pauli, o strzeżeniu dziewictwa. Ten obszerny traktat poświęcony dziewictwu, choć jest adresowany do Eustochium, to z pewnością był pisany z myślą o szerszym gronie odbiorców[5]. Hieronim swoją argumentację na temat dziewictwa jako najdoskonalszego stanu oparł oczywiście na Piśmie Świętym[6]. Pomimo tego, iż mnich z Betlejem był żarliwym apologetą i piewcą życia w dziewictwie, to jednak ten stan był dla wielu kobiet nieosiągalny. Zresztą „rzymskie arystokratki", których duchowym przewodnikiem był Hieronim w dużej mierze należały do stanu wdowiego. Stąd autor Wulgaty w swych *Listach*, kieruje także wiele wskazówek do wdów, powołując się na biblijne wzory życia wdowiego[7]. W swej epistolarnej spuściźnie nie pominął oczywiście mężatek i nauczania Pisma Świętego o małżeństwie, choć ten stan był najniżej przez niego ceniony, co nie musi od razu oznaczać, że nim pogardzał[8]. A zatem, skoro Hieronim kierował swe listy do dziewic, wdów (którym był winny wdzięczność za wsparcie finansowe) oraz do mężatek, to pośród którego z tych stanów znajduje się najwięcej idealnych kobiet? Odpowiedź nie jest tak oczywista, jakby się mogło wydawać, ponieważ w opinii świętego ze Strydonu idealną kobietą jest ta, która zachowuje cnotę czystości.

---

[4] Por. inne istotne listy Hieronimowe podejmujące tę tematykę: *List* 130 do Demetriady; *List* 107 do Lety; *List* 128, adresowany do Gaudencjusza; *List* 45 do Aseli; *List* 108 „Epitafium matki Pauli" oraz *List* 117, adresowany do „matki i córki mieszkających w Galii". Oprócz *Listów* warto zwrócić jeszcze uwagę na dwa polemiczne dzieła, traktujące o tematyce dziewictwa. Pierwszym z nich jest *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae* – dzieło powstało w 383 roku. Tutaj Hieronim zwraca się przeciw opinii, że Maryja i Józef mieli dzieci po narodzeniu Jezusa. Drugie dzieło, to *Adversus Iovianum*, w którym Hieronim broni swego ascetycznego ideału przed Jowianem, który nauczał, że dziewictwo nie przewyższa małżeństwa, że ochrzczony nie może upaść, że post jest bezwartościowy i że nagroda w niebie jest dla wszystkich jednakowa.

[5] Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 119-120.

[6] Szerzej na ten temat: T. Radliński, *Św. Hieronim a kobiety*, Lublin 2013, 116-122.

[7] Por. tamże, s. 146-152.

[8] Na temat stosunku Hieronima do instytucji małżeństwa zob. tamże, s. 173-189.

W przekonaniu Hieronima owo życie w czystości będzie się wiązało raczej ze stylem życia, niż ze stanem. Czyli w jego rozumieniu życie cnotą czystości nie oznacza od razu dziewictwa w dosłownym rozumieniu tego słowa, będzie to raczej forma aktywności w przeżywaniu płci, szukanie woli Bożej w swym życiu oraz wcielanie w życie miłości nie skażonej grzechem pożądania[9]. Hieronim odnosi cnotę czystości zarówno do dziewic, małżonek i wdów, pisząc raz o czystości ciała i duszy kobiet poświęconych Bogu, innym razem o czystych i nieskalanych łożach, a jeszcze innym o świętych wdowach[10]. Ideał kobiety dla Hieronima to kobieta żyjąca w cnocie czystości: duchem i ciałem. Mnich z Betlejem owe ideały kobiet nazywa oblubienicami i małżonkami. Ta kompilacja wynika z jego teorii, że dziewictwo cielesne nie zawsze idzie w parze z dziewictwem duchowym[11]. Wspominając o dziewicach mówi, że wśród nich są takie, które nie z własnego wyboru, ale przez rodziców, już od samego poczęcia zostały przeznaczone na służbę Chrystusowi[12]. Ów Ojciec Kościoła podkreśla, że każda kobieta jest oblubienicą Pana bez względu na to, w jakim stanie żyje. I choć zaznacza, iż dziewice są pierwsze w dawaniu świadectwa o ich przynależności przez cnotę czystości do Oblubieńca, to jednak kobieta poślubiona mężowi też może o tym świadczyć[13].

Reasumując, ideałem kobiety w opinii Hieronima może być dziewica, wdowa lub małżonka, o ile odznacza się cnotą czystości w połączeniu z predyspozycjami do pracy umysłowej, dokonującej się poprzez systematyczne czytanie i zgłębianie Pisma Świętego z zachowywaniem ascezy oraz pełnieniem dzieł miłosierdzia.

2. Obraz Gomer w Hieronimowym komentarzu do Oz 1-3. Książę Egzegetów, szczycący się znajomością języka hebrajskiego w swoich pismach egzegetycznych wyprowadza etymologię prawie każdej nazwy własnej, która występuje w komentowanym przez niego tekście. Stąd, prezentując stanowisko Hieronima na temat problematycznej żony Ozeasza, chcielibyśmy na początku przywołać Hieronimowe rozważania o znaczeniu imienia Gomer. Komentując Oz 1, 3-4 podaje wachlarz możliwości interpretacji tego imienia. Odnotowuje

[9] Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 23, ŹMT 54 [tekst łacińsko-polski, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 97: „Ja postępuję inną drogą; dziewictwa nie wysławiam tylko, lecz je także zachowuję. I nie wystarczy wiedzieć, co jest dobre, jeśli się nie strzeże pilnie tego, co się obrało; bo wiedza dotyczy sądu, a urzeczywistnienie jest dziełem pracy. Pierwsze jest dostępne dla wielu, drugie tylko dla nielicznych. […] Minął już cień, teraz jest sama prawda. Ty wprawdzie z prostotą mówisz i łagodna nie patrzysz z góry nawet na nieznajomych, ale oczy bezwstydne inaczej widzą. Nie umieją patrzeć na piękność duszy, lecz ciała".

[10] Por. np. tenże, *Epistula* 22, 2, ŹMT 54, 83; tamże 54, 1, ŹMT 55, 37.

[11] Tamże 22, 5, ŹMT 54, 85: „Panieństwo traci się więc i myślą. Oto panny złe, które dziewictwo zachowują tylko na ciele, a nie na duszy; oto panny głupie, które nie mając oleju odłączone są od oblubieńca (por. Mt 25, 1-12)".

[12] Por. np. tamże 107, 3, ŹMT 61, 150-151.

[13] Por. np. tamże 49, 15, ŹMT 54, 212-213.

mianowicie, że Gomer przede wszystkim znaczy „doskonała" (*consummata*) oraz „ukończona" (*perfecta*)[14], czyli taka, której już nic nie brakuje[15]. Następnie Hieronim podaje, że inni to imię interpretują jako „pancerz" (*lorica*)[16].

Autor Wulgaty odnotowuje także, że są tacy, którzy imię Gomer odczytują jako „miara" (*mensura*)[17]. I tu znowu trzeba się odnieść do „świętego języka". Ta interpretacja jest błędna, ponieważ „miara" po hebrajsku to גֹּמֶד[18]. Twórca tej interpretacji pomylił więc wygłosową spółgłoskę RESZ (ר) z DALET (ד), które są w zapisie bardzo do siebie podobne. Trzeba też pamiętać, że pierwotnie hebrajski tekst Biblii był zapisany w formie spółgłoskowej i taką wersją dysponował Hieronim, stąd nietrudno o pomyłkę. Na końcu tego passusu Hieronim zaznacza, że „są i tacy, którzy podejrzewają" iż Gomer znaczy „gorycz" (*amaritudo*). Odnosząc się krytycznie do tego wyjaśnienia, autor Wulgaty jako znawca języka hebrajskiego poucza, że ta interpretacja byłaby słuszna, gdyby imię Gomer nie składało się z trzech spółgłosek: GIMEL (ג)-MEM (מ)-RESZ (ר)[19]. Mianowicie zwolennicy tej etymologii wyrzucili z trójspółgłoskowego imienia pierwszą spółgłoskę, czyli GIMEL, zostało im MEM oraz RESZ, a po hebrajsku „gorycz" to מַר[20], czyli słowo składające się ze spółgłosek MEM i RESZ. Trudno usprawiedliwić taką pomyłkę, gdyż wskazuje ona na słabą znajomość alfabetu, co jest oczywiście podstawową umiejętnością w nauce każdego języka.

Wyprowadzając etymologię imienia męża Gomer, Hieronim podaje wyłącznie jedną interpretację. Otóż imię Ozeasz tłumaczy jako „zbawiciel", gdyż na początku komentarza odnotowuje:

---

[14] Przedkładając taką etymologię, Hieronim bazuje oczywiście na języku hebrajskim i wyprowadza to imię od czasownika גָּמַר – „być uzupełnionym", „być całym", „kończyć się". Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, 187, nr 1783.

[15] Por. Hieronymus, *Commentaria in Osee* 1, 3-4, PL 25, 824D: „Gomer interpretatur τετελεσμένη, id est, «consummata», atque «perfecta»".

[16] Por. tamże: „alii θώρακας, id est, «loricas», significari putant". Wyprowadzając etymologię imienia Gomer, składającego się ze spółgłosek GIMEL (ג)-MEM (מ)-RESZ (ר) nie sposób w oparciu o język hebrajski wyjaśnić, dlaczego niektórzy to imię rozumieją jako gr. θώραξ, a łac. *lorica*. Słownik języka hebrajskiego nie zawiera słowa, które na bazie tych trzech spółgłosek znaczyłoby „pancerz". W słowniku hebrajsko-łacińskim słowo *lorica* jest tłumaczone przede wszystkim jako שִׁרְיוֹן (por. *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum in Libros Veteris Testamenti ordine etymologico compositum,* ed. E.F. Leopold, Lipsiae 1850, 421). W tym miejscu nie mamy do czynienia z błędem tekstologicznym. Autor Wulgaty nie odczytuje źle liter hebrajskich, ani ich nie pomylił, lecz wydaje się, że bez weryfikacji przepisuje tę informację ze źródła, którym dysponuje.

[17] Por. Hieronymus, *Commentaria in Osee* 1, 3-4, PL 25, 824D: „Sunt qui «mensuram» […] suspicentur".

[18] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 186, nr 1772.

[19] Por. Hieronymus, *Commentaria in Osee* 1, 3-4, PL 25, 824D: „Sunt qui […] «amaritudinem» suspicentur, qui [Al. quod] recte dicerent, si GIMEL litteram non haberet".

[20] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 592, nr 5492.

„«Ozeasz» bowiem w naszym języku znaczy «zbawiciel», imię to miał jeszcze Jozue, syn Nuna, zanim Bóg zmienił mu imię”[21].

Podając taką interpretację Książę Egzegetów sięga do języka hebrajskiego i wyprowadza to imię od rdzenia hebrajskiego **ישע** – „pomóc”, „ratować”, „przyjść na pomoc”[22], czyli w przekonaniu Hieronima Ozeasz jest figurą Zbawiciela.

Wedle relacji biblijnej Gomer jest prostytutką, gdyż w Oz 1, 2 czytamy:

Wulgata: „Et dixit Dominus ad Osee: «Vade, sume tibi uxorem fornicationum»” (liczba mnoga).

LXX: „Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ὡσηε· «Βάδιζε λαβὲ σεαυτῷ γυναῖκα πορνείας»” (liczba pojedyncza).

Komentując ten werset Książę Egzegetów sięga do *hebraica veritas* i podaje, że w tekście hebrajskim jest **זַנּוּנִים**. Następnie wyjaśnia, że to słowo nie znaczy „nierządnica” czy też „nierząd” lecz wskazuje na liczne nierządy, czyli Gomer w opinii Hieronima jest kobietą, która cudzołoży nagminnie, jako że odnotowuje w komentarzu do Oz 1, 2:

„Hebrajskie słowo ZANUNIM (**זנונים**) nie [znaczy] «nierządnica» czy też «nierząd», jak większość sądzi, lecz wskazuje na «liczne nierządy». Z tego wynika, że owa kobieta, którą prorok pojął za żonę, nie raz, lecz częściej dopuszczała się nierządów, a im bardziej ta stawała się brudniejsza, tym bardziej prorok był cierpliwy, który pojął taką za żonę”[23].

Teraz podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie, jak Hieronim radzi sobie z tym przekazem biblijnym, gdyż nie dość, że Gomer jest małżonką (a jak już wcześniej zostało powiedziane autor Wulgaty niezbyt przychylnie odnosił się do tego stanu), to jeszcze jest prostytutką!

Na początku trzeba zaznaczyć, że Hieronim interpretuje Oz 1-3 w kluczu ponaddosłownym, a dokładnie, dopatruje się w tych passusach metafory małżeńskiej. Prorok Ozeasz w opinii Hieronima jest zawsze symbolem Boga, a ściślej Boga Ojca lub Chrystusa. Z kolei Gomer ma co najmniej potrójną symbolikę, gdyż w przekonaniu komentatora może być ona figurą Izraela, Kościoła albo heretyków.

a) Gomer – obraz Izraela. Analizując Oz 1, 2 autor Wulgaty dopatruje się w Gomer obrazu Izraela i poucza, iż Ozeasz, który wziął za żonę prostytutkę,

[21] Hieronymus, *Commentaria in Osee* 1, 1, PL 25, 819D: „«Osee» enim, in lingua nostra, «salvatorem» sonat: quod nomen habuit etiam Josue filius Nun, antequam ei a Deo vocabulum mutaretur”, tłum. własne.

[22] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 423, nr 3991.

[23] Hieronymus, *Commentaria in Osee* 1, 2, PL 25, 822B: „Verbum Hebraicum ZANUNIM (**זנונים**), non «fornicariam» et «fornicationem», ut plerique aestimant, sed «multas fornicationes» sonat. Ex quo ostenditur mulier ista, quam propheta sumit in coniugem, non semel, sed frequentius fornicatam, ut quanto illa sordidior est, tanto sit propheta patientior, qui talem uxorem duxerit”, tłum. własne.

nie uczynił tego z własnej woli, lecz był posłuszny rozkazowi Boga. Następnie wyjaśnia, że prorok przyjmujący Gomer jest symbolem Boga, który przyjął Synagogę, czyli naród żydowski, oddający się nierządowi, tak jak żona Ozeasza. Komentator chwali proroka za jego postawę i twierdzi, że prorok łącząc się z nierządnicą nie stracił swej obyczajności, tylko ona otrzymała obyczajność, której wcześniej nie posiadała. W opinii Hieronima człowiek, który trwa w dobrym, nie splami się, jeśli połączy się ze złym. Lecz ten, który jest zły, zwróci się ku dobremu, jeśli będzie postępował za przykładami człowieka dobrego:

> „Prorok nie powinien być ganiony, […] jeśli ulicznicę zwrócił ku obyczajności, lecz raczej chwalony, gdyż ze zła uczynił dobro. Bowiem nie ten, który pozostaje dobry, splami się, jeśli połączy się ze złym; lecz ten, który jest zły, zmieni się w dobrego, jeśli postąpi za przykładami dobrego. Z tego wnioskujemy, że nie prorok stracił obyczajność łącząc się z nierządnicą, lecz nierządnica otrzymała obyczajność, której wcześniej nie posiadała: zwłaszcza że błogosławiony Ozeasz nie uczynił [tego] z powodu wyuzdania, ani żądzy czy też z własnej woli, lecz był posłuszny rozkazowi Boga, gdyż to co w nim odczytujemy cieleśnie, uznajemy, że w Bogu zostało dokonane duchowo. Ten przyjął Synagogę, to znaczy, naród żydowski, oddany nierządowi i żądzy”[24].

Książę Egzegetów komentując Oz 2, 5: „Sequar amatores meos”, w owych kochankach dostrzega bóstwa narodów ościennych, a dokładnie Asyryjczyków, Chaldejczyków i Egipcjan[25], z którymi według sądu komentatora, Izrael cudzołożył zwracając się do nich o pomoc w czasie wojen i rozmaitych ucisków. Tak jak Gomer porzuciła męża swego, „biegnąc do swych kochanków”, tak Żydzi odrzucili Chrystusa, świadcząc na rzecz Barabasza:

> „«Pobiegnę za mymi kochankami»; [czyli] podążę do bóstw, które mi dostarczyły koniecznych [rzeczy] do pożywienia i do ubrania. Wszystko, co mowa prorocka opisuje, to Żydzi w interpretacji duchowej otrzymali od Pana. I ponieważ zaprzeczyli, że [Chrystus] jest Synem Boga, wybrali Barabasza, sprawcę rozbojów i rozruchów, a ukrzyżowali Syna Bożego (por. J 18)”[26].

---

[24] Tamże 1, 2, PL 25, 823A-B: „Nec culpandus propheta, […], si meretricem converterit ad pudicitiam, sed potius laudandus quod ex mala bonam fecerit. Non enim qui bonus permanet, ipse polluitur, si societur malo; sed qui malus est, in bonum vertitur, si boni exempla sectetur. Ex quo intelligimus non prophetam perdidisse pudicitiam fornicariae copulatum; sed fornicariam assumpsisse pudicitiam quam antea non habebat: praesertim cum beatus Osee, non ob causam luxuriae, non libidinis, non propria fecerit voluntate, sed Dei paruerit imperio, ut quod in isto carnaliter legimus, in Deo factum spiritualiter probaremus. Qui suscepit Synagogam, hoc est, populum Iudaeorum fornicationi et libidini servientem”, tłum. własne.

[25] Por. tamże 2, 6-7, PL 25, 832B-C: „Amatores autem Ierusalem et gentis Iudaeae, secundum historiam illius temporis, Assyrios atque Chaldaeos et Aegyptios nationesque caeteras intelligamus, cum quorum idolis fornicata est, a quibus bellorum tempore, et prementibus malis frustra speravit auxilium”.

[26] Tamże 2, 4-5, PL 25 831C-D: „«Sequar amatores meos»; vadam ad idola quae mihi et ad

Innym fragmentem, który komentator interpretuje alegorycznie w odniesieniu do Gomer jako obrazu Izraela jest werset z Oz 3, 1: „Et dixit Dominus ad me: «Adhuc vade, dilige mulierem dilectam amico et adulteram», sicut diligit Dominus filios Israel, et ipsi respectant ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum". Książę Egzegetów poddając swemu autorytetowi ów passus sięga do *hebraica veritas* i poucza, że w tekście hebrajskim w tym miejscu pojawia się rzeczownik, który składa się ze spółgłosek RESZ (ר) i AIN (ע). Następnie Hieronim wyjaśnia, że słowo to można odczytać na dwa sposoby, a mianowicie jako „zło"[27] albo „przyjaciel"[28]. W opinii komentatora sposób odczytania tego wyrazu zmienia diametralnie sens omawianego wersu:

> „Kiedy jest mówione, «ponownie», wskazuje, że wcześniej pokochał nierządnicę, która albo kocha zło, albo jest kochana przez przyjaciela i [mężczyznę jej] bardzo bliskiego: bowiem hebrajskie słowo RE (רע) trzeba odczytać jako «zło» albo «przyjaciel»"[29].

Następnie zaznacza, że ponieważ Ozeasz pokochał kobietę, która jest grzesznicą, zatem on musi być figurą Boga, który umiłował Izraela, czyli metafora miłości Ozeasza do Gomer jest obrazem więzi łączącej Jahwe z narodem wybranym, który choć doświadcza miłości Boga, to jednak zwraca się do obcych bóstw:

> „Otóż, ponieważ prorok miłuje cudzołożnicę, a jednak nie współżyje z nią w małżeństwie ani nie łączy się [z nią] w nierządzie, lecz miłuje tak wielce grzeszącą, jest typem Boga, który miłuje bardzo złych synów Izraela, którzy choć są miłowani przez Pana, to jednak zwracają się do obcych bogów i bóstw, i miłują pestki winogron, które nie zawierają wina, i utracili dawną chwałę"[30].

Omawiana metafora małżeńska ma charakter dynamiczny i jest modelowana przez samego Boga, który kształtował miłość Ozeasza do Gomer na wzór swej miłości do narodu wybranego. Izrael jest miłowany przez Boga miłością bezgraniczną i bezwarunkową:

---

victum et ad vestitum necessaria praebuerunt. Omnia quae propheticus sermo describit, spiritualiter a Domino accepere Iudaei. Et quia Dei filium negaverunt, eligentes sibi Barabbam latrocinii et seditionis auctorem, et crucifigentes Filium Dei (Ioan. XVIII)", tłum. własne.

[27] Hebr. רַע. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 289-291, nr 8654.

[28] Hebr. רֵעַ. Por. tamże, t. 2, s. 291-293, nr 8656.

[29] Hieronymus, *Commentaria in Osee* 3, 1, PL 25, 842A: „Quando dicitur, «adhuc», ostendit quia prius amaverit fornicariam: quae adultera, vel diligat illa mala, vel diligatur ab amico et proximo: RE (רע) enim verbum Hebraicum, vel «malum» legitur, vel «amicus»", tłum. własne.

[30] Tamże 3, 1, PL 25, 842B: „Ergo quia propheta diligit adulteram, et tamen non ei matrimonio copulatur, nec fornicatione coniungitur, sed tantum diligit delinquentem, typus Dei est, qui filios Israel pessimos diligit, qui cum diligantur a Domino, ad deos alienos idolaque respiciunt, et diligunt vinacia uvarum, quae vina non habent, et pristinam gratiam perdiderunt", tłum. własne.

„I należy zaznaczyć, że ta cudzołożnica symbolizuje obecne położenie Żydów, którzy bez Boga i znajomości Pism i łaski Ducha Świętego są miłowani przez Pana, który pragnie zbawienia wszystkich i otwiera drzwi żałującym [za grzechy]”[31].

b) Gomer – obraz Kościoła. O ile metafora miłości małżeńskiej, ukazująca związek Boga ze swoim ludem w relacji odrzuconej i zdradzonej przez oblubienicę miłości, wydaje się zrozumiała, to już interpretacja tej metafory jako relacji Boga do Kościoła jest co najmniej kuriozalna. W omawianym komentarzu do Ozeasza prostytutka Gomer jest także – w opinii Hieronima – obrazem Kościoła, a dokładnie symbolem miłości Zbawiciela do Kościoła. Tak jak Ozeasz wziął za żonę cudzołożnicę, tak też Chrystus założył Kościół na fundamencie Żydów i pogan:

„O Zbawicielu i figurze Kościoła powiedzieliśmy na wstępie, że wziął sobie za żonę nierządnicę, która wcześniej służyła bożkom”[32].

Hieronim broniąc Ozeasza, który poślubił prostytutkę, szafuje argumentami na tyle, iż powołuje się na przykłady zaczerpnięte od Greków i usprawiedliwia małżeństwo z Gomer:

„Jeśli ktoś zaś [jest] uparty, a szczególnie spośród heretyków, nie chciał przyjąć tego, co zostało przenośnie powiedziane i wyszydził proroka łączącego się z nierządnicą, stawiamy jemu przed oczy to, co Grecja ma w zwyczaju chwalić, a szkoły filozofów są [co do tego] jednomyślne”[33].

Jednym z takich przykładów jest Polemon z Aten, który w młodości wiódł rozpustny tryb życia. Pewnego dnia, będąc pijany i z wieńcem na głowie, słuchał wykładu filozofa Ksenokratesa z Chalcedonu o umiarkowaniu, który wywarł na nim ogromne wrażenie. Od tego czasu diametralnie zmienił swój tryb życia. Stał się stanowczy i stałego charakteru, co w konsekwencji przyniosło mu sławę:

„Z tej racji sławią Ksenokratesa, męża niezwykle uczonego, który sprawił, że Polemon najbardziej rozpustny młodzieniec, [siedząc] pijany z bluszczem na głowie pośród kitarzystek i fletnistek oraz kobiet bezwstydnych, stał się posłuszny mądrości i zmienił się z młodzieńca bardzo nikczemnego w najmądrzejszego z filozofów”[34].

---

[31] Tamże, PL 25, 842C: „Et notandum quia haec adultera praesens tempus significet Iudaeorum, qui absque Deo et notitia Scripturarum et gratia Spiritus sancti diligantur a Domino, qui omnium expectat salutem, et aperit ianuam poenitentibus”, tłum. własne.

[32] Tamże 1, 2, PL 25, 823C: „De Salvatoris et Ecclesiae typo in praefatiuncula diximus, quod sumpserit sibi uxorem fornicariam, quae prius idolis serviebat”, tłum. własne.

[33] Tamże: „Si quis autem contentiosus, et maxime gentilium, noluerit figuraliter dictum recipere, et irriserit prophetam fornicariae copulatum, opponamus ei illud, quod solet laudare Graecia, et philosophorum scholae concinunt”, tłum. własne.

[34] Tamże: „Qua ratione praedicent virum eruditissimum Xenocratem, qui Polemonem luxurio-

Innym przykładem, który podaje Hieronim jest filozof Fedon z Elidy, który po upadku swego miasta rodzinnego dostał się do niewoli i był zmuszony pełnić obowiązki odźwiernego w domu nierządu. Następnie został wykupiony z niewoli:

> „Dlaczego Sokratesa wynoszą pod niebiosa, który Fedona, od imienia którego jest księga Platona, przeniósł do Akademii z domu publicznego z powodu okrucieństwa i skąpstwa [jego] właściciela, służącego żądzy wielu?”[35]

c) Gomer – obraz heretyków. W przekonaniu autora Wulgaty nierządnica Gomer może być także obrazem heretyków, ponieważ komentując Oz 2, 7: „Et sequetur amatores suos”, wyjaśnia, że według duchowej wykładni heretycy opuścili Kościół, tak jak Gomer swego męża. Heretycy porzuceni przez tych, którym zaufali wracają do Kościoła, podobnie jak żona Ozeasza, zawiedziona postawą swych kochanków:

> „Według wykładni duchowej heretycy podążają za tymi kochankami, przez których często porzuceni, powracają na łono matki Kościoła, [uginając się] pod ciężarem przewin”[36].

***

Historia powołania proroka Ozeasza i jego małżeństwo z prostytutką Gomer doczekało się bardzo wielu interpretacji. Już Ojcowie Kościoła próbowali wyjaśnić tę kontrowersyjną kwestię. Św. Hieronim w swoim komentarzu do Księgi Ozeasza mierząc się z przekazem biblijnym: „Et dixit Dominus ad Osee: «Vade, sume tibi uxorem fornicationum»” (Oz 1, 2) odczytuje małżeństwo Ozeasza z Gomer w kluczu symbolicznym. W przekonaniu autora Wulgaty żona proroka może być symbolem Izraela, Kościoła czy też heretyków. Komentator, choć niezbyt przychylnie odnosi się do stanu małżeńskiego, a w jego mniemaniu dziewictwo jest najdoskonalszym stanem życia kobiet chrześcijańskich, jednak w komentarzu do Ozeasza powołuje się na przykłady zaczerpnięte od Greków i usprawiedliwia małżeństwo proroka z nierządnicą. A zatem kolejny raz objawia się Hieronimowa umiejętność szafowania argumentami na tyle, by wykazać, że każde polecenie Boga jest sensowne, nawet jeśli z punktu widzenia ludzkiego wydaje się absurdalne.

---

sissimum juvenem inter psaltrias atque tibicines et impudicas mulieres ebrium et hedera coronatum fecit obedire sapientiae, et adolescentem turpissimum mutavit in sapientissimum philosophorum”, tłum. własne.

[35] Tamże, PL 25, 823C-D: „Cur Socratem ad coelum levent, qui Phaedonem, ex cujus nomine Platonis liber est, de lupanari, ob crudelitatem et avaritiam domini, multorum libidini servientem, in Academiam transtulerit?”, tłum. własne.

[36] Tamże 2, 6-7, PL 25, 832C: „Hos amatores juxta intelligentiam spiritualem sequuntur haeretici, a quibus saepe deserti, malorum pondere ad sinum matris Ecclesiae revertuntur”, tłum. własne.

GOMER – THE ANTI-IDEAL OF WIFE OR THE MODEL METAPHOR OF BRIDE'S RELATION ON THE BASIS OF ST. JEROME'S COMMENT ON HO 1-3?

(Summary)

In this article we included St. Jerome's standpoint on Gomer — the prostitute and wife of Hosea. This topic was presented in two stages. First, we analysed an issue of ideal woman according to St. Jerome. Then we presented a picture of Gomer in St. Jerome's comment on the Book of Hosea 1–3. The main point of this article was an attempt to answer a question how St. Jerome deals with conveying the biblical meaning, according to which the prophet on God's command marries an adulterous woman. This issue is very interesting, because the author of Vulgate had rather unfavourable attitude towards the institution of marriage and Gomer was not only married, but also a prostitute.

Key words: St. Jerome, *A Commentary on the Book of Hosea*, Gomer.

Słowa kluczowe: Św. Hieronim, *Komentarz do Ozeasza*, Gomer.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Hieronymus, *Commentaria in Osee* 1-3, PL 25, 819-845.
Hieronymus, *Epistulae*, PL 22, 325-1224.

Opracowania

Andersen F.-I. – Freedman D.-N., *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1980.
Kelle B., *Hosea 1-3 in Twentieth-Century Scholarship*, „Currents in Biblical Research" 7 (2009) 179-216.
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, t. 1-2, Warszawa 2008.
Lexicon Hebraicum et Chaldaicum in Libros Veteris Testamenti ordine etymologico compositum, E.-F. Leopold, Lipsiae 1850.
Radliński T., *Św. Hieronim a kobiety*, Lublin 2013.
Sweeney M.-A., *The Twelve Prophets*, vol. 1: *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, Collegeville 2000.
Wolff H.-W., *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Minneapolis 1974.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

SAN CESARIO DI ARLES E I SUOI CONTINUATORI E IL MONACHESIMO FEMMINILE

L'articolo intende presentare gli inizi del movimento monastico femminile in Gallia e, in seno ad esso, di quello propagato da san Cesario di Arles e dai suoi immediati continuatori, specialmente da sant'Aureliano di Arles. Sarà, perciò, preso in considerazione il periodo che si estende dall'inizio alla metà del secolo VI.

I. MONACHESIMO FEMMINILE DI SAN CESARIO DI ARLES

Le fonti per conoscere sia la vita di san Cesario che la sua attività monastica di stampo femminile sono le seguenti: 1) la *Vita Sancti Caesarii*[1], scritta da più persone negli anni successivi alla morte di san Cesario: tre vescovi (il più importante di loro fu Cipriano di Tolone, discepolo di san Cesario, da lui ordinato vescovo di Tolone, prima del 515[2]), un sacerdote e un diacono; 2) alcuni documenti ufficiali del suo ministero episcopale: i concili gallici di quel periodo da lui presieduti[3] e la corrispondenza di san Cesario con i vescovi di Roma[4].

* Prof. dr. hab. Bazyli Degórski, O.S.P.P.E. – professore di patrologia e di teologia dogmatica dell'età patristica presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e professore di patrologia e di antropologia patristica alla Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma; email: osppe.roma@gmail.com.

[1] La *Vita Sancti Caesarii* è pubblicata in: ASanc (mensis Augusti) VI 50-83; ed. B. Krusch in, *Vitae Caesarii episcopi Arelatensis libri duo*, MGH Scriptores rerum Merovingicarum III, Hannoverae 1896, 433-501; ed. E. Bona, *Vita sancti Cesarii Episcopi Arelatensis*, Supplementi di Lexis 16, Amsterdam 2002; ed. M.-J. Delage – M. Heijmans, *Vie de Césaire d'Arles*, SCh 536, Paris 2010.

[2] Cf. V. Saxer, *Cipriano di Tolone*, DPAC I 683; idem, *Cipriano di Tolone*, NDPAC I 1036-1037; C. Kasper, *Cipriano di Tolone*, in: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. S. Döpp – W. Geerlings – C. Noce, Città del Vaticano – Roma 2006, 190.

[3] San Cesario di Arles presiedette i seguenti concili: Concilium Arelatense (6 VI 524), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 42-46; Concilium Carpentoratense (6 XI 527), CCL 148A, 47-52; Concilium Arausicanum (3 VII 529), CCL 148A, 53-76; Concilium Vasense (5 XI 529), CCL 148A, 77-81; Concilium Massiliense (26 V 533), CCL 148A, 84-97.

[4] Cf. la lettera di papa Felice IV, del 3 II 528, CCL 148A, 51-52; la lettera di papa Bonifacio II, del 25 I 531, CCL 148A, 66-69; la risposta di Cesario a papa Bonifacio II, CCL 148A, 69; la lettera di papa Giovanni II all'episcopato gallico (circa la causa di Contumelioso), del 7 IV, CCL 148A, 86; la lettera di papa Giovanni II al clero di Riez, CCL 148A, 86-86; la lettera di papa Giovanni II a san Cesario, del 7 IV 534, CCL 148A, 87-96; la lettera di papa Agapito I a san Cesario, del 18 VII

Da codeste fonti apprendiamo che san Cesario nacque nel 470 nel territorio della città di Cabillon (Chalon-sur-Saône) e che proveniva probabilmente da una famiglia facoltosa[5]. Ciò nonostante, ebbe una formazione culturale piuttosto mediocre[6]. All'età di diciott'anni, chiese al suo vescovo Silvestro (484-526) di poter diventare chierico e così, per circa due anni, rimase nella gerarchia della Chiesa cittadina[7]. Era però particolarmente attirato dalla vita ascetico-monastica, con ammirazione anche per l'esempio di quella femminile. Forse sarebbe diventato diacono e, poi, presbitero della Chiesa di Chalon, se non avesse avuto occasione di conoscere il monachesimo egiziano[8]. Per tale ragione, nel 490-491, si recò a Marsiglia all'abbazia di San Vittore, fondata da san Giovanni Cassiano. L'abate voleva tenere san Cesario con sé, ma egli, avendo appreso che nell'isola di Lerino si era formata una comunità monastica così severa che sembrava inutile intraprendere il rischioso viaggio fino all'Egitto monastico, andò proprio a Lerino, ove fu accolto nel monastero dell'abate san Porcario[9] e lì ricevette la veste monastica[10].

A Lerino ebbe, oltre alla preparazione teologico-monastico-liturgica, una formazione culturale e intellettuale, basata anzitutto – per quanto riguarda l'esegesi biblica – su Origene e sant'Agostino; su sant'Ambrogio di Milano e sullo stesso sant'Agostino d'Ippona per i temi teologici; e – per quanto concerne la dottrina ascetico-monastica – su san Giovanni Cassiano, sullo stesso san Porcario e su Fausto di Riez[11].

535, CCL 148A, 96-97. Cf. anche J. Limmer, *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, Teil 1: *Chronologische Darstellung*, Wissenschaft und Religion 10, Frankfurt am Main 2004, 190-208.

[5] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 5.

[6] Cf. I. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, Roma 1991, 627; B. Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, DPa 15 (2006) 49; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo (secc. IV-VI): protagonisti e legislazione*, Lublin 2006, 141-142.

[7] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 4.

[8] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 627; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 35; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 125.

[9] Quinto abate di Lerino, governò probabilmente la comunità soltanto dal 485 al 489. Scrisse una specie di manuale della vita monastica, *Monita*, che è andato perduto. Cf. Degórski, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 113.

[10] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 5.

[11] Terzo abate di Lerino (dal 433 al 457), Fausto nacque nella Britannia poco prima del 410. Probabilmente verso il 424, si fece monaco a Lerino sotto l'abbaziato di sant'Onorato. Quando, nel 433, san Massimo, successore di sant'Onorato, divenne vescovo di Riez, Fausto gli succedette nell'abbaziato. Ordinato presbitero, si sforzò di mantenere il fervore primitivo della comunità. Intorno al 460, quando san Massimo morì, Fausto divenne vescovo di Riez, fino all'anno 477, quando il re dei Goti, Eurico, lo esiliò a causa del suo antiarianesimo e delle vicende collegate all'occupazione, da parte dei Visigoti, dell'Alvernia e della Provenza. Nel 462, Fausto partecipò ad un concilio romano in qualità di rappresentante dei vescovi della Gallia. Quindi, tornò a Riez probabilmente verso il 485. Per quando riguarda la data della sua morte, essa viene stabilita in base alla lettera di Avito (cf. *Epistula* 4 [*Ad Gundobadum*]), scritta prima del 500, dalla quale risulta che il vescovo di Riez

L'abate Porcario lo costrinse, prima del 499, ad andare ad Arles, ove venne accolto da una coppia di pii laici: Gregoria e Firmino[12].

Gregoria era parente dello stesso san Cesario. La casa di Gregoria e di Firmino era, a un tempo, un centro culturale, un ricovero, una mensa dei poveri, un ospedale, una sede di catechesi. In quella casa, ad Arles san Cesario frequentò le lezioni del retore africano Giuliano Pomerio[13], che era allora il più celebre retore di Provenza, e si avvicinò, in tal modo, ai pensatori profani e alla filosofia. Durante un sogno, a san Cesario era apparso un serpente che lo divorava[14], e così egli si convinse del pericolo causato dagli studi profani e abbandonò del tutto la cultura classica[15].

Il vescovo di Arles, Eonio (o "Eone"; parente di san Cesario) ottenne dall'abate Porcario l'autorizzazione ad accogliere san Cesario come membro del suo clero[16].

Nel 499 (o nel 500[17]), a san Cesario fu affidata anche la direzione amministrativa di un monastero *in suburbana insula civitatis*[18] (probabilmente un quartiere sulla riva destra del fiume Rhône, l'odierna Trinquetaille[19])[20].

Dopo più di tre anni di assoluto isolamento, il vescovo Eonio ritenne di aver trovato in san Cesario il suo successore[21]. Cesario, però, fuggì per essere, poi, ritrovato nella necropoli di Alyscamps, una imponente area edificata sotto i bastioni del grande san Trofimo[22]. E soltanto nel 502 (o 503[23]) egli divenne vescovo di Arles[24]. La città si trovava allora sotto il governo del re visigoto Alarico II che era ariano, e il vescovo Cesario dovette sopportare tante situazioni politiche difficili, dalle quali, però, seppe trarre vantaggi per la Chiesa cattolica[25].

---

era deceduto già da alcuni anni. Fausto viene comunemente considerato esponente del semipelagianesimo. Cf. T. Sardella, *Cesario di Arles*, in: Quasten III 290.

[12] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 628; Sardella, *Cesario di Arles*, p. 290; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 36; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 126.

[13] A proposito di Giuliano Pomerio, cf. ad esempio: C. Tibiletti, *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio*, "Augustinianum" 25 (1985) 489-506; M. Spinelli, *Introduzione*, in: Giuliano Pomerio, *La vita contemplativa*, Collana di Testi Patristici 64, Roma 1987, 7-41.

[14] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 9.

[15] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 290-291; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 36; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 126.

[16] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 628-629; Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 36; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 126.

[17] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 629.

[18] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 12.

[19] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291.

[20] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 629.

[21] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291.

[22] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 631.

[23] Cf. ibidem, p. 629.

[24] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291.

[25] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 630; Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 37; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 128.

Nonostante la vita esemplare e santa, il vescovo di Arles fu sospettato di tradimento ed esiliato a Burdigala, in residenza obbligatoria[26]. Ciò avvenne ad opera di un tale Liciniano che addirittura faceva parte del clero della diocesi di Arles. Infatti, nel 505, questo disgraziato chierico fece capire al re Alarico II che san Cesario cospirava contro lo stato insieme al re dei Burgundi, Gondebaudo. Così il vescovo di Arles fu arrestato ed esiliato. Ne approfittò per menare una vita eremitica. Nel 506, comunque, egli riconquistò la fiducia del re[27].

Dimorando a Burdigala, san Cesario strinse rapporti con i vescovi della Gallia occidentale (Cipriano di Burdigala e Ruricio di Limoges). Sempre nel 506, il vescovo di Arles cominciò la costruzione del monastero femminile di San Giovanni[28] che fu portata a termine nel 512[29]. Voleva che questo cenobio fosse situato vicino a lui per poterlo istruire e proteggere. Tuttavia, desiderava che sorgesse fuori della città di Arles, e ciò ovviamente per la tranquillità e il silenzio delle monache. Scelse, perciò, gli Alyscamps. L'opera gli stava tanto a cuore che vi partecipò egli stesso. Dopo la battaglia di Vouillé, però, in cui il re Clodoveo sconfisse Alarico II, Franchi e Burgundi misero l'assedio proprio davanti alla città di Arles e demolirono il monastero ormai quasi finito, per costruirne delle trincee. Gli Ostrogoti, poi, attaccarono gli assedianti, che dovettero ritirarsi. I costruttori, allora, ripresero la costruzione del monastero, che durò dal 508 al 513, data della sua consacrazione. La prima badessa di quel monastero fu santa Cesaria, sorella di san Cesario. Numerose vergini e vedove si unirono a lei. San Cesario diede loro una regola, e papa Ormisda approvò la fondazione del monastero con una bolla del 514[30].

Alcuni mesi dopo la consacrazione del monastero, santa Cesaria morì e fu sostituita da un'altra Cesaria, chiamata la Giovane. Il numero delle monache salì allora a duecento. Alla morte di quell'ultima badessa, le successe santa Liliola e, quindi, santa Rusticola. Quest'ultima era figlia di una nobile donna di Vaison, Clemenza, che aveva perso il marito e il primogenito dei suoi due figli. In precedenza, Rusticola era assai bella, anche se aveva soltanto all'epoca cinque anni, e un cavaliere burgundo, Cheraone, decise di rapirla, volendo sposarla. Avvertita di ciò dalla madre, Liliola scrisse al vescovo Siagrio d'Autun e al re Gontrano per ricevere giustizia. Così, il guerriero rapitore dovette restituire Rusticola, che fu data a Liliola. Alla bambina piacque quella vita monastica austera e penitenziale: andava con le religiose agli uffici liturgici e aveva imparato a memoria tutto il salterio e gran parte della Sacra Scrittura. Rusticola era,

---

[26] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 21.

[27] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 630; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 38; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 128.

[28] Cf. C. Lambot, *Le prototype des monastères cloîtrés de femmes: l'Abbaye Saint-Jean d'Arles (VI^e siècle)*, "Revue Liturgique et Monastique" 23 (1938) 169-174.

[29] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291.

[30] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 631; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 38; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 129.

inoltre, una monaca esemplare e virtuosa. Quando chiese di diventare monaca e di indossare l'abito monastico, la badessa acconsentì. La madre di lei, però, ne fu adirata e cercò di far cambiare il proposito della figlia con la bella villa e le ricchezze di Vaison. La causa fu allora affidata al vescovo Sapaudo. Secondo la legge, una vergine che aveva passato parecchi anni in un monastero non poteva essere mandata via contro la sua volontà. La madre Clemenza si ricordò, allora, di un sogno: san Cesario la vide nella sua casa con due colombe sulle ginocchia: ne aveva reclamata una; Clemenza gliel'aveva data ed egli l'aveva portata via. Clemenza dovette, perciò, offrire al Signore la sua amata figlia. Dopo la morte di Liliola, Rusticola (all'età di diciotto anni) fu eletta badessa[31].

Da quando la regione passò alla dominazione degli Ostrogoti (508-536), san Cesario di nuovo fu accusato di tradimento e fu convocato a Ravenna dal re Teoderico (512-513)[32], ma riuscì a dimostrare la propria innocenza e ottenne la liberazione della popolazione di Orange, che era stata fatta prigioniera[33]. San Cesario si recò, quindi, da Ravenna a Roma ed incontrò papa Simmaco dal quale ottenne, nel 513, la conferma dei diritti metropoliti della Chiesa di Arles contro quella di Vienne (allora diretta dal vescovo Avito)[34].

Nel 514, papa Simmaco confermò a san Cesario i privilegi di vicario della Sede Apostolica per la Spagna e per la Gallia. Da quell'anno, quindi, san Cesario esercitò un influsso sempre più crescente su tutta la Gallia[35].

Nel 534, san Cesario ultimò definitivamente la regola delle monache, e nel 536 vide passare la città di Arles sotto il governo dei cattolici, con il re franco Childeberto I[36].

Nell'ultimo anno della vita (543), la salute di san Cesario diminuì sempre di più. Aspettava per morire la festa di sant'Agostino. Quando questo giorno

---

[31] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 632; C. Thiellet, *La Règle de saint Césaire d'Arles et les fondations monastiques féminines*, in: *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen-Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Liessies- Maubeuge (26-28 septembre 1997)*, éd. R.-H. Bautier – Ph. Racinet, Amiens 1998, 23-33; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 39; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 130.

[32] Circa Teoderico il Grande, cf. ad esempio: W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, München 1947; P. Lamma, *Teodorico*, La Scuola Editrice, Brescia 1951; J. Moorhead, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992; P. Amory, *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997; A. Giovanditto, *Teodorico e i suoi Goti in Italia (454-526)*, Milano 1998; B. Saitta, *La "civilitas" di Teodorico: rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1999.

[33] Cf. *Vita S. Caesarii* 1, 38. Cf. anche Sardella, *Cesario di Arles*, p. 291.

[34] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 633; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 39; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 130.

[35] Cf. Concilium Arelatense (6 VI 524), CCL 148A, 42-46; Concilium Arausicanum (3 VII 529), CCL 148A, 53-76.

[36] Cf. Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 5-66. Per quanto riguarda Childeberto I, cf. ad esempio: Ch. Pfister, *La Gallia sotto i Franchi merovingi, vicende storiche*, in: *Storia del mondo medievale*, I, Milano 1999, 688-711; ibidem, *La Gallia sotto i Franchi merovingi, istituzioni*, in: *Storia del mondo medievale*, I, Milano 1999, 712-742; R. Altamira, *La Spagna sotto i visigoti*, in *Storia del mondo medievale*, I, Milano 19997, 743-779.

si avvicinò, egli volle essere trasportato all'ora dell'ufficio liturgico presso le monache di San Giovanni. Esse furono molto commosse. San Cesario si congedò per sempre dalla badessa Cesaria e rivolse alle monache l'esortazione ad essere fedeli alla regola monastica. Impartì, quindi, a tutte la sua benedizione. Vicino al letto del moribondo si riunirono alcuni vescovi della sua provincia ecclesiastica, i presbiteri, i diaconi, gli amici. San Cesario morì proprio il 27 agosto 543, la vigilia di sant'Agostino d'Ippona, nel settantaquattresimo anno di età e nel quarantunesimo di episcopato. Il suo corpo fu tumulato nella basilica di Santa Maria[37].

Vediamo ora l'operato di san Cesario di Arles. Anzitutto, egli fu un vero e proprio pastore d'anime, fondatore di istituzioni di carità e di chiese, legislatore liturgico e monastico della sua regione ecclesiastica: compose due regole monastiche, una per monaci[38] e una per monache, e fondò diversi monasteri[39].

Il metodo di lavoro di san Cesario, che si serviva degli estratti di vari autori, prevalentemente di sant'Ambrogio di Milano e di sant'Agostino d'Ippona, aveva fatto sì che già alla fine del Medioevo la sua produzione letteraria fosse diventata anonima. Le sue opere furono recuperate soltanto alla fine dell'Ottocento dal famoso benedettino G. Morin[40].

Gli *Statuta sanctarum virginum*[41], cominciati verso il 512 (alla data della fondazione del monastero di San Giovanni), sono molto più ampi rispetto alle regole date da lui ai suoi monaci e dettagliati e, successivamente, furono più volte ritoccati, e quindi emendati, per consenso dello stesso san Cesario e così, nel 534, furono del tutto stilati. Questa regola è stata l'opera di un fondatore atta a prevenire ogni disordine e ad assicurare alla vita comunitaria solide e definitive fondamenta. La redazione di una regola concepita per delle monache fu, all'epoca, un fatto innovativo e suscitò interesse ed ammirazione (persino da parte di papa Ormisda, come testimonia la sua lettera indirizzata a san Cesario[42]). Tra le fonti di questa regola femminile troviamo le opere monastiche

---

[37] Cf. *Vita S. Caesarii* 2, 50. Cf. anche Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 636; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 41; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 133.

[38] Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales*, RAM 47 (1971) 369-406.

[39] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 292; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 41; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 133. Per quanto riguarda la bibliografia concernenti i testi monastici di san Cesario, cf. G. Terraneo, *Saggio bibliografico su Cesario di Arles*, SC 91 (1963) 232-294; J. Piłat, *Św. Cezary z Arles. Bibliografia – aktualny stan badań*, in: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, 206-218.

[40] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 292; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 42; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 133.

[41] In PL 67, 1105-1120; ed. G. Morin in: Sancti Caesarii episcopi Arelatensis, *Opera omnia*, I, Maredsous 1937, 100-127; éd. A. de Vogüé – J. Courreau in: Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques*, SCh 345, Paris 1988, 170-272.

[42] Cf. *Epistolae Romanorum Pontificum*, ed. A. Thiel, I, Braunsberg 1868, 739ss.

di san Giovanni Cassiano[43], la tradizione ascetica dell'isola di Lerino, la regola maschile detta di sant'Agostino[44]. Ciò nonostante, bisogna anche sottolineare l'impronta originale dello stesso vescovo di Arles, sia per quanto riguarda le norme generali di comportamento (la stretta clausura, la vita comunitaria, l'importanza della lettura e della carità), sia nei diversi dettagli (come, ad esempio, l'altezza dell'acconciatura delle monache)[45].

Una simile regola per le monache era davvero necessaria. Infatti, i primissimi conventi femminili della Gallia meridionale somigliavano più a pensioni per nubili che non a luoghi di rinuncia e di contemplazione. Ogni monaca, per esempio, portava nella sua cella il proprio mobilio e le proprie abitudini ed usanze, i vestiti e l'arredamento del letto, persino la domestica e le ricette di cucina. Le monache non uscivano dalla clausura ma, in compenso, ricevevano frequentemente i visitatori che portavano a loro regali. Per questa ragione, dato che mancava proprio una vera regola monastica, san Cesario ne scrisse una, prima ancora di riunire le sue monache, e affidò la sorella alla comunità di Marsiglia, affinché imparasse la vita veramente monastica[46].

Ora, vediamo più da vicino gli *Statuta sanctarum virginum*. Essi furono stilati per il monastero femminile di Arles. Ciò si deduce, ad esempio, dalle norme che stabiliscono la porta attraverso la quale le monache devono entrare ed uscire[47]. Questa regola femminile fu composta progressivamente e, perciò, contiene delle ripetizioni, aggiunte e dei cambiamenti non sempre in sintonia con delle altre norme. Le fonti della "Regola" sono prevalentemente la "Regola" agostiniana[48] e, secondariamente, gli scritti monastici di san Giovanni Cassiano[49]. La

---

[43] La Regola si ispira a san Giovanni Cassiano più che al suo maestro Agostino, e insiste sulla vita puramente comunitaria e sulla gerarchia delle cariche. La monaca deve impegnarsi alla stabilità. Il monastero "esente" dalla giurisdizione del vescovo è dipende dirette del papa. San Cesario perfezionò questa regola femminile fino alla sua morte.

[44] Cf. C. Lambot, *La Règle de S. Augustin et S. Césaire*, RBen 41 (1929) 331-341; L. de Seihac, *Remarques sur l'utilisation par Césaire d'Arles de la "Regula Augustini*, "Regulae Benedicti Studia. Annuarium internationale" 1 (1972) 287-291; idem, *L'Utilisation par s. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin. Étude de terminologie et doctrine monastique*, Studia Anselmiana 62, Roma 1974.

[45] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 292; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 44; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 136.

[46] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 641; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 44; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 136.

[47] Cf. gli articoli 59 e 73.

[48] Il testo originale latino della "Regola" agostiniana è pubblicato in: PL 32, 1377-1384; ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911, 356-371; P. Schröder, *Die Augustinerchorherrenregel: Entstehung, kritischer Text und Einführung der Regel*, "Archiv für Urkundenforschung" 9 (1926) 271-306; D. de Bruyne, *La première Règle de saint Benoît*, RBen 42 (1930) 316-342; A.C. Vega, *La Regla de San Agustín. Edición crítica, precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial*, El Escorial 1933; R. Arbesmann – W. Huempfner, *Jordani de Saxonia liber vitae fratrum*, New York 1943, 491-504; L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1967 (*Obiurgatio*: 105-107; *Ordo monasterii*: 148-152; *Praeceptum*: 417-437).

[49] Cf. Ioannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, PL 49, 43-476; ed. M. Petschenig, CSEL

"Regola" comprende tre parti: la prima parte è la regola primitiva, data alle religiose all'inizio della fondazione del monastero di San Giovanni (ossia, verso il 512[50]). Questa prima parte contiene quarantasette articoli (1-47). La seconda parte seconda parte – chiamata *Recapitulatio*[51] – concerne gli articoli 48-65 ed è stata aggiunta per risolvere diverse difficoltà pratiche[52]. E la terza parte, infine, chiamata *Ordo psalmodiae* e che abbraccia gli articoli 66-71, costituisce una parte liturgica della Regola. Nota bene, san Cesario inserì qui l'*Ordo psalmodiae* di Lerino (gli articoli 68-70), trapiantando in tal modo ai monasteri della Gallia meridionale le usanze liturgiche dei monaci lerinesi.

Analizziamo ora più da vicino la stessa "Regola" femminile di san Cesario.

1. Ammissione al monastero, clausura e stabilità. Al monastero potevano già essere ammesse persino bambine di 6-7 anni (art. 7). La candidata veniva provata per un anno intero abitando con una monaca, esperta della vita claustrale, che la introduceva alla prassi e alle regole del monastero. L'entrata nel monastero iniziava una *conversio*, un profondo cambiamento di vita della monaca (art. 3). In quel periodo, la candidata doveva molte volte leggere l'intera "Regola" e soltanto allora, superata questa prova, poteva essere ammessa alla vestizione monastica (art. 3 e 58) che all'epoca equivaleva ai voti religiosi dei nostri tempi. La base della vestizione era la *compunctio*, ossia la consapevolezza della propria peccaminosità e pochezza di fronte a Dio (art. 3). Le monache dovevano vivere nella povertà (art. 52) e dimenticare del tutto la loro condizione sociale precedente (art. 21). Per tale ragione, le suppellettili nel monastero dovevano essere semplici e modeste (art. 44).

Essendo separate dal mondo, le monache non potevano fare le madrine (art. 10). In più, erano tenute alla *stabilitas loci* rimanendo nello stesso monastero per tutta la vita (art. 1). Nel monastero non potevano entrare né donne, né uomini (art. 36-37), e soltanto eccezionalmente poteva accedervi un pio chierico, un vescovo o un artigiano (art. 39). Tali visite avvenivano in un luogo stabilito in presenza di una delle monache (art. 40). Inoltre, per essere separate dal mondo, le monache non potevano ricevere lettere (art. 25), né preparare pasti per nessuna persona estranea (art. 53 e 59), e dell'elemosina si occupava un *provisor* (art. 42). Egli si occupava anche dei beni del monastero e della sua amministrazione.

17, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1888, 3-231; J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965. Ioannes Cassianus, *Conlationes patrum*, PL 49, 477-1321; ed. M. Petschenig, CSEL 13a, Wien 2004; ed. E. Pichery, t. 1: I-VII, SCh 42, Paris 1955; t. 2: VIII-XVII, SCh 54, Paris 1958; t. 3: XVIII-XXIV, SCh 64, Paris 1959. Cf. anche A. de Vogüé, *Une interpolation inspirée de Cassien dans un texte monastique Césaire d'Arles*, SMon 25 (1983) 217-221.

[50] Secondo I. Gobry (*Storia del monachesimo*, I, p. 641), nel 513.

[51] In PL 67, 1115-1120.

[52] A proposito del contenuto degli *Statuta sanctarum virginum*, cf. anche Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 642-646.

2. La povertà. Prima di entrare nel monastero, la candidata doveva rinunciare, anche giuridicamente, a tutti i suoi averi, e dopo l'entrata ogni dono materiale doveva essere consegnato alla comunità (art. 43 e 54), quindi ogni monaca non doveva possedere niente (art. 52) e tanto meno lo doveva una inserviente (art. 17).

L'abito della religiosa doveva essere modesto, fatto nello stesso monastero, e modesta doveva essere la vita nello stesso monastero (art. 26, 44-45 e 55). Ciò nonostante, il monastero doveva essere abbastanza "ricco", perché ci vivevano circa duecento monache che filavano la lana che con tantissima probabilità proveniva dalle pecore del monastero, dato che la "Regola" non parla affatto di qualche acquisto di essa e, in compenso, parla degli schiavi che ivi lavoravano (art. 7)[53].

3. La vita nel monastero. La vita nel monastero è pervasa dalla preghiera, specialmente dalla ripetizione privata dei versetti scritturistici (*meditari*) e recitando i Salmi le monache dovevano contemplarli con il cuore, perciò non dovevano fare alcun lavoro manuale durante l'ufficio delle ore (art. 10). Tuttavia, potevano lavorare durante l'ufficio notturno, affinché non dormissero (art. 15). Quelle che venivano in ritardo alla preghiera, erano punite (art. 12). Per poter pregare adeguatamente, le monache dovevano leggere due ore ogni giorno (art. 19), e per farlo dovevano ovviamente imparare a leggere (art. 18).

Nel monastero doveva regnare la concordia e l'unanimità. Le monache, perciò, dovevano essere ubbidienti (art. 13), non litigare, non mormorare, non picchiarsi, non insultarsi , ma stimarsi a vicenda (art. 26). Quindi, se una monaca era litigiosa, doveva fare penitenza; pena addirittura l'esclusione dalle preghiere comunitarie o dalla mensa comunitaria (art. 34).

Le monache dormivano in un dormitorio, in una sala comune (art. 8 e 29). Anche lavorano comunemente, conformemente agli ordini della superiora che indicava ad essere i lavori concreti da fare, anche se il loro lavoro principale consisteva nel fabbricare la lana e nel filarla (art. 16 e 57). Tutte le monache, eccetto la badessa e la priora, dovevano lavorare in cucina, *per turnum*[54].

I digiuni delle monache erano meno severi rispetto a quelli dei monaci. Mentre mangiavano, le religiose dovevano osservare il silenzio ascoltando una lettura. La badessa, se non impedita, doveva mangiare insieme con la comunità. Le pietanze del monastero sono precisamente indicate dalla "Regola" (art. 71). La "Regola" si occupa parecchie volte anche delle monache malate e deboli (art. 31-32 e 42)[55].

Va da sé che le monache dovevano vivere castamente, perché ciò si addice addirittura ad ogni cristiano come tale, e dovevano essere umili. Prima di

[53] Cf. M. Starowieyski, *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, in: *Zachodnie Reguły monastyczne*, ŹM 50, Kraków – Tyniec 2013², 393.

[54] Cf. ibidem, p. 395.

[55] Cf. ibidem.

denunciare alla superiora qualche comportamento sbagliato della consorella, bisognava ammonire privatamente colei che errava (art. 24). Per alcune colpe e trasgressioni la monaca poteva essere addirittura esclusa dalla comunità (art. 34).

4. La direzione del monastero. Il monastero veniva diretto da una badessa (*abbatissa*), chiamata anche "madre del monastero" (*mater monasterii*). Per esercitare tale ufficio doveva essere scelta la migliore delle monache (art. 61). Dato che la sua responsabilità davanti a Dio era grande, le consorelle dovevano ubbidirle (art. 18, 35).

La badessa si occupava di tutti i bisogni delle monache, stabiliva tutte le loro mansioni e i compiti e, inoltre, curava tutti gli affari e i contatti fuori del monastero[56].

La badessa era responsabile per adempiere a tutte le norme stabilite dalla "Regola", la quale doveva essere scrupolosamente messa in atto. Però, se la badessa avesse voluto cambiare qualcosa che era richiesto dalla "Regola", le stesse monache, salva tutta la riverenza verso la badessa, avrebbero dovuto addirittura opporsene con tutte le loro forze (art. 65).

La badessa, per quanto riguarda la direzione del monastero, veniva aiutata dalla priora (*praeposita*, *primiceria*). Il termine, però, *primiceria* poteva indicare anche una delle suore più esperte, anziane (*seniores*) oppure la responsabile di una parte della comunità[57]. Un'altra aiutante della badessa era la portinaia (*posticiaria*; *ad ad posticium*). Ella, controllata dalla stessa badessa, manteneva le relazioni con gli estranei, con coloro che non appartenevano al monastero. La portinaia, però, non doveva trarne alcun vantaggio per se stessa. I monasteri gallici di quel periodo furono sottoposti alla guida e alla giurisdizione del vescovo del luogo. Il vescovo, quindi, poteva ingerire liberamente negli affari e nella vita spirituale degli stessi. Lo stesso san Cesiario volle esonerare i suoi monasteri dalla giurisdizione del vescovo del luogo, quindi lo aveva chiesto a papa Ormisda, il quale acconsentì alla domanda[58].

Degli altri scritti monastici di san Cesario, possediamo anche i sei *Sermones ad monachos* e le *Ad sanctimoniales epistulae* (la *Coegisti* e la *Vereor*)[59] indirizzate alla sorella Cesaria e alla sua comunità monastica, ossia al monastero femminile di Arles dedicato a San Giovanni[60].

---

[56] Cf. ibidem, p. 393.

[57] Cf. G. Morin, *Problèmes relatifs à la Règle de S. Césaire d'Arles pour les moniales*, RBen 44 (1932) 5-20.

[58] Cf. Starowieyski, *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, p. 394.

[59] Pubblicate in PL 67, 1128C - 1135C; ed. G. Morin, Sancti Caesarii episcopi Arelatensis, *Opera omnia*, II, Maredsous 1942, 134-144; éd. A. de Vogüé – J. Courreau, SCh 345, 294-336.

[60] Cf. Sardella, *Cesario di Arles*, p. 292-293; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 44; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 137.

Esiste anche l'*Epistula hortatoria ad virginem Deo dicatam*[61]. G. Morin, però, non la considera scritta da san Cesario; essa dev'essere, forse, attribuita al nipote Teridio[62].

II. I CONTINUATORI DELL'OPERA MONASTICA FEMMINILE DI SAN CESARIO D'ARLES

L'influsso di san Cesario sul monachesimo fu considerevole e durò per molte generazioni. Ciò nonostante, la sua *Regula* non ebbe tanta diffusione fuori della Provenza. Infatti, per quanto riguarda la Gallia meridionale, i cenobi che vivevano secondo essa scomparvero già un secolo dopo, e ciò a causa delle incursioni dei Saraceni. In seguito, dopo la liberazione, era già conosciuta ed apprezzata un'altra regola, quella di san Benedetto da Norcia[63]. Dobbiamo anche dire che la "Regola" di san Cesario e quella di san Benedetto hanno degli elementi comuni. Non possiamo, però affermare con esattezza se ci fosse stato un influsso dell'una sull'altra (ma quale su quale?), oppure se ambo le "Regole" avessero attinto da una fonte comune[64].

Le comunità monastiche formate da san Cesario diedero alla luce personalità ecclesiastiche di alto rango. Il monastero di Saint-André di Villeneuve, vicino ad Avignone, ha un'origine poco chiara, ma una cronaca vi fa morire, nel 586, una certa santa Cesaria, monaca, che deve appartenere alla famiglia di san Cesario[65].

Per quanto riguarda i primissimi monasteri femminili della Gallia meridionale, le notizie sono ancora più scarse. Possediamo, in proposito, una lettera di san Cesario di Arles indirizzata ad una badessa[66]. Da detto documento possiamo dedurre che ella fosse una sua figlia spirituale e che guidasse una comunità monastica di cui il vescovo di Arles era il fondatore[67]. Infine, il monastero di Saint-Pierre du Puy, ad Orange, che era benedettino nel XII secolo e cistercense nel XIII, fu stabilito dallo stesso san Cesario sul monte Eutropio, prima di essere spostato all'interno della cinta muraria della città[68].

---

[61] In PL 67, 1135-1138; éd. A. de Vogüé – J. Courreau, SCh 345, 418-438.

[62] Cf. G. Morin, *Le prêtre arlésien Teridius, propagateur des Régles de S. Céaire d'Arles*, RSR 27 (1938) 257-263; Sardella, *Cesario di Arles*, p. 293.

[63] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 646; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 45; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 137.

[64] Cf. Starowieyski, *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, p. 398.

[65] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 648; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 45; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 137-138.

[66] I. Gobry (*Storia del monachesimo*, I, p. 649) la chiama: "Oratoria".

[67] Cf. Caesarius Arelatensis [?; Teridius ?], *Epistula hortatoria ad virginem Deo dicatam*, PL 67, 1135-1138; éd. A. de Vogüé – J. Courreau, SCh 345, 418-438.

[68] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 649; Degórski, *Il primissimo monachesimo della* Gallia, p. 49; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 141-142.

Durante il governo monastico della badessa santa Liliola, una donna si presentò al convento di San Giovanni, per essere iniziata alla "Regola" di san Cesario: era Radegonda, moglie separata di re Clotario, che, costretta a sposarsi, aveva infine ottenuto che le si rendesse la libertà, e che nel 415 aveva fondato a Poitiers il monastero di Santa Croce. Radegonda, cercando una regola che potesse assicurare (alle principesse e alle nobildonne che l'avevano seguita nel chiostro) sia la disciplina monastica che una certa moderazione, aveva sentito dell'equilibrio in cui vivevano le monache di Arles. Così, nel 568, Radegonda chiese a Liliola una copia della regola di san Cesario e, dopo averla letta, venne con la badessa Agnese ad Arles per viverla e apprenderla. In seguito, di ritorno a Poitiers, Radegonda e Agnese adottarono questa regola per la loro comunità[69].

Un altro continuatore dell'opera monastica di san Cesario fu, nel VI secolo, sant'Aureliano († 16 giugno del 551), il secondo successore di san Cesario di Arles, dove rimase soltanto dal 546 alla morte. Ciò nonostante, in questo breve periodo, egli fondò ad Arles due monasteri: prima di San Pietro e San Paolo (maschile)[70], nel 547[71], a cui diede come abate Fiorentino, che aveva all'epoca sessantacinque anni e che sarebbe morto cinque anni dopo (nel 553)[72] e, poi, di Santa Maria (femminile)[73] che si trovava fuori le mura della città, in un luogo a noi sconosciuto. Ivi le monache recitavano l'ufficio divino in presenza dei fedeli che potevano accedere alla loro chiesa[74].

Aureliano scrisse due nuove regole: la *Regula ad monachos*[75] e la *Regula ad virgines*[76]. Queste due opere sono le uniche che conosciamo di sant'Aureliano, e si ispirano prevalentemente a san Cesario di Arles[77] (specialmente attingono dalle sue *Regulae*, dai discorsi, dalla già menzionata lettera *Vereor*, e dalla *Vita S. Caesarii*[78]) e, secondariamente, a sant'Agostino d'Ippona (l'*Ordo monasterii* e il *Praeceptum*) e a san Giovanni Cassiano (il *De institutis coenobiorum*). Inoltre, sant'Aureliano attinse anche dalle "Regole" di san Basilio, dalla "Seconda

[69] Cf. Venantius Fortunatus, *Vita Sanctae Radegundis reginae*. Cf. anche Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 649; J. Pilvousek – K.B. Springer, *Caesarius von Arles und die Klostergründung der heiligen Radegund*e, in: *Radegunde – ein Frauenschicksal zwischen Mord und Askese: eine Ausstellung*, hrsg. H. Eidam – G. Noll, Erfurt 2006, 79-95.

[70] Cf. Y. Hen, *Scrittori della Gallia*, in: Quasten III 296; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 45; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 138.

[71] Cf. Starowieyski, *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, p. 462.

[72] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 650.

[73] Cf. ibidem; Hen, *Scrittori della Gallia*, p. 296; Degórski, *Il primissimo monachesimo della Gallia*, p. 49; idem, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo*, p. 142.

[74] Cf. Starowieyski, *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, p. 462.

[75] La regola è pubblicata in PL 68, 385-398; A. Schmidt, *Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles*, SMon 17 (1975) 237-256 (edizione critica) e SMon 18 (1976) 17-54.

[76] La regola è pubblicata in PL 68, 399-406. Cf. anche A. de Vogüé, *Regula(e) Aureliani*, DIP VII 1604-1607.

[77] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 650; Hen, *Scrittori della Gallia*, p. 296.

[78] Cf. Starowieyski, *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, p. 462.

Regola dei Santi Padri"[79], dalla "Regola di Macario"[80], dalle "Regole di Paolo e Stefano"[81], dalla "Regola del Maestro"[82] Nelle "Regole" di sant'Aureliano può essere anche scorto un influsso di san Benedetto di Norcia[83].

***

Concludendo, possiamo affermare che la "Regola" femminile di san Cesario d'Arles è antecedente rispetto alla *Regula monasteriorum* di san Benedetto da Norcia. Fra le due "Regole", così come le conosciamo oggi, c'è senz'altro qualche somiglianza, al punto che più di uno studioso moderno ha pensato ad una vicendevole dipendenza. La questione, però, rimane aperta. A dir il vero, a nostro avviso, è difficile che la *Regula monasteriorum* benedettina possa annoverarsi tra le fonti degli *Statuta virginum*, perché quando san Cesario si accinse alla composizione di questo documento giuridico-spirituale-monastico, la "Regola" di san Benedetto non era stata ancora stilata e, d'altra parte, le posteriori modifiche ed aggiunte, fatte da san Cesario agli *Statuta virginum*, sono dovute alla lezione dell'esperienza. È altresì poco probabile che, prima del 523, san Benedetto abbia letto la "Regola" di san Cesario. Le somiglianze, quindi, che intercorrono fra le due "Regole", sono dovute alla comunanza delle fonti e alla stessa prassi monastica ormai diffusa in Occidente.

---

[79] Pubblicata in PG 34, 971-978 e PL 103, 435-442; ed. A. de Vogüé, SCh 297, Paris 1982, 274-282; ed. S. Pricoco, in: *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Santi Padri*, Milano 1995, 25-35. Cf. anche J. Neufville, *Regula Patrum secunda*, DIP VII 1590-1591; A. de Vogüé, *La règle de Vigile signalé par Gennade. Essai d'identification*, RBen 89 (1979) 217-229; idem, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Première partie: *Le monachisme latin*, t. 7: *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500)*, Paris 2003, 56-77.

[80] Pubblicata in PG 34, 967-970; PL 103, 447-452; ed. H. Styblo: *Die Regula Macharii*, WS 76 (1963) 124-158; ed. A. de Vogüé, SCh 297, 372-388; ed. Pricoco in: *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Santi Padri*, p. 37-57. Cf. anche F. Massai, *Les antécédents de Cluny. Règle du Maître à Moutiers-Saint-Jean*, in: *À Cluny. Congrès scientifique. Fêtes et Cérémonies liturgiques en l'honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949*, Dijon 1950, 192-202; A.C. Vega, *En torno a la herencia literaria de Juan de Biclaro*, "Boletín de la Real Academia de Historia" 164 (1969) 13-74; A. de Vogüé, *Trithème, La Règle de Macaire et l'héritage littéraire de Jean de Biclar*, SE 23 (1978-1979) 217-224; idem, *La „Vita Pachomii Iunioris" (BHL 6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga*, SM 20 (1979) 535-553; idem, *Regula Macarii*, DIP VII 1580-1582; idem, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 7, p. 399-439.

[81] Pubblicata in PL 66, 949-958; ed. J.E.M. Vilanova: *Regula Pauli et Stephani*, Scripta et documenta 11, Montserrat 1959. Cf. anche U. Berlière, *La Règle des saints Étiennes et Paul*, in: *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la philologie classique dédié à Paul Thomas*, Bruges 1930, 39-53; J.E.M. Vilanova, *Regula Pauli et Stephani*, DIP VII 1592-1594; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Première partie: *Le monachisme latin*, t. 9: *De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Paris 2005, 183-198.

[82] Pubblicata in SCh 105-106, Paris 1964.

[83] Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, p. 650.

SAINT CAESARIUS OF ARLES AND HIS FOLLOWERS AND WOMEN MONASTICISM

(Summary)

The article presents the Western Women Monasticism in Gaul spread by Saint Caesarius of Arles and his followers. In 506 Saint Caesarius of Arles undertook the building of the Women Monastery of Saint John, which was finalized in 512. The first Abbess of the monastery was Saint Caesarius' sister, Saint Caesaria.

Saint Caesarius wrote the Rule for the monastery in 534. After Saint Caesaria, another Caesaria became Abbess and the monastery counted up to 200 nuns in those years. To Abbess Caesaria, Saint Liliola and Rusticula succeeded.

The influence of Saint Caesarius on Monasticism in Gaul was relevant, thought the Rule had a greater impact in Provence.

The history of the monastery of Saint Andrew at Villeneuve, near Avinione, is not widely attested: one chronicle reports that, in 586, a woman named Caesaria died in the monastery. Even fewer historical sources concern other women monasteries in Gaul. According to tradition, also the monastery of Saint Peter du Puy in Orange was founded by Saint Caesarius.

In the VI century the Rules of Saint Aurelianus of Arles, *Regula ad monachos* and *Regula ad virgines* were written as well. Saint Aurelianus of Arles founded two monasteries in Arles: a women monastery (Saint Mary's) and a men monastery (Saints Peter and Paul's).

ŚW. CEZARY Z ARLES I JEGO KONTYNUATORZY A MONASTYCYZM ŻEŃSKI

(Streszczenie)

Artykuł omawia łaciński monastycym żeński w Galii krzewiony przez św. Cezarego z Arles i jego kontynuatorów. W 506 r. Cezary rozpoczął budowę klasztoru żeńskiego św. Jana, która została ukończona w 512 r. Pierwszą jego ksienią została siostra św. Cezarego – św. Cezaria. Do klasztoru wstąpiło wiele dziewic i wdów. Cezary napisał dla nich regułę w 534 r. Następczynią św. Cezarii została inna Cezaria, zwana Młodszą. Mniszek w klasztorze było wówczas aż dwieście. Następną ksienią została św. Liliola, a później św. Rustykuła.

Przed śmiercią Cezary chciał uczestniczyć w liturgii mniszek w klasztorze św. Jana i skierował do wspólnoty zachętę, by pozostała wierna regule. Wpływ Cezarego na monastycyzm galijski był wielki, choć „Reguła" odegrała większą rolę jedynie w Prowansji.

Nie znamy dokładnie dziejów klasztoru św. Andrzeja z Villeneuve koło Awinionu. Jedna z kronik mówi, iż w 586 r. zmarła w nim niejaka św. Cezaria. Jeśli chodzi o inne klasztory żeńskie w Galii, to mamy na ich temat jeszcze bardziej skąpe wiadomości. Zachował się list Cezarego wysłany do pewnej ksieni,

z którego można wnosić, iż była ona jego duchową córką i kierowała założoną przez niego wspólnotą mniszek. Według tradycji także klasztor św. Piotra du Puy w Orange został założony przez św. Cezarego na górze Eutropiusza.

W VI w. powstały także „Reguły" św. Aureliana: *Regula ad monachos* i *Regula ad virgines*. Założył on w Arles dwa klasztory: żeński św. Marii i męski świętych Piotra i Pawła.

Key words: Saint Caesarius of Arles, Saint Aurelianus of Arles, Monasticism, Woman.

Parole chiave: san Cesario d'Arles, sant'Aureliano di Arles, monachesimo, donna.

Słowa kluczowe: św. Cezary z Arles, św. Aurelian z Arles, monastycyzm, kobieta.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Agapitus, *Epistula* [ad sanctum Caesarium Arelatensem] (18 VII 535), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 96-97.

Augustinus Hipponensis, *Regula*, PL 32, 1377-1384; ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911, 356-371; Schröder P., *Die Augustinerchorherrenregel: Entstehung, kritischer Text und Einführung der Regel*, "Archiv für Urkundenforschung" 9 (1926) 271-306; Bruyne D. de, *La première Règle de saint Benoît*, RBen 42 (1930) 316-342; Vega A.C., *La Regla de San Agustín. Edición crítica, precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial*, El Escorial 1933; Arbesmann R. – Huempfner W., *Jordani de Saxonia liber vitae fratrum*, New York 1943, 491-504; Verheijen L., *La Règle de saint Augustin*, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1967 (*Obiurgatio*: 105-107; *Ordo monasterii*: 148-152; *Praeceptum*: 417-437).

Aurelianus Arelatensis, *Regula ad monachos*, PL 68, 385-398; ed. A. Schmidt, *Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles*, SMon 17 (1975) 237-256 (edizione critica) e SMon 18 (1976) 17-54.

Aurelianus Arelatensis, *Regula ad virgines*, PL 68, 399-406.

Bonifacius II, *Epistula* (25 I 531), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 66-69.

Caesarius Arelatensis, *Ad sanctimoniales epistulae*, PL 67, 1128C - 1135C; ed. G. Morin in: Sancti Caesarii episcopi Arelatensis, *Opera omnia*, II, Maredsous 1942, 134-144; éd. A. de Vogüé – J. Courreau in: Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques*, SCh 345, Paris 1988, 294-336.

Caesarius Arelatensis, *Epistula ad Bonifacium II*, ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 69.

Caesarius Arelatensis, *Statuta sanctarum virginum*, PL 67, 1105-1120; ed. G. Morin in: *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis, Opera omnia*, I, Maredsous 1937, 100-127; éd. A. de Vogüé – J. Courreau in: Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques*, SCh 345, Paris 1988, 170-272.

Caesarius Arelatensis [?; Teridius ?], *Epistula hortatoria ad virginem Deo dicatam*, PL 67, 1135-1138; éd. A. de Vogüé – J. Courreau in: Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques*, SCh 345, Paris 1988, 418-438.

Concilium Arelatense (6 VI 524), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 42-46.
Concilium Carpentoratense (6 XI 527), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 47-52.
Concilium Arausicanum (3 VII 529), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 53-76.
Concilium Massiliense (26 V 533), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 84-97.
Concilium Vasense (5 XI 529), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 77-81.
Epistolae Romanorum Pontificum, ed. A. Thiel, I, Braunsberg 1868.
Felx IV, *Epistula* (3 II 528), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 51-52.
Ioannes Cassianus, *Conlationes patrum*, PL 49, 477-1321; ed. M. Petschenig, CSEL 13a, Wien 2004; ed. E. Pichery, t. 1: I-VII, SCh 42, Paris 1955; t. 2: VIII-XVII, SCh 54, Paris 1958; t. 3: XVIII-XXIV, SCh 64, Paris 1959.
Ioannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, PL 49, 43-476; ed. M. Petschenig, CSEL 17, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1888, 3-231; ed. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965.
Ioannes II, *Epistula* [ad clerum Reiensem], ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 86-86.
Ioannes II, *Epistula* [ad episcopos Galliae], ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 86.
Ioannes II, *Epistula* [ad sanctum Caesarium Arelatensem] (7 IV 534), ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 87-96.
Regula Macarii, PG 34, 967-970; PL 103, 447-452; ed. H. Styblo: *Die Regula Macharii*, WS 76 (1963) 124-158; ed. A. de Vogüé, SCh 297, Paris 1982, 372-388; ed. S. Pricoco, in: *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Santi Padri*, Milano 1995, 37-57.
Regula Magistri, ed. A. de Vogüé, SCh 105-106, Paris 1964.
Regula Pauli et Stephani, PL 66, 949-958; ed. J.E.M. Vilanova: *Regula Pauli et Stephani*, Scripta et documenta 11, Montserrat 1959.
Regula Sanctorum Patrum Secunda, PG 34, 971-978 e PL 103, 435-442; ed. A. de Vogüé, SCh 297, Paris 1982, 274-282; ed. S. Pricoco, in: *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Santi Padri*, Milano 1995, 25-35.
Vita Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis, ASanc (mensis Augusti) VI 50-83; ed. B. Krusch, *Vitae Caesarii episcopi Arelatensis libri duo*, MGH Scriptores rerum Merovingicarum III, Hannoverae 1896, 433-501; ed. E. Bona, *Vita sancti Cesarii Episcopi Arelatensis*, Supplementi di Lexis 16, Amsterdam 2002; ed. M.-J. Delage – M. Heijmans, *Vie de Césaire d'Arles*, SCh 536, Paris 2010.

Studi

Altamira R., *La Spagna sotto i visigoti*, in *Storia del mondo medievale*, I, Milano 1999, 743-779.
Amory P., *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997.
Berlière U., *La Règle des saints Étiennes et Paul*, in: *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la philologie classique dédié à Paul Thomas*, Bruges 1930, 39-53.
Degórski B., *Il primissimo monachesimo della Gallia*, DPa 15 (2006) 5-66.
Degórski B., *Il monachesimo latino nel Mediterraneo (secc. IV-VI): protagonisti e legislazione*, Lublin 2006.
Ensslin W., *Theoderich der Grosse*, München 1947.
Giovanditto A., *Teodorico e i suoi Goti in Italia (454-526)*, Milano 1998.
Gobry I., *Storia del monachesimo*, I-II, Roma 1991.
Hen Y., *Scrittori della Gallia*, in: Quasten IV 249-365.
Kasper C., *Cipriano di Tolone*, in: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. S. Döpp – W. Geerlings – C. Noce, Città del Vaticano – Roma 2006, 190.

Lambot C., *La Règle de S. Augustin et S. Césaire*, RBen 41 (1929) 331-341.
Lambot C., *Le prototype des monastères cloîtrés de femmes: l'Abbaye Saint-Jean d'Arles (VI^e siècle)*, "Revue Liturgique et Monastique" 23 (1938) 169-174.
Lamma P., *Teodorico*, La Scuola Editrice, Brescia 1951.
Limmer J., *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, Teil 1: *Chronologische Darstellung*, Wissenschaft und Religion 10, Frankfurt am Main 2004.
Massai F., *Les antécédents de Cluny. Règle du Maître à Moutiers-Saint-Jean*, in: *À Cluny. Congrès scientifique. Fêtes et Cérémonies liturgiques en l'honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949*, Dijon 1950, 192-202.
Moorhead J., *Theoderic in Italy*, Oxford 1992.
Morin G., *Problèmes relatifs à la Règle de S. Césaire d'Arles pour les moniales*, RBen 44 (1932) 5-20.
Morin G., *Le prêtre arlésien Teridius, propagateur des Régles de S. Céaire d'Arles*, RSR 27 (1938) 257-263.
Neufville J., *Regula Patrum secunda*, DIP VII 1590-1591.
Pfister CH., *La Gallia sotto i Franchi merovingi, vicende storiche*, in: *Storia del mondo medievale*, I, Milano 1999, 688-711.
Pfister CH., *La Gallia sotto i Franchi merovingi, istituzioni*, in: *Storia del mondo medievale*, I, Milano 1999, 712-742.
Pilvousek J. – Springer K.B., *Caesarius von Arles und die Klostergründung der heiligen Radegunde*, in: *Radegunde – ein Frauenschicksal zwischen Mord und Askese: eine Ausstellung*, hrsg. H. Eidam – G. Noll, Erfurt 2006, 79-95.
Piłat J., *Św. Cezary z Arles. Bibliografia – aktualny stan badań*, in: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, 206-218.
Saitta B., *La "civilitas" di Teodorico: rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1999.
Sardella T., *Cesario di Arles*, in: Quasten III 290-295.
Saxer V., *Cipriano di Tolone*, DPAC I 683.
Saxer V., *Cipriano di Tolone*, NDPAC I 1036-1037.
Seihac L. de, *Remarques sur l'utilisation par Césaire d'Arles de la "Regula Augustini*, "Regulae Benedicti Studia. Annuarium internationale" 1 (1972) 287-291.
Seihac L. de, *L'Utilisation par s. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin. Étude de terminologie et doctrine monastique*, Studia Anselmiana 62, Roma 1974.
Spinelli M., *Introduzione*, in: Giuliano Pomerio, *La vita contemplativa*, Collana di Testi Patristici 64, Roma 1987, 7-41.
Starowieyski M., *Prawodawstwo św. Cezarego z Arles*, in: *Zachodnie Reguły monastyczne*, ŹM 50, Kraków – Tyniec 2013[2], 387-403.
Terraneo G., *Saggio bibliografico su Cesario di Arles*, SC 91 (1963) 232-294.
Thiellet C., *La Règle de saint Césaire d'Arles et les fondations monastiques féminines*, in: *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen-Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Liessies- Maubeuge (26-28 septembre 1997)*, éd. R.-H. Bautier – Ph. Racinet, Amiens 1998, 23-33.
Tibiletti C., *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio*, "Augustinianum" 25 (1985) 489-506.
Vega A.C., *En torno a la herencia literaria de Juan de Biclaro*, "Boletín de la Real Academia de Historia" 164 (1969) 13-74.
Vilanova J.E.M., *Regula Pauli et Stephani*, DIP VII 1592-1594.

Vogüé A. de, *La Règle de Saint Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales*, RAM 47 (1971) 369-406.
Vogüé A. de, *Trithème, La Règle de Macaire et l'héritage littéraire de Jean de Biclar*, SE 23 (1978-1979) 217-224.
Vogüé A. de, *La règle de Vigile signalé par Gennade. Essai d'identification*, RBen 89 (1979) 217-229.
Vogüé A. de, *La "Vita Pachomii Iunioris" (BHL 6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga*, SM 20 (1979) 535-553.
Vogüé A. de, *Une interpolation inspirée de Cassien dans un texte monastique Césaire d'Arles*, SMon 25 (1983) 217-221.
Vogüé A. de, *Regula(e) Aureliani*, DIP VII 1604-1607.
Vogüé A. de, *Regula Macarii*, DIP VII 1580-1582.
Vogüé A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Première partie: *Le monachisme latin*, t. 7: *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500)*, Paris 2003.
Vogüé A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Première partie: *Le monachisme latin*, t. 9: *De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Paris 2005.

Tatiana KRYNICKA*

SYLWETKI KOBIET W TRAKTACIE *O NARODZINACH I ZGONACH ŚWIĘTYCH OJCÓW* IZYDORA Z SEWILLI

De ortu et obitu patrum (*O narodzinach i zgonach świętych ojców*)[1] nie dorównuje objętością, znaczeniem ani popularnością tym dziełom Izydora z Sewilli (560-636), które stanowiły podstawowe lektury średniowiecznej Europy Zachodniej, przede wszystkim słynnym *Etymologiom* – pierwszej encyklopedii łacińskiego średniowiecza[2]. Traktat ten to niewielkie (27 kolumn w wydaniu J.-P. Migne'a[3]) pismo o charakterze egzegetycznym, na które składa się 85 biogramów wybitnych postaci występujących w Piśmie Świętym od praojca Adama do Tytusa, ucznia i adresata listu apostoła Pawła[4]. Izydor prezentuje ich czytelnikowi zgodnie z chronologią wydarzeń biblijnych, w większości wypadków poświęcając pojedyncze rozdziały poszczególnym osobom. Wyjątek stanowią trzej młodzieńcy w piecu ognistym (rozdz. 59), Zorobabel i Nehemiasz (rozdz. 61) oraz Zachariasz i Elżbieta (rozdz. 64), którym poświęca po jednym, „wspólnym", rozdziale; ponadto rozdział 80. zawiera podsumowanie prezentacji dwunastu apostołów, których autor kolejno przybliża odbiorcy w rozdziałach 67-79. Skomponowane przez Sewilczyka życiorysy łączą wiadomości zaczerpnięte z Biblii i dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz pochodzący od autora komentarz o charakterze moralizującym. Są bardzo zwięzłe, choć obfitujące w figury retoryczne, rytmizowane i rymowane, dzięki czemu uczony biskup tworzy kunsztowną łacińską prozę i unika monotonii wykładu, odbiorca zaś może bez trudu zapamiętać imiona, koleje losów, wybitne osiągnięcia wielkich protagonistów historii zbawienia, a także znaleźć w nich wspaniałe wzorce do naśladowania w drodze do królestwa

* Dr hab. Tatiana Krynicka – profesor w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatianatko@yahoo.es.

[1] Tekst traktatu analizuję i cytuję na podstawie wydania: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción por C. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.

[2] O recepcji encyklopedii w wiekach średnich por. C. Cardelle de Hartmann, *Uso y recepción de las „Etymologíae"* , w: *Wisigothica after M.C. Díaz y Díaz*, ed. C. Codoñer, Firenze 2014, 477-501.

[3] Por. PL 83, 129-156.

[4] Por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, 36-38.

niebieskiego[5]. Tłumacząc, czego dotyczy przekazywane czytelnikom pismo oraz w jakim celu podejmuje się jego napisania, w przedmowie do traktatu Sewilczyk podaje, co następuje:

> „W tej książeczce zostały przedstawione narodziny, jak również czyny wraz z rodowodami niektórych świętych i znakomitych mężów; ponadto ze zwięzłością cechującą sentencje [zostały] opisane piastowane przez nich godności, ich śmierć oraz pogrzeb. Wprawdzie są to rzeczy znane osobom podejmującym się lektury Pisma w całej jego rozciągłości, jednak łatwiej zapadają w pamięć, gdy czytamy je [zebrane] w krótkiej opowieści"[6].

Zgodnie z tytułem (por. *patrum*)[7] i przytoczoną wyżej zapowiedzią (por. *virorum*) bohaterowie Sewilczyka to głównie mężczyźni. Jednak niejednokrotnie towarzyszą im, a niekiedy przewyższają ich swą dzielnością w służbie Bożej kobiety: siostry i córki, żony i wdowy, babki i matki, nałożnice i królowe, Żydówki i poganki, nauczycielki cnoty i kusicielki, niewiasty starotestamentalne i wyznawczynie Chrystusa. W *Narodzinach i zgonach świętych ojców* Izydor ukazuje 30 kobiet[8]; o czterech z nich wspomina kilkakrotnie[9]. Większość występuje na stronach traktatu niejako w cieniu mężczyzn, gdyż autor wspomina o nich jedynie przy okazji prezentowania czytelnikowi patriarchów, proroków, królów i apostołów, często nie wymieniając nawet ich imion. Trzem kobietom – Judycie, Esterze oraz Maryi, Matce Jezusa – Izydor poświęca osobne rozdziały; matkę Jana Chrzciciela – Elżbietę prezentuje w rozdziale 64. wraz z Zachariaszem. Obecny artykuł to próba przybliżenia bohaterek Biblii, widzianych oczyma wielkiego erudyty, kompilatora i nauczyciela wielu pokoleń Europejczyków.

1. Towarzyszki mężczyzn. Z punktu widzenia charakteru stosunków, jakie łączą je z bohaterami traktatu, wśród kobiet, o których Izydor wspomina w rozdziałach poświęconych mężczyznom, możemy wyróżnić: matki, żony i partnerki, córki, siostry, babki, wreszcie na różne sposoby wspomagane przez proroków oraz apostołów zacne niewiasty. Ponadto z punktu widzenia

---

[5] Por. C. Chaparro Gómez, *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum*, s. 1-101, spec. s. 16-18.

[6] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, Praefatio, ed. C. Chaparro Gómez, s. 103. Wszystkie tłumaczenia tekstów łacińskich pochodzą ode mnie.

[7] Poświadczony jest również tytuł *Życie i zgon świętych, którzy przed nami odeszli do Pana* (*Vita vel obitus sanctorum qui in Domino praecesserunt*), por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, Praefatio, ed. Chaparro Gómez, s. 103.

[8] W tym: trzy córki Hioba (Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 24, 2), cztery córki Filipa (tamże 72) oraz żony Salomona, których liczby autor nie podaje, zatem w moim obliczeniu przyjmuję, że chodzi o jedną postać (tamże 34, 2; tamże 54).

[9] Są to w porządku alfabetycznym: Batszeba (tamże 34, 1; tamże 53), Maryja, Matka Jezusa (tamże 11; tamże 71; tamże 66; tamże 76, 1), Rachela (tamże 10, 1; tamże 21; tamże 33, 3), wdowa z Sarepty (tamże 35, 2; tamże 45, 2) oraz żony króla Salomona (tamże 34, 2; tamże 54).

postawy moralnej prezentowanych kobiet, która sprawia, że stają się one dla związanych z nimi mężczyzn pomocą na drodze ku zbawieniu czy też powodem upadku, a dla czytelnika – wzorcem do naśladowania czy ostrzeżeniem, możemy wprowadzić podział na kobiety cnotliwe i występne. Zasługuje na uwagę, że do tych pierwszych należą wszystkie prezentowane przez Izydora wdowy i matki, córki dwóch spośród czterech ojców, o których mówi; do tych drugich z kolei – kobiety, których mężczyźni darzą miłością nacechowaną erotyzmem oraz córka króla Heroda.

Wszystkie matki, o których czytamy w traktacie, są połączone ze swymi dziećmi więzami krwi, za wyjątkiem córki faraona, która adoptuje, to jest – według przekazu natchnionego autora – przygarnia i wychowuje jak własne dziecko małego Mojżesza, znalezionego w płynącym wodami Nilu koszyku. Dążąc do nadania pismu jak największej zwięzłości i klarowności, Izydor wprowadza bohaterkę w dopełniaczu, czyniąc podmiotem zdania prezentowanego proroka; chcąc uniknąć powtórzenia synonimicznego rzeczownika *Pharaonis*, który pojawia się nieco dalej, nazywa ją „córką króla" (*regis*)[10].

W *Narodzinach i zgonach świętych ojców* Izydor zwykle podaje jedynie imię ojca lub innych przodków męskich bohatera, niekiedy pokolenie Izraela lub – w przypadku pogan – miasto, z którego pochodzi[11]. Podanie imienia matki, które ma miejsce w dwóch wypadkach, prawdopodobnie wynika z chęci wyeksponowania bohatera poprzez pełniejsze opisanie jego rodowodu: patriarcha Józef, którego darzy wyjątkową uwagą również natchniony autor Księgi Rodzaju[12], jest synem Jakuba i Racheli[13], król Salomon – Dawida i Batszeby[14]. Podobnie, jak się wydaje, właśnie świadomość wyjątkowej roli, jaką w historii zbawienia odegrali Mojżesz[15] i jego rodzeństwo, każe Izydorowi nie tylko napisać o Aaronie, wspaniałym uczestniku cudów dokonanych przez brata i pierwszym kapłanie Pana według nakazów Prawa[16], lecz również wspomnieć w rozdziale poświęconym temu ostatniemu, i to imiennie, ich siostrę Marię. Pisze o niej niewiele, a mianowicie, że została pochowana obok

[10] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 25, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 139: „Moyses filius Amram, ex tribu Levi, dux et propheta in Israhel, regis filiae adoptivus, Dei amicus, Pharaonis dominus".

[11] Por. m.in. tamże 2, ed. Chaparro Gómez, s. 113: „Abel filius Adam"; tamże 9, ed. Chaparro Gómez, s. 127: „Loth filius Aran, consanguineus Abrahae"; tamże 24, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 135: „Iob filius Zare, de Bosra, rex Idumaeorum, quartus post Esau, successor Bale filii Beor"; tamże 61, ed. Chaparro Gómez, s. 187: „Zorobabel et Neemias, ex tribu Iuda"; tamże 75, ed. C. Chaparro Gómez, s. 211: „Matheus, apostolus et evangelista, qui etiam ex tribu sua Levi sumpsit cognomen".

[12] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia Zbawienia*, Kraków 2004, 82.

[13] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 10, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 127: „Ioseph princeps Aegypti, filius Iacob ex Rachel".

[14] Por. tamże 34, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 155: „Salomon filius David, editus ex Bersabee".

[15] Por. tamże 25.

[16] Por. tamże 26, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 143: „Aaron, frater Moysi et insignis miraculorum socius atque in lege sacerdos Domini primus".

Aarona, na górze Or w pobliżu miasta Petra w Arabii, niedaleko skały, która, uderzona przez Mojżesza, wydała strumień wody dla spragnionych Izraelitów (Wj 17, 1-7)[17]. Wzmianka ta na pierwszy rzut oka niewiele wnosi do traktatu, zauważmy jednak, że zamieszczając ją w swoim dziele Izydor niejako podkreśla moc więzów, jakie łączyły braci i siostrę, gromadzi święte rodzeństwo w jednym miejscu, a następnie przybliża je czytelnikowi. Podaje bowiem, bezkrytycznie przenosząc tę informację od Strydonity, mimo dzielących ich trzech wieków, że skałę tę wciąż jeszcze pokazywano pielgrzymom[18].

Sewilczyk jest mistrzem charakteryzowania postaci. Mimo zwięzłości traktatu, nie pomija informacji istotnych, mogących posłużyć możliwie pełnemu i wszechstronnemu zaprezentowaniu bohaterów. Charakterystykę „krwiożerczego, żarłocznego wilka" Beniamina doskonale dopełnia i uwiarygodnia wzmianka o tym, że rodząc się spowodował śmierć matki (Rdz 35, 18-20)[19]. Przekonaniu czytelnika co do wyjątkowej zacności Jakuba, pierwszego biskupa Jerozolimy, który wyróżniał się nie tylko świętym życiem i postępowaniem, lecz również świetnym pochodzeniem, niewątpliwie służy wzmianka o tym, że jego matka była siostrą matki Jezusa, toteż zwano go bratem Pana[20]. Zauważmy, że Izydor podaje jedynie imię ojca bohatera – Alfeusz, mimo że w Hieronimowych *Żywotach sławnych mężów*, które tym razem stanowią jego źródło, znajdujemy również imię matki – Maria[21].

W dwóch relacjach Sewilczyk pisze o stosunkach między bohaterami i ich matkami. Harmonijna, pełna wzajemnej miłości relacja łączyła z rodzicielką patriarchę Jakuba. Umiłowany przez matkę (*dilectus matri*), był jej posłuszny (*matri oboedivit*)[22]; wypowiadając się w ten sposób Sewilczyk najwyraźniej czyni aluzję do słynnego podstępu Jakuba, który ulegając namowie Rebeki i dzięki jej pomocy odebrał Ezawowi ojcowskie błogosławieństwo (por. Rdz 27)[23]. Istnienia prawdziwej duchowej bliskości między bohaterem i kobietami

[17] Por. tamże 26, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 145: „mortuus est [scil. Aaron] […] in monte Hor, qui est iuxta Petram, insignem Arabiae urbem; ibi et sepulta iacet soror eius Maria, ubi etiam et nunc usque ostenditur rupis, qua percussa Moyses aquas sitienti populo praebuit".

[18] Por. Hieronymus, *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum* 182, PL 23, 931: „Cadesbarne in deserto, quae coniungitur civitati Petrae in Arabia: ibi occubit Maria, et Moses, rupe percussa, aquam sitienti populo dedit"; tamże 258, PL 23, 962: „Or, mons in quo mortuus est Aaron, iuxta civitatem Petram, ubi usque ad praesentem diem ostenditur rupes, quo percussa, Moses aquas populo dedit".

[19] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 21, ed. Chaparro Gómez, s. 135: „Beniamin […] cuius nativitatis processus matris debit occubitum, ipse lupus vorax et sanguinarius".

[20] Por. tamże 76, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 213: „Iacobus Alfei, episcopus Hierosolimorum primus, cognomento Iustus, sororis matris Domini filius, unde et Domini frater vocatus; homo lucis, operarius veritatis tantaeque etiam sanctitatis ut fimbriam vestimenti eius certatim cuperent adtingere populi".

[21] Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 2, PL 23, 639: „Iacobus, qui appellatur frater Domini, cognomento Iustus […] Mariae sororis matris Domini filius".

[22] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 8, ed. Chaparro Gómez, s. 125.

[23] Por. Jelonek, *Biblijna historia Zbawienia*, s. 82.

z jego rodziny domyślamy się, gdy czytamy o Tymoteuszu. Izydor podaje, że jego ojciec był Grekiem, a więc poganinem, matka zaś Żydówką, a następnie przytacza słowa apostoła, który stwierdza, że w uczniu z całą pewnością mieszka wiara, która mieszkała w jego babce Lois i matce Eunice (por. 2Tm 1, 5)[24].

Jak już zostało wspomniane, bohaterki *Narodzin i zgonów świętych ojców* niekiedy pojawiają się w traktacie kilkakrotnie. Dzieje się tak wówczas, gdy ich losy są związane z kilkoma biblijnymi bohaterami, o których opowiada Izydor. Przykładem może być matka Jonasza. Za nieznanym źródłem[25] Izydor podaje, że tradycja żydowska widziała w nim syna wdowy, wskrzeszonego przez proroka Eliasza[26]. Zatem Sewilczyk wspomina o kobiecie dwa razy: gdy relacjonuje wspaniałe dzieje ognistego proroka[27] oraz gdy pisze o proroku posłanym do Niniwy[28]. Wdowa z Sarepty Sydońskiej w dziele Izydora otwiera poczet biblijnych niewiast, które cieszą się szczególnymi względami Pana i pomocą Jego sług. Wsławiony licznymi, pełnymi mocy cudami prorok Eliasz nie tylko przywrócił do życia jej zmarłego syna, lecz również sprawił, że należący do niej „dzban z mąką nie opróżnił się, naczynie z oliwą źródłem niewyczerpanym płynęło" (1Krl 17, 8-24)[29]. Dzięki wstawiennictwu proroka Elizeusza bezpłodna niewiasta stała się matką; tenże sługa Boży wskrzesił jej syna, gdy przedwcześnie zmarł (por. 2Krl 4, 8-37; 8, 1-6)[30]. Prorok Daniel „odpierając zarzuty występnych starców, odsłonił czystość obyczajów

---

[24] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 84, ed. Chaparro Gómez, s. 219: „Timotheus, Ephesorum episcopus, de civitate Listrensium, patre Graeco, id est ethnico, matre autem Iudaea, ut refert apostolus dicens: «Quae habitavit fides in avia tua Loide et matre tua Eunice, certum autem quod et in te»". Por. Vulg. 2Tim 1,5: „fidei quae est in te non ficta quae et habitavit primum in avia tua Loide et matre tua Eunice certus sum autem quod et in te". W jednym z listów Hieronim (*Epistula* 112, 9, ŹMT 61 [tekst łacińsko-polski, oprac. na podstawie tłumaczenia ks. J. Czuja M. Ożóg, tekst łac. przygotował H. Pietras, t. 3: Hieronim ze Strydonu, *Listy*], Kraków 2011, 207) cytując Dzieje Apostolskie (16, 1-3), podaje: „Et ecce discipulus quidam nomine Timotheus, filius mulieris iudaeae fidelis, patre gentili".

[25] Informację tę znajdujemy w różnych anonimowych pismach zawierających wiadomości z życia proroków, por. m.in. *De prophetarum vita et obitu*, w: *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata*, a cura T. Schermann, Lipsiae 1907, 100.

[26] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 45, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 177: „Tradunt Hebraei hunc esse filium viduae, quem a mortuis resuscitavit Helias". Zob. T. Jelonek, *Wędrówki biblijne*, Kraków 2004, 147.

[27] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 35, 2. Określenie za M. Zawadą (*Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym*, Poznań 2010).

[28] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 45, 1.

[29] Por. tamże 35, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 157: „multisque signis virtutum effulsit […] mortuum mulieris filium suscitavit; cuius virtute hydria farinae non defecit, vas olei perpetuo fonte manavit".

[30] Por. tamże 36, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 161: „sterilem conceptionem verbo fecundat eiusque filium mortuum suscitat".

niewiasty”[31] – te słowa traktatu odnoszą się, rzecz jasna, do Zuzanny. Izydor drastycznie skraca poruszającą opowieść o tej wyjątkowej kobiecie, która wolała umrzeć w niesławie niż znieważyć grzechem Jahwe (por. Dn 13). Mimo, że inni Ojcowie Kościoła porównywali wydany na nią niesprawiedliwy wyrok z procesem przeciwko Jezusowi[32], Sewilczykowi jej historia służy jedynie do zilustrowania wspaniałych czynów i znaków dokonanych przez sławnego proroka. Podobnie nieznane pozostają losy dwóch wdów, wskrzeszonych przez Piotra i Jana. W pierwszym przypadku chodzi, jak możemy się domyślać, o zmarłą Tabitę, gorliwą chrześcijankę z Jafy, która wspomagała ubogie wdowy, aczkolwiek autor Dziejów Apostolskich nie mówi o tym, by sama była wdową (por. Dz 9, 36-42)[33]. W drugim dowiadujemy się jedynie, że Jan dokonał owego cudu na prośbę ludu (*praecepto populi*)[34]. W Piśmie Świętym nie znajdujemy informacji o tym wydarzeniu[35]. Możemy więc przypuszczać, że Izydor podaje ją za jakimś apokryfem, którego echa brzmią w *Historii Kościoła* Orderyka Witalisa. Trzynastowieczny mnich opowiada, że wdowy, ubodzy i sieroty z Efezu błagali Apostoła, by przywrócił do życia ich dobrodziejkę Druzianę, ale również nie wspomina o tym, by zmarła była wdową[36].

Czterej bohaterowie *Narodzin i zgonów świętych ojców* pojawiają się w towarzystwie swoich córek. Prawdziwą ozdobą relacji o Hiobie stanowi wzmianka o jego córkach (por. Hi 42, 14), których poetyckie imiona mówiące dostarczają przytaczającemu ich łacińskie tłumaczenie Izydorowi – wrażliwemu na słowo, jego pochodzenie i znaczenie autorowi *Etymologii* – sposobności do mistrzowskiego zrekapitulowania dziejów sprawiedliwego męża. Bolesne doświadczenia, jakie stały się udziałem sprawiedliwego męża, Sewilczyk przeciwstawia szczęśliwości, którą Bóg obdarzył go po tym, gdy został poddany próbie. W ten sposób powstaje kunsztowne, oparte na antytezach wyliczenie:

---

[31] Por. tamże 40, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 169: „sceleratorum senum iudicia reprehendens castitatem feminae revelavit”.

[32] Por. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków 2006, 266.

[33] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 67, 4, ed. Chaparro Gómez, s. 197: „defunctam viduam suscitavit”.

[34] Tamże 71, 3, ed. Chaparro Gómez, s. 207: „viduam […] praecepto populi suscitavit”.

[35] Por. P.C. Bosak, *Postacie Nowego Testamentu. Słownik – konkordancja*, Poznań – Pelplin 1996, 385-398.

[36] Por. Ordericus Vitalis, HE II 11, PL 188, 149AB: „Cumque Ioannes civitatem ingrederetur, ecce Drusiana, quae ferventer diligens eum videre desideraverat, defuncta efferebatur. Viduae vero et pauperes cum parentibus et orphanis pariter flebant, et clamantes dicebant: «Sancte Ioanne, apostole Dei, ecce Drusianam efferimus, quae sanctis monitis tuis obtemperans nos omnes alebat […]». Tunc beatus Ioannes deponi feretrum et corpus eius resolvi iussit, ac voce clara dixit: «Dominus meus Iesus Christus excitet te, Drusiana. Surge, pedibusque tuis ad domum tuam revertere, ac refectionem mihi prepara». Protinus illa surrexit, et apostoli praecepto laeta obsecundavit”. Orderyk opowiada ponadto historię dokonanej przez Jana cudownej przemiany gałęzi i kamieni w złoto i kosztowne kamienie (por. tamże, PL 188, 150), o którym wspomina w analizowanym traktacie Izydor (*De ortu et obitu Patrum* 71, 3, ed. Chaparro Gómez, s. 207).

„Otóż po nocy smutku [Hiob] zrodził Dzień, po fetorze wrzodów wydał na świat wonną Kasję[37], po wzgardzie [jakiej doświadczył] otrzymał Róg [pełen oliwy] dla królewskiego namaszczenia i uzyskał instrument, aby wygrywać chwałę [Bożą]”[38].

Zasługuje na uwagę, że w kolejnych członach wyliczenia następuje zmiana proporcji między połączonymi czasownikiem (z) częściami: pierwszą, w której autor mówi o udrękach Hioba (x) i drugą, ukazującą wspaniałość Bożej nagrody za jego wierność (y). Ilustruje to następujący schemat, w którym każda litera oznacza jeden wyraz:

1. xxxx	y	z	(*post noctem enim tristitiae Diem genuit*),
2. xxx	yy	z	(*post fetores ulcerum Casiae fragrantiam edidit*),
3. xx	yyyy	z [et] yyyy z	(*post abiectionem Cornu in unctionem regni promeruit et tibiam in accentu laudis consumpsit*)[39].

Budując swą wypowiedź w ten sposób, Izydor – zgodnie z przesłaniem biblijnym[40] – skupia uwagę odbiorcy na szczęśliwości Hioba, a bolesne doświadczenia sprawiedliwego męża w miarę rozwoju narracji jak gdyby oddalają się i stają się przez to coraz mniej dostrzegalne. Warto ponadto zwrócić uwagę, że Izydor, prawdopodobnie za autorami Wulgaty, nazywa pierwszą córkę Hioba Dniem[41]. Tłumacze Septuaginty z reguły – choć nie zawsze, wbrew Césarowi Chaparro Gómezowi[42] – odczytują przysługujące jej imię interpretując hebrajskie *jᵉmîmâ* jako nawiązujące do arabskiego *jamām* „Gołębica”[43]. Ponadto wydaje się interesująca jego interpretacja imienia trzeciej córki Hioba. W Wulgacie brzmi ono jako *cornu stibii* – Róg pełen proszku z antymonu, to jest używanej przez

[37] Kasja (*Casia*, *Cinnamomum casia Blume*, rodzina wawrzynowate) – wonny cynamonowiec, z którego liści, młodych gałązek i pędów starożytni destylowali aromatyczny olejek, zwany w Psalmie 45, 8 „olejkiem radości”, por. J. André, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956, 75 i 91; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011, 72-73.

[38] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 24, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 137.

[39] Tamże.

[40] Por. D. Iwański, *Hiob dla odważnych*, Toruń 2011, 172-179.

[41] Vulg. Iob 42, 14: „et vocavit nomen unius Diem et nomen secundae Cassiam et nomen tertiae Cornu stibii”.

[42] Por. Chaparro Gómez, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum*, s. 137, nota 56; zob. *Księga Hioba według Septuaginty*, w: *Księga Hioba*, wstęp, przekład i komentarz A. Tronina, Częstochowa 2013, 585-620, spec. s. 554: „Pierwszej dał imię Jemima, drugiej Kasja, a trzeciej Keren-Hapuk”; *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekład i opracowanie R. Popowski, Warszawa 2013, 1150: „Pierwszą nazwał Dniem, drugą – Kasją, trzecią – Rogiem Amaltei” (Hi 42, 14).

[43] *Księga Hioba według Septuaginty*, s. 560.

kobiety barwiczki do powiek[44]. Sewilczyk widzi w nim natomiast róg pełen oliwy (*Cornu*) oraz flet (*tibiam* – rzeczownik o podobnym do *stibii* brzmieniu).

Cztery córki – prorokinie diakona Filipa to jedyne w Dziejach Apostolskich wskazane wprost kobiety, w których życiu spełniła się przytoczona na początku tej księgi przepowiednia Joela (por. Jl 3, 1; Dz 2, 17). Mimo to, Łukasz nie przekazuje żadnego z ich proroctw, inaczej niż w przypadku wspomnianego tuż obok proroka Agabosa (por. Dz 21, 9-11), toteż w Biblii pozostają one – jak słusznie zauważa Elżbieta Adamiak – postaciami milczącymi[45]. Izydor wykazuje się jeszcze większą powściągliwością niż natchniony autor. W analizowanym traktacie czytamy tylko tyle, że córki Filipa – którego Sewilczyk błędnie utożsamia z Filipem apostołem[46] – zostały pochowane wraz z ojcem, i możemy jedynie domyślać się, że dorównywały mu gorliwością w służbie Panu. Wiadomość o ich pochówku Izydor zaczerpnął najprawdopodobniej z greckich spisów apostołów[47].

Ukryta w cieniu swego rodzica pozostaje również córka Jeftego. Dramatyczną historię dziewczyny biblijny autor relacjonuje dość szczegółowo (por. Sdz 11), jednak Izydor zmienia ją w opowiadanie o męstwie i cierpieniu sędziego. Oto wódz „szczęsny w bojach, wierny w słowach, uczucie ojcowskiej miłości pokonujący wytrzymałością mężnego serca”[48] ślubował Bogu, że złoży w ofierze istotę, która przed innymi wyjdzie mu na spotkanie, gdy będzie wracał do domu po odniesionym zwycięstwie. Jako pierwsza powitała ojca, przybywającego w blasku wiktorii nad Ammonitami, której wspaniałość Izydor podkreśla nazywając sędziego Izraela triumfatorem (*triumphator*), córka. Wierny danej przysiędze, Jefte złożył ją w ofierze. Sewilczyk nie opowiada nam za natchnionym autorem o dzielności i posłuszeństwie dziewczyny, która, jak wiemy, bez szemrania przyjęła wolę ojca. Nie zauważa też cechującego Jeftego braku roztropności i formalizmu religijnego, który wyklucza więź z miłosiernym Bogiem żywym[49]. Historia fatalnego ślubu nieszczęśliwego ojca i milczenia Boga wobec składanej mu ofiary, doczekała się wielu różnych

---

[44] Por. nota 41; *Księga Hioba według Septuaginty*, s. 560.

[45] Por. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2010, 192.

[46] Podobnie jak wielu innych autorów, por. P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 3, Pelplin 2005, 435-436.

[47] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 72, ed. Chaparro Gómez, s. 209: „Philippus, a Bethsaida civitate, unde et Petrus […] in Hierapoli Phrygiae provinciae urbe crucifixus lapidatusque obiit, rectoque sepultus cadavere simul cum filiabus suis ibidem requiescit”; por. *Index Apostolorum*, w: *Prophetarum vitae fabulosae*, s. 110: „Φίλιππος δὲ ὁ ἀπόστολος οὗτος ἦν ἀπὸ Βηθσαιδᾶ ἐκ τῆς κώμης Πέτρου [ἱ] ἐν δὲ τῇ ἄνω Φρυγία ἐκήρυξε τὸ εὐαγγελίον, θνήσκει δὲ ἐν Ἱεραπόλει καὶ ἐκεῖ θάπτεται ἐνδόξως μετὰ τῶν αὐτῶν”; *Index Pseudo-Dorothei* (tamże, s. 155): „θάπτεται μετὰ τῶν ζ θυγατέρων”.

[48] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 30, ed. Chaparro Gómez, s. 149: „Iephte, ortus ex tribu Gad, felix in proeliis, fidelis in promissis, affectum pietatis exsuperans tolerantia mentis”.

[49] Por. Jelonek, *Wędrówki biblijne*, s. 85-86.

interpretacji[50]. Chcąc wyjaśnić, dlaczego tak niejednoznaczny moralnie uczynek, jakim jest zamordowanie dziecka, znalazł uznanie w oczach Pana, Izydor skupia uwagę na motywacji Jeftego i tłumaczy, że postąpił on tak „aby nie skalać się hańbą krzywoprzysięstwa"[51]. Jak strasznym występkiem w oczach Sewilczyka jest niedotrzymanie przysięgi złożonej Bogu świadczy fakt, że mówiąc o nim posługuje się tymże czasownikiem *polluere*, za pomocą którego opisuje upadek Adama[52]. Nieprzypadkowo też w *Sentencjach* przestrzega czytelników przed przysięganiem, zauważając, że składając jakąkolwiek przysięgę, narażamy się na jej złamanie[53]. Zauważmy, że podobnie interpretuje dany ustęp Pisma Ambroży, którego traktat *O powinnościach* mógł stanowić źródło Izydora. Biskup Mediolanu stwierdza bowiem, że dla Jeftego lepiej byłoby nie składać obietnicy, niż spełnić ją kosztem morderstwa[54].

W *Sentencjach* Izydor zauważa ponadto, iż „nie należy dochowywać przyrzeczenia, na mocy którego nierozważnie zobowiązaliśmy się do złej rzeczy, na przykład do trwania w wiecznej wierności kochance"[55]. Słowa te przywodzą na myśl historię władcy, który chcąc wywiązać się z nieroztropnej obietnicy, wbrew sobie nakazał ściąć proroka (por. Mk 6, 20). W rozdziale 65. czytamy o fatalnej roli, jaką w życiu Jana Chrzciciela odegrała córka króla Heroda [Antypasa] – Izydor przedstawia ją właśnie w ten sposób, całkowicie pomijając Herodiadę, która w rzeczywistości wydała na świat dziewczynę ze związku z Herodem Filipem, bratem Heroda Antypasa, tetrarchy Galilei i Perei[56], a którą ewangeliści zgodnie obwiniają o zainspirowanie uśmiercenia Jana (por. Mt 14, 1-11; Mk 6, 21-28). Relacja Sewilczyka o zgonie Jana brzmi następująco:

> „On [scil. Jan], gdy powstrzymywał Heroda przed pogwałcaniem małżeństwa brata, został poddany więziennym ciemnościom; córka króla w czasie zabawy zażądała od ojca w nagrodę jego głowy, ów zaś, mimo niegodziwości prośby, pijany, między jednym kielichem a drugim, dał ją, ściętą, córce"[57].

---

[50] Pisze o tym Ł. Laskowski (*Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana A. Eckmannowi*, red. A. Łuka – A. Strycharczuk, Lublin 2013, 195-219).

[51] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 30, ed. Chaparro Gómez, s. 149: „Nam rediens ex hostibus Ammonitarum triumphator, ne pollueretur labe periurii, pollicitam sponsionem complevit".

[52] Por. tamże 1, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 111.

[53] Por. tenże, *Sententiae* II 31, 1-2, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998, 155.

[54] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 50, 254, PL 16, 101: „Nam de Iephte quid dicam, qui immolavit filiam, quae sibi victori prima occurrerat, quo votum impleret […] melius fuerat nihil tale promittere quam promissum solvere parricidio".

[55] Isidorus Hispalensis, *Sententiae* II 31, 9, CCL 111, 156, tłum. T. Krynicka: Izydor z Sewilli, *Sentencje*, ŹMT 66, Kraków 2012, 117.

[56] Por. P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 4, Pelplin 2007, 77-81 i 83.

[57] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 65, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 191: „Hic, dum Herodi prohiberet fraternum violare conubium, carceralibus tenebris mancipatur; cuius caput regis filia ludens a patre praemio postulavit, at ille desectum male poscenti filiae ebrius inter pocula dedit".

Widzimy, że zdaniem Sewilczyka – podobnie jak w opinii natchnionych autorów[58] – odpowiedzialność za mord najwyraźniej spoczywa na Herodzie, który nie tylko wydał zbrodniczy rozkaz, lecz również przewyższał księżniczkę pod względem wieku, doświadczenia życiowego, odpowiedzialności, jaka spoczywała na nim z racji jego pozycji jako ojca dziewczyny i władcy Żydów. Jednak do wniosku, że odpowiedzialnością za upadek moralny Sewilczyk obarcza mężczyznę, dochodzimy również wówczas, gdy czytamy o innych bohaterach, którzy sprzeniewierzyli się Bogu pod wpływem kobiet, wzbudzających w nich pożądanie i narzucających im swoją wolę. Samson – syn obietnicy, nazirejczyk, dzielny wyzwoliciel Izraela, sprawca wielu wspaniałych czynów – zapomniał o swoim wybrańśtwie zwiedziony przez chciwą, powabną kobietę (por. Sdz 16, 9-21)[59]. Prorok Natan upominał Dawida, że zgrzeszy uwodząc Batszebę (por. 2Sm 12, 1-14)[60]; urodzonemu z ich związku Salomonowi, którego sprowadziła na manowce miłość do kobiet pochodzących z obcych ludów, prorok Achiasz przepowiedział, że z ich powodu odstąpi on od Bożych przykazań (por. 1Krl 11, 29-40)[61]. Najbardziej tragiczne dla ludzkości skutki miał wpływ kobiety na Adama. Izydorowa opowieść o prarodzicu składa się z trzech części o nieomal równej długości. W pierwszej Sewilczyk omawia szczęśliwe życie Adama w urządzonym przez hojnego, nie szczędzącego ludziom swych darów Boga, kwitnącym, żyznym, obficie nawodnionym ogrodzie[62], którego opis zdradza podobieństwo do barwnych opisów raju Prudencjusza[63]; w drugiej relacjonuje

[58] Por. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 27-29.

[59] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 31, 1 -2, ed. Chaparro Gómez, s. 149-150: „Samson, filius promissionis, genitus a patre Manue, ex tribu Dan, nazareus vocatus, liberator Israhel et omnium fortissimus […] avaritia inlecebrosae mulieris deceptus".

[60] Por. tamże 53, ed. Chaparro Gómez, s. 181: „Nathan propheta […] qui David regem legem Dei docuit et peccatum quod esset in Bersabee praevaricaturus manifestavit" Biblia relacjonuje fakt spotkania proroka z królem już po upadku Dawida, mimo to Izydor w swojej relacji posługuje się *participium futuri activi* „praevaricaturus", jak gdyby Natan mówił o wydarzeniu, które dopiero ma nastąpić.

[61] Por. tamże 54, ed. Chaparro Gómez, s. 181: „Achias Silonites […] Salomoni regi praedixit quod per mulieres gentium alienigenarum a mandatis Domini declinaret".

[62] Por. Jelonek, *Biblijna historia Zbawienia*, s. 42-43.

[63] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 1, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 109-111: „Adam protoplastus et colonus paradisi, princeps generis et delicti, ad imaginem Dei factus, universitatis praelatus, qui creaturae nomina dedit atque in eius dominandi potestatem accepit. Hic namque in deliciis florentis paradisi constitutus, inter redolentes aromatum silvas ac vernantia floribus arva, rudis habitator novae vitae gaudia peragebat, ubi tellus fecunda viret perpetuo vere, ubi fons decurrens quadrifluo labitur amne". Por. Prudentius, *Cathemerinon* III 103-105, ed. with an English translation by H.J. Thomson, t. 1, LCL 24, London – Cambridge 1949, 24: „ver ubi perpetuum redolet, / prataque multicolora latex / quadrifluo celer amne rigat"; por. także Hieronymus, *Epistula* 21, 24, ŹMT 54 [tekst łacińsko-polski, oprac. na podstawie tłumaczenia ks. J. Czuja M. Ożóg, tekst łac. przygotował H. Pietras, t. 1: Hieronim ze Strydonu, *Listy*], Kraków 2010, 73: „in deliciis paradisi Dei". Izydor był oddanym czytelnikiem „słodkomownego Prudencjusza" (por. Isidorus Hispalensis, *Versus* 11, 3, ed. J.M. Sánchez Martín, CCL 113A, Turnhout 2000, 223: „Eximio dulcis Prudentius

historię upadku Adama[64]; w trzeciej opisuje miejsce jego pochówku[65]. Jak wiemy z Pisma Świętego, kara dotknęła obojga winnych, którzy w zamierzeniu Stwórcy byli ściśle ze sobą związani i sobie równi, aczkolwiek jako pierwszy po upadku przesłuchiwany jest patriarcha (por. Rdz 3, 9-13, 16-19)[66]. Jednak w relacji Sewilczyka Ewa jest nieomalże nieobecna. To Adam, skalany wypowiedzianymi przez kobietę słowami, którym dał posłuch (w oryginale zwięzłe, acz wymowne *lingua pollutus feminea*), zbezcześcił świętość raju dotykając drzewa życia, został stamtąd wyrzucony i jęcząc, w mozole uprawiał zeszpeconą przez ciernie ziemię[67]. O wspólnej i równej karze Izydor mówi wówczas, gdy relacjonując cuda Piotra wspomina o ukaranych za przebiegłość Ananiaszu i Safirze[68]. Mimo że uśmiercona kobieta jedynie solidarnie uczestniczyła w występku męża, nie stawiając mu oporu, sprzeniewierzyła się Bogu i okłamała wspólnotę Kościoła (por. Dz 5, 1-11)[69]. Została więc równie surowo ukarana, a wymiar tej kary nie wywołuje wątpliwości ani u Łukasza, ani u Izydora.

2. Dzielniejsze od mężów (*virorum praestantior*)[70]. Czterem kobietom, które odegrały szczególną rolę w dziejach zbawienia ludzkości, Izydor poświęca osobne, sąsiadujące ze sobą rozdziały 62-64 oraz 66. Prezentację wybitnych postaci czasów Starego Testamentu zamyka przedstawiając Esterę i Judytę, po czym przechodzi do wydarzeń nowotestamentalnych, ukazując czytelnikowi rodziców Jana Chrzciciela – Zachariasza i Elżbietę oraz Maryję, Matkę Chrystusa. W dalszej części artykułu przyjrzymy się poświęconym im relacjom w tejże kolejności.

a) Estera: odważna wybawicielka ludu Bożego. Prezentując Esterę, Izydor podaje jej imię, godność, pochodzenie, wspomina o pięknie fizycznym i duchowym bohaterki, wymienia najbardziej istotne fakty z jej życiorysu, niezbędne do zrozumienia wspaniałego czynu, którego dokonała, a na którym głównie skupia uwagę. Zamyka relację podając miejsce pochówku dzielnej niewiasty:

> „Estera, królowa, córka brata Mardocheusza, z rodu Beniamina, została wzięta do niewoli i uprowadzona z Jerozolimy do miasta Suzy oraz – z powodu

ore"), por. M.C. Díaz y Díaz, *Prudencio en la España visigótica*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Deccers XII lustra complenti oblata*, t. 2, Brugge 1975, 61-70.

[64] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 1, 2.

[65] Por. tamże 1, 3.

[66] Por. Jelonek, *Biblijna historia Zbawienia*, s. 46-48 i 56-57.

[67] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 1, 2, ed. Chaparro Gómez, s. 111: „Sed postquam serpentis dolo, lingua pollutus feminea, per tactum ligni loci beatitudinem profanavit, paradiso proiectus, terram sentibus squalentem operarius gemens incoluit".

[68] Por. tamże 67, 4, ed. Chaparro Gómez, s. 197: „Ananiam et Saffiram reos perfidiae mortis animadversione damnavit".

[69] Por. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 174-177; H. Langkammer, *Tragiczne dzieje Ananiasza i Safiry*, w: *Dzieje Apostolskie*, tłum., wstęp i komentarz H. Langkammer, Lublin 2008, 72-74.

[70] Tak mówi Izydor o Judycie, por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 63, ed. Chaparro Gómez, s. 189.

swego pięknego wyglądu i znakomitej wspaniałości dziewictwa – poślubiona królowi Persów; ona, aby wyzwolić swój lud od niebezpieczeństwa, ofiarowała się na śmierć i namówiła króla, aby przyjaciela, który namawiał go do niegodziwości wobec ludu Bożego, wydał na ukrzyżowanie; naród wolny od zagłady uwolniła i z niewoli oswobodziła. Leży pochowana w Suzie, mieście w Medii, w którym też królowała”[71].

Jak widzimy, pisząc o Esterze Izydor po raz kolejny posługuje się wypracowanym przez antyczną retorykę schematem pochwały znakomitych postaci[72], do którego odwołuje się również opowiadając swemu czytelnikowi o innych biblijnych bohaterach[73]. Wiadomości o dzielnej niewieście dostarczają mu Pismo Święte oraz traktat *O powinnościach* Ambrożego[74].

b) Judyta: niewiasta o wybitnych zaletach ducha. Rozdział traktatu ukazujący bohaterskie czyny pobożnej wdowy z samaryjskiej Betulii jest skomponowany w oparciu o tenże schemat. Sewilczyk podaje:

„Judyta, córka Merariego, z pokolenia Symeona, w sławnych czynach zdradzająca wybitne zalety ducha, przewyższająca mężów; ona dla ocalenia ludu ofiarowała się na śmierć i nie zlękła się szału króla, bowiem zabiła śpiącego wodza; zachowawszy czystość, odniosła dla swoich rodaków wspaniałe zwycięstwo. Żyła 105 lat i została pochowana w pieczarze [grobowej] swego męża Manassesa, w mieście Betulia, które leży [na ziemiach] plemienia Judy, między Dothaimem i Balamonem”[75].

---

[71] Tamże 62, ed. Chaparro Gómez, s. 187: „Hester, regina, filia fratris Mardochei, de stirpe Beniamin, captiva de Hierusalem in urbe Susis translata atque ob aspectu formae et praespicua virginitatis excellentia regi Persarum conubiis copulata; haec, ut populum suum a periculo liberaret, morti se obtulit amicumque regi adversus populum Dei nefaria persuadentem cruci tradendum persuasit, gentemque liberam ab excidio eruit, a servitate eripuit. Iacet sepulta in Susis urbe Medorum, in qua etiam et regnavit”.

[72] Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, 137-139.

[73] Por. Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 37.

[74] Por. Ambrosius, *De officiis* III 21, 123, PL 16, 179 : „Quid Esther regina, nonne ut populum periculo exueret, quo erat decorum atque honestum, morti se obtulit, nec immitis regis trepidavit furorem […] populumque liberum a servitate eripere, eruere neci, nec parcere ei qui tam indecora suasisset”.

[75] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 63, ed. Chaparro Gómez, s. 189: „Iudith, filia Merari, de tribu Simeon, magnanimis in gloria, virorum praestantior; haec pro salute populi morti se obtulit nec trepidavit furorem regium, nam dormientem necavit principem; salvo pudore suis civibus triumphalem victoriam reportavit. Vixit annis centum quinque sepultaque est in spelunca viri sui Manasse in Bethulia civitate, quae est in tribu Iuda *inter Dothain et Balmon*”. Fragment zaznaczony podkreśleniem zdradza, jak się wydaje, wpływ lektury *De officiis* Ambrożego (por. nota 74), a fragment zaznaczony kursywą przemawia – według C. Chaparro Gómeza (Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, ed. Chaparro Gómez, s. 188, nota 138) – na korzyść Izydorowej znajomości łacińskiego tłumaczenia Septuaginty, gdyż Wulgata nie zawiera powyższych wiadomości. Por. *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu*, s. 687 (Jdt 8, 3): „Pogrzebano go [scil. Manassesa] przy jego przodkach, w posiadłości znajdującej się między Dothaimem i Balamonem”.

Izydor nie zdaje sobie sprawy z licznych nieścisłości, przeinaczeń i anachronizmów, które zawiera Księga Judyty, będąca – podobnie jak oparta na legendzie dworskiej nowela o Esterze – przede wszystkim opowieścią o postaciach historycznych, choć niekoniecznie o rzeczywistych historycznych wydarzeniach, mającą na celu zachęcenie wiernych do odwagi i ufności Bogu w walce z podstępami zła[76]. Estera i Judyta – postacie literackie, będące w odczuciu natchnionego autora przykładami pobożności, męstwa, zaufania i bezinteresowności w służbie swojemu ludowi – w relacji pisarzy wczesnochrześcijańskich[77], również Izydora, stają się postaciami historycznymi, które dzięki swojej wspaniałej postawie mogą być wzorcem dla czytelnika.

c) Elżbieta: wierna żona Zachariasza. Łukasz prezentuje matkę Jana Chrzciciela w ścisłym odniesieniu do Zachariasza, aczkolwiek odnotowuje, że w odróżnieniu od męża, wywodzącego się od Lewiego, pochodziła z rodu Aarona (por. Łk 1,5-7)[78]. Zauważmy, że Izydor w żaden sposób nie wyodrębnia Elżbiety, lecz ukazuje obydwoje jako całkowicie zgodne, idealne małżeństwo. Ich doskonałą jedność, ożywiającą serca wspólnotę pragnień oraz wierne trwanie przy sobie w szczęściu i nieszczęściu Izydor uwypukla tworząc zwięzłą, kunsztowną charakterystykę Zachariasza i Anny, na którą składa się pięć trzywyrazowych, połączonych bezspójnikowo członów; człony trzeci i czwarty rozpoczynają się od trzysylabowych przymiotników, w trzecim, czwartym i piątym członach drugi wyraz to przyimek *in*. Poniżej przytaczam wypowiedź Izydora w wersji łacińskiej i polskiej:

„Zacharias et Elisabeth,	„Zachariasz i Elżbieta,
ante Deum iusti,	przed Bogiem sprawiedliwi,
steriles in iuventute,	bezpłodni w młodości,
fecundi in senio,	płodni w starości,
requiescunt in Hierusalem”.	spoczywają w Jerozolimie”.

Naturalnym uzupełnieniem dziejów Zachariasza i Elżbiety jest historia Jana Chrzciciela, którego Izydor ukazuje czytelnikom w kolejnym, obfitującym w homoioteleutony, aliteracje, chiazmy 65. rozdziale. Opowiadając o wspaniałym „zwiastunie Chrystusa, głosicielu Sędzi, proroku Najwyższego, głosie Słowa, przyjacielu Oblubieńca, świadku Pana, pochodni Światłości,

---

[76] Por. R. Popowski, *Wprowadzenie do Księgi Estery*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu*, s. 663-664; tenże, *Wprowadzenie do Księgi Judyty*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu*, s. 678-679; A. Tronina, *Wstęp do Księgi Judyty*, w: *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, tłum., wstęp i komentarz A. Tronina, Lublin 2001, 87-90; tenże, *Wstęp do Księgi Estery*, w: tamże, s. 167-169; Jelonek, *Wędrówki biblijne*, s. 197-200; tenże, *Kultura grecka a Stary Testament*, Kraków 2011, 137-141.

[77] Por. np. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 55, 3-6, éd. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, 198-199, tłum. A. Świderkówna: Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 76.

[78] Por. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 83.

kresie proroków i początku ochrzczonych"[79], Izydor przypomina również o cudownym narodzeniu Jana, a więc znowu odsyła swego czytelnika do wielkich dzieł Bożych, które pod tchnieniem Ducha dokonały się w domu rodziców proroka[80]. Czytamy zatem, że:

> „został poczęty zgodnie z tym, co zapowiedział anioł, […] zwiastowany, pozbawił swego rodzica głosu; zrodzony przywrócił mu zdolność mówienia; zanim został wydany na świat, przepowiedział Chrystusa i pozdrowił Go z łona [matki]"[81].

d) Maryja: dziewicza Matka Pana. Jest rzeczą całkowicie zrozumiałą, iż spośród wszystkich relacji poświęconych kobietom najbardziej obszerna jest ta ukazująca Matkę Chrystusa. W opartej na Biblii i komentarzach biblijnych Ambrożego oraz Hieronima opowieści o niej możemy wyróżnić dwie części o nieomal równej długości (11 i 9 wierszy w cytowanym wydaniu). W części pierwszej Izydor na dwa sposoby wyjaśnia znaczenie imienia Maryi, a następnie wygłasza przypominający litanię szereg nawiązujących do ksiąg biblijnych oraz do tradycji Kościoła określeń pochwalnych, dotyczących jej rodowodu, dziewictwa i Bożego macierzyństwa, wśród których możemy wyróżnić dwie serie sformułowań o podobnej kompozycji. Na pierwszą składa się 7 jednostek formularnych (jedna trzywyrazowa licząca 6 sylab, następnie pięć dwuwyrazowych, o długości odpowiednio: 4 sylaby – 5 sylab – 4 sylaby – 5 sylab – 4 sylaby, oraz jedna trzywyrazowa, o długości 9 sylab); na drugą – cztery jednostki formularne (dwie dwuwyrazowe o długości 4 sylab każda, następnie dwie trzywyrazowe, o długości odpowiednio: 6 i 5 sylab), w których Izydor akcentuje dziewictwo Maryi, posługując się paralelizmem opartym na konstrukcjach anaforycznych (gdy rozpoczyna każdą z nich od rzeczownika *virgo*) oraz epiforycznych (gdy zamyka jednostki trzecią i czwartą tymże wyrazem *partum*)[82]. Następnie Sewilczyk opowiada czytelnikowi o dwóch wydarzeniach z życia Maryi, mianowicie o zwiastowaniu (w czterech zdaniach, przy czym zachowujące podobną strukturę pierwsze z drugim, a także trzecie z czwartym łączy za pomocą spójnika *et*) oraz o tym, jak Ukrzyżowany powierzył Ją opiece Jana[83]. Biorąc pod uwagę, że Sewilczyk nazywa

[79] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 65, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 189-190: „Iohannes Baptista, filius Zachariae, ex tribu Levi, in Hierusalem ortus, […] praenuntius Christi, praeco Iudicis, propheta Altissimi, vox Verbi, amicus Sponsi, testis Domini, lucerna Luminis, terminus prophetarum, baptismatis initium".

[80] Por. T. Jelonek, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie świętym*, Kraków 2007, 195-197.

[81] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 65, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 189-190: „angelo denuntiante conceptus […] qui praenuntiatus parentis vocem abstulit; genitus officium linguae resolvit, qui necdum editus Christum prophetavit, salutavit in utero".

[82] Maryję zwykło się nazywać „zawsze Dziewicą" począwszy od co najmniej IV w., por. J.-P. Torrell, *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013, 111. O nauczaniu Kościoła pierwszych wieków na temat dziewictwa Maryi por. tamże, spec. s. 37-48 i 87-123.

[83] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 66, 1.

tego ostatniego *integritatis* […] *custodem* – stróżem czystości, powinniśmy stwierdzić, że tematem przewodnim pierwszej części omawianego rozdziału jest dziewicza czystość Maryi, w sposób cudowny, za sprawą Ducha Świętego połączona z Bożym macierzyństwem[84]. W części drugiej relacji autor traktatu snuje rozważania o tym, w jaki sposób zakończyły się ziemskie dni Maryi, zastanawiając się, czy wypowiedź Symeona o mieczu, który miał przeszyć duszę Matki Jezusa należy rozumieć dosłownie i w konsekwencji przyjąć, że odeszła z tego świata z powodu cielesnej śmierci, czy też przenośnie, zwłaszcza że żadne źródło nie informuje o tym, by została zabita mieczem. Ostatecznie Izydor nie rozstrzyga postawionego problemu. Wprawdzie stwierdza, że miejsce pochówku Maryi jest znane, ale wbrew przyjętej w traktacie praktyce, nie podaje go czytelnikowi.

Tak więc autor *O narodzinach i zgonach świętych ojców* pisze o Matce Chrystusa co następuje[85]:

[66, 1:]	[66, 1:]
„Maria, quae interpretatur domina sive inluminatrix[86],	„Maryja, [której imię] jest tłumaczone jako «pani» lub «ta, która oświeca»,
clara stirps David,	sławna latorośl Dawida,
virga Iesse[87],	różdżka Jessego,
hortus conclusus[88],	ogród zamknięty,
fons signatus[89],	źródło zapieczętowane,
mater Domini,	matka Pana,
templum Dei,	świątynia Boga,
sacrarium Spiritus Sancti,	sanktuarium Ducha Świętego,
virgo sancta,	dziewica święta,
virgo feta,	dziewica płodna,
virgo ante partum,	dziewica przed [Syna] zrodzeniem,
virgo post partum;	dziewica po [Syna] zrodzeniu;
salutationem ab angelo accepit et mysterium conceptionis agnovit,	[która] pozdrowienie anielskie przyjęła i tajemnicę wcielenia poznała,

[84] Bogurodzicę jako tę, w czyjej osobie doszło do paradoksalnego połączenia dziewictwa i macierzyństwa, ukazują również późniejsi autorzy *Akatystu*, litanii i licznych pieśni ku jej czci, por. A. Jakóbczak-Gola, *Akt pamięci. Tradycja akatystowa w kontekście form pamięci*, Warszawa 2014, 178-194 i 251-253.

[85] Podział na wiersze pochodzi od autorki i ma służyć ukazaniu kunsztownej budowy wyliczenia.

[86] Hieronymus, *Liber de nominibus Hebraicis* 92, PL 23, 806: „Mariam […] inluminatrix".

[87] Vulgata Est 11, 10: „in die illa radix Iesse qui stat in signum populorum ipsum gentes deprecabuntur".

[88] D. Lichaczow (*Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей*, Ленинград 1982, 41-43) śledzi związki między starożytnym toposem *locus amoenus* oraz średniowiecznym *hortus conclusus*, który symbolizuje Dziewicę Maryję i Raj.

[89] Vulgata Cant 4, 12: „hortus conclusus soror mea sponsa hortus conclusus fons signatus".

partus qualitatem inquirit et contra legem naturae obsequii fidem non rennuit;

quam Dominus ipse in cruce positus per sanguinis testamentum virgini commendavit discipulo, ut ipsum mater haberet vitae comitem, quem filius noverat integritatis esse custodem.

[66, 2:]

Hanc quidam corporalis necis passione adserunt ab hac vita migrasse, pro eo quod iustus Simeon conplectens brachiis suis Christum prophetavit: «Et tuam ipsius animam pertransiet gladius». Quod quidem incertum est, utrum pro materiali gladio dixerit an pro verbo Dei valido at acuto omni gladio ancipiti; specialiter tamen nulla docet historia Mariam gladii animadversione peremptam[90], quia nec obitus eius uspiam legitur, dum tamen repperiatur sepulcrum"[91].

o to, jak do zrodzenia dojdzie, zapytała i nawet wbrew prawu natury uległego zawierzenia nie odmówiła;

którą sam Pan, na krzyżu zawieszony, na mocy podpisanego krwią testamentu powierzył dziewiczemu uczniowi, aby matka miała za towarzysza życia tego, o którym Syn wiedział, że jest stróżem czystości.

[66, 2:]

Niektórzy twierdzą, że odeszła z tego życia doznając cielesnej śmierci, z tego powodu, że sprawiedliwy Symeon, trzymając w swoich ramionach Chrystusa, prorokował, mówiąc: «I twoją duszę przeniknie jego miecz». To wszakże nie jest pewne, czy mówił o mieczu rzeczywistym czy też o Słowie Bożym, mocnym i ostrym bardziej niż wszelki miecz obosieczny; jednak żadne historyczne pismo nie przekazuje tego właśnie, że Maryja została zgładzona poprzez ścięcie, gdyż nigdzie nie czytamy o jej śmierci, choćby nawet miejsce jej pochówku było znane".

W traktacie znajdujemy jeszcze trzy wzmianki o Matce Jezusa. W poświęconym Judzie rozdziale 11. czytamy, że jego wnuk, Chrystus, „rozbłysnął [przychodząc na świat] z dziewiczego łona"[92]. Posłuszny poleceniu Chrystusa, Jan Ewangelista pod krzyżem zajął Jego miejsce, gdyż „przyjmując Matkę Mistrza, uczeń stał się niczym drugi, zostawiony Jej syn"[93]. Wreszcie w rozdziale 76.

---

[90] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II 61, PL 15, 1574: „Et tuam, inquit, ipsius animam pertransiet gladius. Nec litera nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse; non enim anima, sed corpus materiali gladio transverberatur. […] Vivum enim verbum Dei et validum et acutum omni gladio acutissimo".

[91] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 66, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 191-193.

[92] Tamże 11, ed. Chaparro Gómez, s. 131: „Christus […] spes gentium ex virginali utero coruscaret".

[93] Tamże 71, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 205: „quique in loco Christi, Christo iubente, successit, dum suscipiens matrem magistri discipulus etiam ipse pro Christo alter quodammodo derelictus est filius".

– jak już zostało wspomniane – znajdujemy wzmiankę o tym, że pierwszy biskup Jerozolimy – Jakub był siostrzeńcem Maryi[94].

3. Wielkie nieobecne. Na końcu należy zauważyć, że prawdziwie zaskakująca jest nieobecność w traktacie niektórych biblijnych bohaterek. Czytelnik mógłby spodziewać się, że Sewilczyk wspomni o Sarze, żonie ojca narodów Abrahama (*pater gentium*)[95], a więc matce Izaaka i narodów – *mater gentium*; o Moabitce Rut, której imieniem została zatytułowana osobna księga, umieszczana w Septuagincie i Wulgacie po Księdze Sędziów[96]; o żonie – nierządnicy poślubionej przez proroka Ozeasza na rozkaz Boży[97]; o podstępnej Herodiadzie, której córkę i męża wspomina w rozdziale 65[98], czy też o Marii Magdalenie, apostołce apostołów, która towarzyszyła Jezusowi na Golgocie i spotkała Go w poranek wielkanocny, składając następnie tak ważne dla Kościoła świadectwo zmartwychwstania Pana (por. J 19, 25; 20, 1-18)[99]. Nawet niewspomniane biblijne niewiasty rzucają cień na losy prezentowanych przez Sewilczyka świętych mężów. Czytamy o Izaaku, który słynął z przykładnej wierności wobec małżonki, choć nie znajdujemy w tekście wzmianki o Rebece[100]. Dowiadujemy się, że Samuel już w kołysce – to jest od najwcześniejszego dzieciństwa – był poświęcony Bogu[101], mimo że Sewilczyk nie pisze o Annie, która wymodliła wspaniałego syna i ofiarowała go Bogu (por. 1Sm 1, 1-28), a której postać służyła pisarzom chrześcijańskim jako wyjątkowy wzorzec postawy rodzicielskiej[102]. Nie wspomina też o żonie Lota, choć opisuje nawet drzewa różane i liczne daktylowce, występujące w okolicach miasta Soar, do którego patriarcha zawędrował po zniszczeniu Sodomy (por. Rdz 19, 23-26)[103].

---

[94] Por. nota 20.

[95] Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 6, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 119.

[96] Por. Jelonek, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie świętym*, s. 84-94.

[97] Por. tamże, s. 106-110. Izydor pisze o Ozeaszu w rozdziale 41.

[98] Por. nota 57.

[99] Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975, 107; P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, 1031.

[100] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 7, ed. Chaparro Gómez, s. 123: „coniugalis vitae castimonia clarus".

[101] Por. tamże 32, 1, ed. Chaparro Gómez, s. 153: „ab ipsis incunabulis Domino consecratus".

[102] Por. J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, oprac. J. Naumowicz, BOK 19, Kraków 2002, 17-43, spec. s. 18.

[103] Por. Isidorus Hispalensis, De ortu et obitu Patrum 9, ed. Chaparro Gómez, s. 127: „sulphureumque exitium ac Sodomitanum evasit incendium, mansitque postmodum in urbe Segor, quae est iuxta mare Mortuum, ubi balsamum gignitur et copiosa poma palmarum". Balsamum – Commiphora Opobalsamum Engl., balsamowiec właściwy / drzewo różane. Krzew czy niewielkie drzewo z rodziny osoczynowatych. Wydzielaną przez niego żywicę wykorzystuje się dziś do produkcji lakierów, kosmetyków, a także w przemyśle spożywczym, zob. André, Lexique, s. 51; B. Zemanek,

Owe pominięcia są, być może, związane z faktem, że traktat, podobnie jak tyle innych pism Izydora, pozostał nieukończony[104].

***

Czytając traktat *O narodzinach i zgonach świętych ojców*, przekonujemy się, że w odczuciu jego autora na dzieje zbawienia składają się wzajemne relacje Boga i ludzkości, którą reprezentują w pierwszej kolejności mężczyźni. Występujące w utworze kobiety nie są wprawdzie nieliczne (30), ale za wyjątkiem Maryi – Matki Jezusa, Elżbiety – matki Jana Chrzciciela, a także Judyty i Estery, którym Izydor poświęca osobne rozdziały, pojawiają się wyłącznie w cieniu mężczyzn. Mimo że rola niewiast w życiu sławnych patriarchów, sędziów, królów, proroków i apostołów jest niebagatelna, gdyż wiernie towarzyszą im na drodze ku uświęceniu lub czynnie uczestniczą w ich upadku, a nawet przyczyniają się do niego, autor z reguły wspomina o nich w sposób pobieżny, pomijając szczegóły, które służyłyby zaprezentowaniu ich samych, a nie charakterystyce związanych z nimi mężczyzn, niekiedy zaś nie podając nawet ich imion. Jak się wydaje, taka postawa uczonego biskupa wynika nie z braku szacunku do kobiet, ale z przekonania, że to mężczyzna odpowiada przed Bogiem za wszystko, również za kobietę. Święci mężowie, których ukazuje, to ojcowie wspaniałych córek (Hiob, Filip), dobroczyńcy wdów (Eliasz, Piotr i Jan), obrońcy kobiet nieszczęśliwych (Elizeusz) i niesprawiedliwie oskarżanych (Daniel). Grzech mężczyzny deprawuje, a nawet zabija jego potomstwo (córka Heroda, córka Jeftego), i nawet wówczas, gdy mężczyzna sprzeniewierza się Bogu pod wpływem kobiety, odpowiedzialność za to spada w pierwszej kolejności – choć nie wyłącznie, o czym świadczy przykład Safiry – na niego. Izydor nie kryje swego uznania wobec cnoty kobiet – wiernych żon, dzielnych wdów i dziewic, troskliwych matek. Zauważa, że Tymoteusza przygotowały do służby Panu babka i matka, które były jego nauczycielkami wiary; ukazuje Elżbietę jako równą w świętości Zachariaszowi; nie waha się przed stwierdzeniem, iż mężna Judyta przewyższyła dzielnością mężczyzn; wreszcie poświęca najbardziej kunsztowny i dopracowany rozdział traktatu tej, która jako jedyna spośród stworzeń stała się świątynią Boga i sanktuarium Ducha Świętego[105] – Maryi, Matce Jezusa.

Balsamowiec właściwy, w: *Encyklopedia biologii*, t. 1, Kraków 1998, 255. *Poma palmarum* – owoce daktylowca, *Phoenix dactylifera L.*, rodzina palmy, drzewo do 20-30 m wysokości, uprawiane dla swoich pożywnych owoców w Afryce Północnej, południowo-zachodniej Azji, Hiszpanii, na wyspach greckich; sadzone jako roślina ozdobna, por. André, *Lexique*, s. 235; Z. Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych: polski, łaciński, angielski, francuski, niemiecki, rosyjski*, Warszawa 1985, 74-75.

[104] Por. Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 2.

[105] Por. Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum* 66, 1.

FEMALE FIGURES IN ISIDORE'S OF SEVILLE *DE ORTU ET OBITU PATRUM*

(Summary)

Isidore's treatise *De ortu et obitu patrum* (*On the Lifes and Deathes of the Fathers*) contains biographies of outstanding biblical figures from Adam to Titus. Among them there are four women, to which the bishop of Seville dedicates special chapters. These are Esther, Judith, John Baptist's mother Elisabeth and Mary, Mother of Jesus. He also mentions 26 women while presenting famous biblical patriarchs, judges, kings and prophets. Mothers and grandmothers, sisters and daughters, wives and widows participate in different important biblical events, support men on their way to salvation, as well as lead them to the moral fall and suffer because of it. Except four above mentioned heroins, Isidore describes biblical women very superficially, giving only those details of their lifes and characters that help him to introduce his male heroes. Although the erudite bishop admires the virtue both in men as well as in women and hates the sin regardless of the sinner's sex, it seems that he considers the history of Salvation to be the history of relations between God and mankind represented first of all by a man. In Isidore's feeling it is the latter who is responsible before the Lord not only for himself, but for the whole world and for a woman as well.

Key words: Isidore of Seville, Bible, *On the Lifes and Deathes of the Fathers*, ancient biography, woman in Holy Scripture, Eve, Esther, Judith, Elisabeth, Lord's Mother.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilli, Biblia, *O narodzinach i zgonach świętych ojców*, starożytna biografia, kobieta w Biblii, Ewa, Estera, Judyta, Elżbieta, Matka Pana.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Pismo Święte

Biblia Sacra Vulgata, ed. R. Weber – R. Gryson – B. Fischer – H.I. Frede, Deutsche Bibelgesellschaft, editio quinta, Stuttgart 1994.

Księga Hioba według Septuaginty, w: *Księga Hioba*, wstęp, przekł. i kom. A. Tronina, Częstochowa 2013, 585-620.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2008.

Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami, przekład i opracowanie R. Popowski, Warszawa 2013.

Pisma autorów chrześcijańskich

Ambrosius, *De officiis ministrorum libri tres*, PL 16, 23-184.

Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1527-1850.

Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, tłum. A. Świderkówna: Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 51-87.

Hieronymus, *Epistulae*, ed. i tłum. w: 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.

Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, 631-760.

Hieronymus, *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, PL 23, 903-976.

Hieronymus, *Liber de nominibus Hebraicis*, PL 23, 771-858.

Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, a cura T. Schermann, Lipsiae 1907.

Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum qui in Scripturis laudibus efferuntur*, PL 83, 129-156, oraz ed. C. Chaparro Gómez: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.

Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, a cura P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998, tłum. T. Krynicka: Izydor z Sewilli, *Sentencje*, ŹMT 66, Kraków 2012.

Isidorus Hispalensis, *Versus*, a cura J.M. Sánchez Martín, CCL 113A, Turnhout 2000, tłum. T. Krynicka: Izydor z Sewilli, *Wiersze*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 565-580.

Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, PL 188, 15-984.

Prudentius, *Cathemerinon* III, ed. with an English translation H.J. Thomson, t. 1, LCL 24, London – Cambridge 1949, 18-31.

Opracowania

Adamiak E., *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2010.

Adamiak E., *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków 2006.

André J., *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956.

Bosak P.C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.

Bosak P.C., *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 1-9, Pelplin 1999-2014.

Bosak P.C., *Postacie Nowego Testamentu. Słownik – konkordancja*, Poznań – Pelplin 1996.

Cardelle de Hartmann C., *Uso y recepción de las „Etymologíae"*, w: *Wisigothica after M.C. Díaz y Díaz*, ed. C. Codoñer, Firenze 2014, 477-501.

Chaparro Gómez C., *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum*, *Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985, 1-101.

Díaz y Díaz M.C., *Prudencio en la España visigótica*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Deccers XII lustra complenti oblata*, t. 2, Brugge 1975, 61-70.

Encyklopedia biologii, t. 1, red. Z. Otałęga, Kraków 1998.

Iwański D., *Hiob dla odważnych*, Toruń 2011.

Jakóbczak-Gola A., *Akt pamięci. Tradycja akatystowa w kontekście form pamięci*, Warszawa 2014.

Jelonek T., *Biblijna historia Zbawienia*, Kraków 2004.

Jelonek T., *Kultura grecka a Stary Testament*, Kraków 2011.

Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina w Piśmie świętym*, Kraków 2007.

Jelonek T., *Wędrówki biblijne*, Kraków 2004.

Krykowski J., *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, oprac. J. Naumowicz, BOK 19, Kraków 2002, 17-43.

Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.

Langkammer H., *Tragiczne dzieje Ananiasza i Safiry*, w: *Dzieje Apostolskie*, tłumaczenie, wstęp i komentarz H. Langkammer, Lublin 2008, 72-74.

Langkammer H., *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975.

Laskowski Ł., *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana A. Eckmannowi*, red. A. Łuka – A. Strycharczuk Lublin 2013, 195-219.

Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.

Лихачёв Д., *Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей*, Ленинград 1982.

Podbielkowski Z., *Słownik roślin użytkowych: polski, łaciński, angielski, francuski, niemiecki, rosyjski*, Warszawa 1985.

Popowski R., *Wprowadzenie do Księgi Estery*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekład i opracowanie R. Popowski, Warszawa 2013, 663-664.

Popowski R,. *Wprowadzenie do Księgi Judyty*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekład i opracowanie R. Popowski, Warszawa 2013, 678-679.

Torrell J.-P., *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013.

Tronina A., *Wstęp do Księgi Estery*, w: *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, tłum., wstęp i komentarz A. Tronina, Lublin 2001, 167-169.

Tronina A., *Wstęp do Księgi Judyty*, w: *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, tłum., wstęp i komentarz A. Tronina, Lublin 2001, 87-90.

Włodarczyk Z., *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011.

Zawada M., *Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym*, Poznań 2010.

Bp Piotr TURZYŃSKI*

ISTOTNE I CHARAKTERYSTYCZNE ELEMENTY DUCHOWOŚCI MATEK PUSTYNI

Sobór Watykański II zachęcał do czerpania z żywej tradycji Kościoła, która siłą swojej głębi i piękna posiada moc inspirującą dla życia kolejnych pokoleń uczniów Chrystusa. W dekrecie o ekumenizmie czytamy:

> „Na Wschodzie znajdują się także bogate tradycje życia wewnętrznego, które w szczególny sposób wyraża zjawisko życia mniszego. Tam przecież już od chlubnych czasów Ojców świętych kwitła duchowość monastyczna, która przeniknęła potem na tereny zachodnie; z niej to jako ze swego źródła wzięła początek łacińska koncepcja życia zakonnego i w niej niejednokrotnie później znajdowała nowe siły. Toteż jest bardzo wskazane, by katolicy dużo częściej sięgali po te duchowe bogactwa Ojców wschodnich, które wznoszą człowieka całkowicie ku kontemplacji rzeczy Bożych”[1].

W ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy niezwykłe zainteresowanie początkami monastycyzmu i duchowością Ojców Pustyni. Świadczy o tym wielka liczba publikacji ściśle naukowych, dotyczących Ojców i Matek Pustyni, a także częste powracanie do myśli Ojców w popularnej literaturze teologicznej i różnego rodzaju ćwiczeniach duchowych. Chrześcijańscy badacze sięgają po mądrość Ojców Pustyni, szukając czystych źródeł i głębokich inspiracji dla własnej duchowości. Rozpoczynając od III w., poprzez kolejne stulecia aż do wieku VI pustynia w Egipcie i Palestynie, w Syrii i Kapadocji, „pojona łzami oraz potem mnichów i mniszek”[2], zakwitła niezwykłą świętością uczniów Chrystusa, którzy opuściwszy świat, szukali zbawienia i bliskości Boga. W miarę rozwoju i ekspansji chrześcijaństwa pojawiały się różne formy życia zakorzenione w orędziu ewangelicznym i naśladujące styl życia Chrystusa. Jedną z najbardziej radykalnych form życia chrześcijańskiego było życie

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

[1] Concilium Vaticanum II, *Unitatis redintegratio* 15, ed. i tłum.: *Dekret o Ekumenizmie*, w: Sobór Watykański Drugi, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, [wyd. łacińsko-polskie], Paris 1967, 212-213.

[2] A.-A. Thiermeyer, *Ojcowie pustyni i Matki pustyni*, w: *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, red. M. Bagin – A.-A. Thiermeyer, tłum. B. Widła, Warszawa 2010, 20.

pustelnicze. Podejmowały je także kobiety. Przedmiotem niniejszego artykułu będą istotne i charakterystyczne elementy duchowości Matek Pustyni. Jednak, aby wydobyć charakterystyczne cechy duchowości Matek Pustyni, warto najpierw przyjrzeć się zagadnieniu źródeł naszej wiedzy o nich oraz przybliżyć ogólną sytuację kobiet w starożytności i we wczesnym chrześcijaństwie.

1. *Gerontikon* i *Meterikon*. Ojcowie i Matki Pustyni stanowią jeden z najbardziej oryginalnych i fascynujących fenomenów w historii chrześcijaństwa i monastycyzmu. Bez wątpienia u źródeł monastycznej literatury chrześcijańskiej znajduje się *Żywot świętego Antoniego*[3], napisany przez św. Atanazego ok. 357 r., czyli kilka miesięcy po śmierci wielkiego eremity. Johannes Quasten uważa, że jest to „najważniejszy dokument pierwszej epoki monastycznej"[4]. Dzieło stało się drogowskazem dla wielu pokoleń ascetów, którzy zostali pociągnięci na pustynię. Znajdujemy tu informację, że Antoni oddał swoją siostrę zaufanym dziewicom. Niektórzy widzą w tej wzmiance ukrytą wiadomość o istnieniu jakiejś kobiecej wspólnoty życia oddanego tylko Bogu[5]. We wczesnym chrześcijaństwie były kobiety, które zachwycone Chrystusem, poszły za Nim, ofiarowując Mu swoje życie. Początkowo mieszkały w domach rodzinnych, ale wraz z ustaniem prześladowań razem z mnichami, żyjąc we wspólnocie, czy też w samotności, stały się pierwszorzędnymi świadkami obecności Boga w świecie. Znajdujemy również kobiety żyjące na pustyni. Równocześnie z doświadczeniem Antoniego po 320 r. powstają osiedla anachoretów założone przez jego ucznia Ammuna na południe od Aleksandrii w Nitrii i Cele. Dziesięć lat później głębiej na pustyni abba Makary zakłada osiedle mnichów w Sketis. Wśród tych mnichów pustyni były także kobiety, które zdecydowały się na życie samotnicze dla Boga. Dowiadujemy się o tym z *Apofthegmata Patrum*, które są jednym z najstarszych świadectw literatury monastycznej prezentujących słowa mistrzów pustyni. Powstanie zbiorów apoftegmatów oczywiście poprzedziła tradycja ustna. Przekazy ustne zbierał m.in. Ewagriusz z Pontu, który jest „świadkiem duchowości monastycznej sięgającej św. Antoniego Wielkiego"[6]. Apoftegmaty znane są św. Janowi Kasjanowi i później św. Benedyktowi. Uważa się, że *Apophtegmata Patrum*[7] powstały najpóźniej w 2. poł. V wieku. Znajdujemy w nich apoftegmaty związane z życiem i myślą kobiet pustyni: Sary, Synkletyki i Teodory.

Bardzo ciekawym, ważnym i unikatowym dziełem, które jest niezbadanym jeszcze wystarczająco źródłem wiedzy o duchowości Matek Pustyni jest *Meterikon*. Sentencje i apoftegmaty Matek Pustyni połączono na przełomie XII

[3] Athanasius, *Vita sancti Antonii*, PG 26, 838-976.

[4] Por. J. Quasten, *Patrologia. I Padri greci (secoli IV-V)*, II, Casale Monferrato 1980, 42.

[5] Por. L. Coco, *Introduzione*, w: *Meterikon. I detti delle madri del deserto*, ed. L. Coco, Milano 2012, 10.

[6] Thiermeyer, *Ojcowie pustyni i Matki pustyni*, s. 21.

[7] *Apophtegmata Patrum*, PG 65, 71-440.

i XIII wieku. Autorem dzieła jest bliżej nieznany mnich Izajasz. Na początku sam się zwierza, że „nikt nie próbował dotychczas napisać takiej książki dla kobiet”[8]. *Meterikon* stał się dosyć szybko obowiązkową lekturą kobiet, które poświęciły się Bogu. Dzieło zostało napisane na prośbę starszej córki Izaaka II Angelosa, cesarza bizantyńskiego[9]. Według badaczy florilegium mnicha Izajasza powstało z koptyjskich i syryjskich anonimowych zbiorów sentencji matek, z dzieł Ewagriusza z Pontu, Jana Klimaka, Izaaka z Niniwy, Maksyma Wyznawcy oraz z biografii św. Synkletyki autorstwa Pseudo-Atanazego[10], z żywotów ojców oraz innych zbiorów[11]. Podstawą przekładu, który dzisiaj znamy, jest kodeks grecki przechowywany w Sankt Petersburgu[12]. Archimandryta Porfiryj Uspienski twierdzi, że kodeks powstał w 1450 r. jako kopia na górze Athos. Uspienski miałby odnaleźć to pismo w czasie swojego pobytu w Jerozolimie w Rosyjskiej Misji Duchowej w latach 1848-1854 i przekazać Teofanowi Rekluzowi (Georgij Wasiljewicz Goworow), który przetłumaczył tekst grecki na rosyjski. Uspienski podaje, że kodeks znalazł w narteksie kościoła klasztoru Archanioła, gdzie leżał nie przyciągając niczyjej uwagi[13].

Podstawą polskiego tłumaczenia Bogusława Widły wydanego przez Wydawnictwo Księży Marianów w Warszawie w 2010 r. stał się tekst niemiecki wydany przez Martirija Bagina i Andreasa Abrahama Thiermeyera w Augsburgu w 2004 roku. Natomiast wydanie niemieckie zostało oparte o tekst rosyjski wydrukowany w Moskwie w 1891 r., a reprintu tego tekstu dokonano też w Moskwie w 1995 roku. Od niedawna istnieje przekład włoski, który ukazał się w 2002 r. pod redakcją Lucio Coco profesora z Uniwersytetu w Urbino.

2. Sytuacja kobiet we wczesnym chrześcijaństwie. Jeśli chodzi o sytuację kobiety, św. Paweł odważnie i radykalnie pisał: „bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 27-28). Zasada ta rewolucyjna w środowisku starożytnego świata, mówiła o jednakowej godności dziecka Bożego i wartości ze

[8] *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 157.

[9] Por. Thiermeyer, *Ojcowie pustyni i Matki pustyni*, s. 34.

[10] Pseudo-Athanasius, *Vita sanctae Syncleticae*, PG 28, 1487-1558.

[11] Por. J. Gouillard, *Una compilation spirituelle du XIII^e siècle. Le livre II de abbé Isaïe*, EO 38 (1939) 72-90; I. Hausher, *Le Météricon de l'abbé Isaïe*, OCP 12 (1946) 286-301; Thiermeyer, *Ojcowie pustyni i Matki pustyni*, s. 7-38.

[12] *Meterikon*, grecki kodeks nr 243, 1450 rok, Biblioteka Narodowa – Sankt Petersburg. Tłumaczenie rosyjskie: *Miterikon. Sobranie nastawlenij Awwy Isaii wseczestnoj inokine Feodore*, tłum. T. Goworow, Typolitgraphia I. Jefimowa Moskwa 1891, 1995 [reprint]; tłum. włoskie: *Meterikon. I detti delle madri del deserto*, trad. A. Siviak; tłum. niemieckie: *Meterikon, Die Weisheit der Wüstenmütter*, hrsg. M. Bagin – A.-A. Thiermeyer, Augsburg 2004; tłum. polskie: *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*.

[13] Por. Thiermeyer, *Ojcowie pustyni i Matki pustyni*, s. 36.

względu na cenę krwi Zbawiciela zapłaconą za każdego człowieka, za mężczyznę i kobietę. Jednak codzienna rzeczywistość środowiska nie była tak jednoznaczna. Św. Paweł dwa razy pisze o kobietach, zakazując im nauczania. „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz chcę, by trwała w cichości" (1Tm 2, 11-12). W Pierwszym Liście do Koryntian natomiast czytamy: „kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje. A jeśli pragną się czego nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów! Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu" (14, 34-35). Historia wczesnego chrześcijaństwa pokazuje jednak, że patriarchalna wizja nie ograniczyła wielkiego potencjału kobiet i realnego wpływu na dzieje Kościoła. Wystarczy wspomnieć o świętych męczennikach, wśród których poczesne miejsce zajmują Blandyna, Perpetua i Felicyta oraz rzymianki wspominane w kanonie: Łucja, Agnieszka, Cecylia i Anastazja, jak również o wielkich ascetkach, jak: Marcelina[14], Paula, Eustochium, Melania[15], Makryna[16], Scholastyka. Chrześcijaństwo przyciągało kobiety, gdyż „odnajdowały w nim wolność, której odmawiano im w dominującej kulturze"[17]. Ascetyzm i pustynia również przyciągały kobiety. Peter Brown jest przekonany, że pierwotnie ascetyzm kobiecy rozwijał się przede wszystkim w dobrym środowisku chrześcijańskiego domu[18]. Od początku chrześcijanie byli przekonani, że życie tylko dla Boga, oddane Jemu z miłości, przynosi realne korzyści duchowe poszczególnym osobom, rodzinom i całej wspólnocie. Stopniowo coraz bardziej w chrześcijaństwie zostaje dowartościowane dziewictwo. Świadczą o tym powstające żeńskie wspólnoty oraz szeroko rozwijająca się, w zwłaszcza w IV w., teologiczna literatura dotycząca właśnie dziewictwa.

Rodzinny dom, jako środowisko życia kobiet oddanych ascezie, w III i IV w. zostaje zastąpiony przez pustynię i klasztor. Natomiast autorytet biskupa, przed którym pierwotnie składało się ślub czystości, zostaje zastąpiony autorytetem wspólnoty życia i przełożonej oraz autorytetem sławnych kobiet, w tym także Matek Pustyni, które stały się mistrzyniami życia duchowego. Głęboka więź z Chrystusem Oblubieńcem prowadzi wiele niewiast do znajomości ludzkiej natury i mistycznych doświadczeń, a ostatecznie do wielkiej mądrości i świętości. To z kolei staje się świadectwem Kościoła, które posiada moc przyciągania. Wydobycie motywów wyjścia kobiet na pustynię

---

[14] Na temat Marceliny – siostry św. Ambrożego, zob. P. Szczur, *Marcelina*, EK XI 1226.

[15] Na temat Melanii Młodszej, zob. tenże, *Melania Młodsza*, EK XII 488. Ascetką była również jej Babka – Melania Starsza, szerzej zob. tenże, *Melania Starsza*, EK XII 488-489.

[16] Na temat Makryny, zob. tenże, *Makryna Młodsza*, EK X 894-895.

[17] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki pustyni. Pisma, życie i historia*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2005, 13.

[18] Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, 279.

wymagałoby osobnej analizy. Można jedynie ogólnie powiedzieć, że podobnie jak u mnichów pociąga je przykład Chrystusa, pragnienie wewnętrznego pokoju, inny Boży świat, a czasem chęć odpokutowania win[19]. W chrześcijaństwie, które przynosi niezwykłe bogactwo życia konsekrowanego, w tym także w Matkach i Ojcach Pustyni dokonuje się radykalna przemiana w podejściu do osoby ludzkiej, a także ludzkiej seksualności. Kobieta zostaje dowartościowana, a przez wyłączną miłość do Boga wypełnia się w niej także ukryta w sercu ludzka tęsknota powrotu do rajskiego stanu życia oraz pragnienie wewnętrznego pokoju, który utraciła po grzechu pierworodnym.

3. Wielkie osobowości kobiece na pustyni. *Księga Starców* pośród Ojców Pustyni umieszcza trzy kobiety: Teodorę, Sarę i Synkletykę. Teodora żyła pod koniec V wieku. Wydaje się, że jej życiorys jest pełen legend. W przebraniu, uciekając od męża, miała wstąpić do klasztoru męskiego, a tu oskarżona, że posiada syna, została wyrzucona z klasztoru, co przyjęła z pokorą i na pustyni przez 7 lat wychowywała syna. W jednym z apoftegmatów jest umieszczona w czasach biskupa Teofila, czyli około 100 lat wcześniej, co ewentualnie świadczyłoby o tym, że były dwie różne Teodory, które połączono[20]. Nie ulega wątpliwości, że życie Ojców i Matek Pustyni obfituje w legendy i trudno do końca rozróżnić, co jest prawdą, a co ludzką imaginacją. Mądrość Teodory polega na wezwaniu do pokory i cierpliwości, które sprawiają, że „wszelkie przeciwności, jeśli chcemy, mogą się dla nas w zysk zamienić"[21]. Życie duchowe na pustyni według niej polega na walce z pokusami i utrapieniami[22], a droga do wewnętrznego pokoju prowadzi przez modlitwę[23] i wytrwałość[24].

Druga z kobiet wspomnianych w *Księdze Starców*, Sara, pochodziła z bogatej rodziny z dolnego Egiptu i przez 45 lat była w jakiejś wspólnocie, po czym rozpoczęła życie samotne na szczycie urwiska nad Nilem[25]. Zachowało się zaledwie kilka apoftegmatów prezentujących jej rady i mądrość. Natomiast właściwie niemożliwe jest określenie chronologicznych ram jej życia[26]. Gdy mnisi ze Sketis przychodzili do niej po słowa mądrości[27], ona zalecała pokorę, oparcie się na Bogu, ciągłą gotowość na zmagania i troskę o pokój serca[28].

---

[19] Por. M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, tłum. E. Krukowska, Kraków 1994, 14-18.

[20] Por. M. Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001, 132-133.

[21] *Gerontikon*, *Teodora* 1(309), PG 65, 202; tamże 6(314), PG 65, 203, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1. *Gerontikon* (*Księga Starców*), ŹM 4, Kraków 1994, 262 i 264.

[22] Por. tamże 2(310), PG 65, 202, ŹM 4, 263.

[23] Por. tamże 3(311), PG 65, 202, ŹM 4, 263.

[24] Por. tamże 7(315), PG 65, 203, ŹM 4, 264.

[25] Por. *Gerontikon*, *Sara* 3(886), PG 65, 419, ŹM 4, 482.

[26] Por. Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, s. 131.

[27] Por. *Gerontikon*, *Sara* 4(887), PG 65, 419, ŹM 4, 482.

[28] Por. tamże 5(888), PG 65, 419, ŹM 4, 482.

Synkletyka żyła w IV wieku. Spośród Matek Pustyni w *Księdze Starców* posiada najwięcej apoftegmatów. Do naszych czasów zachował się także spisany w V w. *Żywot św. Synkletyki* przypisywany Atanazemu, który jest w wielu miejscach naśladowaniem *Żywota św. Antoniego*[29]. Imię Synkletyka najprawdopodobniej zostało jej nadane z powodu pochodzenia z senatorskiego rodu. Bogata rodzina miała pochodzić z Macedonii, a osiadła w Aleksandrii. Po śmierci rodziców razem z niewidomą siostrą prowadziła surowe życie ascetyczne na pustyni, gdzie posiadała wielu uczniów. Bardzo dobrze znała Pismo Święte. Posługiwała się niezwykle obrazowym językiem. W jej apoftegmatach znajdziemy porównanie życia i trudu ascetycznego do żeglowania[30] oraz do siły małej iskierki, która roznieca ogień. Synkletyka porównuje pierwsze trudy ascetów do dymu przy rozniecaniu ogniska[31], a pracę nad sobą do prania[32]. Charakterystyczne jest to, że umiała zachować umiar w swoich naukach[33]. Droga pustyni w takim ujęciu nie jest zarezerwowana dla mnichów, gdyż „wielu z tych, którzy żyją na pustyni, czyni to, co wszyscy ludzie, i gubią się. Można bowiem, przebywając w tłumie, żyć jak mnich, a żyjąc samotnie, umysłem przebywać wśród tłumów”[34]. Jest ona przekonana, że dobrą ascezę rozpoznaje się po umiarze[35]. Mądrość jej widać choćby w umiejętności rozróżniania grzechu od grzesznika, czy zła od osoby, która je czyni. W jednym z apoftegmatów mówi: „dlaczego nienawidzisz człowieka, który ci sprawił przykrość? Nie on zawinił, ale diabeł. Miej w nienawiści chorobę, a nie chorego”[36]. W starości Sykletyka została dotknięta chorobą nowotworową twarzy, ale zmarła na gruźlicę[37]. W jej *Żywocie*, który dla wielu kobiet stał się duchową inspiracją, czytamy słowa:

> „znajdujemy się na tej ziemi jak w łonie matki, by się narodzić do życia niebieskiego. Jak dzieci kształtują się najpierw w łonie matki, by potem przyjść na świat, tak też sprawiedliwi, którzy doskonalą się przez swoje życie, trudy i dzięki łasce Bożej, by dostać się do nieba”[38].

4. Najważniejsze elementy duchowości Matek Pustyni. Duchowość Matek Pustyni nie jest inna niż Ojców Pustyni. Istotne jej elementy to: anachoreza, modlitwa, kierownictwo duchowe, dążenie do apathei, praca. Wydaje się,

---

[29] Por. I. Gobry, *Storia del monachesimo,* Roma 1991, t. 1, 174.
[30] Por. *Gerontikon*, *Synkletyka* 9(900), PG 65, 426, ŹM 4, 487.
[31] Por. tamże 1(892), PG 65, 422, ŹM 4, 484.
[32] Por. tamże 5(896), PG 65, 422, ŹM 4, 485.
[33] Por. tamże, *Synkletyka* 2(893), PG, 65, 422, ŹM 4, 484.
[34] Tamże, *Synkletyka* 19(992), PG 65, 427, ŹM 4, 489.
[35] Por. tamże, *Synkletyka* 15(906), PG 65, 426, ŹM 4, 488.
[36] Tamże, *Synkletyka* 13(904), PG 65, 426, ŹM 4, 488.
[37] Por. Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, 132.
[38] Pseudo-Athanasius, *Vita sanctae Syncleticae* 90, PG 28, 1550, tłum. własne. Por. *Meterikon* 114, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 123.

że istnieją jedynie pewne inaczej rozłożone akcenty, dlatego też w niniejszym artykule ograniczę się do zaakcentowania tego, co istotne i inne w stosunku do tego, co generalnie określa się jako elementy duchowości Ojców Pustyni. Analiza tekstów pozwoliła wyodrębnić w duchowości kobiet następujące elementy: relacja z Chrystusem, wezwanie do męstwa i walki duchowej oraz milczenie.

a) Chrystus jako Oblubieniec. Bez wątpienia nie jest dziwne, że w duchowości Matek Pustyni szczególnie mocno zostaje zaakcentowana relacja oblubieńcza do Chrystusa. Amma Teodora mówiła:

> „jeżeli przemierzymy bez przeszkód rozciągającą się przed nami drogę, a naszą duszę i ciało złożymy w ofierze Chrystusowi, który je wyzwala z mocy grzechu, i chcielibyśmy otrzymać wieniec sławy, powinniśmy uważać na siebie, wzgardzić dobrami doczesnymi i jak najszybciej z nich zrezygnować. Trzeba bowiem, aby nie utracić Chrystusa, strzec umysłu przed pokusami i wszystko uważać za śmiecie”[39].

Chrystus, który jest prawdziwym Oblubieńcem pragnie, aby Jego oblubienice wyglądały pięknie i podobały się Mu, stąd Amma Synkletyka zachęca:

> „zamiast szlachetnych kamieni wkładajmy potrójną koronę z wiary, nadziei i miłości. Wokół szyi zawieśmy kosztowny łańcuch, czyli pokorę. Niewinność to pas naszego ciała, a nasze skromne ubóstwo niczym kosztowna szata. A na uczcie weselnej zaproponujmy Mu potrawy, które się nigdy nie psują, to jest modlitwę i śpiew”[40].

Matki Pustyni są przekonane, że całe życie mniszki ma wymiar eschatyczny i jest przygotowaniem na godne spotkanie Chrystusa[41]. Amma Teodora ujmuje życie mnisze jako nieustanne oczekiwanie na Chrystusa i nieustanną rozmowę z Nim[42]. Natomiast amma Sara mówiła swoim siostrom: „Jeśli przez trudy i cnoty szukamy Pana, On przyjdzie do nas; a jeśli żyjemy w cichości, już jest z nami”[43].

Kontemplacja krzyża Chrystusa i Jego cierpień staje się źródłem mocy w przyjmowaniu codziennych trudów i upokorzeń[44]. Niewiasta oddana Chrystusowi i żyjąca dla Niego jest jak ukryty skarb, który jest strzeżony właśnie przez Chrystusa[45]. Wśród pouczeń, jakie dawała amma Teodora siostrom, które ją odwiedzały, jedno z pierwszych to wezwanie do miłowania Chrystusa[46]. Ten rys duchowości posiadający swoje mocne biblijne korzenie zostanie wydobyty i rozbudowany w myśli wielkich mistyczek. W Starym Testamencie

[39] *Meterikon* 1, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 66.
[40] Tamże 113, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 122-123.
[41] Por. tamże 52, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 94.
[42] Por. tamże 50, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 91.
[43] Tamże 70, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 104.
[44] Por. tamże 97, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 115.
[45] Por. tamże 53, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 95.
[46] Por. tamże 138, 2, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 147.

często relacja Boga do narodu wybranego zostaje ujęta jako relacja oblubieńcza. Orygenes i za nim następni pisarze wczesnochrześcijańscy będą podkreślać indywidualny charakter Bożej Oblubienicy. Miejsce narodu wybranego zajmie dusza ludzka[47]. Natomiast chrześcijańskie kobiety – dziewice, wdowy i Matki Pustyni – dodadzą do tego wymiaru jeszcze absolutną wyłączność we wszystkich wymiarach życia i postawią jako fundament życia oddanego Bogu.

b) Być jak mężczyźni, czyli męstwo. Pustynia wykluczała jakąkolwiek dyskryminację, jednak Ojcowie i Matki Pustyni byli także dziećmi swojego czasu. Życie na pustyni było nieustanną walką i sprawdzianem, w jakim stopniu udało się przezwyciężyć ograniczenia narzucone przez społeczeństwo i żyć ewangelicznym ideałem[48]. Zdarzyło się przecież, jak notuje jeden z apoftegmatów, że mimo jasnego wezwania do miłości bliźniego, także obcego, mnich o ciemnym kolorze skóry był prowokowany przez ojców pytaniem: „po co ten Murzyn przyszedł tutaj między nas?”[49] Chociaż teoretycznie, jak słusznie zauważa John Chrissavgis, na pustyni nie zwracano uwagi na różnicę płci, to wydaje się, że społeczność mnichów i mniszek nie zrywała radykalnie z ograniczeniami panującymi w tej kwestii w społeczeństwie świeckim[50]. Amma Teodora w jednej ze swoich dłuższych mów zauważa: „jeśli nawet mnisi mogą zostać odciągnięci od Boga, to tym łatwiej można odciągnąć nas, mniszki, które z natury jesteśmy słabe”[51]. Jest w tej mentalności obecne przekonanie o kobiecej słabszej płci. W starożytnym świecie powszechny był kult męskości i przekonanie, że kobiety posiadają naturę niższą. Być może dlatego powstał ciekawy apoftegmat mówiący o ammie Sarze. Przyszli do niej kiedyś dwaj starcy z prośbą o słowo mądrości i chcieli ją upokorzyć: „Uważaj żebyś się nie wynosiła i nie mówiła sobie: oto pustelnicy przychodzą do mnie kobiety. Odpowiedziała im amma Sara: Ciałem jestem kobietą, ale nie duchem”[52]. Znamy też inny jej logion skierowany do mnichów: „Jestem mężem, wy jesteście kobietami”[53]. Być może to paradoksalne odwrócenie ma pokazać, że niezależnie od płci liczy się męstwo w znoszeniu trudów życia całkowicie oddanego Bogu. Na pustyni jednak generalnie mnisi traktowali Matki Pustyni poważnie i uznając ich mądrość i autorytet, przychodzili do nich po rady[54].

Pustynia jawiła się wszystkim jako kraina wolności, szczególnie atrakcyjna wobec różnych niewoli świata. Nie wolno zapomnieć, że są to czasy niewolnictwa. Sytuacja kobiet była także niełatwa. Często nie miały kontroli nad swoim życiem, były zależne od mężczyzn, którzy traktowali je jak swoją

[47] Por. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004², tłum. J. Margański, 162.

[48] Por. J. Chryssavgis, *W sercu pustyni. Duchowość ojców i matek pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, 84.

[49] *Gerontikon*, *Mojżesz* 3(497) i 4(498), PG 65, 283, ŹM 4, 349.

[50] Por. Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 85.

[51] *Meterikon* 138, 28, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 153.

[52] *Gerontikon*, *Sara* 4(887), PG 65, 419, ŹM 4, 482.

[53] Tamże, *Sara* 9(991), PG 65, 421, ŹM 4, 483.

[54] Por. Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 86.

własność. Mogli to być ich ojcowie, mężowie, ale także panowie, do których należały jako niewolnice. Pustynia dawała możliwość przezwyciężenia takich ograniczeń. Matki Pustyni stawały się świadkami innej rzeczywistości i przez to czasem nieświadomie walczyły o przekroczenie obciążeń historycznych, konwencji społecznych i równą godność w Chrystusie. Nie jest to jednak ideologia gender w chrześcijańskim wykonaniu.

Ciekawa jest wspomniana już historia ammy Teodory, która żyła na pustyni przebrana za mężczyznę. Fakt ten został odkryty dopiero po śmierci, gdy abba Bessarion ze swoim uczniem przyszli, aby ją pogrzebać. Bessarion puentuje tę sytuację: „oto w jaki sposób kobiety walczą na pustyni z szatanem, a my w miastach schodzimy na złe drogi. Chwalmy więc Boga, który strzeże tych, co Go miłują, i odejdźmy stąd”[55]. Być może w tej uwadze jest także przekonanie, że za łaską Bożą nawet istoty słabe i w przekonaniu ówczesnych gorsze z natury „przynajmniej czasem mogą osiągnąć to, co jest osiągalne dla niektórych tylko mężczyzn”[56].

W apoftegmatach ammy Synkletyki kilka razy spotykamy wprost zachętę do mężnego życia. Jedna z jej rad brzmi: „posty i spanie na ziemi nakazano nam ze względu na rozkosze; ale gdy te ostatnie stępiła choroba, nakaz ten staje się niepotrzebny. Bo to jest właśnie wielka asceza: trwać mężnie w chorobie i zwracać do Boga hymn dziękczynienia”[57]. Mówiąc o potrzebie wyrzeczenia się posiadania i ubóstwa amma uczy: „Jak szorstkie szaty pierze się i depcząc i silnie wykręcając, tak i mężna dusza przez dobrowolny niedostatek jeszcze bardziej się wzmacnia”[58]. Męstwo szczególnie ważne okazuje się w momentach próby i uciążliwej walki duchowej. Amma porównuje życie do żeglugi:

> „Zrobiłeś dobry początek? Nie ustawaj wśród ataków wroga, bo twoja cierpliwość w niwecz się obróci. Także, bowiem i wyruszający na morze cieszą się najpierw pomyślnym wiatrem i rozwijają żagle, a potem znów spotyka ich wiatr przeciwny; ale żeglarze nie porzucają okrętu z powodu przypadkowego wiatru. Atakowani przez burzę, odczekują trochę i znów podejmują żeglugę. Tak i my, kiedy na nas przyjdzie wiatr przeciwny, powinniśmy rozpiąć krzyż jako żagiel i kończyć podróż bez lęku”[59].

Akceptacja trudu i cierpienia staje się ostatecznie jedyną drogą do znalezienia Boga. Taką radę od wielkiego Antoniego otrzymała amma Teodora[60].

Praktykowanie ćwiczeń ascetycznych i cnota męstwa nie jest tylko domeną mężczyzn, jak może widzieliby i chcieli niektórzy, natomiast jest warunkiem niezbędnym do osiągnięcia ostatecznego zwycięstwa w duchowej walce,

---

[55] *Gerontikon*, *Bessarion* 4(159), PG 65, 139-141, ŹM 4, 197.

[56] Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, s. 129.

[57] *Gerontikon*, *Synkletyka* 8(899), PG 65, 423, ŹM 4, 486.

[58] Tamże, *Synkletyka* 5(896), PG 65, 422, ŹM 4, 485.

[59] Tamże, *Synkletyka* 9(900), PG 65, 426, ŹM 4, 487.

[60] Por. *Meterikon* 51, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 93.

prowadzonej zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety. W zakończeniu do *Meterikonu* mnich Izajasz pisze do Teodory:

> „Popatrz moja droga pani i siostro, jak wiele zniosły święte niewiasty i jak Pan otoczył je chwałą nie tylko na tym świecie, ale też i w przyszłym. Dlatego nie możesz mówić, że tylko mężczyźni ze względu na swoją naturę mogą praktykować te ascetyczne ćwiczenia. Zabiegaj gorliwie o cnoty ducha”[61].

Wezwanie do męstwa nie jest tylko spowodowane chęcią dorównania mężczyznom, nie ma feministycznych motywów ani kompleksu niższości, ale jest wymogiem realizmu i konieczności podjęcia duchowej walki z sobą i z tym, co w człowieku niskie, oraz walki z wrogiem zbawienia.

c) Walka duchowa. Życie na pustyni było wypełnione ciężką pracą nad sobą, a wszystkie praktyki zmierzały do tego, aby ciało, umysł i całe życie wewnętrzne w różnych jego aspektach były ukierunkowane na Boga[62]. Wobec ograniczenia zewnętrznych bodźców, prowokujących człowieka do zajęcia się nimi, na pustyni w samotności człowiek bez żadnych masek i utopii najpierw staje wobec prawdy o sobie samym. Jest zmuszony zmierzyć się ze sobą samym, swoimi myślami i demonami, które zawsze są przeciwnikiem Boga i człowieka zarazem.

Matki Pustyni miały jasne przekonanie, że człowiek w swoim wnętrzu, w umyśle i w sercu musi podejmować i toczyć walkę. Zewnętrznym miejscem walki była pustynia, albo opuszczone grobowce, jaskinie, wyspy czy mokradła, ale najistotniejsza walka toczyła się w sercu. Miejsca opuszczone prowokowały i wymagały determinacji oraz były okazją do doskonalenia wewnętrznej siły. W takich okolicznościach pogłębiała się zależność od Boga. Pustynia była miejscem śmierci, w którym miało obumrzeć własne ja i jego fałszywe podparcia. Równocześnie była miejscem spotkania Boga, ponieważ doświadczenie własnej kruchości i bliskość natury sprzyjały duchowi modlitwy[63]. Zarówno w *Gerontikonie* jak i *Meterikonie* znajdujemy apoftegmat o życiu ammy Sary, która przez wiele lat walczyła z demonem nieczystości i nigdy nie prosiła, by Pan ją uwolnił od tej walki, lecz raczej modliła się o siłę i umocnienie w dobrym[64]. Matki Pustyni, podobnie zresztą jak Ojcowie, są przekonane, że walka jest nieunikniona, a kto na ziemi nie trudzi się, ten w przyszłym życiu będzie musiał „znosić męki w ogniu nieugaszonym”[65]. Walka z pokusami nie przygniata mieszkańców pustyni, lecz ponieważ stanowi normalną kondycję człowieka na ziemi, jest codziennym i ciągłym obowiązkiem. Bez walki nie ma zbawienia. Abba Ewagriusz powie po prostu:

---

[61] *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 157.

[62] Por. Swan, *Zapomniane Matki pustyni*, s. 18.

[63] Por. tamże, s. 20.

[64] Por. *Gerontikon*, *Sara* 1(884), PG 65, 419, ŹM 4, 482; *Meterikon* 38, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 85.

[65] *Meterikon* 41, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 86.

„zabierz pokusy, a nikt nie będzie zbawiony”[66]. Synkletyka jest przekonana, że szatan toczy z człowiekiem walkę przede wszystkim niewidzialną, to znaczy zaszczepia w duszy złe myśli[67]. Udaje mu się zwyciężyć tylko wtedy, gdy złe myśli znajdują w człowieku narzędzia, naczynia, czy podstawy do zatrzymania i rozwoju. Stąd rodzi się w duchowości pustyni przekonanie o konieczności porządkowania wnętrza[68].

O konieczności wysiłku i walki obrazowo mówi również amma Teodora:

> „Trzeba walczyć o to, by wchodzić przez ciasną bramę. Bo jak drzewa bez burz i deszczów zimowych nie mogą owocować, tak i my. Zimą jest ten świat: i nie możemy zostać dziedzicami Królestwa Niebieskiego inaczej, jak przechodząc przez wiele utrapień i pokus”[69].

Inne porównanie dotyczące konieczności walki duchowej mówi o wojowniku na arenie cyrkowej, który, aby zdobyć chwałę tego świata, odnosi obrażenia i przelewa krew[70]. Wielka nagroda życia wiecznego w szczęściu i pokoju z Bogiem, ludźmi i samą sobą wymaga zawsze osobistej decyzji i osobistego trudu. Amma Teodora przestrzega:

> „jeśli nie podejmiesz żadnej walki i nie zmagałaś się ze swym przeciwnikiem, to jak otrzymasz od Króla niebieskiego wieniec drogocenny, który nigdy nie więdnie?”[71].

Realizm Ojców i Matek Pustyni rodzi prostotę i szczerość. Nie szukają oni racjonalizacji, ani utopijnych czy przewrotnych tłumaczeń ludzkich słabości. Od walki duchowej, w której mogą być zarówno przegrane, jak i zwycięstwa, nie można się uchylić, trzeba ją tylko przejść, co wymaga ogromu cierpliwości, pokory i wielkiego wysiłku woli[72]. Ta walka duchowa jest istotą bycia mnichem i mniszką. Na pytanie, co to jest mnich, abba Jan Karzeł odpowiada: „trud. Bo mnich zadaje sobie trud w każdej sprawie: oto czym jest mnich”[73]. Według Ojców i Matek Pustyni „największą pokusą życia duchowego jest ucieczka od pokus, unikanie bólu”[74].

Walka duchowa, choć toczy się z różnym natężeniem w różnych momentach życia, jest związana z nieustannym czuwaniem i gotowością przyjęcia Pana, gdy przyjdzie. *Meterikon* notuje słowa ammy Synkletyki:

---

[66] *Gerontikon*, *Ewagriusz* 5(231), PG 65, 175, ŹM 4, 234.

[67] Por. *Meterikon* 24, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 80.

[68] Por. tamże 60, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 99.

[69] *Gerontikon*, *Teodora* 2(310), PG 65, 202, ŹM 4, 263; *Meterikon* 135, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 141.

[70] Por. *Meterikon* 138, 28, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 155.

[71] Tamże 120, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 127.

[72] Por. Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 38.

[73] *Gerontikon*, *Jan Karzeł* 37(352), PG 65, 215, ŹM 4, 278.

[74] Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 40.

> „ludzie, którzy poświęcili się Bogu, nie mogą nigdy spocząć na laurach i żyć beztrosko, gdyż wróg, zgrzytając zębami, tylko czyha na okazję, by ich zaatakować, to znaczy wyczekuje czasu, kiedy na krótką chwilę się zdrzemną”[75].

Jest to echo jednej z wielkich prawd mądrości odkrytych na pustyni, o której mówi abba Antoni: „pokusy należy się spodziewać aż do śmierci”[76].

d) Milczenie i cichość. W *Meterikonie* wiele razy spotykamy określenia: „człowiek milczenia” i „niewiasty milczenia”, którymi starsze mniszki i mistrzynie życia duchowego zwracały się do swoich sióstr[77]. Ojcowie i Matki Pustyni byli przekonani, że słowa są zwierciadłem duszy i dlatego ciągle wzywali do milczenia i roztropności w mowie. W jednym z najbardziej znanych apoftegmatów abba Arseniusz usłyszał życiowe zadania: „uciekaj, milcz i módl się: to są bowiem korzenie bezgrzeszności”[78]. Cisza na pustyni jest więc najważniejszą powinnością, warunkiem przetrwania i rozwoju. Drogi do nauczenia się milczenia były bardzo różne. „Mówiono o abbie Agatonie, że przez trzy lata trzymał kamyk w ustach, dopóki się nie wyćwiczył w milczeniu”[79]. W jednym z apoftegmatów znana z *Meterikonu* amma Matrona podaje drogę doskonalenia:

> „Polecenie Boże jest następujące: po pierwsze – cichość, po drugie – milczenie, po trzecie modlitwa, śpiewanie Psalmów, klękanie; po czwarte – czytanie; po piąte szczere łzy; po szóste pamięć o Bogu i o śmierci; po siódme zbawienna pokora”[80].

Jak widać w hierarchii cnót i w chronologii pracy nad sobą cichość i milczenie zajmują pierwsze miejsce. Amma Teodora mówiła: „kochaj milczenie bardziej niż rozmowę, ponieważ milczenie jest skarbnicą mnichów, natomiast rozmowa trwoni to bogactwo”[81]. Innym razem powie, że milczenie jest istotą mnicha[82]. Milczenie i cichość jest więc dla matek pierwszą i podstawową praktyką ascetyczną na pustyni, jest startem do większych rzeczy. One, według stwierdzenia ammy Teodory, uzdrawiają i porządkują umysł[83]. Według Ojców i Matek Pustyni mówienie jest pokusą rodzącą się z egoizmu, bowiem człowiek w ten sposób chce potwierdzić swoją egzystencję i swoją wartość, obnosi się ze swoją mądrością, albo przed sobą samym i innymi usprawiedliwia swoje

---

[75] *Meterikon* 110, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 121.

[76] *Gerontikon*, *Antoni* 4(4), PG 65, 78, ŹM 4, 137.

[77] Por. *Meterikon* 115, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 124; tamże 117, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 125; tamże 122, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 128; tamże 123, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 129.

[78] *Gerontikon*, *Arseniusz* 2(40), PG 65, 87, ŹM 4, 149.

[79] Tamże, *Agaton* 15(97), PG 65, 114, ŹM 4, 168.

[80] *Meterikon* 44, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 88.

[81] Tamże 16, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 77.

[82] Por. tamże 82, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 108.

[83] Por. tamże 90, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 111.

czyny[84]. Milczenie jest ofiarą i rodzajem śmierci, w której człowiek umiera dla siebie i dla innych. Według Matek Pustyni milczenie jest „zwierciadłem grzechów", „matką skruchy, modlitwy i łagodności", „współmieszkańcem pokory", „rozświetleniem duszy", „ochroną dziewictwa", „szkołą czytania", „towarzyszem, co prowadzi do pokoju duszy", „miejscem spoczynku myśli", „towarzyszem aniołów", „radością duszy i weselem serca", „dawcą prawdziwej mądrości", „trwałą siedzibą Chrystusa"[85]. W jednym z apoftegmatów w *Meterikonie* dowiadujemy się, że amma Teodora pytała Synkletykę: „dlaczego demony dręczą ludzi oddanych Bogu, aż do krwi" i otrzymała odpowiedź: „dlatego, że gardzimy matką wszystkich cnót, którą jest cichość oraz milczeniem i cierpliwością"[86].

W *Meterikonie* uderza przede wszystkim właśnie częstotliwość wezwania do milczenia i cichości. Czasem wygląda to jakby niewiasty pustyni miały z tym wielkie problemy, ale znajdujemy też głębokie uzasadnienie konieczności milczenia. Cichość i milczenie były dla nich podstawowym warunkiem spotkania z własnym wnętrzem. Amma Teodora mówi, że tym co ocala duszę jest cierpienie i pokora, cichość i milczenie, post i czuwania nocne, czytanie Pisma Świętego i śpiewanie Psalmów, modlitwa i metanie (pokłony), myślenie o śmierci i o Bogu[87]. „Cichość i milczenie oraz modlitwa są najlepszym orężem cnoty, oczyszczają umysł i wyostrzają go"[88]. „Milczenie jest sztuką czekania, czuwania, wsłuchiwania się w to, co dzieje się w nas i dookoła nas. Jest drogą, która wiedzie do naszego wnętrza, uczy się zatrzymać i badać głębiny serca, docierać do sedna życia"[89]. Nie chodzi tu tylko bynajmniej o niewypowiadanie słów, gdyż byłaby to tylko definicja restrykcyjna i negatywna. Milczenie nie jest szukaniem pustki, ale jest świadomością obecności, spoiwem, które łączy poszczególne słowa, myśli i czyny, i ostatecznie otwiera na Boga i medytację Jego Słowa, które daje życie[90]. Bóg w chrześcijaństwie jest ukonstytuowany przez słowo i przez milczenie, na pustyni szczególnie widać, że nie tylko słowo, ale także milczenie jest objawieniem Boga[91]. Sztuka milczenia jest więc sztuką poddania się i powierzenia się temu, który jest Panem wszystkiego.

Istotnym elementem duchowości Ojców i Matek Pustyni była cela, gdyż była ona miejscem, gdzie człowiek staje twarzą w twarz ze swoim prawdziwym „ja". Tu przychodziła świadomość swojego grzechu i grzeszności oraz wszelkiego rodzaju zranień i tęsknot[92]. Odkrycie własnej kruchości otwierało

[84] Por. Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 43.

[85] *Meterikon* 50, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 90. Amma Teodora znajduje takie nazwy na milczenie.

[86] Tamże 92, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 112.

[87] Por. tamże 138 (22), *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 150.

[88] Tamże 138 (9), *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 148.

[89] Por. Chryssavgis, *W sercu pustyni*, s. 43.

[90] Por. Swan, *Zapomniane Matki pustyni*, s. 17.

[91] Por. S. Chialà, *La vita spirituale nei padri del deserto*, Trapani 2006, 41.

[92] Por. Swan, *Zapomniane Matki pustyni*, s. 18.

z kolei przestrzeń dla działania Bożego miłosierdzia i łaski[93]. W *Meterikonie* znajdujemy rozmowę ammy Melanii z ammą Matroną. Ta pierwsza zwierza się, że chce, ale nie może ustrzec serca przed złem. Odpowiada Matrona:

> „czy wiesz, że kto nie zachowuje cichości i milczenia, nie zdobędzie żadnej cnoty? Jak można strzec serca przed złem, kiedy wrota serca, czyli język, uszy i oczy są otwarte? Jeżeli chcesz strzec serca przed złem i czynić postępy w cnotach, przebywaj zawsze w swojej celi i zachowuj cichość i milczenie, a twoja cela poprowadzi cię ku mądrości"[94].

Wezwanie do milczenia nie jest tylko wynikiem jakiejś znajomości człowieka czy psychologii, ani nawet nie jest tylko samym wezwaniem do refleksyjności, ale jest formą ascezy i początkiem duchowego zmagania, które ma prowadzić do otwartości na Boga i kontemplacji Jego Słowa. U Matek Pustyni znajdujemy głęboką teologię milczenia.

***

W kontekście rosnącego feminizmu oraz wciskającej się wszędzie ideologii gender, a także różnych prób redefinicji tożsamości kobiety i mężczyzny, bardzo ważne jest dostrzeżenie wielkiego wkładu chrześcijaństwa w dowartościowanie geniuszu kobiety i ujrzenie specyfiki powołania kobiety także w wymiarze dziewictwa i życia konsekrowanego. Wobec trudnej sytuacji kobiet w świecie starożytnym, chrześcijaństwo nie proponowało rewolucyjnych zmian, ale czerpiąc natchnienie z Ewangelii zmieniało stereotypy i mentalność swojej epoki. Mają tu swoje ważne miejsce obok Maryi i ewangelicznych niewiast, męczennice pierwszych wieków a także święte dziewice i Matki Pustyni. Zafascynowane Chrystusem, tęskniące za anielskim sposobem życia, a także zasmucone własną małością i grzechami, chrześcijańskie kobiety wychodziły na pustkowie, by prowadzić życie oddane jedynie Bogu. Niektóre z nich zasłynęły wielką mądrością i świętością, stając się dla innych mistrzyniami życia duchowego. W ich duchowości naznaczonej miłością oblubieńczą do Chrystusa otrzymujemy początki kobiecej mistyki chrześcijańskiej. Matki Pustyni mówią o konieczności podjęcia walki i męstwie, które nie jest wymogiem dorównania mężczyznom, ale wydaje się być odkryciem paradygmatu ludzkiej egzystencji. Poza tym wąska brama i stroma ścieżka jest drogą do utęsknionego pokoju serca w wiecznym Królestwie Oblubieńca. Niezmiernie ważne i fundamentalne dla duchowości Matek Pustyni jest milczenie i cichość, które stają się otwarciem na objawienie Boga i Jego woli oraz przynoszą doświadczenie słodyczy Jego obecności. *Meterikon* znany od dawna we wschodnim chrześcijaństwie, który otrzymaliśmy w przekładzie polskim

[93] Por. P. Turzyński, *Miłosierdzie u Ojców i Matek Pustyni*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. E. Matulewicz, Warszawa 2010, 147-164.

[94] *Meterikon* 76, *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, s. 106.

dzięki wydawnictwu ojców Marianów, bez wątpienia powinien być źródłem jeszcze głębszych badań teologicznych, ale także cenną lekturą dla żeńskich zgromadzeń i wszystkich osób życia konsekrowanego, a także dla tych, którzy poszukują pogłębionej relacji z Bogiem. Warto również zauważyć, że o ile kiedyś zasadniczo mówiliśmy jedynie o Ojcach Pustyni, to dzisiaj – w imię wierności prawdzie – sięgamy do Ojców i Matek Pustyni.

IMPORTANT AND CHARACTERISTIC ELEMENTS OF THE SPIRITUALITY OF THE DESERT MOTHERS

(Summary)

The desert mothers lived between monks in the fourth and fifth centuries. In *Apofthegmata Patrum* we have preserved same sayings and stories related to Amma Sarah, Amma Syncletica and Amma Theodora. The subject of this article is *Meterikon*, the new book published quite recently in Poland, which includes some 600 texts attributed to the mothers of the desert or addressed to them. The author of the collection was Byzantine monk Isaiah, who worked on it at the beginning of 13th century, conscious that no one had compiled "such a feminine book". A Russian bishop found the *Meterikon* in Jerusalem in the middle of 19th century, and had a translation made of this "absolute rarity", which would later be published in Greek as well as Russian. We do have now Italian, German and Polish translation. *Meterikon* presents spirituality of the desert mothers, which is the same like spirituality of the desert fathers, but has its own special accents. Women on the desert consider themselves as brides of Jesus Christ, who is the centre, model and goal of their live. In the spiritual straggle, which is necessary on the desert, they tried to be brave as man and they showed that courage is not appropriate only for one gender. In the sayings of the desert mothers we so often find encouragement to the silence and meekness that we can tell about deep theology of silence in their thinking.

Key words: The Desert Fathers and Mothers, Spirituality of the Desert Mothers, *Meterikon, Apofthegmata Patrum*.

Słowa kluczowe: Ojcowie i Matki Pustyni, duchowość Matek Pustyni, *Meterikon*, apoftegmaty.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Apophtegmata Patrum, PG 65, 71-440.

Athanasius, *Vita sancti Antonii*, PG 26, 838-976.

Concilium Vaticanum II, *Unitatis redintegratio*, ed. i tłum.: *Dekret o Ekumenizmie*, w: Sobór Watykański Drugi, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, [wyd. łacińsko-polskie], Paris 1967, 196-221.

Gerontikon, PG 65, 202, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1. *Gerontikon* (*Księga Starców*), ŹM 4, Kraków 1994.

Miterikon. Sobranie nastawlenij Awwy Isaii wseczestnoj inokine Feodore, tłum. T. Goworow, Typolitgraphia I. Jefimowa Moskwa 1891, 1995 [reprint]; tłum. włoskie: *Meterikon. I detti delle madri del deserto*, ed. L. Coco, tłum. A. Siviak, Milano 2002; tłum. niemieckie: *Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter*, hrsg. M. Bagin – A.-A. Thiermeyer, Augsburg 2004; tłum. polskie: *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, red. M. Bagin – A.-A. Thiermeyer, tłum. B. Widła, Warszawa 2010.

Pseudo-Athanasius, *Vita sanctae Syncleticae*, PG 28, 1487-1558.

Opracowania

Borkowska M., *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001.

Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.

Chialà S., *La vita spirituale nei padri del deserto*, Trapani 2006.

Chryssavgis J., *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007.

Coco L., *Introduzione*, w: *Meterikon. I detti delle madri del deserto*, ed. L. Coco, Milano 2012, 7-23.

Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004[2].

Gobry I., *Storia del monachesimo*, t. 1, Roma 1991.

Gouillard J., *Una compilation spirituelle du XIII[e] siècle. Le livre II de abbé Isaïe*, EO 38 (1939) 72-90.

Hausher I., *Le Météricon de l'abbé Isaïe*, OCP 12 (1946) 286-301.

Quasten J., *Patrologia. I Padri greci (secoli IV-V)*, II, Casale Monferrato 1980.

Schneider M., *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, tłum. E. Krukowska, Kraków 1994.

Swan L., *Zapomniane Matki pustyni. Pisma, życie i historia*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2005.

Szczur P., *Makryna Młodsza*, EK X 894-895.

Szczur P., *Marcelina*, EK XI 1226.

Szczur P., *Melania Młodsza*, EK XII 488.

Szczur P., *Melania Starsza*, EK XII 488-489.

Thiermeyer A.-A., *Ojcowie pustyni i Matki pustyni*, w: *Meterikon. Mądrość Matek pustyni*, red. M. Bagin – A.-A. Thiermeyer, tłum. B. Widła, Warszawa 2010, 7-38.

Turzyński P., *Miłosierdzie u Ojców i Matek Pustyni*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. E. Matulewicz, Warszawa 2010, 147-164.

Tomasz SKIBIŃSKI SAC*

GOTHORUM ROMANORUMQUE CONSENSUS. JEDNOŚĆ GOTÓW I RZYMIAN W DZIAŁALNOŚCI POLITYCZNEJ AMALASUNTY

1. Miejsce Amalasunty w życiu politycznym Ostrogotów. Amalasunta[1], córka Teoderyka[2] Wielkiego i siostry Chlodwiga Audofledy[3], odegrała istotną rolę w krótkich dziejach Państwa Ostrogotów w Italii. Urodziła się ok. 495 r. w Rawennie[4]. Przez blisko 30 lat miała okazję przyglądać się rządom swego ojca Teoderyka. Najpierw miała taki przywilej jako córka władcy. Następnie, poślubiając z woli ojca Eutaryka, pochodzącego z Hiszpanii przedstawiciela królewskiego rodu Amalów[5], desygnowanego na następcę Teoderyka na tronie[6], mogła się spodziewać, że będzie jeszcze bliżej rządów. Tak się jednak nie stało, ponieważ jej mąż zmarł przedwcześnie w roku 523[7], a na Amalasuntę

* 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] Na temat życia i działalności Amalasunty por. V.A. Sirago, *Amalasunta. La regina*, Milano 1999. W języku polskim zwięźle prezentuje królową Gotów W. Jamróz, *Amalasunta – uczona królowa gotów* „Meander" 36 (1981) z. 7, 367-377.

[2] Źródła nie są jednomyślne co do pisowni tego imienia. Stosuję wersję „Teoderyk" przyjmowaną bardzo często w literaturze przedmiotu i poświadczoną przez najważniejsze źródła, przede wszystkim przez Kasjodora oraz *Excerpta Valesiana*, por. M. Ożóg, *Inter duas potestates. Polityka religijna Teoderyka Wielkiego*, Kraków 2012, 9-10. Prezentację wersji imienia twórcy państwa Ostrogotów w Italii na podstawie źródeł, zob. M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, 415.

[3] Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* III 31, PL 71, 264, tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, wstęp, oprac., kom. D.A. Sikorski, Kraków 2002, 157. Sirago (*Amalasunta*, passim) błędnie określa Audofledę jako córkę Chlodwiga.

[4] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 11. Dokładna data nie jest znana. Ustala się ją na podstawie znanej daty jej małżeństwa, które miało miejsce w roku 515. Zgodnie ze zwyczajami epoki Amalasunta nie powinna mieć wtedy więcej niż 20 lat.

[5] Informuje o tym: Iordanes, *De origine actibusque Getarum* 298, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 134-135, tłum. E. Zwolski: Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, w: E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, 143.

[6] Por. H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Derda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa – Gdańsk 2003, 373.

[7] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 43.

spadł nie tylko ciężar wychowania dzieci[8], ale wkrótce także odpowiedzialności za państwo.

Kiedy bowiem w 526 r. zmarł sam twórca państwa Ostrogotów, królem został Atalaryk desygnowany na to stanowisko przez Teoderyka[9], a rządy w imieniu tego małoletniego władcy sprawowała jego matka Amalasunta. Miała rządzić do momentu gotowości Atalaryka do przejęcia władzy, ale ten zmarł przedwcześnie 2 października 534 r. Z politycznego punktu widzenia ta śmierć oznaczałaby dla Amalasunty utratę władzy oraz śmiertelne zagrożenie ze strony opozycji gockiej, która już wcześniej przeciw niej występowała. Dlatego, uprzedzając wypadki, niewiele wcześniej przyjęła na koregenta wrogo nastawionego do siebie krewnego Teodahada, a siebie ogłosiła królową. Teodahad miał przysiąc, że uzna ją za prawowitą władczynię, a sam zadowoli się tylko tytułem królewskim[10], nie dochował jednak przysięgi i jeszcze tego samego roku kazał Amalasuntę usunąć z Rawenny i uwięzić na wyspie położonej na jeziorze Bolsena. Kilka miesięcy później, 30 kwietnia 535 r. Królowa Gotów została zamordowana[11]. Wydarzenie to stanowiło dla Justyniana wprost wymarzony pretekst do interwencji zbrojnej w Italii, co Prokopiusz bardzo syntetycznie zrelacjonował słowami: „Na wieść o losie Amalasunty cesarz natychmiast rozpoczął wojnę, a było to w 9 roku jego rządów”[12].

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie, w oparciu o zachowane źródła literackie, wizji relacji rzymsko-gockich, jaką Amalasunta realizowała w swej działalności politycznej od objęcia rządów w imieniu Atalaryka w roku 526 do swej śmierci. Przejmując odpowiedzialność za państwo Ostrogotów po śmierci Teoderyka, Amalasunta musiała liczyć się z aktualnymi, niełatwymi relacjami z władzami w Konstantynopolu, oraz rzymskimi strukturami władzy i ludnością rzymską na terenie Italii. Początki rządów Teoderyka były z politycznego punktu widzenia bardzo zręczne i udane. Używał

[8] Amalasunta i Eutaryk mieli dwoje dzieci: Atalaryka urodzonego ok. roku 516 i Matasuntę, która urodziła się najprawdopodobniej dwa lata później; por. tamże, s. 32.

[9] Por. Iordanes, *De origine actibusque Getarum* 304, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 136, tłum. Zwolski, s. 144.

[10] Por. Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 4, 8, ed. J. Haury – G. Wirth, w: *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. 2: *De bellis*. *Libri V-VIII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Taubneriana, Lipsiae 1963, 21, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2. *Wojny z Gotami*, Kraków 2015, 23.

[11] Por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 387-8. Przekazy źródłowe nie są jednoznaczne i jednomyślne co do sprawców tej śmierci. Jak zauważa J. Strzelczyk (*Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, 146) moralnym jej sprawcą był na pewno Teodahad, wykonawcami mieli być krewni Gotów zamordowanych z rozkazu Amalasunty, którzy uzyskali na to zgodę króla (por. Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 4, 26-27, ed. Haury – Wirth, s. 24, tłum. Brodka, s. 25). Trudno orzec na ile przyczyniła się do tego także Teodora, żona Justyniana I, co sugeruje ten sam Prokopiusz (*Anecdota* 16, ed. J. Haury – G. Wirth, w: *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. 3: *Historia quae dicitur arcana*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Taubneriana, Lipsiae 1963, 100, tłum. A. Konarek: Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, Warszawa 1977, 106-107).

[12] Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 5, 1, ed. Haury – Wirth, s. 25, tłum. Brodka, s. 26.

on w Italii tytułu *Flavius Theodericus,* co dobrze wyrażało dwoistość jego władzy. Dla Gotów był królem (*Rex*), natomiast dla ludności rzymskiej przedstawicielem cesarza (*Romanus princeps*)[13]. *Excerpta Valesiana* uzupełniają te dane informacjami o tolerancyjnej polityce kościelnej Teoderyka[14], stwierdzając, że „chociaż sam należał do sekty Arian, jednak nie podejmował żadnych wrogich kroków przeciwko religii katolickiej"[15]. Informuje także, że w czasie wizyty w Rzymie Teoderyk odwiedził kościół św. Piotra i „gdzie zachowywał się tak pobożnie, jakby sam był katolikiem"[16].

Ta polityka tolerancji zmieniła się pod koniec życia Teoderyka w kontekście zaostrzenia relacji z cesarzem, a od 523 r. władca zaczął być postrzegany i przedstawiany jako prześladowca Rzymian, katolików i ludzi wykształconych[17]. Były to ostatnie lata życia Teoderyka, który zmarł 30 sierpnia 526 roku. W tych ostatnich latach jego panowania miały miejsce także procesy, których efektem była śmierć Albinusa, Boecjusza i Symmacha, a poselstwo papieża Jana I wysłane przez Teoderyka do cesarza Justyna zaogniło niełatwą już sytuację. Przedłużający się pobyt w Konstantynopolu delegacji przyjętej tam z ogromnymi honorami, koronacja cesarska Justyna dokonana przez samego papieża, a po powrocie do Rawenny uwięzienie większości delegacji wraz z papieżem Janem, dostarczały Konstantynopolowi bardzo poważnych argumentów za interwencją militarną w Italii[18].

2. Troska o sprawiedliwość społeczną i zadośćuczynienie za błędy Teoderyka. Obejmując w tych okolicznościach rządy w imieniu swego syna Atalaryka, Amalasunta musiała zareagować bardzo umiejętnie. Do tego zmuszała sytuacja, ale też skłaniał testament Teoderyka, o którym informuje Jordanes:

> „Kiedy [Teoderyk] pojął, że niebawem odejdzie z tego świata, zwoławszy przed swe oblicze Gotów – „towarzyszy" i naczelników plemienia – ustanowił królem Atalaryka[19], sierotę po Eutaryku, syna swej córki Amalasunty, zaledwie dziesięcioletnie pacholę. Skierował też do zebranych orędzie, brzmią-

[13] Por. Strzelczyk, *Goci*, s. 128. Więcej na temat ustroju Państwa Teoderyka zob. tamże, s. 127-138; Wolfram, *Historia Gotów*, s. 326-332.

[14] Na temat polityki religijnej Teoderyka zob. Ożóg, *Inter duas potestates*, passim; Wolfram, *Historia Gotów,* s. 372-377.

[15] *Excerpta Valesiana. Chronica Theodoriciana* XII, w: Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, vol. 3: *Books 27-31. Excerpta Valesiana*, ed. J.C. Rolfe, LCL 331, Cambridge (Mass.) 1939, 544, tłum. L. Winniczuk: *Excerpta Valesiana. Czasy Teoderyka,* „Meander" 17(1962) z. 6, 331.

[16] Por. tamże XII, LCL 331, 548, tłum. Winniczuk, s. 333.

[17] Por. tamże XIV, LCL 331, 560, tłum. Winniczuk, s. 335: „Oto wkrótce kazał zburzyć kaplicę, właściwie ołtarz św. Stefana na przedmieściu Werony, w Fontiklach. Zabroniono także Rzymianom posługiwania się jakąkolwiek bronią nawet nożem. […] Potem zaczął król występować przeciw Rzymianom, gdy tylko znalazł jakąś sposobność".

[18] Więcej na ten temat oraz zachowanych przekazów o śmierci Teoderyka, zob. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 375-377.

[19] W tłumaczeniu E. Zwolskiego błędny zapis: „Atanaryka".

ce niczym testament, by czcili króla, kochali senat i naród rzymski, a cesarza wschodniego zawsze usposabiali pod swoim adresem pojednawczo i łaskawie, jako istotę drugą po bogu"[20].

Działania Amalasunty z ośmioletniego okresu rządów (526-534) w sposób syntetyczny przedstawia Prokopiusz z Cezarei w I księdze *Wojen Gockich*[21]. Autor najpierw nakreśla tło, na którym rozgrywają się interesujące nas wydarzenia, informując, że po śmierci Teoderyka, władzę objął jego wnuk Atalaryk, syn Amalasunty, który liczył osiem lat, a od śmierci ojca pozostawał pod opieką swej matki. Dodaje też, że niedługo po tych wydarzeniach władzę w Bizancjum objął Justynian[22]. W takich okolicznościach – jak pisze Prokopiusz:

„Amalasunta sprawowała władzę jako opiekunka chłopca i wykazała się w najwyższym stopniu mądrością i sprawiedliwością, ukazując w dużej mierze męską naturę. Jak długo stała na czele państwa, żaden Rzymianin nie poniósł kary fizycznej ani finansowej. Nie ustępowała również Gotom, chcącym krzywdzić Rzymian, lecz przywróciła majątki dzieciom Symmacha i Boecjusza"[23].

Powyższy tekst – jak zresztą cała relacja Prokopiusza – jednoznacznie pozytywnie ocenia Amalasuntę, podkreślając jej mądrość, sprawiedliwość i „męską naturę"[24]. Zwraca też uwagę na konkretne przejawy tych cech, jakimi była troska o Rzymian, oraz przywrócenie rodzinom Symmacha[25] i Boecjusza[26] majątków skonfiskowanych w związku z oskarżeniem obu o spisek i skazaniem na śmierć.

Nieco wyżej ten sam Prokopiusz pisał, że wyrok śmierci na Boecjusza i Symmacha został wydany przez Teoderyka, który też zarządził konfiskatę ich majątków. Autor stara się przy tym zminimalizować winę Teoderyka, usprawiedliwiając jego działania intrygą pewnych anonimowych „niegodziwych ludzi", którzy oskarżyli Symmacha i Boecjusza o dążenie do przewrotu i zdołali przekonać króla o ich winie. Dodaje też, że Teoderyk zrozumiał swój błąd i tak bardzo przeżył tę jedyną niesprawiedliwość wyrządzoną swym poddanym, że

---

[20] Iordanes, *De origine actibusque Getarum* 304, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 136, tłum. Zwolski, s. 144.

[21] Por. Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 2-4, ed. Haury – Wirth, s. 10-24, tłum. Brodka, s. 16-26.

[22] Por. tamże I 2, 1-2, ed. Haury – Wirth, s. 10, tłum. Brodka, s. 16.

[23] Tamże I 2, 3-5, ed. Haury –Wirth, s. 10-11, tłum. Brodka, s. 16.

[24] Prokopiusz nie poświęca zbyt wiele uwagi omawianym przez nas wydarzeniom, mając za cel perspektywy dużo szersze. Ogólnie na temat dzieła Prokopiusza, zob. D. Brodka, *Wstęp*, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, Kraków 2013, VII-LXXXVII.

[25] Quintus Aurelius Memmius Symmachus – więcej na temat tej postaci zob. M.L. Angrisani Sanfilippo, *Simmaco, Quinto Aurelio Memmio*, NDPAC III 4956-4957.

[26] Anicius Manlius Severinus Boethius – więcej zob. M. Kurdziałek, *Boecjusz*, EK II 704-706; U. Pizzani, *Bozio*, NDPAC I 796-802; A. Kijewska, *Boecjusz*, Kraków 2010.

wkrótce zmarł[27]. Tych błędów nie można było cofnąć, ale można było dążyć do zniwelowania ich skutków, a przy okazji zaznaczyć nową linię polityczną. Objęcie rządów przez nowego władcę stanowiło do tego znakomitą okazję. Na pewno więc nowa władza troszcząca się o dobro Rzymian i naprawiającą błędy poprzednika – choć ten popełnił je zwiedziony przez „zawiść najbardziej niegodziwych ludzi"[28] – stanowiła ważny krok ku pojednaniu i wypełnienia wspomnianego testamentu Teoderyka[29].

Oskarżenie i śmierć Boecjusza i Symmacha wpisuje się w klimat zabiegów cesarskich o odzyskanie ziem Cesarstwa Zachodniego, utraconych na rzecz państw barbarzyńskich[30], i napięcia, jakie w związku z tym panowało w kręgach władzy gockiej w Italii, ale tego wątku Prokopiusz dalej nie rozwija. Informuje natomiast o kolejnym działaniu regentki, która „nie ustępowała […] Gotom, chcącym krzywdzić Rzymian"[31], a mianowicie o jej walce z Teodahadem. Obraz tego następy Atalaryka przedstawiony przez Prokopiusza ukazuje człowieka „diabelsko chciwego"[32], który:

> „Był […] właścicielem większej części ziem Tuscii [tj. Etrurii] i starał się przemocą odebrać właścicielom to, co pozostało. Posiadanie sąsiada wydawało się bowiem Teodatowi[33] swego rodzaju nieszczęściem. Amalasunta dokładała starań, żeby powstrzymać te jego złe pragnienia. Z tego powodu nienawidził jej i zawsze był do niej wrogo nastawiony"[34].

Do bezpośredniego starcia Amalasunty z Teodahadem doszło, gdy został on oskarżony o przemoc wobec ludności Tuscii i odbieranie im ziemi. Prokopiusz informuje w dalszej części swej opowieści:

> „Z tego powodu Amalasunta wezwała Teodata na przesłuchanie. Kiedy wina została mu wyraźnie udowodniona przez oskarżycieli, zmusiła go do spłacenia wszystkiego, co bezprawnie zagarnął, po czym go odesłała. Ponieważ w ten

---

[27] Por. Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 1, 32-34, ed. Haury – Wirth, s. 9, tłum. Brodka, s. 15-16. Więcej na temat okoliczności i skutków śmierci Boecjusza i Symmacha, zob. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 374-375; Strzelczyk, *Goci*, s. 156-159. Prokopiusz (*De bello Gothico* I 1, 35-39, ed. Haury – Wirth, s. 9-10, tłum. Brodka, s. 16) pisze, że nawet w głowie ryby podanej na stół w czasie posiłku Teoderyk widział twarz zabitego Symmacha, płakał nad wyrządzoną mu krzywdą i dręczony wyrzutami sumienia zmarł. Powstały i inne opowieści o śmierci Teoderyka. Więcej na ten temat zob. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 376.

[28] Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 1, 33, ed. Haury – Wirth, s. 9, tłum. Brodka, s. 16.

[29] Warto pamiętać, że Amalasuncie towarzyszył w tych działaniach, jako *magister officiorum*, Kasjodor (por. Sirago, *Amalasunta*, s. 51). On też najprawdopodobniej opisał w swej *Historii Gotów* te wydarzenia, które Jordanes przytacza nam jedynie w skrócie.

[30] Por. Strzelczyk, *Goci*, s. 156-157.

[31] Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 2, 5, ed. Haury – Wirth, s. 11, tłum. Brodka, s. 16.

[32] Tamże I 3, 1, ed. Haury – Wirth, s. 15, tłum. Brodka, s. 19.

[33] Inna wersja imienia Teodahad przyjęta w tłumaczeniu D. Brodki.

[34] tamże I 3, 2-3, ed. Haury – Wirth, s. 15, tłum. Brodka, s. 19.

sposób wielce go uraziła, stał się odtąd jej wrogiem: gnębiła go szczególnie jego własna chciwość, gdyż nie mógł postępować bezprawnie i działać przemocą”[35].

Mimo wspomnianej wyżej wrogości Teodahada i jego nienawiści żywionej do Amalasunty, ten człowiek okaże się jej wkrótce koniecznie potrzebny dla zachowania władzy, a być może także uchronienia się przed śmiercią. Był jedynym żyjącym przedstawicielem królewskiego rodu Amalów, dlatego po śmierci Atalaryka zostanie przez nią zaproszony do współrządzenia, lecz ten układ – pozornie obwarowany przysięgą i zabezpieczony – stanie się dla niej śmiertelną pułapką, a jego konsekwencją będzie rychła śmierć królowej.

3. Listy z okazji inauguracji rządów Atalaryka. Istotnym elementem działalności Amalasunty są listy, jakie w imieniu syna przygotowała i rozesłała do najważniejszych osób i środowisk. Listy są podpisane przez Atalaryka i informują nie tylko o objęciu przez niego rządów, ale także deklarują najważniejsze rysy jego programu politycznego, który był w istocie programem Amalasunty. Listy przekazał w swoim zbiorze Kasjodor, który jako minister dworu z pewnością także miał udział w ich przygotowaniu[36].

W liście do cesarza Justyna młody król oddaje siebie i swoje królestwo pod cesarską opiekę. Ze spokojem stwierdza, że jego największą godnością jest nie tyle rodzinna tradycja i zajmowanie tronu, ile łaskawość cesarza. Jeśli tej łaskawości nie zabraknie – wyraża swe przekonanie Atalaryk – całe jego królestwo będzie się rozwijało bardzo dobrze. Przypomina przy tym godności, jakich Justyn udzielił już jego dziadkowi i ojcu. Prosi więc o pokój nie jako ktoś obcy, ale jako osoba bliska, jako wnuk – skoro jego ojciec Eutaryk został przez cesarza adoptowany[37]. Prosząc o opiekę zapewnia też, że to w istocie cesarz będzie panował w jego królestwie[38]. Obok treści przekazanych, równie ważne jest to, czego list nie zawiera[39]. Atalaryk, pisząc o objęciu władzy i o więzach łączących Justyna z Teoderykiem i Eutarykiem, nie nawiązuje w najmniejszym stopniu do kryzysu w relacjach Teoderyka z cesarzem ani też

[35] Tamże I 4, 2-3, ed. J. Haury – Wirth, s. 20, tłum. Brodka, s. 23.

[36] Por. Cassiodorus, *Variae* VIII 1-7, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XII, Berolini 1894, 231-237. Są to kolejno umieszczone w zbiorze listy: Do Cesarza Justyna (tamże VIII 1), Do Senatu Rzymskiego (tamże VIII 2), Do ludu Rzymskiego (tamże VIII 3), Do Rzymian osiedlonych w Italii i Dalmacji (tamże VIII 4), Do Gotów osiedlonych w Italii (tamże VIII 5), Do Liberiusza prefekta pretorium Galii (tamże VIII 6), Do mieszkańców prowincji Galii (tamże VIII 7). Krótką analizę tych listów w kontekście początku rządów Atalaryka, z której korzystam także w poniższym przedstawieniu, zob. Sirago, *Amalasunta*, s. 53-58.

[37] Eutaryk został adoptowany przez cesarza na „syna po broni”, otrzymał rzymskie obywatelstwo i jako Flavius Eutharicus Cilliga objął wspólnie z cesarzem konsulat w 519 r. To wydarzenie uczcił wielką uroczystością, co zainspirowało Kasjodora do napisania kroniki, a być może nawet historii Gotów, por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 373-374.

[38] Por. Cassiodorus, *Variae* VIII 1, 5, MGH Auctores Antiquissimi XII 232: „Sit vobis regnum nostrum gratiae vinculis obligatum. Plus in illa parte regnabitis, ubi omnia caritate iubetis”.

[39] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 53.

do tragicznych wydarzeń, jakie miały miejsce w trzech ostatnich latach życia twórcy państwa Ostrogotów w Italii, a więc od śmierci Boecjusza i Symmacha, do nieudanego poselstwa papieża Jana do Konstantynopola i do związanego z nim zwrotu antykatolickiego Teoderyka[40].

W kolejnych listach motywem przewodnim jest powszechna zgoda, jaka towarzyszyła wyborowi młodego króla oraz jedność Rzymian i Gotów. List adresowany do senatu rzymskiego przekazuje oficjalnie radosną informację o wyborze nowego władcy dokonanym bez żadnych burzliwych zamieszek, bez gwałtownych wojen, bez szkód dla rzeczypospolitej, gdyż wszystko odbyło się w spokoju, jak godziło się w społeczeństwie cywilizowanym[41]. Atalaryk podkreśla, że został wybrany przez dostojników bez żadnego szemrania, lecz z taką radością, że można w tym rozpoznać wolę Bożą[42], oraz że wybór został przyjęty przy pełnej zgodzie Gotów i Rzymian, którzy potwierdzili to także przysięgą, i dodaje, że oczekuje tym bardziej lojalności od adresatów[43]. Zapowiada także wysłanie do senatu komesa Sigismera[44], celem złożenia przysięgi, gdyż król pragnie wypełnić wszystko to, do czego się publicznie zobowiązał[45]. Jak łatwo zauważyć, także ten list stara się naprawić relacje z senatem, które zostały mocno nadwyrężone wyrokami wydanymi na Boecjusza i Symmacha.

Motyw zgody Rzymian i Gotów jest podkreślony dwukrotnie także w kolejnym liście adresowanym do ludu rzymskiego. Najpierw Atalaryk wspomina pełną zgodę Gotów i Rzymian, jaka ujawniła się w jego wyborze na króla, wcześniej już zaplanowanym przez Teoderyka[46], następnie zaś zapowiada jednakowe prawa dla obu narodów jako program swego królestwa. Jedyne rozróżnienie widzi w fakcie, że pierwsi przyjmują na siebie obowiązki wojskowe dla wspólnego dobra, aby społeczeństwo rzymskie mogło żyć w spokoju i wzrastać[47]. Ten sam temat zgody i jedności gocko-rzymskiej występuje

[40] Na temat poselstwa Jana I w Konstantynopolu i polityki religijnej Teodozjusza za jego pontyfikatu zob. Ożóg, *Inter duas potestates*, s. 179-189.

[41] Por. Cassiodorus, *Variae* VIII 2, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 232.

[42] Por. tamże VIII 2, 4, ed. Mommsen, s. 232-233.

[43] Por. tamże VIII 2, 7-8, ed. Mommsen, s. 233: „Noveritis etiam divina providentia fuisse dispositum, ut Gothorum Romanorumque nobis generalis consensus accederet et voluntatem suam, quam puris pectoribus offerebant, iuris etiam iurandi relligione firmarent. Quod vos secuturos esse minime dubitamus tempore, non amore: nam a vobis potuit inchoari quod praeventi longinquitate sequimini. Constat enim excellentissimos patres tanto amplius posse diligere, quanto maiores honores ceteris ordinibus visi sunt accepisse".

[44] Zwyczaj mianowania osobistych pomocników (*comites*) przez cesarzy został przyjęty przez Gotów tolozańskich (więcej zob. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 247-251), a Todoryk go rozbudował jako *comitiva Gothorum* (na temat *Comites Gothorum* w państwie Ostrogotów zob. tamże, s. 333-336). Sam Sigismer nie jest skądinąd znany.

[45] Por. Cassiodorus, *Variae* VII 2, 9, MGH Auctores Antiquissimi XII 233.

[46] Por. tamże VIII 3, 3, MGH Auctores Antiquissimi XII 234: „Quapropter, quod auspice deo dictum sit, gloriosi domni avi nostri ita vobis nuntiamus ordinatione dispositum, ut Gothorum Romanorumque suavissimus consensus in regnum nostrum accederet".

[47] Por. tamże VIII 3, 4, MGH Auctores Antiquissimi XII 234: „Gothis Romanisque apud nos ius

także: w liście do Liberiusza, prefekta pretorium Galii, w którym Atalaryk informuje, że przedstawiciele obu narodów kierowani wspólnym pragnieniem złożyli przysięgę wierności nowemu królowi[48]; odebranie przysięgi od Gotów i Rzymian zgodnie z wolą zmarłego Teoderyka to także informacja zawarta w liście do Rzymian zamieszkałych w Italii i Dalmacji; takiej samej przysięgi Atalaryk oczekuje także od adresatów listu i jest przekonany, że tak jak byli oni wierni jego rodzicom, tak będą posłuszni także jemu. Ten bowiem, kto pamięta otrzymane dobrodziejstwa – zaznacza – tym bardziej kocha dziedzica dobroczyńcy[49]. Jeszcze raz do jedności gocko-rzymskiej nowy władca odwołuje się w liście skierowanym do mieszkańców Galii. W tym piśmie stwierdza, że władzę po Teoderyku objął krewny, a pokojowa atmosfera, w jakiej się to dokonało wydaje się bardziej boskim niż ludzkim dziełem[50]. Dlatego zaprasza Gotów do złożenia ślubowania Rzymianom, a Rzymian do tego, by potwierdzili Gotom jednomyślne posłuszeństwo królestwu. Taka przysięga – stwierdza – także mieszkańców królestwa napełni spokojem[51].

Atalaryk akcentuje także objęcie rządów przez krewnego zmarłego króla[52]. Oprócz wspomnianego wyżej listu do mieszkańców Galii[53], ten aspekt dziedziczenia władzy jest zauważony w liście do ludu rzymskiego. Zapewnia tu o zamiarze kontynuowania rządów dziadka i zapewnia, że zmienia się tylko osoba króla, ale nie jego życzliwość dla ludu, dlatego też jego zdaniem nie ma powodów do powątpiewania, że przyjaźń między królem i ludem będzie trwała dalej[54]. Tak samo w liście do Gotów zamieszkałych w Italii[55], informując o odziedziczeniu tronu po dziadku, Atalaryk podkreśla, że ma miejsce dziedziczenie krwi, a wszelkie dobrodziejstwa przyznane przez Teoderyka będą zachowane i powiększane. Podkreśla także swoje pochodzenie z królewskiego rodu Amalów. Jeszcze raz ten sam motyw podejmuje list do Liberiusza, prefekta pretorium Galii, który w kontekście żalu, jaki w adresacie spowodowała informacja o śmierci Teoderyka podkreśla, że tron dziedziczy po nim osoba

esse commune nec aliud inter vos esse divisum, nisi quod illi labores bellicos pro communi utilitate subeunt, vos autem habitatio quieta civitatis Romanae multiplicat".

[48] Por. tamże VIII 6, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 236: „Gothorum Romanorumque desideria convenerunt, ita ut sub iurisiurandi religione promitterent fidem se regno nostro devoto animo servaturos".

[49] Por. tamże VIII 4, 2-3, MGH Auctores Antiquissimi XII 235.

[50] Por. tamże VIII 7, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 236: „Indicamus autem favore divino, cum ad regni culmina perveniremus, omnia nobis sic felicia, sic tranquilla cessisse, ut unum loqui crederes quod generalitas insonabat nec putaretur humanum, quod tot vota ingentium populorum nihil probata sunt habere contrarium".

[51] Por. tamże VIII 7, 3, MGH Auctores Antiquissimi XII 236-237.

[52] Atalaryk był siedemnastym królem z rodu Amalów, por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 380.

[53] Por. Cassiodorus, *Variae* VIII 7, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 236.

[54] Por. tamże VIII 2, 1, MGH Auctores Antiquissimi XII 232.

[55] Por. tamże VIII 5, MGH Auctores Antiquissimi XII 235.

bliska[56]. Motyw ciągłości rządów z pewnością był ważny dla Gotów, dużo mniej natomiast dla Rzymian. Atalaryk powtarza w kilku listach informację o swym pokrewieństwie z Teoderykiem, jakby ignorując trudności, jakie pojawiły się w ostatnich latach rządów twórcy państwa Ostrogotów, akcentując przy tym ciągłość władzy i pokojową zmianę na tronie.

4. Jedność religijna. Dużą przeszkodą w jedności dwóch narodów w państwie Ostrogotów była różnica wyznań. Sam Teoderyk, jak informują *Excerpta Valesiana*, był synem katoliczki i tolerował katolicyzm w swym królestwie[57]. Bruno Dumézil widzi w tym kompromisie świadome działanie Teoderyka, który uważał, że Bóg chciał, aby w Italii istniały dwa wyznania chrześcijańskie, podobnie jak sam Bóg chciał, by na półwyspie mieszkały dwa ludy, a z wolą Bożą nie sposób się spierać[58]. Jak już jednak zauważyliśmy wyżej, tolerancja Teoderyka skończyła się w ostatnich latach jego panowania, w kontekście konfliktów z cesarzem Justynem i radykalizacji cesarskiego stanowiska względem arian na Wschodzie[59].

Przyjmuje się, że także Audofleda, matka Amalasunty pochodząca z narodu Franków była katoliczką, ponieważ katolickiego wyznania były od dawna frankijskie rodziny rządzące. Katoliczką była także sama Amalasunta[60] oraz Atalaryk. Fragment *Historii Franków* Grzegorza z Tours, przypisujący Amalasuncie arianizm, wpisuje się w wyraźną politykę ostrogocką pisarza[61], ale należy przyjąć, że istotnie wymogi rządów mogły zmusić Audofledę i Amalasuntę do publicznego udziału w celebracjach ariańskich[62].

Problem jedności religijnej państwa Ostrogotów w Italii nabrał zasadniczego znaczenia w kontekście dążeń Konstantynopola do jedności wyznaniowej całego Imperium, zerwania cesarza z monofizytyzmem i uczynienia

[56] Por. tamże VIII 6, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 236.

[57] Por. *Excerpta Valesiana* XII, LCL 331, 544, tłum. Winniczuk, s. 331: „Matką jego [tj. Teoderyka] była Eliliwa z kraju Gotów wyznania katolickiego, która na chrzcie świętym otrzymała imię Euzebii […]. Panował równocześnie nad dwoma narodami: nad Rzymianami i Gotami; chociaż sam należał do sekty Arian, jednak nie podejmował żadnych wrogich kroków przeciwko religii katolickiej, tak że Rzymianie nazywali go nawet Trajanem albo Walentynianem, których rządy naśladował".

[58] W ten sposób autor interpretuje przesłanie, jakie Teoderyk skierował do zgromadzenia biskupów w Rzymie w roku 502, które miało na celu zlikwidowanie schizmy wywołanej wyborem Symmacha. Por. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008, 689.

[59] Por. Ożóg, *Inter duas potestates*, s. 49; Wolfram, *Historia Gotów,* s. 375.

[60] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 20-21.

[61] Grzegorz z Tours (*Historia Francorum* III 31, PL 71, 264, tłum. Liman – Richter, s. 157. Krytykę tego tekstu zob. Sirago, *Amalasunta*, s. 103-104) zachwycony Frankami przedstawia Amalasuntę m.in. jako osobę lekkomyślną, która odrzuciła wymogi rodu i rady małżeńskie matki, a związała się ze sługą Traguilanem, z którym uciekła. Matka w złości wysłała przeciw dwojgu uzbrojonych ludzi, którzy zabili Traguilana, a Amalasuntę sprowadzili do matki. Amalasunta w zemście miała otruć matkę, za co sama została zamordowana przez męża Teodahada.

[62] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 21.

z katolicyzmu czynnika jednoczącego. W tej perspektywie religia Gotów oraz wydarzenia ostatnich lat rządów Teoderyka stanowiły poważną przeszkodę do porozumienia i jedności.

Od początku rządów Atalaryka Amalasunta w imieniu swego syna starała się udowodnić, że różnica wyznań nie jest rzeczywistą przeszkodą w gocko-rzymskiej jedności. Wspólnie z Kasjodorem przygotowała wskazane już wyżej listy, które deklarują chęć stopniowego duchowego jednoczenia Italii i wprowadzenia katolicyzmu[63]. Także w liście 15. wysłanym do senatu rzymskiego jeszcze w roku 526 z okazji wyboru papieża Feliksa IV Atalaryk z jednej strony wychwala papieża-elekta, podkreślając fakt, że jest on osobą, która odpowiada oczekiwaniom wszystkich, z drugiej natomiast zasługi Teoderyka i jego troskę o Kościół katolicki. Pisze o zaangażowaniu dziadka w ten wybór[64] i podkreśla, że jego celem było ubogacenie wszystkich kościołów dobrymi kapłanami[65]. Można postawić pytanie, czy oba te motywy nie są polemiką z głosami niezadowolenia z wyboru, a także z opiniami o arianizmie Teoderyka i jego posunięciach antykatolickich.

Ważnym aktem zmierzającym do załagodzenia różnicy wyznań była także decyzja o zastrzeżeniu sądom kościelnym w Rzymie władzy sądzenia osób duchownych. W liście informującym o tym przywileju król pisze o przypadkach duchownych angażowanych w spory sądowe i wyraża życzenie, by tak się w przyszłości nie działo, a duchowni nie wikłali się w sprawy ziemskie. Dlatego postanawia, aby każdy, kto uważa, że powinien skierować oskarżenie przeciw przedstawicielowi kleru rzymskiego, uczynił to najpierw przed papieżem. Dopiero po jego wyroku będzie mógł zwrócić się do trybunału świeckiego, gdyby – co autor uznaje za nieprawdopodobne – oskarżyciel uznał, że wyrok jest niesprawiedliwy, a dowody nie zostały właściwie ocenione[66].

Edykt w istocie dotyczył dwóch kwestii. Pierwszą jest *audientia episcopalis*[67], która pozwalała na odwołanie się do wyroku swego biskupa i która była

[63] Por. tamże, s. 54.

[64] Feliks IV był rzeczywiście popierany przez Teoderyka i być może król także odsunął innego, wybranego już kandydata, a Feliks został wybrany przez Senat na życzenie króla, por. Ożóg, *Inter duas potestates*, s. 192.

[65] Por. Cassiodorus, *Variae* VIII 15, 1, MGH Auctores Antiquissimi XII 246: „Gratissimum nostro profitemur animo, quod gloriosi domni avi nostri respondistis in episcopatus electione iudicio. Oportebat enim arbitrio boni principis oboediri, qui sapienti deliberatione pertractans, quamvis in aliena religione, talem visus est pontificem delegisse, ut nulli merito debeat displicere, ut agnoscatis illum hoc optasse praecipue, quatenus bonis sacerdotibus ecclesiarum omnium religio pullularet".

[66] Por. tamże VIII 24, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 255: „Atque ideo considerantes et apostolicae sedis honorem et consulentes desiderio supplicantum praesenti auctoritate moderato ordine definimus, ut, si quispiam ad Romanum clerum aliquem pertinentem in qualibet causa probabili crediderit actione pulsandum, ad beatissimi papae iudicium prius conveniat audiendus, ut aut ipse inter utrosque more suae sanctitatis cognoscat aut causam deleget aequitatis studio terminandam, et si forte, quod credi nefas est, competens desiderium fuerit petitoris elusum, tunc ad saecularia fora iurgaturus occurrat, quando suas petitiones probaverit a supra dictae sedis praesule fuisse contemptas".

[67] Na temat *audientia episcopalis* zob. G. Pilara, *Audientia episcopalis*, NDPAC I 650-654.

wielokrotnie potwierdzana przez różnych cesarzy rzymskich, drugą natomiast trybunał kościelny dla członków kleru[68]. Celem działań Amalasunty w tym wypadku było nie tyle wzmocnienie pozycji Kościoła katolickiego, ile umocnienie jedności z nim w perspektywie budowania rzymsko-gockiej jedności[69].

5. Edukacja Atalaryka. Kolejnym ważnym zagadnieniem związanym z przyszłością królestwa Gotów była edukacja, jaką Amalasunta chciała zapewnić Atalarykowi. Przedstawiając wydarzenia z tym związane Prokopiusz informuje syntetycznie:

> „Amalasunta chciała, aby jej syn upodobnił się pod względem stylu życia do rzymskich władców i zmusiła go do uczęszczania do szkoły gramatyka. Spośród Gotów wybrała trzech starców, którzy w jej opinii przewyższali wszystkich roztropnością i uczciwością, polecając im spędzać czas z Atalarykiem. Gotom jednak wcale się to nie podobało”[70].

Atalaryk miał więc przejść tę samą drogę edukacji, którą wcześniej przeszła Amalasunta: szkoła dworu, nauka języka łacińskiego, greckiego i gockiego, poznanie teorii i praktyki życia rzymskiego[71]. Amalasunta reprezentowała pierwsze pokolenie Gotów urodzonych w Italii, które kształciło się i wychowywało już wspólnie ze swymi rówieśnikami pochodzącymi z rodzin rzymskich. Ich integracja dokonywała się więc dużo łatwiej i głębiej niż to miało miejsce w przypadku ich rodziców. Młodzi Goci podejmowali rzymskie *curriculum* studiów przygotowując się do podjęcia obowiązków w służbie publicznej, a młodzi Rzymianie uczyli się także języka gockiego. Z pewnością językiem dominującym – przynajmniej w dokumentach pisanych – pozostawała łacina, ale język gocki również miał swoje poczesne miejsce, będąc językiem liturgii oraz rozmów, także na dworze Teoderyka[72]. Wykształcenie Atalaryka miałoby więc charakter, który możemy określić „integracyjnym” – bez wykorzeniania z tradycji. Temu służyłoby doskonalenie języka gockiego oraz zapewnione towarzystwo trzech starców spośród Gotów.

O ile jednak sama Amalasunta nie tylko miała zapewnione właściwe środowisko do nauki, ale też okazała się bardzo pilną uczennicą, o tyle w przypadku jej syna zabrakło jednego i drugiego. Mimo dobrych chęci Amalasunty i warunków zewnętrznych, które chciała zapewnić synowi, ze strony otoczenia

---

[68] Takie trybunały istniały już od czasów Galli Placydii, a pierwsze postanowienia w tej sprawie zostały podjęte w 425 r. natychmiast po jej powrocie ze Wschodu do Italii, por. Sirago, *Amalasunta*, s. 77.

[69] Por. tamże.

[70] Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 2, 6-7, ed. Haury – Wirth, s. 11, tłum. Brodka, s. 16-17.

[71] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 60. Sama Amalasunta otrzymała bardzo gruntowne wykształcenie. Być może, obok wymienionych języków, znała także język Franków, którym posługiwała się jej matka, por. tamże, s. 22.

[72] Por. tamże, s. 22-23.

nie było akceptacji dla takiej formy edukacji młodego króla. Ponadto, jak pokazuje dalsza relacja Prokopiusza, zabrakło determinacji i chęci do takiego życia przede wszystkim samemu zainteresowanemu[73].

Choć trudno oskarżać Amalasuntę o tę klęskę w wychowaniu młodego króla, można się zgodzić ze zdaniem Vito Antonio Sirago, że przynajmniej na początku Amalasunta nie do końca zadawała sobie sprawę z tego, że Atalaryk jest innym typem osobowości niż ona i jej towarzysze z ławy szkolnej, dlatego narzucenie mu tego typu wychowania nie powiodło się, a że chodziło o osobę przyszłego króla, cały ten konflikt wychowawczy wywołał tak wielkie skutki i spotkał się z buntem[74]. Niestety, w tym wypadku nie była to tylko porażka wychowawcza, bo sprzeciw wobec zaplanowanej linii edukacyjnej Atalaryka, oznaczał także poważne naruszenie programu politycznego regentki[75].

W zacytowanym wyżej tekście Prokopiusza ujawnia się napięcie, jakie istniało w środowiska gockim pomiędzy tradycjonalistami, niechętnymi kulturze rzymskiej, a grupą, która chętnie przyjmowała kulturę klasyczną[76], i być może upatrywała w tym także przyszłość Gotów. Prokopiusz – jak zauważa Dariusz Brodka[77] – ujawnia swój podziw dla Amalasunty i niechęć do jej przeciwników, o których dodaje, że sami chcieli krzywdzić poddanych, dlatego pragnęli, by Atalaryk „rządził nimi bardziej na sposób barbarzyńców”[78].

Wspomniany „gocki” styl wychowania opierał się na kontakcie z rówieśnikami, natomiast wykluczał nauczanie przez starców i nauczycieli. Zwolennicy tego modelu edukacyjnego powoływali się także na przykład Teoderyka, który „nigdy nie pozwolił posyłać chłopców gockich do szkoły gramatyka”[79], a sam „stał się panem tak wielkich ziem i umarł po zdobyciu królestwa, do którego nie miał żadnego prawa, chociaż nigdy nie słyszał o literach”[80]. Powyższe twierdzenia miały charakter zdecydowanie jednostronny i zmierzały do zmiany stylu wykształcenia Atalaryka i do uzyskania przewagi politycznej

[73] Por. Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 2, 18-20, ed. Haury – Wirth, s. 13, tłum. Brodka, s. 18: „Chociaż Amalasunta nie zgadzała się z tą opinią [tj. z narzuconą „gocką” metodą wychowania Atalaryka], jednak w obawie przed intrygami […], udawała, że słowa te sprawiają jej zadowolenie i zgodziła się na wszystko, czego barbarzyńcy od niej chcieli. Gdy starcy opuścili Atalaryka, przydzielono mu kilku chłopców, którzy mieli mu towarzyszyć w życiu codziennym; nie osiągnęli oni jeszcze wieku młodzieńczego, lecz byli od niego nieco starsi. Oni właśnie, jak tylko osiągnął wiek młodzieńcy, bardzo go zdeprawowali przez zachęcanie do pijaństwa i uprawiania stosunków seksualnych z kobietami i spowodowali, że z powodu głupoty nie był posłuszny matce. Zupełnie więc nie uznał za właściwe, żeby ją wspierać, chociaż barbarzyńcy otwarcie już występowali przeciw niej: wprost domagali się nawet, żeby ustąpiła z pałacu królewskiego”.

[74] Por. Sirago, *Amalasunta*, s. 84.

[75] Por. tamże, s. 91.

[76] Por. D. Brodka, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2, s. 17, nota 60.

[77] Por. tamże, nota 61.

[78] Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 2, 8, ed. Haury – Wirth, s. 11, tłum. Brodka, s. 17.

[79] Tamże I 2, 14, ed. Haury – Wirth, s. 12, tłum. Brodka, s. 17.

[80] Tamże I 2, 16, ed. Haury – Wirth, s. 12, tłum. Brodka, s. 17.

poprzez zdobycie wpływu na przyszłego króla zbliżającego się do samodzielnych rządów[81].

Stosunek Teoderyka Wielkiego do wykształcenia nie jest łatwy do oceny w świetle źródeł. Wiele osób z jego otoczenia otrzymało bardzo staranne wykształcenie. Na pewno do tego grona należała sama Amalasunta, Teodahad oraz prawdopodobnie jego siostra Amalaberga[82]; podobnie rozległe wykształcenie otrzymała siostra Teoderyka Amalafreda[83]. Co do samego Teoderyka mamy informacje niejednoznaczne. Negatywny obraz władcy podany w *Excerpta Valesiana*, w których władca jest określany jako analfabeta i osoba o tak ograniczonych zdolnościach intelektualnych, że nawet do potwierdzenia zapoznania się z dokumentami używał szablonu[84], jest echem zarzutu stawianego przez Prokopiusza z Cezarei cesarzowi Justynowi[85], i nie wydaje się wiarygodny w wypadku osoby, która lata dzieciństwa i młodości spędziła na dworze cesarskim w Konstantynopolu, i uczyła się „jak rządzić Rzymianami"[86]. W ustach przeciwników Amalasunty ten argument miał służyć jako argument do zmiany systemu wychowania Atalaryka, a podana informacja jest odrzucana przez współczesną krytykę jako nieprawdziwa[87]. Jak też zauważa Herwig Wolfram, pochwały pod adresem Teoderyka zawarte w *Panegiryku* Ennodiusza nie mogły być wypowiadane na cześć zupełnego nieuka[88].

Wysiłki podejmowane przez Amalasuntę w odniesieniu do wykształcenia syna okazały się bezowocne. Nie tylko musiała zrezygnować z zaplanowanego „integrującego" modelu edukacyjnego, ale i sam Atalaryk szybko zwrócił się przeciwko niej i przedwcześnie zmarł. Niestety, były to już także ostatnie miesiące życia samej królowej, która wkrótce została uwięziona i zamordowana.

***

Przeprowadzone badania ukazały i scharakteryzowały dążenie do jedności i integracji Gotów i Rzymian jako jeden z podstawowych rysów działalności politycznej Amalasunty. Ten cel starała się ona osiągnąć kilkoma drogami. Pierwszą z nich była sprawiedliwość społeczna, troska o Rzymian i próba naprawienia tragicznych w skutkach decyzji Teoderyka, które doprowadziły m.in. do śmierci Boecjusza i Symmacha. Zaraz po objęciu władzy przez Atalaryka, Amalasunta wraz z Kasjodorem przygotowała też w imieniu nowego władcy szereg listów, w których podkreślana jest troska o gocko-rzymską

[81] Opisane wydarzenia miały miejsce w roku 532/533, gdy Atalaryk zbliżał się do pełnoletniości. Por. Brodka, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2, s. 17, nota 62.

[82] Por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 374.

[83] Por. Strzelczyk, *Goci*, s. 153.

[84] Por. *Excerpta Valesiana* XIV, LCL 331, 556-558, tłum. Winniczuk, s. 334-335.

[85] Por. Procopius Caesariensis, *Anecdota* 6, ed. Haury – Wirth, s. 40-41, tłum. Konarek, s. 55.

[86] Cassiodorus, *Variae* I 1, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 10.

[87] Por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 375; Strzelczyk, *Goci*, s. 152.

[88] Por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 375.

jedność. Wobec różnicy wyznań ariańskich Gotów i katolickich Rzymian podjęła także wysiłki, by zapewnić sobie dobre relacje z Kościołem katolickim. W dalszej perspektywie starała się też przygotować syna do kontynuacji rządów zapewniając mu wykształcenie, które jak najpełniej integrowałoby go ze środowiskiem rzymskim. Śmierć Atalaryka, a niespełna rok później samej Amalasunty pogrzebały te plany, natomiast inwazja wojsk bizantyjskich na Italię stała się początkiem końca państwa utworzonego przez Teoderyka.

Jak napisał Władysław Jamróz, Amalasunta, przejęta podziwem dla greckiej i rzymskiej kultury, znalazła się w sytuacji, w której swoi ją z różnych powodów opuścili, a obcy nie przyjęli[89]. Nie zdołała wprowadzić swych planów w życie, i być może nie było to w tamtych konkretnych warunkach możliwe, wydaje się jednak, że bardzo dobrze rozumiała, na czym może polegać tajemnica powodzenia nowego państwa budowanego na gruzach Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego.

GOTHORUM ROMANORUMQUE CONSENSUS. THE UNITY OF GOTHS AND ROMANS IN AMALASUNTHA'S POLITICAL ACTIVITY

(Summary)

The article presents the reign of Amalasuntha – Theodoric the Great's daughter – from the point of view of her endeavours for the unity and integration of the Goths and Romans in the Ostrogothic Kingdom. Analysis of the most important sources on the subject reveals her efforts in the following areas: concern for social justice and attempts to remedy the difficult situation in the country which had arisen in the last years of Theodoric; emphasis on the unity of the Goths and Romans in letters sent to various persons on behalf of Athalaric; concern for the religious unity of Roman Catholics and Arian Goths; attempts to provide the best education for Athalaric according to the style adopted in Roman society. The premature death of Athalaric, and shortly after, of Amalasuntha, did not allow her to realize her plans. Following her death, the Byzantine army began the reconquest of Italy. This also, meant the fall of her political programme, and the Ostrogoth Kingdom soon disappeared from the map.

Key words: Amalasuntha, Ostrogoths, Romans, unity, integration.

Słowa kluczowe: Amalasunta, Ostrogoci, Goci, Rzymianie, jedność, integracja.

[89] Por. Jamróz, *Amalasunta – uczona królowa Gotów*, s. 374.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Cassiodorus, *Variae*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XII, Berolini 1894.

Excerpta Valesiana. Chronica Theodoriciana, w: Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, vol. 3: *Books 27-31. Excerpta Valesiana*, ed. J.C. Rolfe, LCL 331, Cambridge (Mass.) 1939, 530-568, tłum. L. Winniczuk: *Czasy Teoderyka*, „Meander" 17(1962) z. 6, 327-337.

Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, PL 71, 161-572, tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, wstęp, oprac., kom. D.A. Sikorski, Kraków 2002.

Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 53-138, tłum. E. Zwolski: Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, tłum. E. Zwolski, w: E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, 91-146.

Procopius Caesariensis, *Anecdota*, ed. J. Haury – G. Wirth, w: *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. 3: *Historia quae dicitur arcana*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Taubneriana, Lipsiae 1963, tłum. A. Konarek: Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, Warszawa 1977.

Procopius Caesariensis*, De bello Gothico*, ed. J. Haury – G. Wirth, w: *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. 2: *De bellis. Libri V-VIII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Taubneriana, Lipsiae 1963, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2. *Wojny z Gotami*, Kraków 2015.

Opracowania

Angrisani Sanfilippo M.L., *Simmaco, Quinto Aurelio Memmio*, NDPAC III 4956-4957.

Brodka D., *Wstęp*, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, Kraków 2013, VII-LXXXVII.

Dumézil B., *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008.

Jamróz W., *Amalasunta – uczona królowa gotów*, „Meander" 36 (1981) z. 7, 367-377.

Kijewska A., *Boecjusz*, Kraków 2010.

Kurdziałek M., *Boecjusz*, EK II 704-706.

Ożóg M., *Inter duas potestates. Polityka religijna Teoderyka Wielkiego*, Kraków 2012.

Pilara G., *Audientia episcopalis*, NDPAC I 650-654.

Pizzani U., *Bozio*, NDPAC I 796-802.

Sirago V.A., *Amalasunta. La regina*, Milano 1999.

Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.

Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001.

Wolfram H., *Historia Gotów*, tłum. R. Derda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa – Gdańsk 2003.

DOKTRYNY GEOPOLITYCZNE I IDEOLOGIE WŁADZY W STAROŻYTNOŚCI I WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Ireneusz ŁUĆ*

ŻOŁNIERZE *SCHOLAE PALATINAE* – „NOWI PRETORIANIE" PÓŹNEGO CESARSTWA**

Powstanie oddziałów *scholae palatinae*[1], jako nowej formacji straży przybocznej cesarzy rzymskich, łączy się z okresem tetrarchii i z faktem definitywnego rozwiązania kohort pretoriańskich (*cohortes praetoriae*) w Rzymie. Taką decyzję po bitwie przy Moście Mulwijskim (28 X 312) podjął Konstantyn I, zwany Wielkim[2], wykorzystując fakt, że pretorianie i jeźdźcy należący do jednostki *equites singulares Augusti*, walczyli przeciwko jego armii po stronie Maksencjusza[3]. Gwardziści z obu tych formacji zostali najpierw rozbrojeni, a następnie zmuszeni do opuszczenia Rzymu. Zniszczeniu uległy baraki ulokowane na terenie koszar pretoriańskich (*castra praetoria*). Wyburzony został, co podkreśla Michael Speidel, kompleks „Nowego Obozu" *equites singulares Augusti*. Zniszczono też cmentarz żołnierzy tej jednostki przy *Via Labicana*[4].

---

* 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.

** Zarys niniejszego tekstu został zaprezentowany na posiedzeniu Komisji Bizantynologicznej PTH, które odbyło się w dnia 28 listopada 2015 r. w Collegium Joannis Pauli II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

[1] Por. O. Seeck, *Scholae Palatinae*, RE II A.1 621-624; R.I. Frank, *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*, Ann Arbor (Mi.) 1965, passim; K. Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku po podział cesarstwa*, Oświęcim 2014, 70, 75 i 77-80.

[2] Gaius Flavius Valerius Constantinus, por. PLRE I 223-224; E. Konik, *Cesarz Konstantyn I, zwany Wielkim*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 1523, „Classica Wratislaviensia" 17 (1993) 133-134.

[3] Marcus Aurelius Valerius Maxentius, por. PLRE I 571.

[4] Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* I 44; Aurelius Victor, *De caesaribus liber* 40, 25, ed. F. Pichlmayr, Monachii 1892, 47: „Quorum odio praetoriae legiones ac subsidia factionibus aptiora quam urbi Romae sublata penitus, simul arma atque usus indumenti militaris"; Zosimus, *Historia nova* II 17, 2; A.E.R. Boak, *The Master of the Offices in the Later Roman and Byzantine Empires*, University of Michigan Studies, Humianistic Series 14.1, New York 1919, 27; T. Asheby – S.B. Platner, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929, 107; I.A. Richmond, *The Relation of the Praetorian Camp to Aurelian's Wall of Rome*, „Papers of the British School at Rome" 10 (1927) 13, 19-20 i 22; M. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, Paris 1938, 393-394; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 51; M.P. Speidel, *Maxentius and His „Equites Singulares" in the Battle at the Milvian Bridge*, „Classical Antiquity" 5 (1986) fasc. 2, 255; M.P. Speidel, *Riding for Caesar. The Roman Emperors' Horse Guards*, London 1994, 156; N. Lenski, *The Election of Jovian and the Role of the*

1. W stronę *scholae palatinae*. Zwolnienie ze służby „żołnierzy dworu cesarskiego”[5], jak o pretorianach pisał Zosimos, można potraktować jako faktyczne zakończenie działań, które wobec całej tej formacji mieli jeszcze rozpocząć Dioklecjan[6] i Galeriusz[7]. To z inicjatywy pierwszego ze wspomnianych augustów została zmniejszona liczebność kohort pretoriańskich[8]. I choć w zachowanych relacjach źródłowych trudno znaleźć wyjaśnienie powodu, dla którego Dioklecjan miał podjąć taką decyzję – stąd całe to zdarzenie może być różnie interpretowane[9] – to plan rzeczywistej likwidacji korpusu pretoriańskiego pojawił się już za rządów Galeriusza. Dokładnie w roku 306 Galeriusz i Flawiusz Sewerus[10] podjęli decyzję o przeprowadzeniu akcji definitywnego rozwiązania kohort pretoriańskich[11]. W tym samym czasie do Rzymu miała się też udać delegacja, aby przeprowadzić spis mieszkańców w celach fiskalnych. I o ile plany podatkowe tetrarchów[12] wywołały jedynie niezadowolenie wśród Rzymian, to reakcją pretorianów stał się wybuch buntu i poparcie aspiracji

Late Imperial Guards, „Klio” 82 (2000) fasc. 2, 503; B. Campbell, *The Army*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 12: *The Crisis of Empire, A.D. 193-337*, ed. A. Bowman – P. Garnsey – A. Cameron, Cambridge 2008, 128; H. Elton, *Warfare and the Military*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 328; R. Grosse, *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, tłum. J. Pawlikowski – E. Piszczatowska, Oświęcim 2012, 47; P. Letki, *Kawaleria Dioklecjana. Organizacja. Uzbrojenie. Taktyka*, Oświęcim 2012, 85; Ch.M. Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, Oświęcim 2015, 162-163 i 305.

[5] Por. Zosimus, *Historia nova* II 9, 3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, 66: „τὴν αὐλὴν στρατιώτας, οὓς πραιτωριανοὺς καλοῦσιν”.

[6] Caius Aurelius Valerius Diocletianus, por. PLRE I 253-354.

[7] Gaius Galerius Maximianus Armentarius, por. PLRE I 574-575.

[8] Do tej redukcji doszło w okresie między rokiem 298 a 305.

[9] Por. Aurelius Victor, *De caesaribus liber* 39, 47, ed. Pichlmayr, s. 44: „Hinc etiam quasi truncatae vires urbis imminuto praetoriarum cohortium atque in armis vulgi numero”; Durry, *Les cohortes prétoriennes*, s. 81 i 392; M.M. Roxan, *Roman Military Diplomas 1954-1977*, London 1978, 101, I, 78: „The fact that ten cohorts are still listed in the praetorian guards at the beginning of 306 suggests that it was size of the praetorian cohorts that was reduced by Diocletian rather than their number, as Durry supposed [M. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, Paris 1938, 392]; cf. Aurelius Victor *Epitome de Caesaribus* 39, 47”; H. Elton, *Military Forces*, w: *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Rome from the late Republic to the late Empire*, ed. P. Sabin – H. van Wees – M. Whitby, vol. 2, Cambridge 2007, 279: „With the creation of the tetrarchy, the ten cohorts of praetorians were split between all the emperors”; R.H. Cowan, *Roman Guardsman 62 BC-AD 324*, Oxford 2014, 60-61. Jest wielce prawdopodobne, że decyzja Dioklecjana mogła się łączyć z chęcią przydzielenia każdemu z tetrarchów pewnej liczby żołnierzy z korpus pretoriańskiego. Stąd też nieznana bliżej liczba pretoriańskich gwardzistów, w ramach kohort lub oddelegowanych pododdziałów, mogła opuścić koszary w Rzymie i rozpocząć służbę poza Italią.

[10] Flavius Valerius Severus, por. PLRE I 837-838.

[11] Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 26, 3, ed. S. Brandt, CSEL 27/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897, 202: „Eodem fere tempore [Galerius] castra quoque praetoria sustulerat”; A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991, 190.

[12] Od 1 maja 305 r. Galeriusz jako august, a Flawiusz Sewer jako cezar.

Maksencjusza, dzięki czemu syn Maksymiana Herkuliusza[13] przejął władzę w Rzymie (28 X 306). Pretorianie tym samym przyczynili się do wywołania nowej wojny domowej w państwie rzymskim[14]. Przez następnych sześć lat (tj. do roku 312) *milites praetoriani* stali wiernie u boku Maksencjusza. Liczyli zresztą, tak jak i inni żołnierze garnizonu rzymskiego[15] – nie mówiąc już o cywilnych mieszkańcach miasta i samej Italii – że przywróci on świetność stolicy cezarów i powstrzyma proces upadku znaczenia Rzymu, jako najważniejszego jeszcze nie tak dawno ośrodka państwa rzymskiego. Dlatego, aby zaakcentować „italski" charakter rządów Maksencjusza i podkreślić jak wielkie znaczenie miał dla niego sam Rzym, mogło dojść zapewne do jakiejś reorganizacji kohort pretoriańskich, a symbolicznym akcentem tych zmian było pojawienie się nazwy *cohors Romana Palatina*, zwrotu, który zastąpił dotychczasową nazwę *cohors praetoria* (*cohortes praetoriae*)[16].

Pretorianie wciąż stanowili poważną siłę wojskową. W roku 306 w skład ich korpusu wchodziło dziesięć kohort[17]. Niewykluczone, że z inicjatywy Maksencjusza ich liczebność – po redukcji Dioklecjana – mogła zostać przywrócona do pierwotnego stanu. Było to możliwe nie tylko dzięki akcjom rekrutacji przeprowadzanej na terenie Rzymu i Italii[18], ale także za sprawą przyłączenia się do Maksencjusza dezerterów, którym nie odpowiadało pełnienie służby wojskowej pod dowództwem innych tetrarchów (Flawiusza Sewerusa i Galeriusza). Co ważne, mógł on też liczyć, przynajmniej na początku swoich rządów, na poparcie ze strony mieszkańców Italii[19].

---

[13] Marcus Aurelius Valerius Maximanus panujący wraz z Dioklecjanem jako august w latach 286-305. Zdecydował się on powrócić do władzy oraz tytułu augusta w latach 307-308, por. PLRE I 573-574.

[14] Por. Aurelius Victor, *De caesaribus liber* 40, 5; Zosimus, *Historia nova* II 9, 3; Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos lib.* VII 28, 5.

[15] To jest *equites singulares Augusti*, *cohortes urbanae* i *cohortes vigilum*.

[16] Por. „L'Année Épigraphique" (1934) nr 157 (Roma, 306-312 r.): „Coh(ors) / Roman[a] / Palatina"; A. Passerini, *Le coorti pretorie*, Roma 1939, 183: „Della cohors Palatina di Massenzio abbiamo ditto ciò che sappiamo; era probabilmente il frutto d'uno sforzo fatto in vista di accentuare il carractere di romanita della guardia e dell'impero"; M.P. Speidel, *Maxentius' Praetorians*, w: tenże, *Roman Army Studies*, vol. 2, Stuttgart 1992, 385: „R. Paribeni thus rightly gathered that this was a new, honorific name given to the praetorian cohorts"; tamże, s. 387: „Maxentius' policy was to emphasize the glory of the city of Rome, his sphere of power, […], title Palatina seems to have become an honorific name for the praetorians".

[17] Por. Roxan, *Roman Military Diplomas 1954-1977*, s. 100, I, 78: Etruria/Regio VII, Campagnatico (Grosetto) (7.01.306 r.): „nomina mili|tum, qui militaver(unt) in coh(ortibus) pr(aetoris) Aug(ustorum) et Caes(arum) dec(em) I, II, III, IIII, V, VI, VII, VIII, VIIII, X, piis vindicib(us)"; Elton, *Military Forces*, s. 279: „The praetorians were organized into ten cohorts at Rome each 1,000 strong under an equestrian tribune and supported by the equites singulares, a cavalry regiment of 1,000 men".

[18] Por. Roxan, *Roman Military Diplomas 1954-1977*, s. 101, I, 78: „natione Italus"; F. Millar, *Italy and the Roman Empire: Augustus to Constantine*, „Phoenix" 40 (1986) fasc. 3, 309.

[19] Mieli to być podkomendni Maksymiana Herkuliusza. Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44, 2; J.N. Adams – P.M. Brennan, *The Text at Lactantius, De Mortibus Persecutorum*

Maksencjusz korzystał zatem z potencjału militarnego formacji pretoriańskiej. Gwardziści brali udział w operacjach wojskowych, których celem było przejęcie kontroli nad pozostałymi prowincjami rzymskimi[20]. W roku 312, to na barkach przede wszystkim pretorianów spoczął ciężar prowadzenia walk z maszerującymi od strony Alp oddziałami Konstantyna. Sam syn Konstancjusza Chlorusa[21], wyruszając do Italii przeciwko Maksencjuszowi (wiosna 312 r.), nie miał przy sobie żadnej kohorty pretoriańskiej[22]. Nie naśladował pod tym względem swojego ojca, który sprawując władzę, jako august[23] korzystał z usług zarówno prefekta pretorium[24], jak i zapewne samych gwardzistów pretoriańskich. Co ciekawe, zanim Konstancjusz Chlorus stał się jednym z tetrarchów państwa rzymskiego, swoją karierę wojskową rozpoczynał jako żołnierz straży przybocznej (tzw. *protectores*)[25], po czym awansował na stopień trybuna[26].

Natomiast sam Konstantyn, jeszcze na długo przed wypadkami z roku 312, pełnił służbę wojskową w randze trybuna na dworze Dioklecjana (305)[27]. Przebywając przy osobie dawnego dowódcy cesarskiej gwardii przybocznej

---

44.2 and Some Epigraphic Evidence for Italian Recruits, ZPE 84 (1990) 183-185; Cowan, *Roman Guardsman*, s. 61.

[20] Por. Aurelius Victor, *De caesaribus liber* 40, 18, ed. Pichlmayr, s. 46: „Denique eum a tyranno missi paucissimis cohortibus Rufius Volusianus praefectus praetorio ac militares duces levi certamine confecere"; Zosimus, *Historia nova* II 14, 1-4; Passerini, *Le coorti pretorie*, s. 346; PLRE I 976-977.

[21] Gaius Flavius Constantinus, por. PLRE I 227-228.

[22] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 52: „The praetorians were not Constatnine's guards, and he had his own before Saxa Rubra".

[23] Od 1 maja 305 r.

[24] Por. Aurelius Victor, *De caesaribus liber* 39, 42, ed. Pichlmayr, s. 43-44: „Quo usum brevi Constantius Asclepiodoto, qui praetorianis praefectus praeerat, cum parte classis ac legionum praemisso delevit"; T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2014, 40-41.

[25] Por. Y. Le Bohec, *Dioclétien et l'armée: réforme ou revolution?*, w: *Miles Romanus dal Po al Danubio nel Tardoantico. Atti del Convegno internazionale, Pordenone-Concordia Sagittaria, 17-19 marzo 2000*, a cura di M. Buora, Pordenone 2002, 16: „Enfin, il [Gallien] a créé une nouvelle garde impériale, les protectores".

[26] Por. *Excerpta Valesiana* 1, 2: „Constantius, divi Claudii optimi principis nepos ex fratre, protector primum, inde tribunus, postea praeses Dalmatiarum fuit", ed. T. Mommsen, MGH Scriptores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 7; N. Lenski, *Constantinus*, w: *Lives of the Caesars*, ed. A.A. Barrett, Oxford 2008, 256.

[27] Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 18, 10; PLRE I 223; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 41; Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie*, s. 114: „Prawdopodobnie służył we wczesnych kampaniach Galeriusza nad Dunajem, lecz wkrótce został wezwany na dwór Dioklecjana. Wydaje się, że został podniesiony do pozycji tribunus primi ordinis [Trybun pierwszej rangi]"; Barnes, *Constantine*, s. 51: „By the spring of 305, at the age of thirty-two, he was a *tribunus ordinis primi* according to the transmitted text of Lactantius' *On the Deaths of the Persecutors* (18.10), which Jacques Moreau emended to *tribunus <et comes> ordinis primi*, plausibly arguing that Constantine was both a *tribunus* and a *comes primi ordinis*, in other words that he was a military tribune with the status of a *comes* of the first rank at court (Moreau 1954: 313-314). Whether that is correct or not, a reliable source reports that Constantine fought bravely as a *tribunus* in Asia under Diocletian and Galerius (*Origo* 2)".

(*domestici*)[28] – bo taką funkcję pełnił Dioklecjan zanim został cesarzem Rzymu[29] – mógł nie tylko wyrobić sobie zdanie co do pretoriańskich gwardzistów, ale przyjrzeć się i innym oddziałom cesarskiej straży przybocznej. Wśród nich szczególną pozycję zajmowali tzw. *protectores*, których później (od ok. 350 r.) zaczęto nazywać *protectores domestici*[30]. Za czasów Konstantyna był to już wyodrębniony oddział, do którego trafiali wyróżniający się żołnierze oraz młodzi podoficerowie i oficerowie mający już za sobą służbę w różnych rzymskich formacjach (m.in. *cohortes praetoriae*, *legiones*, *auxilia*). Przydział do *comitatus* cesarza był nagrodą za wcześniejsze dokonania i stanowił szansę dla danego żołnierza na otrzymanie awansu. Należąc do *protectores*, o wiele łatwiej można było otrzymać promocję na stanowisko oficera w ramach armii rzymskiej. Cesarscy *protectores*, oprócz służby przy osobie władcy, mogli brać udział w misjach i zadaniach militarnych, dowodząc wydzielonymi pododdziałami (*vexillationes*) lub całkiem dużymi oddziałami żołnierzy (np. *cohors*) i to z różnych jednostek[31].

Gwardzistą, który żył w omawianym okresie i służył zarówno w kohortach pretoriańskich, jak i w oddziale *protectores*[32] był m.in. ekwita Marek Aureliusz Processanus (*vir egregius*)[33]. Z kolei Maksymin Daia to przykład

[28] Por. Aurelius Victor, *De caesaribus liber*, 39, 1, ed. Pichlmayr, s. 40: „Valerius Diocletianus domesticos regens"; PLRE I 162 (przełom III i IV w.); „L'Année Épigraphique" (1902) nr 141 = „L'Année Épigraphique" (1998) nr 1126 (Moesia Inferior, Chomakovtsi / Comakovci, IV w.): „D(is) M(anibus) / Fla(vio) Dinnio / pr(a)ef(ecto) vehi(culorum) vix(it) / an(nos) LX mil(itavit) an(nos) / XXXV et Aure(liae) / Salviae vix(it) an(nos) / LXX hic sepulti sunt / quorum memoria(m) / filii bene meri(tis) patri / et matri [Fl]a(vius) Bitianus / prot(ector) domes(ticus) fecit"; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 41; M. Ibeji, *The Evolution of Roman Army during the third century AD*, Birmingham 1991 (Diss.), 281-282: „The domestici of the late empire were, as the title implied, a corps of protectores stationed at court. Their duties seem originally to have been as guards or aides to the emperor, and by dint of their privileged position, they came to have a higher status than that of the ordinary protectores and guard units. They are generally assumed to have come into being some time after 350".

[29] Od 20 listopada 284 r.

[30] Por. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. 2, Oxford 1986, 1266: „the *domestici* were in 362 divided into more than two *scholae*".

[31] Por. M.P. Speidel, *Guards of the Roman Armies*, Bonn 1978, 130-133; Lenski, *The Election of Jovian*, s. 502-503; R.H. Cowan, *Aspects of the Severna Field Army. The Praetorian Guard, Legio II Parthica and Legionary Vexillations, AD 193-238*, Glasgow 2002 (Diss.), 89, nota 26; T. Drew-Bear – C. Zuckerman, *Gradatim cuncta decora. Les officiers sortis du rang sous les successeurs de Constantin*, w: *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier. Actes du Congrès de Lyon (12-14 septembre 2002)*, éd.Y. Le Bohec – C. Wolf, Lyon 2004, 423-425; Campbell, *The Army*, s. 122; I. Mennen, *Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*, Leiden – Boston 2011, s228 i 239: „The increasing importance of the professional staff of high-ranking officers and subaltern officers appears from the special corps of *protectores*, which developed in the mid-third century".

[32] Nie można wykluczyć, że „protector" mógł być też po prostu tytułem (funkcją) o charakterze honorowym, który jako wyróżnienie mogli otrzymywać wybrani oficerowie. Por. Mennen, *Power and Status*, s. 230-231; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 69.

[33] *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau vol. 1, Berolini 1962, 2778 (Aemilia / Regio VIII, Modena / Mutina; 271-330 r.): „D(is) M(anibus) / M(arco) Aurelio / Processano v(iro)

osoby, dla której służba w oddziale konnych „tarczowników" (*equites scutarii*) – a była to kolejna jednostka straży przybocznej – stała się przepustką nie tylko do dalszej kariery wojskowej, ale i do najwyższej władzy w państwie rzymskim. Przyszły tetrarcha[34], z oddziału *equites scutarii*, trafił potem do formacji *protectores*[35], aby następnie otrzymać awans na stopień trybuna (w legionie?). Wielkim wsparciem dla Maksymina Dai mogło być oczywiście pokrewieństwo z samym Galeriuszem, bez czego nie miałby tak łatwej drogi, aby w ogóle dostać się do cesarskich *equites scutarii*[36].

I to konni „tarczownicy" (*equites scutarii*)[37], zamiast wspomnianych już żołnierzy kohort pretoriańskich, wchodzili w skład straży przybocznej Konstantyna, gdy ten, już jako tetrarcha[38], rozpoczął wojnę z Maksencjuszem w Italii. Dwóch takich „gwardzistów-tarczowników" ukazuje scena oblężenia Werony (wrzesień 312 r.), którą utrwalono na Łuku Konstantyna w Rzymie[39]. To na tej płaskorzeźbie, będącej ikonograficznym zapisem prowadzonych tam walk, w których uczestniczyły oddziały Konstantyna i korpus Maksencjusza[40], można dostrzec Konstantyna dowodzącego osobiście żołnierzami pod murami Werony. Przy jego osobie, nieco z tyłu, widać sylwetki dwóch żołnierzy, których wyróżniał brak hełmów na głowach i duże owalne tarcze trzymane w dłoniach[41].

---

e(gregio) / ex cent(urione) praet(oriae) / cohort(is) VI / prot(ectori) ducenario / Bononia Metrodora / co(n)iugi karissimo / cum quo vixit ann(os) XI / m(enses) XI dies XV b(ene) m(erenti)"; C. Franzoni, *Habitvs Atqve Habitvdo Militis. Monumenti funerari di militari nella Cisalpina Romana*, Roma 1987, 66-70, nr 46; Ibeji, *The Evolution of Roman Army*, s. 265-266.

[34] Galerius Valerius Maximinus Daia, por. PLRE I 579. Od 1 maja 305 r. jako cezar na Wschodzie u boku augusta Galeriusza, a potem jako august.

[35] Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 19, 6, CSEL 37/2, 195: „Daia, […] statim scutarius, continuo protector, mox tribunus, postridie Caesar"; J.R. Hepworth, *Studies in the later roman army*, vol. 2, Durham 1963 (Diss.), 57-58, nr 67; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 40: „Maximinus Daia, through the patronage of Galerius"; Ch. Vogler, *Les officers de l'armée romaine dans l'oeuvre d'Ammien Marcellin*, w: *La hiérarchie (Randordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire. Actes du congrès de Lyon 15-18 septembre 1994*, éd. Y. Le Bohec, Paris 1995, 399.

[36] Por. S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, London – New York 2000, 191: „The Caesar in the East was a nephew of Galerius, Maximinus Daza (or Daia), who had originally been a Scutarius in the imperial guards, then a legionary tribune"; M.P. Speidel, *Das Heer*, w: *Die Zeit der Soldatenkaiser: Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235–284)*, hrsg. K.-P. Johne – U. Hartmann – T . Gerhardt, Bd. 1, Berlin 2008, 681: „Equites Scutarii ‚[…], Scutarius bedeutete damals nicht mehr nur «Hersteller von Schilden», sondern vor allem «Gardesoldat»"; tamże, nota 50: „Maximinus Daia wurde Scutarius um 285"; Cowan, *Roman Guardsman*, s. 61: „Galerius' scutarii, «shield-bearers»".

[37] Być może inspiracją dla Konstantyna mógł być w ogóle oddział *equites scutarii* Galeriusza.

[38] Był cezarem od 25 lipca 306 r.

[39] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 52; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 77.

[40] Był dowodzony przez prefekta pretorium Ruricjusza Pompejanusa (Ruricius Pompeianus), por. Passerini, *Le coorti pretorie*, s. 346; PLRE I 713; Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie*, s. 154-155.

[41] Ilustracje nr 1 i 1a. Konstantyn i jego gwardziści (*scutarii*) pod Weroną [Łuk Konstantyna].

Wspomniani *equites scutarii* musieli być obecni przy Konstantynie także później, gdy już po bitwie przy Moście Mulwijskim i śmierci Maksencjusza, wkroczył on triumfalnie do Rzymu (29 X 312)[42]. Do obowiązków tych konnych „tarczowników" należało zapewnienie jak najlepszej ochrony. Dlatego mogli być oni obecni w rzymskiej kurii w czasie spotkania Konstantyna z senatorami. Towarzyszyli mu również podczas rozformowania korpusu pretoriańskiego i jednostek *equites singulares Augusti*. Swoją decyzją Konstantyn zrywał oczywiście z dotychczasowym sposobem reorganizacji kohort pretoriańskich[43]. Nie ufając pretorianom oraz *equites singulares Augusti*, zgodził się tylko, aby ci spośród nich, którzy chcieli dalej kontynuować służbę wojskową z myślą o otrzymaniu statusu weteranów, po opuszczeniu Rzymu i Italii, trafili do jednostek stacjonujących nad Renem i Dunajem[44].

Konstantyn postanowił zachować stanowisko prefekta pretorium. Początkowo wyznaczył na ten urząd tylko jedną osobę, a dotychczasowe uprawnienia wojskowe prefektów pretorium przydzielił *tribuni et magistri officiorum*[45]. Znane są cztery osoby, które sprawowały tę funkcję na początku lat dwudziestych IV wieku[46]. W ramach kompetencji *tribuni et magistri officiorum* znalazło się również dowództwo nad jednostkami o charakterze straży przybocznej, którymi dysponowali Konstantyn i Licyniusz[47]. Zapewne po roku 312

[42] O pochodzeniu i statusie żołnierzy Konstantyna zob. Zosimus, *Historia nova* II 15, 1.

[43] Za udział w wojnach domowych pretorianie byli zwalniani ze służby. W miejsce tak usuwanych żołnierzy przyjmowano do kohort nowych rekrutów.

[44] Por. Speidel, *Riding for Caesar*, s. 155; Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie*, s. 162-163; Cowan, *Roman Guardsman*, s. 60: „the guardsmen were not dishonorably discharged. They were sent north and scattered among the garrisons of the forts on the Rhine and Danube frontiers of Constantine's domains".

[45] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 60: „As tribunes et magister the Master of the Offices was probably for some time under the orders of the Pretorian Prefect, but with the reorganization of his office and its elevation to the comitiva (c. 325), in this respect as elsewhere the Master was subject to none but the Emperor himself"; Barnes, *Constantine*, s. 159: „From this it follows that Constantine instituted no permanent reform of the praetorian prefecture. He retained one praetorian prefect at his court to serve as a deputy emperor, though without the military functions discharged by prefects before and after him"; tamże, s. 160; Ch. Kelly, *Bureaucracy and Government*, w: *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, s. 188: „Overall control of the palatine administration was the responsibility of the magister officiorum"; tamże, s. 189: „The inception of the magister officiorum under both Constantine and Licinius reflected the consolidation in one office of a number of civilian administrative duties". O dalszej ewolucji prefektury praetorio zob. S. Olszaniec, *Comites consistoriani w wieku IV. Studium prozopograficzne elity dworskiej cesarstwa rzymskiego 320-395 n.e.*, Toruń 2007, 31 i 49; tenże, *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312-425 n.e.)*, Toruń 2014, 15-20.

[46] Pierwsi *tribuni et magistri officiorum* to Heraklian (Konstantyn), Prokulejan (Konstantyn), Martynian (Licyniusz), Palladiusz (Konstantyn) i Filumen (Konstantyn), por. Kelly, *Bureaucracy and Government*, s. 189; Olszaniec, *Comites consistoriani w wieku IV*, s. 165 i 377-384.

[47] Na temat ewolucji tej funkcji zob. m.in.: Kelly, *Bureaucracy and Government*, s. 189: „The rank of tribunus may indicate that the magister officiorum was, at least in some of his duties, regarded as subordinate to the much higher ranking prefect. At some point in the first half of the fourth

rozpoczął się proces formowania *scholae palatinae* w czym swój udział mieli obaj wspomniani władcy[48]. Nie jest znana dokładna data powstania tej formacji. Nie można jednak wykluczyć, że nowy model organizacji jaki przyjęto w *scholae palatinae* był w dużym stopniu pochodną reorganizacji funkcjonujących oddziałów straży przybocznej[49]. Oczywisty był powód, dla którego zdecydowano się utworzyć tę formację. Dotychczasowe oddziały straży przybocznej Konstantyna i Licyniusza nie były w stanie przejąć wszystkich obowiązków po kohortach pretoriańskich. *Milites praetoriani*, przed rozwiązaniem ich korpusu, mogli bowiem wykonywać zadania o różnym charakterze. Ich wyszkolenie wojskowe, profil pełnionej służby, liczebność kohort, nie mówiąc już o ich militarnym potencjale powodowało, że w niczym teoretycznie nie ustępowali rzymskim legionistom[50]. Do zadań żołnierzy korpusu pretoriańskiego, oprócz ochrony władcy i osób z jego najbliższego otoczenia, należała również obrona Rzymu i samej Italii, a w czasie wojen mogli oni brać udział w regularnych działaniach militarnych[51].

Takiego potencjału i jednocześnie możliwości operacyjnych nie mieli żołnierze pełniący służbę w ramach szwadronu konnych „tarczowników" (*equites scutarii*). Taki oddział straży przybocznej, którym dysponował Konstantyn i zapewne Licyniusz, mógł liczyć co najwyżej kilkuset jeźdźców. Dlatego jeźdźcy z takiej jednostki nie byli w stanie uczestniczyć w misjach na taką skalę, jak miało to miejsce w przypadku pretoriańskich gwardzistów. Dlatego tę wyraźną lukę w strukturze rzymskich oddziałów musiał uzupełnić korpus o formacie *scholae palatinae*.

2. Zorganizowanie korpusu *scholares*. Jednym z żołnierzy, który żył na przełomie III i IV w. i pełnił służbę w nowej formacji straży przybocznej, był Waleriusz Wiktorinus (Valerius Victorinus)[52]. Był to poganin, który jako

century, the magister officiorum was raised from the rank of tribunes to the newly formalised rank of comes (imperial companion)"; M.G. Castello, *Tribunus et magister officiorum: cause di un'omissione in Giovanni Lido*, „Koinonia" 34 (2010) 164-165.

[48] Po pokonaniu i śmierci Maksymina Dai (jesień 313 r.) władzę w państwie rzymskim sprawowali już tylko Konstantyn i Licyniusz.

[49] Por. T.D. Barnes, *An Urban Prefect and His Wife*, CQ 56 (2006) fasc. 1, 250: „If that is the case, Dorus had been an orderly in one of the Scholae Scutariorum, an élite corps of troops who attended the emperor closely, which was either created by Constantine or, more probably, reorganized by him though founded earlier".

[50] Por. Aurelius Victor, *De caesaribus liber* 40, 25, ed. Pichlmayr, s. 47: „praetoriae legiones".

[51] Por. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, s. 361-366; I. Łuć, *Pretorianie, ich zadania i miejsce w ramach rzymskiego systemu wojskowego*, w: *Grupy społeczne ich organizacja i funkcja w świecie starożytnym: materiały konferencji naukowej PTH, Kraków, 4-6 września 1997*, red. E. Dąbrowa, Kraków 2000 = „Electrum" 4 (2000) 42-44; tenże, *Excubiae principis. Geneza i zadania żołnierzy kohort pretoriańskich w starożytnym Rzymie*, Poznań 2010, 72-76.

[52] Por. „L'Année Épigraphique" (1922) nr 72 = „L'Année Épigraphique" (1976) nr 631 = „L'Année Épigraphique" (1995) nr 1338 = „L'Année Épigraphique" (1997) nr 1317 (Moesia Inferior, Pantelimon / Vicus Clementiani / Ulmetum, 324 r.): „D(is) M(anibus) / Val(erius) Victorinus / biarc(h)us

podoficer („biarchus") służył *in sacro palatio*. Zdaniem Michaela Speidela osoba Waleriusza Wiktorinusa to przykład żołnierza, który mógł należeć do *schola palatina*[53]. I jeśli istotnie odnotowane w jego inskrypcji *sacrum palatium* oznaczało *schola palatina*, tj. nową jednostkę straży „pałacowej", to bezpośrednio musiała ona podlegać jednak Licyniuszowi, a nie Konstantynowi. Wspomniany żołnierz nosił imię (*nomen gentilicium*): Valerius, które było identyczne z *gentilicium* Licyniusza[54], szwagra pierwszego, chrześcijańskiego władcy Rzymu.

Waleriusz Wiktorinus swoją służbę wojskową, którą pełnił zapewne wyłącznie *in sacro palatio* (= *schola palatina*), rozpoczął w wieku 33 lat. Nie zakończył jej jednak szczęśliwe, bowiem w siódmym roku służby (od ok. 317), mając 40 lat, zginął[55] w czasie walk z żołnierzami Konstantyna w bitwie pod Chryzopolis na Półwyspie Chalcedońskim (18 IX 324). Symboliczny nagrobek (cenotaf), mający upamiętnić jego osobę, wystawiła mu żona o imieniu Matrona w Ulmetum, w Mezji, skąd zapewne obydwoje mogli pochodzić[56].

Sam termin *palatium*, który pojawia się w inskrypcji Waleriusza Wiktorinusa, jako synonim formacji *schola palatina*, już od czasów Dioklecjana oznaczał nie tylko pałac-rezydencję władcy państwa rzymskiego. Był to również kompleks budynków, w których przebywały i mieszkały osoby o różnym statusie i zakresie wykonywanych obowiązków na rzecz władcy. Zwykle, jeśli chodzi o urzędników, wchodzili oni w skład różnych kancelarii i biur. Bez ich pracy nie mogłaby właściwie funkcjonować administracja całego państwa rzymskiego. W skład kompleksu *palatium-castrum-villa*, czyli jednym słowem *sacrum palatium*[57], wchodził też budynek koszar (*castrum*) oraz wartownie, w których przebywali żołnierze trzymający straż, aby zapewnić jak najlepszą ochronę cesarzowi i osobom mu towarzyszącym na terenie *palatium*. Powiązanie tychże gwardzistów oraz ich oddziału z nazwą pomieszczeń (pokoi-salonów), tj. *schola* (l. mn. *scholae*), gdzie już swoją obecnością zapewniali bezpieczeństwo władcy, było tak naprawdę pierwszym krokiem

---

qui militavi[t] / in sacro palatio ann(os) VII[…] / vix(it) ann(os) XL qui in proe[li]/o Ro<ma>norum Calc(h)ed[o]/nia contra a(d)versarios / decessit honoris grati[a] / sanxit ut perpetuo se ho/norari sive honesta re/liquiaru[m] sepultur[a] / consecr[ar]i videatu[r] / huhic(!) Ma[t]rona coni[ux] / pientissima viva s[e]/met bene meren/[ti] co<m>pari suo mem/oriam posuit".

[53] Por. M.P. Speidel, *A Horse Guardsman in the War between Licinius and Constantine*, „Chiron" 25 (1995) 85: „Being a palace soldier, Victorinus served in a *schola palatina* of the imperial guard and, in the absence of any further specification, among the *scutarii*. He is the earliest known holder of the rank of *biarchus*".

[54] Flavius Galerius Valerius Licinianus Licinius, por. PLRE I 509.

[55] Mógł się urodzić ok. 285 r.

[56] Por. Speidel, *A Horse Guardsman in the War*, s. 85.

[57] Por. R. MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge 1963, 42-48 i 169-170; F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, London 1977, 41-43; E.B.R. Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices as the Palace Praetorium*, „Anatolia Antiqua" 16 (2008) 232.

na drodze do ich formalnego wyodrębnienia i zdefiniowania jako *scholares* – *scholarii* (σχολαί), a całej jednostki po prostu jako *scholae palatinae*. Sam termin *schola* nie był prawdopodobnie pojęciem technicznym[58].

Potwierdzeniem obecności Waleriusza Wiktorinusa w oddziale *schola palatina*, jak sugeruje Michael Speidel, może być brak w jego karierze określenia *scutarius*[59], co istotnie zdaje się sugerować, że mógł on służyć wyłącznie w tej nowej formacji. Jednak inskrypcja Waleriusza Wiktorinusa nie informuje, co dalej stało się ze „strażą pałacową" (*schola palatina*) Licyniusza. Żadnych złudzeń nie pozostawia jednak kontekst dalszych wydarzeń, do których doszło w państwie rzymskim na przełomie 324 i 325 roku[60]. Po klęsce Licyniusza, zwycięski Konstantyn przejął nie tylko pełnię władzy w państwie, ale i kontrolę nad całością rzymskich sił zbrojnych. Nie można wykluczyć, że mógł on zaadaptować na swoje potrzeby pomysł Licyniusza – o ile oczywiście wcześniej sam tego nie zrobił – i samemu zorganizować oddziały „straży pałacowej", tj. *scholae palatinae*, rozwiązując przy okazji jednostkę szwagra[61]. Odtąd *scholares* będą tworzyć najważniejszą formację przyboczną Konstantyna. W skład tegoż korpusu weszli zapewne przede wszystkim jego przyboczni konni „tarczownicy" (*equites scutarii*). To spośród tych żołnierzy uformowana została *schola scutariorum*, tj. oddział straży pałacowej „tarczowników". Aby wzmocnić potencjał całej formacji zarówno pod względem liczebnym, jak i militarnym, do *scholae palatinae* Konstantyn przydzielił szwadron jeźdźców „pancernych" (*equites clibanarii*), z których uformowano *schola clibanariorum*.

Dzięki hojności Konstantyna gwardziści (*scholares-scholarii*) z obu tych oddziałów straży pałacowej (*scholae scutariorum et scutariorum clibanariorum*), otrzymali prawo pobierania przydziałów żywności w ramach *annona civica* na terenie Konstantynopola[62]. Taki przywilej otrzymali być może już

[58] Por. E. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. 2, Londini 1828, 495: „Dictae sunt etiam Scholae corpora sive ordines varii generis hominum, uni eidemque officio addictorum, ut Scholae agentium in rebus, domesticorum, militum in Palatio apparentium, quaestorum"; H. Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. 7, Parisiis 1848-1854, 1695: „Σχολαὶ, Scholae Palatinae, Cohortes ad custodiam Imperatoris vel palatii destinatae, αἱ περὶ τὸν Βασιλέα σχολαὶ"; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 15-17; Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, s. 1266; Grosse, *Armia rzymska*, s. 68-69.

[59] Por. Speidel, *A Horse Guardsman in the War*, s. 85.

[60] Licyniusz po klęsce w wojnie z Konstantynem dostał się najpierw do niewoli, a potem został zamordowany z rozkazu szwagra.

[61] Por. Campbell, *The Army*, s. 122; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 77.

[62] Por. CTh XIV 17, 9 (389), ed. T. Mommen – P.M. Meyer: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 1, Pars Posterior, Berolini 1905 (rep. 1954), 795: „annonas civicas in urbe constantinopolitana scholae scutariorum et scutariorum clibanariorum divi constantini adseruntur liberalitate meruisse". Prawo do pobierania „miejskich" racji żywności (mąki lub chleba, oliwy, mięsa) mieli poszczególni żołnierze z formacji *scholae palatinae* oraz ich rodziny, zob. CTh XIV 17, 10 (389); D. Woods, *The Saracen Defenders of Constantinople in 378*, GRBS 37 (1996) fasc. 3, 273; Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 236 i 238.

w roku 330, kiedy Konstantyn przeniósł swój dwór (*palatium*) do nowej stolicy nad Bosforem[63]. Treść tej regulacji potwierdza fakt istnienia wspomnianych oddziałów straży pałacowej (*scholae scutariorum et scutariorum clibanariorum*) i sugeruje, że tylko te dwa wchodziły pierwotnie w skład *scholae palatinae* Konstantyna[64]. W kolejnych latach IV w. do gwardii pałacowej zostały dołączone nowe oddziały: *schola gentilium*[65], *schola armaturarum, schola protectorum* i *schola sagittariorum*[66]. Na przełomie IV i V w., zgodnie z treścią wykazu *Notitia Dignitatum*, w skład *scholae palatinae* wchodziło już dwanaście oddziałów[67]. Wśród tych jednostek były zarówno pojedyncze oddziały (*schola scutariorum sagittariorum – schola scutariorum clibanariorum*). Były też dwie *scholae armaturarum* i trzy klasyfikowane, jako *scholae gentilium*. Aż pięć oddziałów należało do kategorii *scholae scutariorum*. Podział na *iuniores* i *seniores*, który nie ominął również *scholae palatinae*, był następstwem podziału armii rzymskiej między cesarzem Walentynianem I a Walensem (364)[68].

Każda z tych jednostek, zanim została włączona do korpusu straży pałacowej (*scholae palatinae*), miała za sobą niejako swoją własną historię[69]. Fakt, że z inicjatywy Konstantyna, a potem jego następców włączano do tej formacji różne kategorie żołnierzy sugeruje, że w ten sposób chciano zorganizować korpus w pełni samodzielny zarówno jeśli chodzi o rodzaj dostępnej w tym czasie broni, stosowanej taktyki walki, jak i w ogóle możliwego do otrzy-

---

[63] W późniejszym okresie żołnierze należący do *scholae palatinae* mieli też stacjonować w miastach Azji Mniejsze [Nikomedeia (Izmit), Kios (Gemlik), w Prusie (Bursa), Kyzikos (zachodnia Bandirma), Kotyaion (Kütahya) i Dorylaion (Eskishehir)]. Byli też przerzucani np. do Panonii lub Tracji.

[64] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 52.

[65] Już Dioklecjan miał korzystać ze straży przybocznej, w której służyli cudzoziemcy (*gentiles*), por. Campbell, *The Army*, s. 128.

[66] Por. Speidel, *Riding for Caesar*, s. 75.

[67] Pod dowództwem wschodniego *magister officiorum* było ich siedem (por. *Notitia Dignitatum Orientalis* 11, 4-10): *schola scutariorum prima – schola scutariorum secunda – schola gentilium seniorum – schola scutariorum sagittariorum – schola scutariorum clibanariorum – schola armaturarum iuniorum – schola gentilium iuniorum*. Pod dowództwem zachodniego *magister officiorum* było odpowiednio pięć (Notitia Dignitatum Occidentalis 9, 4-8): *schola scutariorum prima – schola scutariorum secunda – schola armaturarum seniorum – schola gentilium seniorum – schola scutariorum tertia*. W wykazie *Notitia Dignitatum* pod rozkazy komesa Afryki (*comes Africae*) został też oddelegowany, jako *comitatenses*, jeden oddział *schola* (*equites scutarii iuniores scholae secundi*). Por. Letki, *Kawaleria Dioklecjana*, s. 85-86; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 77-78.

[68] Auguści Flavius Valentinianus (364-375), por. PLRE I 930-931; i Flavius Valens (364-378), por. PLRE I 933-934. Oddziały straży pałacowej określane, jako *seniores* stacjonowały w zachodniej części państwa rzymskiego, a *iuniores* na Wschodzie.

[69] Por. Speidel, *Riding for Caesar*, s. 75: „the *schola armaturarum*, a club of drill specialists known among the praetorians of the early third century. The horse guard is likely to have had such a drill team as well. The fourth-century guard unit of the *schola armaturarum* then is the earlier drill team of the horse guard, grown into a unit of its own. Even during the fourth century the *scholae* of the guard were still seen as under-officers' clubs".

mania potencjału militarnego[70]. Konstantynowi mogło zależeć na mobilności *scholae palatinae*. Dlatego pod względem organizacyjnym żołnierze z tego korpusu służyli jako jeźdźcy[71]. Jednym z takich konnych gwardzistów, który należał do tej formacji (*scholares alae*) był św. Marcin z Tours[72]. Jego biografię spisał Suplicjusz Sewer. Przyszły święty pochodził z Panonii[73] i jako syn byłego trybuna wojskowego, musiał wstąpić do armii rzymskiej[74], co uczynił w wieku 15 lat (ok. 332). Rządy w państwie sprawował wówczas Konstantyn. Św. Marcin trafił najpierw do legionu, a za rządów Konstancjusza II i Juliana, następców Konstantyna I Wielkiego[75], został przeniesiony do *scholae palatinae*. Wśród konnych gwardzistów (*inter sc(h)olares alas*) miał przesłużyć kolejnych pięć lat. Jednak kiedy przyjął chrzest i stał się chrześcijaninem, postanowił porzucić służbę wojskową i odejść z tej formacji prawdopodobnie po zakończeniu walk na terenie Galii (ok. 357)[76].

Św. Marcin służył w *scholae palatinae* będąc pełnoprawnym obywatelem państwa rzymskiego. Gwardziści (*scholares*) o takim statusie byli zapewne w pierwszej kolejności przydzielani do *scholae scutariorum*. Jednym z „pałacowych tarczowników" był też Flawiusz Briccio. Wyróżniało go nie tylko galijskie pochodzenie, ale i imię (*nomen gentilicium*) Flavius, które było identyczne z *gentilicium* Konstantyna I Wielkiego, jak i jego następców[77]. Flawiusz Higgus jest natomiast przykładem gwardzisty, który otrzymał obywatelstwo zapewne w chwili rozpoczęcia służby wojskowej[78]. Pochodził on z germań-

[70] *Scutarii* byli konnymi tarczownikami. *Clibanarii* wyróżniał typ wykorzystywanych przez nich pancerzy. *Sagittarii* byli łucznikami. W skład *scholae armaturae* mogli wchodzić żołnierze, którzy się wyróżniali pod względem jazdy konnej i wyszkolenia. *Gentiles* byli cudzoziemcami i mogli wywodzić się z plemion, które zamieszkiwały ziemie nadane im przez władców rzymskich w pasie nadgranicznym. Uzbrojeniem osobistym *scholares* miały być, oprócz mieczy, sztyletów i tarcz, także topory (*gentiles*), długie włócznie i łuki. Por. Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 232.

[71] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 56; Speidel, *Riding for Caesar*, s. 76; D. Woods, *Subarmachius, Bacurius, and the Schola Scutariorum Sagittariorum*, CPh 91 (1996) fasc., 367: „The scholae palatinae were all cavalry units"; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 75.

[72] Por. Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* 2, 2, ed. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, 111: „pater eius miles primum, post tribunus militum fuit. ipse armatam militiam in adulescentia secutus inter scolares alas sub rege Constantio, deinde sub Iuliano Caesare militavit".

[73] Święty Marcin urodził się w Sawarii w Panonii (ok. 316-317). Skąd z rodzicami przeniósł się do Ticinum w Italii. Jego rodzice byli poganami.

[74] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 73: „Most of these officers were the sons of veterans".

[75] Flavius Iulius Constantius (jako august panował w latach 337-361) i Flavius Claudius Iulianus (jako cezar sprawował rządy w Galii od 355 do 360 r. Potem jako august w latach 360-363), por. PLRE I 226; tamże, 477-478.

[76] Por. Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* 2, 3-6; PLRE I 565.

[77] Por. „L'Année Épigraphique" (1990) nr 881 (Macedonia, Stobi; IV w.): „Hic situs / Fl(avius) Briccio scut(ariorum, –arius) / schol(ae) prim(ae) / [.]R[---]O[---]F[.]P[..]"; F. Papazoglou, *Un officier (?) de la garde impériale à Stobi*, ZPE 82 (1990) 222-223.

[78] Por. „L'Année Épigraphique" (2011) nr 190 (Venetia et Histria, Regio X, Brescia / Brixia,

skiego plemienia Franków i nosił imię (*nomen gentilicium*) Flavius, tak jak wspomniany Flawiusz Briccio po Konstantynie lub jednym z jego następców[79].

Z kolei do *scholae gentilum* mogli trafiać przede wszystkim cudzoziemcy, czy wręcz tzw. „barbarzyńcy"[80]. W IV w. wielu *scholares* było germańskiego pochodzenia, a najliczniejszą wśród nich grupę mieli stanowić Frankowie. Dodatkowo wśród *scholares* mogli się znaleźć Alamanowie oraz Goci. W późniejszym okresie funkcjonowania, w *scholae palatinae* zaczęli się też pojawiać żołnierze, których miejscem pochodzenia były wschodnie prowincje państwa rzymskiego, w tym szczególnie Azja (m.in. Armeńczycy i Izauryjczycy). Trybuni *scholae palatinae* wywodzili się nie tylko spośród rzymskich obywateli, ale mogli być to przedstawiciele arystokracji społeczności plemiennych, z których rekrutowano cesarskich *scholares*[81].

Służba w *scholae palatinae*, co ukazuje treść konstytucji z roku 346, szybko stała się okazją, aby niejako na własną rękę rezygnować z przynależności do rad miejskich na szczeblu miasta (*municipium*), z którego się pochodziło. Dla niektórych obywateli rzymskich, status bycia gwardzistą straży pałacowej (*scholaris*), co wyraźnie sugeruje treść konstytucji Konstancjusza II i Konstansa[82] adresowanej do Anatoliusza Azturio (Anatolius Azturio), prefekta pretorium Illyricum[83], stał się pretekstem, aby uchylać się od powinności i ciężarów – przede wszystkim o charakterze finansowym – które wynikały z przynależności do *ordo decurionum*[84].

IV-V w.): „B(ene) m(erenti) in pace / Fla(vius) Higgo scutarius / sc(h)ola tertia qui vixit / annus p(lus) m(inus) XXV et mili/tavit annus VI co<g>na/tus dulcissimus soro/rio amantissimo c(ontra) v(otum) m(emoriam) p(osuit)"; PLRE II 561; G.L. Gregori, *Brescia Romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, vol. 2: *Analisi dei documenti*, Rome 1999, 189; M. Rocco, *L'esercito romano tardoantico: persistenze e cesure dai Severi a Teodosio I. Studi e progetti*, Padova 2012, 276.

[79] Por. J.G. Keenan, *The names Flavius and Aurelius as status designations in later Roman-Egypt*, ZPE 13 (1974) 34-35; Speidel, *A Horse Guardsman in the War*, s. 85: „while Constantine's soldiers bore the name Flavius".

[80] Por. A. Ibba, *Gentes e gentiles in Africa Proconsulare: ancora sulla dedica al Saturno di Bou Jelida (Tunisia)*, „Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari" Nova Seriie 20 (57) (2002), fasc. 1, 181, nota 32: „La *schola gentilium*, composta da barbari, si opponeva alla *schola scutariorum*, formata verosimilmente da *cives*".

[81] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 61; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 66-73; Papazoglou, *Un officier (?) de la garde impériale*, s. 223; M. Kulikowski, *Constantine and the Northern Barbarians*, w: *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, s. 366-367; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 78.

[82] Flavius Iulius Constans (rządzący jako august w latach 337-350), por. PLRE I 220.

[83] Por. T.D. Barnes, *Praetorian Prefects, 337-361*, ZPE 94 (1992) 258; Olszaniec, *Prefektura praetorio*, s. 80-81, nota 190.

[84] Por. CTh XII 1, 38 (346). Zob. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 76: „Sons of decurions formed a second group of Roman officers, […]. Several laws specifically forbid the presence of decurions among the scholares and domestici". Na temat stanu dekurionów zob. G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1991, 149-154 i 172-176.

Wracając do wspomnianych już Flawiusza Briccio i Flawiusza Higgusa to pełnili oni służbę w ramach jednostki pałacowych konnych „tarczowników" (*scholae scutariorum*), wchodząc w skład różnych oddziałów (*schola scutariorum prima – schola scutariorum tertia*). Pałacowi *scutarii* wchodzili w skład 500-osobowych (*ala quingenaria – alae scholares*), którymi dowodzili pojedynczy trybuni[85] (*tribunus scholae primae scutariorum*[86] *– tribunus scholae secundae scutariorum*[87] *– tribunus scholae armaturarum*[88]). W strukturze tych oddziałów, oprócz zwykłych żołnierzy, znajdowali się także podoficerowie i oficerowie[89].

Scholares otrzymywali wyższy żołd w postaci podwójnych racji annony (*binas annonas*)[90] i od chwili rozpoczęcia służby mogli mieć oni rangę podoficerów[91]. Choć i w ramach tej pałacowej jednostki straży musieli być świeżo przyjęci do służby żołnierze, których można określić jako rekrutów[92]. Z kolei czas trwania służby, do którego byli zobowiązani *scholares* wynosił ok. 20 lat[93].

Trybuni *scholae palatinae*, wspierani przez podoficerów i oficerów, dowodzili na szczeblu poszczególnych szwadronów. Cieszyli się przywilejem bycia gośćmi przy stole cesarskim, co podkreślało ich wyjątkowo wysoką pozycję w ramach rzymskiej hierarchii wojskowej. Dowództwo nad całym korpusem

---

[85] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 11, 2; Boak, *The Master of the Offices*, s. 27; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 56 i 73; D. Woods, *Ammianus and Some Tribuni Scholarum Palatinarum c. A. D. 353-64*, CQ 47 (1997) fasc. 1, 269; J. Barlow – P. Brennan, *Tribuni Scholarum Palatinarum c. A.D. 353-64: Ammianus Marcellinus and the Notitia Dignitatum*, CQ 51 (2001) fasc. 1, 243; Elton, *Warfare and the Military*, s. 328; Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 233: „Scutarius would appear to be the basic grade of imperial guard".

[86] Romanus (361-362), por. PLRE I 282; Flavius Equitius (363-364), por. PLRE I 768.

[87] Vincentius (361-363), por. PLRE I 933-934; Flavius Valentinianus (363-364), por. PLRE I 966.

[88] Mallobaudes (354-355), por. PLRE I 145; Balchobaudes (366), por. PLRE I 539.

[89] Por. Frank, *Scholae palatinae*, s. 73.

[90] *Annona* obejmowała nie tylko stałe racje produktów żywnościowych, ale także przydział ubrań i drewna opałowego. Wyznaczony przydział musiał też wystarczyć na utrzymanie dla rodziny takiego żołnierza. Oprócz żołdu gwardziści mogli też dostawać okolicznościowe nagrody (*donativa*). *Scholares* mieli zagwarantowane roczne przydziały paszy dla swoich koni i jucznych zwierząt (*capitum-caballatio*). Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 61; Grosse, *Armia rzymska*, s. 173-175; Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 236 i 238.

[91] Od najniższego szczebla: *ciricitor*, *biarchus*, *centenarius*, *ducenarius*, *senator*, *primicerius* i *tribunus*. Rekruci w *scholae palatinae* otrzymywali stopień circitora. Każdy z nich miał jednego niewolnika, dwa konie i podwójną stawkę żołdu, por. CTh VII 22, 2, 2 (326), ed. Mommen – Meyer, vol. 1, Pars Posterior, s. 356: „Quod si quis duos equos habeat vel unum idoneum et servum unum, cum circitoria militet dignitate et binas annonas accipiat, qui gradus praebetur aliis post laborem". Por. A. Segrè, *A Note on the Classes of Roman Officials in the Age of Diocletian*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Associatio" 74 (1943) 107; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 56-57; J. Bremmer, *An Imperial Palace Guard in Heaven: The Date of the Vision of Dorotheus*, ZPE 75 (1988) 82-84; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 78.

[92] Por. Bremmer, *An Imperial Palace Guard in Heaven*, s. 83: (43 – τίρων ἄγχι βιάρχων).

[93] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 76-77.

straży pałacowej sprawował *magister officiorum*[94]. To do osoby sprawującej ten urząd należała kontrola nad rekrutacją *scholares*, ich promocją w trakcie pełnienia służby, nadzorowanie stanu osobowego w poszczególnych jednostkach (*scholae*) oraz karanie przypadków łamania przez nich wojskowej dyscypliny[95].

Gwardziści straży pałacowej (*scholae palatinae*) wykonywali swoje obowiązki operując na szczeblu drużyn, pododdziałów i oddziałów[96]. Najważniejszym zadaniem *scholares*, jako pałacowej straży przybocznej[97], o czym już kilkakrotnie wspominano, było zapewnienie bezpieczeństwa władcy i osobom, które mu towarzyszyły. Zapewnienie sobie jak najlepszej ochrony miało dla Konstantyna I Wielkiego znaczenie priorytetowe, skoro zdecydował się wprowadzić do *scholae palatinae* tak wielu żołnierzy o germańskim pochodzeniu. Sugeruje to w sposób jednoznaczny chęć korzystania przez władcę z usług gwardzistów, którzy byli z nim związani „więzią osobistej lojalności", a nie „poczuciem patriotyzmu"[98].

Służbę w bezpośrednim otoczeniu władcy mogli wykonywać żołnierze *scholae palatinae*, których określano, jako *candidati*[99]. Ubrani na biało, swoje obowiązki pełnili w bezpośrednim otoczeniu władcy. Miejscem, gdzie *scholares* mogli wykonywać zadanie ochrony, był nie tylko cesarski pałac (np. w Konstantynopolu, w Nikomedii), ale i teren wojskowego obozu polowego.

---

[94] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 28 i 32; Frank, *Scholae palatinae*, s. 112; Grosse, *Armia rzymska*, s. 82-90 i 105-106; Letki, *Kawaleria Dioklecjana*, s. 86.

[95] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 62 i 70: „Promotion within the schola was thus under his (i.e. the Master of the Offices) supervision; although advancement was regularly made on the basis of seniority, there was an opportunity for preferment upon the Master's recommendation. In exceptional cases promotion out of the regular order might be made by special sanction of the Emperor, which was usually granted on the recommendation of a majority of the schola".

[96] Mogły to być contubernia, tj. drużyny liczące po dziesięciu żołnierzy na czele których stał *decanus-caput contubernii* (dekarch). Jeszcze mniejsze poddziały wartownicze mogły być formowane spośród sześciu ([h]exarchus), pięciu (pentarch) lub czterech (tetrarch) *scholares*. Wspomniane pododdziały wchodziły zapewne w skład większych 50-osobowych oddziałów. A te mogły tworzyć większe struktury pod dowództwem centenariusa (stu żołnierzy?) i ducenariusa (dwustu żołnierzy?). A na ich bazie formowano konne 500 – czy już od 2. poł. IV w. – 400-osobowe szwadrony. Por. CTh XI 7, 1 (315 [313]); tamże VI 24, 1 (362); Flavius Tiberius Mauricius, *Ars militaris* (*Strategikon*) 1, 2; Segrè, *A Note on the Classes of Roman Officials*, s. 107: „We are inclined to suppose that the civil ducenarius had a rank equal to a commander of 200 soldiers, that the centenarius corresponded to a centurion, etc."; M.P. Speidel, *Who Fought in the Front?*, w: *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit*: *Gedenkschrift für Eric Birley*, ed. G. Alföldy – B. Dobson – W. Eck, Stuttgart 2000, 473-478; Grosse, *Armia rzymska*, s. 80-81; Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 234-235.

[97] Por. G.A. Crump, *Ammianus and the Late Roman Army*, „Historia" 22 (1973) 98.

[98] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 78.

[99] Sama nazwa tej kategorii żołnierzy była znana od początków III w. Tak pierwotnie byli nazywani oficerowie oczekujący promocji na centuriona, por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 138-141; Elton, *Warfare and the Military*, s. 328: „The emperor's personal security was the responsibility of forty candidati who were picked from the Scholae"; Narloch, *Jazda rzymska od połowy III wieku*, s. 79-80.

W bezpośrednim sąsiedztwie siedziby władcy (*palatium-pretorium*)[100] gwardziści straży pałacowej (*scholae palatinae*) rozlokowywali swoje kwatery[101]. Chcąc zapewnić jak najlepszą ochronę, mogli trzymać straż zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz pomieszczeń, w których cesarz w danej chwili przebywał. *Scholares*, zachowując czujność, bacznie obserwowali zachowanie osób obecnych przy władcy. Tak, że w każdej chwili mogli przystąpić do działania, aby ochronić życie i zdrowie władcy.

To dzięki szybkiej reakcji *scholares* było możliwe wyratowanie władcy z poważnej opresji. Tego typu sytuację doskonale ukazuje choćby zdarzenie, do którego doszło przy obozie wojskowym w Acumincum w Panonii w roku 359. To tam, u ujścia rzeki Cisy (Partiskus) do Dunaju, miało dojść do zawarcia pokoju Rzymian z sarmackimi Limigantami. Przedstawiciele wspomnianego plemienia prosili Konstancjusza II o zgodę na osiedlenie się na ziemiach, które ten miał im wskazać. Kiedy cesarz pojawił się przed nimi na specjalnie usypanym nasypie chcąc do nich przemówić, Limigantowie nagle ruszyli do ataku na Rzymian. Konstancjusza wsadzono szybko na konia, dzięki czemu udało mu się uciec, a na nacierających Limigantów ruszyli *scholares*, którzy próbowali ich powstrzymać. Pod naporem nacierającego przeciwnika żołnierze *scholae palatinae* ginęli, próbując rozprawić się z Limigantami. Wśród poległych był trybun Cella, który dowodził pałacowymi tarczownikami i jako pierwszy poprowadził ich do ataku na zbliżającego się przeciwnika. Ostatecznie, całe starcie zakończyło się rzezią Limigantów, których osaczyły pozostałe oddziały armii rzymskiej[102].

Z kolei w roku 363 cesarz Julian, podczas marszu na Ktezyfont, także był asekurowany przez *scholares*. Gwardziści z jego straży przybocznej osłaniali go tarczami w chwili, gdy Persowie z murów bliżej nieznanej fortecy próbowali go trafić strzałami z łuku[103].

Scholares mogli brać udział w regularnych walkach, co doskonale ukazuje przebieg kampanii Rzymian skierowanej przeciwko alamańskim Lentiensom w roku 355. To w trakcie tej ciężkiej kampanii, w walkach uczestniczyli pałacowi tarczownicy (*scutarii*), a zginąć miało dziesięciu trybunów. Ważną rolę w prowadzeniu operacji militarnych odegrali wówczas oficerowie w randze trybunów[104].

Innym zadaniem, w którym mogli uczestniczyć żołnierze *scholae palatinae* był udział w uwięzieniu i eskortowaniu ważnych osobistości. I tak w misji uwięzienia Gallusa w roku 354[105] uczestniczyli w różny sposób Skudilon, Ba-

[100] Mógł to być budynek lub namiot.

[101] Por. Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 232, 234 i 239.

[102] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIX 11, 11-12. 16; PLRE I 190: „tribunus scutariorum – 357-359"; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 106; Vogler, *Les officers de l'armée romaine*, s. 394.

[103] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXIV 5, 5-6.

[104] Por. tamże XV 4, 7-12; Vogler, *Les officers de l'armée romaine*, s. 394.

[105] Flavius Claudius Constantius Gallus (cezar w latach 351-354), por. PLRE I 224-225.

inobaudes i Mallobaudes, którzy byli trybunami *scholae palatinae*[106]. Barbation, jako *comes domesticorum*, dowodził oddziałem (*domesticos protectores*), który przewiózł Gallusa do Istrii[107].

Żołnierze *scholae palatinae*, oprócz eskortowania władcy, mogli wykonywać zadania o charakterze policyjnym. To na nich mógł spoczywać obowiązek zapewnienia porządku w stolicy oraz mogli być oni także angażowani do wykonywania zadań właściwych policji kościelnej[108]. Być może podczas tego typu misji w Stobi mógł zginąć wspominany już gwardzista Flawiusz Briccio[109].

Żołnierze *scholae palatinae* mogli dostarczać korespondencję. To do nich, ze względu na fakt ciągłej obecności przy osobie cesarza, należała najważniejsza rola, jeśli chodzi o udział w paradach i wielkich uroczystościach. Z czasem *scholares* w coraz to większym stopniu zaczęli być też angażowani do wykonywania zadań o charakterze administracyjno-logistycznym. Byli oni oddelegowani do warsztatów i zbrojowni (*officina-fabrica*), gdzie sporządzano broń. *Scholares* mogli też trafiać na teren prowincji rzymskich, aby tam działać jako nadzorcy poczty cesarskiej i pełnić rolę tajnej policji (*curiosi*). Co ważne, szeregi *scholae palatinae* stały się kuźnią oficerów dla innych rzymskich formacji wojskowych, nie mówiąc już o niektórych cesarzach państwa rzymskiego (2. poł. IV w.), którzy, zanim przejęli pełnię władzy, byli wcześniej pałacowymi gwardzistami[110]. Wreszcie, *scholares*, ze względu na ich status, mogli też liczyć na bardziej uprzywilejowane traktowanie w czasie postępowania sądowego[111].

***

Żołnierze *scholae palatinae* wchodzili zatem w skład wojskowej jednostki straży przybocznej, która powstała w wyniku ewolucji. Przeszli oni drogę od służby w ramach kilkusetosobowego oddziału jazdy aż do samodzielnego korpusu, w którego skład wchodziło kilka tysięcy żołnierzy (od 3,5 do ok. 7 tys.)[112].

---

[106] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 11, 13. 19-21; PLRE I 145: „Bainobaudes, tribunus scutariorum – 354-357?"; PLRE I 539: „Mallobaudes, tribunus scholae armaturarum"; PLRE I 810-811: „Scudilo, tribunus scutariorum – 354"; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 108; Vogler, *Les officers de l'armée romaine*, s. 393-394.

[107] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 11, 20; PLRE I 146-147.

[108] Por. Frank, *Scholae Palatinae*, s. 109-110.

[109] Por. F. Papazoglou, *Un officier (?) de la garde impériale*, s. 224.

[110] Por. C. Olariu, *Datianus, Valentinian and the Rise of the Pannonian Faction*, „Historia" 54 (2005) 351: „Formerly, it has been observed that Valentinian, at the date of his election, did not hold a very important position in the military-administrative hierarchy. He was tribunus scholae secundae scutariorum, but there were many other persons more qualified to aspire to the imperial dignity".

[111] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 36: „the Master of the Offices received the command of the Scholarians, with the control of the arsenals and of the State Post"; tamże, s. 62 i 75; Frank, *Scholae Palatinae*, s. 121.

[112] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 23 i 60-61; Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 235; Letki, *Kawaleria Dioklecjana*, 86, nota 336.

Scholares, choć początkowo różnili się od *milites praetoriani*, to byli oni jednak następcami tej elitarnej gwardii cesarzy Rzymu[113]. Zbieżny dla żołnierzy obu tych formacji był bowiem nie tylko katalog podstawowych zadań[114], ale i status, jaki było im dane otrzymać w czasie wykonywania służby. Wprowadzenie rangi trybuna w gwardii pałacowej (*scholae palatinae*)[115], jako najwyższego dowódcy na szczeblu poszczególnych oddziałów (*scholae*), było w dużej mierze kontynuacją struktury dowódczej, która obowiązywała wcześniej w kohortach pretoriańskich (*cohortes praetoriae*)[116]. Co ważne, w okresie późniejszym (VI w.) w strukturze *scholae palatinae* pojawiły się też oddziały pieszych żołnierzy, co tym bardziej upodobniało *scholares* do pretorianów, pełniących służbę w kohortach mieszanych (*cohortes equitatae*), składających się zarówno z pieszych, jak i konnych gwardzistów[117].

W strukturze wojsk rzymskich *scholares*[118], podobnie jak i pretorianie, mieli status żołnierzy uprzywilejowanych. Nie było to bez znaczenia, jeśli chodzi o karierę ich samych, jak i osób, które były z nimi spokrewnione. Służba w obu tych korpusach dawała szansę otrzymania awansu w hierarchii wojskowej oraz w strukturach cywilnych państwa rzymskiego. Znakiem czasu, który musiał różnić obie te formacje, był fakt pojawienia się w *scholae palatinae* wielu żołnierzy, którzy byli chrześcijanami.

Wreszcie wspólne dla *scholares* oraz *milites praetoriani* było uzyskanie bardzo silnego wpływu na wybór nowych władców w państwie rzymskim. Miały bowiem miejsce sytuacje, kiedy to zarówno oficerowie kohort pretoriańskich, jak i formacji *scholares*, byli wybierani cesarzami Rzymu. Jednak

---

[113] Por. M. Kulikowski, *Constantine and the Northern Barbarians*, s. 366: „Of the magistri militum attested between the death of Constantine and the death of Theodosius, more than half were barbarians; if one adds the various barbarian tribuni of the palatine scholae and the comites stabuli, the barbarian dominance of military commands looks even more pronounced". Dlatego trudno nie zgodzić się z sugestiami Michaela Speidela, że pochodzenie żołnierzy przyjmowanych do służby w *scholae palatinae* oraz typowo kawaleryjski charakter tej formacji, jeśli chodzi o profil wykonywanej służby, zdają się bardziej nawiązuje do *equites singulares Augusti*, niż do kohort pretoriańskich. Jednak żołnierzom tej germańskiej jednostki nigdy nie udało się zdominować oddziałów przybocznych, z których korzystali władcy Rzymu. A jeśli chodzi o *scholares* to ich rozwój nie zatrzymał się w IV w. Ich jednostka ewoluowała, tak jak i reszta armii rzymskiej, co z czasem jeszcze bardziej ich upodobni do żołnierzy kohort pretoriańskich.

[114] O zadaniach żołnierzy kohort pretoriańskich zob. Łuć, *Pretorianie*, s. 42-44; tenże, *Excubiae principis*, s. 72-73.

[115] Por. Boak, *The Master of the Offices*, s. 63: „Each of the *scholae* had its own commander, at first a *tribunus*, later regularly a *comes*, who was naturally subordinate to the Master of the Offices"; Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 233: „The term tribuni seems to be replaced by the term protectores in the fifth century".

[116] Por. I. Łuć, *Oddziały pretorianów w starożytnym Rzymie. Rekrutacja, struktura, organizacja*, Lublin 2004, 85-88.

[117] Por. tamże, s. 117-119.

[118] *Scholares* funkcjonowali jako odrębna jednostka wojskowa w ramach *comitatus* Konstantyna I Wielkiego, por. Franceschini, *The Scholae of the Master of the Offices*, s. 231.

z perspektywy czasu także i dla żołnierzy *scholae palatinae* będzie to nieść ze sobą różne w skutkach konsekwencje[119].

THE *SCHOLAE PALATINAE* – "NEW PRAETORIANS" OF THE LATE ROMAN EMPIRE

(Summary)

The *scholae palatinae* were part of a military guard unit, which was formed as a result of evolution. They developed from a formation of several hundred cavalrymen to a formation of an independent military corps, consisting at first of 3,500, and then as many as 7,000 soldiers.

Even though at first *scholares* seemed different from *milites praetoriani* (i.a. in terms of ethnic origin, serving as the horsemen), they were, in fact, the successors of the elite guard unit of the Roman emperors. They held the same status and were entrusted with similar tasks during their service. The introduction of the post of tribune in the palace guard (*scholae palatinae*), as the supreme commander at the level of individual divisions (*scholae*), was, to a large extent, a continuation of the previous command structure within praetorian cohorts (*cohortes praetoriae*). What is more important, in the later period (6th century AD), within the *scholae palatinae* there also appeared infantry units, which made the *scholares* even more similar to the praetorians, who were serving in mixed cohorts (*cohortes equitatae*), consisting of both infantrymen and horse guardsmen.

The *scholares*, similarly to the praetorians, held a privileged position within the Roman army. It was not without significance when it comes to their own careers or those who were related to them. The sign of times, which made these formations different, was the fact that among the *scholae palatinae* appeared many soldiers who were Christians.

Finally, both *scholares* and *milites praetoriani* also gained profound influence upon the election of new emperors of the Rome. In hindsight, however, it turned out to have a disastrous effect on the *scholae palatinae*.

Key words: Roman army, military service, military organization, guards units, guardsmen, scholae palatinae, palatium, cohortes praetoriae, tribuni scholae palatinae.

Słowa kluczowe: armia rzymska, służba wojskowa, organizacja wojskowa, jednostki straży, gwardziści, scholae palatinae, palatium, cohortes praetoriae, tribuni scholae palatinae.

[119] Już pod koniec V w. *scholares* zaczną tracić swoje militarne znaczenie przejmując coraz bardziej wykonywanie zadań biurowo-administracyjnych, por. tamże, s. 235.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, texte établi et traduit par É. Galletier: Ammien Marcellin, *Histoire*, I-VI, Collection des Universités de France. Série Latine, Paris 1978-1999, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 1-2, Warszawa 2001-2002.

Aurelius Victor, *De caesaribus liber*, ed. F. Pichlmayr, Monachii 1892, tłum. P. Nehring – B. Bibik, współpraca J. Skorecka – P. Woźniczka: Sekstus Aureliusz Wiktor, *Księga o cezarach*, w: *Brewiaria dziejów rzymskich. Sekstus Aureliusz Wiktor, Eutropiusz, Festus*, Warszawa 2010.

Codex Theodosianus, ed. T. Mommen – P.M. Meyer: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 1-2, Berolini 1905.

Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, ed. I.A. Heikel, GCS 7, Leipzig 1902, 3-148, tłum. T. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŹMT 44, Kraków 2007.

Excerpta Valesiana, ed. T. Mommsen, MGH Scriptores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 1-11.

Flavius Tiberius Mauricius, *Ars militaris* (*Strategikon*), in: *Das Strategikon des Maurikios*, ed. G.T. Dennis, trans. E. Gamillscheg, Wien 1981.

Inscriptiones Latinae Selectae, ed. H. Dessau, t. 1-3, Berolini 1892-1916.

Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. S. Brandt, CSEL 27/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897.

Notitia Dignitatum accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum, ed. O. Seeck, Berolini 1876.

Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos lib. VII*, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 1-600.

Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* 2, 2, ed. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, 109-137.

Opracowania

Adams N. – Brennan P.M., *The Text at Lactantius, De Mortibus Persecutorum 44.2 and Some Epigraphic Evidence for Italian Recruits*, ZPE 84 (1990) 183-186.

Alföldy G., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1991.

Asheby T. – Platner S.B., *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929.

Barlow J. – Brennan P., *Tribuni Scholarum Palatinarum c. A.D. 353-64: Ammianus Marcellinus and the Notitia Dignitatum*, CQ 51 (2001) fasc. 1, 237-254.

Barnes T.D., *An Urban Prefect and His Wife*, CQ 56 (2006) fasc. 1, 249-256.

Barnes T.D., *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2014.

Barnes T.D., *Praetorian Prefects, 337-361*, ZPE 94 (1992) 249-260.

Boak A.E.R., *The Master of the Offices in the Later Roman and Byzantine Empires*, New York 1919.

Bohec Y. le, *Dioclétien et l'armée: réforme ou revolution?,* w: *Miles Romanus dal Po al Danubio nel Tardoantico, Atti del Convegno internazionale, Pordenone-Concordia Sagittaria, 17-19 marzo 2000*, a cura di M. Buora, Pordenone 2002, 13-20.

Bremmer J., *An Imperial Palace Guard in Heaven: The Date of the Vision of Dorotheus*, ZPE 75 (1988) 82-88.

Campbell B., *The Army*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 12: *The Crisis of Empire, A.D. 193-337*, ed. A. Bowman – P. Garnsey – A. Cameron, Cambridge 2008, 110-130.
Castello M.G., *Tribunus et magister officiorum: cause di un'omissione in Giovanni Lido*, „Koinonia" 34 (2010) 161-180.
Cowan R.H., *Aspects of the Severna Field Army. The Praetorian Guard, Legio II Parthica and Legionary Vexillations, AD 193-238*, Glasgow 2002 (Diss.).
Cowan R.H., *Roman Guardsman 62 BC-AD 324*, Oxford 2014.
Crump G.A., *Ammianus and the Late Roman Army*, „Historia" 22 (1973) 91-103.
Drew-Bear T. – Zuckerman C., *Gradatim cuncta decora. Les officiers sortis du rang sous les successeurs de Constantin*, w: *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier. Actes du Congrès de Lyon (12-14 septembre 2002)*, éd. Y. Le Bohec – C. Wolf, Lyon 2004, 419-430.
Durry M., *Les cohortes prétoriennes*, Paris 1938.
Elton H., *Military Forces*, w: *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Rome from the late Republic to the late Empire*, ed. P. Sabin – H. van Wees – M. Whitby, vol. 2, Cambridge 2007, 270-309.
Elton H., *Warfare and the Military*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 325-346.
Forcellini E., *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. 1-2, Londini 1828.
Franceschini E.B.R., *The Scholae of the Master of the Offices as the Palace Praetorium*, „Anatolia Antiqua" 16 (2008) 231-257.
Frank R.I., *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*, Ann Arbor (Mi.) 1965.
Franzoni C., *Habitvs Atqve Habitvdo Militis. Monumenti funerari di militari nella Cisalpina Romana*, Roma 1987.
Gregori G.L., *Brescia Romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, vol. 2: *Analisi dei documenti*, Rome 1999.
Grosse R., *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, tłum. J. Pawlikowski – E. Piszczatowska, Oświęcim 2012.
Hepworth J.R., *Studies in the Later Roman Army*, vol. 1-2, Durham 1963 (Diss.).
Ibba A., *Gentes e gentiles in Africa Proconsulare: ancora sulla dedica al Saturno di Bou Jelida (Tunisia)*, „Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari" Nova Seriie 20 (57) (2002), fasc. 1, 173-211.
Ibeji M., *The Evolution of Roman Army during the third century AD*, Birmingham 1991 (Diss.).
Jones A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. 1-2, Oxford 1986.
Keenan J.G., *The Names Flavius and Aurelius as Status Designations in Later Roman-Egypt*, ZPE 13 (1974) 283-304.
Kelly Ch., *Bureaucracy and Government*, w: *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 183-204.
Konik E., *Cesarz Konstantyn I, zwany Wielkim*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 1523, „Classica Wratislaviensia" 17 (1993) 133-154.
Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991.
Kulikowski M., *Constantine and the Northern Barbarians*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 347-376.
Lenski N., *Constantinus*, w: *Lives of the Caesars*, ed. A.A. Barrett, Oxford 2008, 255-279.
Lenski N., *The Election of Jovian and the Role of the Late Imperial Guards*, „Klio" 82 (2000) fasc. 2, 492-515.

Letki P., *Kawaleria Dioklecjana. Organizacja. Uzbrojenie. Taktyka*, Oświęcim 2012.
Łuć I., *Oddziały pretorianów w starożytnym Rzymie. Rekrutacja, struktura, organizacja*, Lublin 2004.
Łuć I., *Pretorianie, ich zadania i miejsce w ramach rzymskiego systemu wojskowego*, w: *Grupy społeczne ich organizacja i funkcja w świecie starożytnym: materiały konferencji naukowej PTH, Kraków, 4-6 września 1997*, red. E. Dąbrowa, Kraków 2000 = „Electrum" 4 (2000) 42-47.
Łuć I.A., *Excubiae principis. Geneza i zadania żołnierzy kohort pretoriańskich w starożytnym Rzymie*, Poznań 2010.
MacMullen R., *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge 1963.
Mennen I., *Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*, Leiden – Boston 2011.
Millar F., *Italy and the Roman Empire: Augustus to Constantine*, „Phoenix" 40 (1986) fasc. 3, 295-318.
Millar F., *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, London 1977.
Narloch K., *Jazda rzymska od połowy III wieku po podział cesarstwa*, Oświęcim 2014.
Odahl Ch.M., *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, Oświęcim 2015.
Olariu C., *Datianus, Valentinian and the Rise of the Pannonian Faction*, „Historia" 54 (2005) 351-354.
Olszaniec S., *Comites consistoriani w wieku IV. Studium prozopograficzne elity dworskiej cesarstwa rzymskiego 320-395 n.e.,* Toruń 2007.
Olszaniec S., *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312-425 n.e.)*, Toruń 2014.
Papazoglou F., *Un officier (?) de la garde impériale à Stobi*, ZPE 82 (1990) 222-224.
Passerini A., *Le coorti pretorie*, Roma 1939.
Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, vol. 1: 260-395 AD, Cambridge 1971; vol. 2: 395-527 AD, Cambridge 1980.
Richmond I.A., *The Relation of the Praetorian Camp to Aurelian's Wall of Rome*, „Papers of the British School at Rome" 10 (1927) 12-22.
Rocco M., *L'esercito romano tardoantico: persistenze e cesure dai Severi a Teodosio I. Studi e progetti*, Padova 2012.
Roxan M.M., *Roman Military Diplomas 1954-1977*, London 1978.
Seeck O., *Scholae Palatinae*, RE II A.1, 621-624.
Segrè A., *A Note on the Classes of Roman Officials in the Age of Diocletian*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Associatio" 74 (1943) 102-108.
Speidel M.P., *A Horse Guardsman in the War between Licinius and Constantine*, „Chiron" 25 (1995) 83-87.
Speidel M.P., *Das Heer*, w: *Die Zeit der Soldatenkaiser: Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, hrsg. K.-P. Johne – U. Hartmann – T. Gerhardt, t. 1, Berlin 2008, 673-690.
Speidel M.P., *Guards of the Roman Armies*, Bonn 1978.
Speidel M.P., *Maxentius and His „Equites Singulares" in the Battle at the Milvian Bridge*, „Classical Antiquity" 5 (1986) fasc. 2, 83-87.
Speidel M.P., *Riding for Caesar. The Roman Emperors' Horse Guards*, London 1994.
Speidel M.P., *Roman Army Studies*, t. 2, Stuttgart 1992.
Speidel M.P., *Who Fought in the Front?*, w: *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit*: *Gedenkschrift für Eric Birley*, ed. G. Alföldy – B. Dobson – W. Eck, Stuttgart 2000, 473-482.
Stephano H., *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. 7, Parisiis 1848-1854.

VOGLER Ch., *Les officers de l'armée romaine dans l'oeuvre d'Ammien Marcellin*, w: *La hiérarchie (Randordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Actes du congrès de Lyon 15-18 septembre 1994, éd. Y. Le Bohec, Paris 1995, 389-404.
WILLIAMS S., *Diocletian and the Roman Recovery*, London – New York 2000.
WOODS D., *Ammianus and Some Tribuni Scholarum Palatinarum c. A. D. 353-64*, CQ 47 (1997) fasc. 1, 269-291.
WOODS D., *Subarmachius, Bacurius, and the Schola Scutariorum Sagittariorum*, CPh 91 (1996) fasc. 4, 365-371.
WOODS D., *The Saracen Defenders of Constantinople in 378*, GRBS 37 (1996) fasc. 3, 259-279.

ANEKS

Il. 1. Bitwa pod Weroną (312); źródło: Arco di costantino, fregio costantiniano „Obsidio" – https://commons.wikimedia.org/wiki/File: Arco_di_costantino,_fregio_costantiniano_01.jpg, dostęp 10.05.2016.

Il. 1a. Bitwa pod Weroną (312) – Konstatnyn i jego gwardziści (scutarii); źródło: Arco di costantino, fregio costantiniano „Obsidio" – https://commons.wikimedia.org/wiki/File: Arco_di_costantino,_fregio_costantiniano_01.jpg, dostęp 10.05.2016.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Sławomir BRALEWSKI*

BAŁKANY W UJĘCIU HISTORIOGRAFII KOŚCIELNEJ V WIEKU ZWIĄZANEJ ZE ŚRODOWISKIEM KONSTANTYNOPOLITAŃSKIM

W IV w. wraz z przesunięciem centrum *Imperium Romanum* na Wschód wzrosła waga Półwyspu Bałkańskiego, który stał się bezpośrednim zapleczem dla Konstantynopola – Nowego Rzymu. Kiedy wraz z końcem tego stulecia (395) doszło do trwałego podziału cesarstwa na dwie części, zachodnią i wschodnią, obszarowi Bałkanów przypadła rola rejonu pogranicznego między nimi, co jeszcze dodało mu znaczenia, tym bardziej że tereny naddunajskie stały się nieco wcześniej celem ekspansji barbarzyńców. W jaki sposób historycy kościelni związani ze środowiskiem konstantynopolitańskim, Sokrates z Konstantynopola, Hermiasz Sozomen czy Filostorgiusz, odnosili się do wspomnianego regionu i czy widać w ich dziełach większe zainteresowanie Bałkanami w stosunku do pierwszej *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei? Czy geograficzne położenie Konstantynopola, leżącego na południowo-wschodnim skraju Półwyspu Bałkańskiego, który stanowił jego bezpośrednie lądowe zaplecze, przełożyło się na większe zainteresowanie owych historyków wspomnianym rejonem? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule. Szczególnie ciekawe będzie wychwycenie różnic, bądź ich braku, w postrzeganiu rejonu bałkańskiego między relacją Sokratesa a Sozomena, zważywszy że Hermiasz Sozomen pisząc swoją *Historię kościelną* opierał się w dużym stopniu na dziele Sokratesa[1]. Czy zatem

* Dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: sbralewski@o2.pl.

[1] Na zależność przekazu Sozomena od Sokratesa zwracano uwagę wielokrotnie, cf. G.C. Hansen, *Sozomenus, Kirchengeschichte*, GCS NF 4, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, Berlin 1960, XLV-XLVII; G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, 205; G. Sabbah, *Introduction*, w: Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, ed. B. Grillet – G. Sabbah, SCh 306, Paris 1983, 59; F. Young, *From Nicaea to Chakedon*, London 1983, 32; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge 1993, 206; T. Urbainczyk, *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia" 46 (1997) 355-356. P. van Nuffelen (*Un Héritage de Paix et de Piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven – Paris – Dudley 2004) poświęcił całą monografię porównaniu obydwu *Historii kościelnych* pod kątem podobieństw i różnic. W przekonaniu P. Janiszewskiego (Żywioły w służbie

wprowadzał świadomie jakieś istotne zmiany do swego rodzaju obrazu południowo-wschodniej Europy naszkicowanego przez swego poprzednika?

1. Znaczenie terminu Bałkany. Na początku trzeba jednak zaznaczyć, że sama nazwa „Bałkany" nie jest antycznej proweniencji[2]. Zaczęła być używana dopiero w czasach nowożytnych. Jako pojęcie geograficzne w węższym znaczeniu odnosi się do pasma górskiego, biegnącego dziś przez teren Bułgarii i w niewielkiej części przez obszar Serbii, a określanego przez samych Bułgarów mianem Starej Płaniny (Starej Góry), w starożytności zaś górami Hemus[3]. W szerszym zaś znaczeniu nazwa ta dotyczy południowo-wschodniego obszaru Europy, odpowiadającego w przybliżeniu Półwyspowi Bałkańskiemu[4], nazywanemu wcześniej w Europie m.in.: „helleńskim", „iliryjskim", „dardańskim", „rzymskim", „bizantyńskim", „trackim", „Turcją europejską", „Lewantem europejskim", „Półwyspem Orientalnym", „Półwyspem Greckim", „Półwyspem Grekosłowiańskim", „Półwyspem Południowosłowiańskim", a przez samych Turków określanego mianem „Rumelii", czyli „ziemi Rzymian"[5]. W dodatku „Bałkany" to nie tylko pojęcie geograficzne, ale także

propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, ed. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, 153) Sozomen „chciał stworzyć konkurencyjne dla Sokratesa dzieło, bliższe kanonom klasycznej literatury i gustom klasycyzujących środowisk intelektualnych Konstantynopola". W moim przekonaniu zależność dzieła Sozomena od Sokratesa prawdopodobnie wynikała z zaangażowania pierwszego z nich w konflikty wewnątrz kościelne, których kulminacja nastąpiła na synodzie efeskim (*latrocinium efesinum*) w roku 449. Jego *Historia kościelna* dedykowana cesarzowi Teodozjuszowi II, mogła być próbą przekonania władcy do zmiany prowadzonej przez niego polityki kościelnej, ale żeby odniosła pożądany skutek musiała być szybko napisana; toteż Sozomen zreinterpretował i rozszerzył napisane wcześniej dzieło Sokratesa; por. S. Bralewski, *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, 274-278.

[2] Maria Todorova poświęciła kwestii samej nazwy Bałkanów i związanego z nią półwyspu cały rozdział w książce *Bałkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008, 56-89. Por. też B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, tłum. P. Oczko, Kraków 2007, 13-16; K. Marinow, *W klisurach Hemosu. Znaczenie masywów Starej Płaniny i Srednej Gory w zmaganiach zbrojnych Bizancjum z Bułgarią (koniec VII – początek XI wieku)*, Byzantina Lodziensia 13, komputeropis (praca złożona do druku).

[3] Por. Marinow, *W klisurach Hemosu*, komputeropis, s. 12-13, nota 5.

[4] Niemiecki geograf, August Zeune, w roku 1808 nadał mu nazwę Półwyspu Bałkańskiego, wykorzystując nazwę pasma górskiego, określanego mianem Bałkanu, na wzór Półwyspu Apenińskiego i Iberyjskiego. Trzeba jednak zaznaczyć, że wspomniany badacz najpierw odwołał się do starożytnej nazwy gór, określając półwysep jako Półwysep Hemus (Hämushalbinsel). Auguste Zeune był w dodatku niesłusznie przekonany, że góry bałkańskie wyznaczają północną granicę półwyspu. Od czasów starożytnych i średniowiecza uważano je za największe i najważniejsze pasmo górskie tego obszaru, ciągnące się od Morza Czarnego na wschodzie do Adriatyckiego na zachodzie. Por. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, s. 5-66; Jezernik, *Dzika Europa*, s. 13; Marinow, *W klisurach Hemosu*, komputeropis, s. 12-14.

[5] Por. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, s. 68.

termin mający swój kontekst cywilizacyjny, skoro rozszerza się go na wspólnotę społeczno-kulturową[6].

Dla mieszkańców zachodniej Europy Bałkany, choć bliskie geograficznie i stanowiące część ich kontynentu, były rejonem nie tylko o nieeuropejskim charakterze, lecz wręcz wymagającym europeizacji[7]. Były obszarem odległym kulturowo od Zachodu, miejscem, gdzie cywilizacyjnie zaczynał się Wschód oraz polem konfrontacji pomiędzy Zachodem a Wschodem, na którym zmagała się cywilizacja z barbarzyństwem[8]. Także dzisiaj, choć region ów jest już dobrze znany, a kultura zamieszkujących tam narodów zyskała powszechne uznanie, w odniesieniu do Bałkanów w obiegu medialnym możemy znaleźć takie mało pochlebne wyrażenia jak „kocioł bałkański"[9], „tygiel bałkański", „miękkie podbrzusze Europy"[10], czy też „bałkanizacja", co wskazuje na zagmatwaną sytuację etniczną, cywilizacyjną czy religijną wspomnianego regionu, a ostatni ze wskazanych terminów nabrał ponadregionalnego, uniwersalnego znaczenia, odnosząc się do „procesu rozbicia politycznego i skłócenia jakiegoś obszaru geopolitycznego"[11].

Trzeba też zwrócić uwagę, że półwysep utożsamiany geograficznie z pojęciem Bałkanów a wyznaczony przez akweny morskie, tj. Morze Czarne, Morze Marmara i Morze Egejskie, nie miał wyraźnych granic oddzielających go od reszty Europy, w konsekwencji czego wielkość półwyspu nie była stała a wpływ na nią miały przebiegające tam granice polityczne. Najczęściej jako północną granicę półwyspu traktuje się linię wyznaczoną przez rzeki: Idrijca w Zatoce Triesteńskiej oraz Dunaj i Sawę. Tak więc określenie Bałkany miało

---

[6] Por. tamże, s. 57.

[7] Por. Jezernik, *Dzika Europa*, s. 15.

[8] Na temat łączenia Bałkanów z orientalizmem por. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, s. 19-55. Sam termin „Bałkany" zyskał „wyraźne nacechowanie ideologiczne, niosące ze sobą negatywne konotacje. Nawet w językach bałkańskich wyrażenie to stało się synonimem braku cywilizacji i zacofania", za które sami mieszkańcy wspomnianego regionu obwiniali tureckich okupantów. Wydaje się jednak, że wyższość z jaką traktowano społeczeństwa bałkańskie wynikała też z niewiedzy, gdyż jeszcze na początku XX w. uważano Bałkany za najmniej znany obszar Europy. Por. Jezernik, *Dzika Europa*, s. 17-20.

[9] Termin ten ukuł Konstanty Srokowski (*Bałkany – „kocioł Europy", w: Świat i życie. Zarys encyklopedycznej współczesnej wiedzy i kultury*, t. 1, Lwów – Warszawa 1933, 534) w roku 1908.

[10] Por. M. Dymarski, *„Miękkie podbrzusze Europy" – Bałkany w nowoczesnych stosunkach międzynarodowych. Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich*, t. 1: *Bałkany: Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, ed. M. Podolak, Lublin 2013, 347-386.

[11] Por. M. Baczwarow – A. Suliborski, *Kompendium wiedzy o geografii politycznej i geopolityce*, Warszawa 2003, 18. Jak wskazuje Maria Todorova (*Bałkany wyobrażone*, s. 19) „bałkanizacja" jako taka „zaczęła się odnosić nie tylko do rozdrabniających oddziałów dużych jednostek politycznych, lecz stała się także synonimem powrotu do rzeczywistości plemiennej, zacofania, pierwotności i barbarzyństwa". Zob. też V. Goldsworthy, *Invention and In(ter)vention: The Rhetoric of Balkanization*, w: *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, ed. D.I. Bielić – O. Savić, Cmbridge (Mass.) – London 2002, 32-33. Ostatnio natomiast mówi się o bałkańskim szlaku, którym przybywają do Europy uchodźcy z Syrii, czy szerzej z Azji i Afryki.

umowny charakter. Z racji swojego położenia na styku Europy i Azji Bałkany miały i mają znaczenie strategiczne i ekonomiczne; w toku dziejów półwysep ten z jednej strony był wrotami Europy, z drugiej zaś bramą na Bliski Wschód, a stamtąd na Kaukaz, Azję Środkową i Afrykę Północną.

2. Rzymska administracja na Bałkanach w IV wieku. W epoce późnorzymskiej czy wczesnobizantyńskiej a więc w okresie od IV do V w. nie mamy do czynienia, co zrozumiałe, ani z samą nazwą Bałkany, ani też ze związanym z nią geograficznym pojęciem odnoszącym się do całego wspomnianego regionu, będącym odpowiednikiem Półwyspu Bałkańskiego. Na obszar ten składało się wiele krain: Ilirikum z Panonią, Dalmacją, Mezją i Dacją, Macedonia, Tesalia, Epir, Achaja i Tracja. Jeśli chodzi o cesarską administrację na tym obszarze to ok. roku 300 był on podzielony pomiędzy diecezje: panońską, mezyjską i tracką. Dwie pierwsze z nich były diecezjami iliryjskimi. W okresie tetrarchii trzy wspomniane diecezje przypadły Galeriuszowi, a potem Licyniuszowi. Przed rokiem 327 diecezja mezyjska została podzielona na diecezje Dacji i Macedonii. W skład pierwszej z nich wchodziły: Mezja Pierwsza (*Moesia Prima*), Dacja Nadbrzeżna (*Dacia Ripensis*), Dacja Śródlądowa (*Dacia Mediterranea*), *Dardania*, *Praevalitana*; w skład drugiej: Macedonia, Tesalia, Epir Nowy **(***Epirus Nova*), Epir Dawny (*Epirus Vetus*), Achaja i Kreta[12]. Za panowania Konstantyna Wielkiego pojawiły się regionalne prefektury jako jednostki administracyjne wyższego rzędu, składające się z diecezji grupujących z kolei prowincje[13]. Wówczas to rejon przyszłych Bałkanów przypadł dwóm prefekturom: Ilirikum i Wschodu. Do pierwszej z nich należały: Norikum, Panonia, Dalmacja, Mezja Górna, Macedonia i Epir. Do drugiej natomiast z rejonu Bałkanów należała jedynie Tracja. W jakiś czas po śmierci Konstantyna (337), kiedy centralna część cesarstwa znalazła się pod władzą jego syna Konstansa, diecezje Panonii, Macedonii i Dacji zostały włączone do wielkiej prefektury Italii, Ilirikum i Afryki[14]. Za rządów Walentyniana i Walensa, o czym wspomina Sozomen, część zachodnia cesarstwa przypadła pierwszemu z nich, a Ilirikum i wschodnie obszary drugiemu[15]. Wedle wspomnianego historyka podział ten powtórzył się potem za panowania Gracjana i Teodozjusza I[16]. Jak się jednak wydaje, wraz z powołaniem Teodozjusza na cesarza, czyli 19 stycznia 379 r., doszło do podziału Ilirikum na część wschodnią i zachodnią, a jemu

[12] Por. Sz. Olszaniec, *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312-425 n.e.)*, Toruń 2014, 71-72.

[13] Kwestia czasu, w którym utworzone zostały prefektury jako jednostki terytorialne jest wciąż dyskutowana. Najważniejsze poglądy badaczy na ten temat przedstawił Szymon Olszaniec (*Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki*, s.19-33), wedle którego ostatecznie zostały one uformowane po zwycięstwie w roku 324 Konstantyna nad Licyniuszem (tenże, s. 34-35).

[14] Por. tamże, s. 38 i 72.

[15] Por. Sozomenus, HE VI 6, 9, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, 244-245.

[16] Por. tamże VII 4, 1, GCS NF 4, 304.

przypadło tylko *Illyricum Orientale*[17]. Nie ma wśród badaczy jednomyślności, jeśli chodzi o dalsze losy wspomnianych obszarów w latach 380-395[18]. Po podziale *Imperium Romanum* przez Teodozjusza na część zachodnią i wschodnią obszar Bałkanów należał do trzech prefektur: Italii, Ilirikum i Wschodu[19]. Nadal więc nie był administracyjnie obszarem zwartym. Znajdowały się na nim cztery diecezje: rejon północno-zachodni był częścią diecezji Ilirikum i należał do prefektury Italii[20], natomiast przy prefekturze Ilirikum ostał się rejon północno-środkowy należący do diecezji Dacji[21] oraz obszar położony na południe od niego, przynależny do diecezji Macedonii[22]. Z kolei część prefektury Wschodu stanowił rejon północno-wschodni, tworzący diecezję Tracji[23]. Jeśli chodzi o mieszkańców późniejszego Półwyspu Bałkańskiego wspomniani historycy kościelni wyróżniali wśród nich Iliryjczyków i ich węższą grupę Dardanów[24] (Sokrates pisał ogólnie o ludach Ilirii – Ἰλλυριῶν ἔθνη[25]), Traków[26], ludy mieszkające nad Dunajem, wśród nich naddunajskich Traków[27] oraz Macedończyków[28], Greków[29], ale także Achajów i Epirotów[30].

3. Odniesienia Euzebiusza z Cezarei do regionu bałkańskiego. Euzebiusz, biskup Cezarei Palestyńskiej, a więc związany z regionem geograficznie odległym od obszaru Bałkanów, w swojej *Historii kościelnej* odwoływał się nich niezwykle rzadko. O Ilirii wspominał co prawda czterokrotnie, ale za

[17] Por. Olszaniec, *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki*, s. 73.

[18] Na temat naukowej dyskusji na ten temat por. tamże, s. 74-78.

[19] Niewykluczone, że początkowo wschodni Ilirik nie był oddzielną prefekturą, a stanowił część prefektury Wschodu; por. tamże, s. 78.

[20] Por. *Notitia Dignitatum*, Occ. II 7, ed. O. Seeck, Frankfurt am Main 1876, 108-109. Diecezja ta składała się z sześciu prowincji: *Pannonia Secunda*, *Savia*, *Dalmatia*, *Pannonia Prima*, *Noricum Mediterraneum*, *Noricum Ripense*.

[21] Por. tamże, Or. III 14-19, ed. Seeck, s. 10. Diecezja Dacka składała się z pięciu prowincji: *Dacia Mediterranea*, *Dacia Ripensis*, *Moesia Prima*, *Dardania*, *Praevalitana et pars Macedonia Salutaris*.

[22] Por. tamże, Or. III 7-13, ed. Seeck, s. 9-10. Diecezja Macedońska składała się z sześciu prowincji, z których pięć należało do Półwyspu Bałkańskiego: *Achaia*, *Macedonia*, *Thessalia*, *Epirus Vetus*, *Epirus Nova et pars Macedoniae Salutaris*. Według Szymona Olszańca (*Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki*, s. 82) było jedenaście diecezji wschodniego Ilirikum, co należy jednak potraktować jako pomyłkę. Autor z pewnością miał na myśli prowincje, których rzeczywiście w dwóch diecezjach macedońskiej i dackiej było w sumie jedenaście.

[23] Por. *Notitia Dignitatum*, Or. II 52-58, ed. Seeck, s. 7. Diecezja tracka składała się z prowincji: *Europa*, *Thrracia*, *Haemimontus*, *Rhodopa*, *Moesia Secunda*, *Scythia*.

[24] Por. Sozomenus, HE I 6, 6, GCS NF 4, 15.

[25] Por. Socrates, HE V 6, 5, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 278.

[26] Por. Sozomenus, HE III 14, 38, GCS NF 4, 124; VI 37, 15, GCS NF 4, 297; Socrates, HE I 8, 6, GCS NF 1, 18; IV 28, 10, GCS NF 1, 264.

[27] Por. Sozomenus, HE VI 37, 3, GCS NF 4, 294.

[28] Por. Socrates, HE I 8, 6, GCS NF 1, 18.

[29] Por. Sozomenus, HE I 2, 2, GCS NF 4, 11.

[30] Por. Socrates, HE I 8, 6, GCS NF 1, 18.

każdym razem w kontekście podróży, jaką Paweł z Tarsu odbył z Jerozolimy do Ilirii[31]. Natomiast Tracja, Dalmacja, Macedonia i Mezja nie pojawiają się w jego narracji ani razu.

Z kolei o Grecji (Helladzie) wzmiankował sporadycznie. Cytował Klemensa Aleksandryjskiego, który wśród najwybitniejszych następców Apostołów wymieniał niejakiego Jończyka z Hellady[32], czy też wspomniał o podróży jaką Orygenes przedsięwziął do Grecji[33]. Kilkakrotnie w *Historii kościelnej* Euzebiusza wzmiankowana była stolica Achai, Korynt, a właściwie tamtejszy Kościół, założony przez Apostołów Piotra i Pawła[34], zarządzany zaś przez biskupa Dionizego, którego *List do Rzymian* Euzebiusz cytował[35], a o innych napisanych przez niego pismach informował[36]. Jednego z biskupów Koryntu, Bakchilosa, Euzebiusz wymieniał wśród najsławniejszych biskupów z czasów cesarza Kommodusa[37]. Biskup Cezarei cytował też pamiętniki Hegezypa, w których autor wskazywał na trwanie w prawowierności Kościoła w Koryncie, aż do pontyfikatu Prymusa, z którym się zetknął w czasie swej podróży do Rzymu[38]. Powołując się na świadectwo Hegezypa, Euzebiusz wspomniał też o sporach, które targały Kościołem w Koryncie i o liście jaki skierował do Koryntian biskup rzymski Klemens[39].

Trzykrotnie też wzmiankuje Ateny, wspominając o mowie wygłoszonej przez św. Pawła na Areopagu oraz o nawróceniu się pod jej wpływem Dionizego, który został potem pierwszym biskupem ateńskim[40], a także o pobycie w Atenach Orygenesa[41]. W cytowanej przez Euzebiusza apologii chrześcijan dedykowanej przez Melitona, biskupa Sardes, wnukowi cesarza Hadriana przez adopcję, Markowi Aureliuszowi, jej autor wspomina o rozporządzeniu jego ojca, skierowanym do mieszkańców Laryssy w Tesalii, Tesaloniki, Aten i do wszystkich Greków, z poleceniem by nie podejmowali prześladowań chrześcijan[42].

Widać wyraźnie, że z perspektywy Euzebiusza rejon Bałkanów nie odgrywał jakiejś stałej większej roli ani w dziejach Kościoła, którymi głównie się zajmował, ani w dziejach politycznych *Imperium Romanum*, będących w tle jego narracji. Jednym z głównych tematów podejmowanych przez Euzebiusza

---

[31] Por. Eusebius, HE II 18, 9, ŹMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 118; III 1, 3, ŹMT 70, 141; III 4, 1, ŹMT 70, 142; VI 25, 7, ŹMT 70, 430.

[32] Por. tamże V 11, 4, ŹMT 70, 335.

[33] Por. tamże VI 24, 4, ŹMT 70, 427.

[34] Por. tamże II 25, 8, ŹMT 70, 134.

[35] Por. tamże II 25, 8, ŹMT 70, 134; IV 23, 9-12, ŹMT 70, 276-278.

[36] Por. tamże III 4, 10, ŹMT 70, 147; IV 23, ŹMT 70, 274-278.

[37] Por. tamże V 22, ŹMT 70, 361.

[38] Por. tamże IV 22, 2, ŹMT 70, 272.

[39] Por. tamże III 16, ŹMT 70, 171; V 6, 3, ŹMT 70, 324.

[40] Por. tamże III 5, 10, ŹMT 70, 146; IV 23, 3, ŹMT 70, 274.

[41] Por. tamże VI 32, 2, ŹMT 70, 439.

[42] Por. tamże IV 26, 10, ŹMT 70, 282.

była wojna z Bogiem (θεομαχία), jaką rodzaj ludzki zuchwale wszczął w konsekwencji zdeptania przykazania Bożego przez pierwszego człowieka, pchany szałem swej bezgranicznej pychy (μανίᾳ δὲ ἐφρονήματος ἐκτόπου), usiłując zamienić ziemię w warowną twierdzę[43]. W przekonaniu Euzebiusza wojnę tę, prześladując chrześcijan, prowadzili poganie, postępując tak jakby byli w stanie pokonać Boga (ἔπραττον ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεὸν)[44]. Wspomnianą batalię zakończyły dopiero, zdaniem biskupa Cezarei, zwycięstwa militarne Konstantyna i jego synów, „którzy zgładzili doszczętnie nienawiść do Boga wszystkich dawnych czasów (οἳ τῶν πρόσθεν ἁπάντων ἀποσμήξαντες τοῦ βίου τὴν θεοστυγίαν)"[45]. Ostatnim jej etapem była wojna z Licyniuszem, mającym Boga w nienawiści[46], a zarazem wrogiem rodzaju ludzkiego[47], który decydując się na wojnę z Konstantynem, w przekonaniu Euzebiusza, wszczynał wojnę przeciwko Bogu wszechrzeczy, otaczanym czcią przez jego wroga[48].

Wiadomo, że kluczowe konfrontacje militarne między Konstantynem a Licyniuszem rozegrały się na Bałkanach, jednak ich lokalizacja i rzeczywisty przebieg nie miały dla Euzebiusza większego znaczenia. Liczył się jedynie ich wymiar ideologiczno-konfesyjny. Z tego powodu Euzebiusz nie przytoczył nazwy żadnej miejscowości związanej ze wspomnianymi działaniami wojennymi, mimo że w jego koncepcji historycznej kończyły one zmagania rodzaju ludzkiego z Bogiem i w związku z tym były niezwykle ważne.

Ciekawe jest jednak, że w przypadku konfliktu Konstantyna z Maksencjuszem[49], mającego dla Euzebiusza podobny wymiar ideologiczno-religijny, historyk określił najważniejszy teatr działań, wskazując na całą Italię, „jak daleko sięgała władza" Maksencjusza, określanego przez historyka mianem tyrana, i Rzym, a właściwie teren znajdujący się „daleko poza bramami miasta"[50], leżący nad rzeką, na której na polecenie Maksencjusza zbudowano most pontonowy, który załamał się pod ciężarem jego wojsk, co pogrążyło oddziały Maksencjusza w jej odmętach. Euzebiusz nawiązywał tu do bitwy, jaka rozegrała się 28 października 312 r. przy Moście Mulwijskim[51]. Nie ma więc i tym razem w relacji biskupa Cezarei szczegółowych informacji na temat przebiegu wspomnianego konfliktu, jednak w przybliżeniu sam teatr działań został określony. Najprawdopodobniej dlatego, że w tym przypadku chodziło o sam Rzym, kwintesencję *Imperium Romanum*, zajmujący w jego strukturze wyjątkowe

[43] Tamże I 2, 19, ŹMT 70, 26.

[44] Tamże V 1, 63, ŹMT 70, 314.

[45] Tamże X 9, 9, ŹMT 70, 700-701.

[46] Por. tamże X 8, 11, ŹMT 70, 694.

[47] Por. tamże X 8, 1, ŹMT 70, 692.

[48] Por. tamże X 8, 8, ŹMT 70, 694.

[49] Na temat samego Maksencjusza por. R. Donciu, *L'empereur Maxence*, Bari 2012.

[50] Eusebius, HE IX 9, 3, ŹMT 70, 626-627.

[51] Na temat wspomnianej bitwy por. R. van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011; C.H. Lange, *Constantine's Civil War Triumph of AD 312 and the Adaptability of Triumphal Tradition*, „Analecta Romana Instituti Danici" 37 (2012) 29-53.

miejsce. Tak więc Euzebiusz nie przejawiał większego zainteresowania rejonem Bałkanów. Jak było z pozostałymi z wymienionych historyków?

4. Konflikt Konstantyna z Licyniuszem w relacji Sokratesa, Sozomena i Filostorgiusza. Sokrates z Konstantynopola, jeśli chodzi o konflikt Konstantyna z Licyniuszem wskazał jedynie, że ten ostatni pochodził z Dacji[52], a w kwestii samej wojny nadmienił o wielu bitwach stoczonych przez obydwu, tak na lądzie jak i morzu, aż do ostatecznej klęski Licyniusza pod Chryzopolis w Bitynii[53]. Tak więc o walkach toczonych na Bałkanach w ogóle nie wspomniał. Może to dziwić, jeśli zważyć, że sam głosząc teorię *sympathei*, a więc ścisłego związku i zależności spraw państwowych od kościelnych i na odwrót[54] oraz broniąc czytelników swej *Historii* przed znudzeniem ciągłymi sporami i intrygami, do których dochodziło w Kościele, świadomie wplatał do swego dzieła „dzieje ówczesnych wojen", ale jak dalej podkreślał, te, „co do których przebiegu mógł zebrać zgodne z prawdą informacje"[55]. Zmagania militarne z czasów Konstantyna do nich jednak nie należały, gdyż jak sam tłumaczył w innym miejscu: „Nie zdołałem ustalić przebiegu wojen za Konstantyna, bo to okres zbyt odległy"[56]. W ten sposób więc Sokrates wyjaśnił przyczynę zdawkowości swej relacji na temat batalii prowadzonych przez Konstantyna, wśród których były i te prowadzone z Licyniuszem. Historyk nie omieszkał natomiast poinformować o wyznaczeniu Licyniuszowi Tesaloniki jako miejsca, w którym ten miał pędzić dalszy żywot dzięki wspaniałomyślności Konstantyna, lecz ostatecznie, ponieważ nie wyzbył się żądzy odwetu, został na polecenie zwycięzcy pozbawiony życia[57]. Tak więc wyraźnie względy religijne biorą górę i w przekazie Sokratesa. Konstantyn został przedstawiony jako przejęty duchem religii chrześcijańskiej, a Licyniusz jako prześladowca chrześcijan[58] i ten właśnie przekaz był ważniejszy od geografii konfliktu.

Hermiasz Sozomen, wykorzystując tekst Sokratesa, nieco rozwinął jego relację na temat wojen Konstantyna z Licyniuszem. Historyk ten wskazywał, że po pokonaniu Maksencjusza Konstantyn przejął rządzoną przez niego część państwa, a „po bitwie pod Cibalis Dardanowie i Macedończycy oraz wszystkie ludy mieszkające nad Dunajem, tudzież tak zwana Hellada i cała ludność Illyricum"[59] znalazły się pod jego rządami. Z dalszej części przeka-

[52] Por. Socrates, HE I 2, 1, GCS NF 1, 2.

[53] Por. tamże I 4, 1-2, GCS NF 1, 4-5.

[54] Por. tamże V pr. 3, GCS NF 1, 274; zob. na ten temat Chesnut, *The First Christian Histories*, s. 198; Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy*, s. 151-153.

[55] Socrates, HE V pr. 1-2, GCS NF 1, 274, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 393.

[56] Tamże V pr. 7-8, GCS NF 1, 274, tłum. Kazikowski, s. 393.

[57] Por. tamże I 4, 3, GCS NF 1, 5.

[58] Por. tamże I 3, 1, GCS NF 1, 4.

[59] Tamże I 6, 6, GCS NF 1, 15, tłum. Kazikowski, s. 42-43. Por. Zosimus, *Historia Nova* II 18, 2-5, ed. F. Paschoud, t. 1, Paris 2000, 88-90; tamże II 19, 1-3, ed. Paschoud, t. 1, s. 90-91; tamże II 20, 1, ed. Paschoud, t. 1, s. 91. Na temat przebiegu wspomnianego konfliktu i zawartego na koniec

zu wynika, że klęski we wspomnianej bitwie doznał Licyniusz, który pod jej wpływem zmienił swoje nastawienie do chrześcijan, rezygnując z udzielanego im poparcia i rozpoczynając ich prześladowanie[60]. Tak więc Sozomen jako jedyny z wymienionych wcześniej historyków informował o pierwszej wojnie stoczonej przez Konstantyna i Licyniusza właśnie na Bałkanach. Oczywiście i dla tego historyka ważniejszą kwestią był wymiar religijny konfliktu. Tak więc podkreślał, że Licyniusz zwrócił się ku religii pogańskiej zachęcony przez wróżbitów, zapewniających go o zwycięstwie w starciu z Konstantynem[61]. Sukces militarny zapewnić mu mieli zatem pogańscy bogowie. Jednak w wojnie, do której doszło, jak podkreślał historyk, Bóg przechylił szalę zwycięstwa na stronę Konstantyna[62]. Sozomen sytuuje ową batalię ogólnie w Bitynii, nie wspominając o ostatecznym jej rozstrzygnięciu w bitwie pod Chryzopolis, ani o wcześniejszych zmaganiach w Tracji, czyli o bitwie pod Adrianopolem, czy o oblężeniu Byzantionu[63]. Był przy tym jeszcze mniej precyzyjny od Sokratesa, na którego dziele opierał się w tak znaczący sposób, bowiem ten pisał o wielu potyczkach zakończonych bitwą pod Chryzopolis.

Filostrogiusz w zachowanych fragmentach wydaje się najszerzej z omawianych dotychczas autorów *Historii kościelnych* omawiać konflikt Licyniusza z Konstantynem, choć i on nie wdaje się w szczegóły. Wskazał jednak, iż Konstantyn w ramach działań podjętych przeciwko Licyniuszowi szybkim marszem przemierzył Ilirię, by opanować ile się tylko da z terytorium Macedonii[64]. Wspominał potem o przeprawie Licyniusza przez Bosfor Tracki do Bitynii, gdzie schronił się w Nikomedii[65]. Pisał też o ulokowaniu się Licyniusza w Tesalonice i o jego konszachtach z barbarzyńcami, co stało się powodem do pozbawienia go życia z rozkazu Konstantyna[66].

Tak więc mimo że dla Sokratesa z Konstantynopola, Hermiasza Sozomena i Filostorgiusza liczył się przede wszystkim religijny wymiar konfliktu zbrojnego Konstantyna z Licyniuszem, to jednak wszyscy trzej w przeciwieństwie do Euzebiusza z Cezarei sytuowali prowadzone przez nich batalie

---

porozumienia zob. N. Lenski, *The Reign of Constantine*, w: *Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 74-75; T.D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011, 103-104; C.M. Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, tłum. K. Bies, Oświęcim 2015, 228-230.

[60] Por. Socrates, HE I 7, 1-2, GCS NF 1, 15.

[61] Por. tamże I 7, 2-3, GCS NF 1, 15-16.

[62] Por. tamże I 7, 5, GCS NF 1, 16.

[63] Por. Zosimus, *Historia Nova* II 22-26, ed. Paschoud, t. 1, s. 92-98. Na temat przebiegu wspomnianej wojny Konstantyna z Licyniuszem zob. Lenski, *The Reign of Constantine*, s. 75-77; Barnes, *Constantine*, s. 104-106; Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, s, 241-249.

[64] Por. Philostorgius, HE appendix V, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, w: Philostorgius, *Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, GCS 21, Berlin 1972², 179.

[65] Por. tamże, GCS 21, 180.

[66] Por. tamże, GCS 21, 182.

na określonym terytorium, choć w różnym stopniu je uszczegółowiali i tylko dwaj ostatni łączyli je bezpośrednio z obszarem bałkańskim. Widać przy tym wyraźnie, że Sozomen uzupełnił przekaz Sokratesa, wspominając o wydarzeniach z pierwszego konfliktu Konstantyna z Licyniuszem w latach 316-317, który rozgrywał się na Bałkanach.

5. Goci na Bałkanach w relacji Sokratesa, Sozomena i Filostorgiusza. Zarówno Sokrates z Konstantynopola, jak i Hermiasz Sozomen dużo miejsca w swych dziełach poświęcili zagrożeniu rejonu bałkańskiego przez barbarzyńców, do jakiego doszło za panowania cesarza Walensa (364-378)[67]. Sokrates przedstawił najpierw kwestię konfliktu w łonie plemienia Gotów, między Fritigernem a Atanarykiem. W jego relacji ostatni z wymienionych zyskał w nim przewagę, co zmusiło Fritigerna do szukania schronienia w granicach rzymskiego imperium. Zostawszy uchodźcą, Fritigern prosił cesarza Walensa o pomoc militarną. Jak wskazywał dalej Sokrates dzięki wsparciu udzielonemu na polecenie władcy przez rzymskie garnizony w Tracji, Fritigern odniósł zwycięstwo, zmuszając wojska Atanaryka do ucieczki. Zwycięski Got w dowód wdzięczności „przyjął religię cesarza i to samo polecił uczynić swoim podwładnym"[68]. W konsekwencji czego Goci stali się wyznawcami popieranego przez Walensa arianizmu. Zwalczające się odłamy Gotów ostatecznie się zjednoczyły, jednak Goci zostali wkrótce wyparci z własnych siedzib przez Hunów[69]. Zbiegli zatem „na terytorium rzymskie, obiecując", na co zwraca uwagę Sokrates, „że będą służyć cesarzowi i robić to, co im rozkaże władca Rzymian"[70]. Stali się zatem, tym razem wszyscy, którzy ocaleli z konfrontacji z Hunami, uchodźcami na terytorium Cesarstwa Rzymskiego.

---

[67] Sokrates pominął w swej relacji wojnę, jaką cesarz Walens prowadził z Gotami w latach 367-369. Na temat jej genezy i przebiegu por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum lib.* XXVII 5, 1-10, ed. É. Galletier, t. 5, Paris 1984, 16; Eunapius Sardianus, *Historiarum Fragmenta* fr. 37, ed. i tłum. A. Pajągowska-Bouallegui: Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne*, Christianitas Antiqua 5, Gdańsk 2013, 78-79; Zosimus, *Historia Nova* IV 10, 1-3, ed. F. Paschoud, t. 2, Paris 1979, 271; tamże IV 11, 1-4, ed. Paschoud, t. 2, s. 272-273 (zarówno Eunapiusz jak i Zosimos nazywają Wizygotów Scytami). Zob. U. Wanke, *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n. Chr.,* Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 412, Frankfurt am Main 1990, passim; H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa 2003, 85-88; M.N. Pawlak, *Cesarstwo rzymskie od Walentyniana I do Teodozjusza I (363-395)*, w: *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, 125-127.

[68] Socrates, HE IV 33, 1-5, GCS NF 1, 269, tłum. Kazikowski, s. 383.

[69] Por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum lib.* XXXI 3, 1-3, ed. É. Galletier, t. 6, Paris 1999, 105; Eunapius Sardianus, *Historiarum Fragmenta* fr. 42, ed. i tłum. Pajągowska-Bouallegui, s. 84-86; Zosimus, *Historia Nova* IV 20, 3-5, ed. Paschoud, t. 2, s. 174-175.

[70] Socrates, HE IV 34, 1, GCS NF 1, 270, tłum. Kazikowski, s. 384. Jeśli wierzyć Eunapiuszowi (*Historiarum Fragmenta* fr. 42, ed. i tłum. Pajągowska-Bouallegui, s. 84-86) w granicach cesarstwa szukało schronienia 200 tys. wojowników gockich, co trzeba by pomnożyć kilkukrotnie, żeby otrzymać całowitą liczbę uciekinierów. Jak ujął to Ammian Marcellin: „gromady zbrojnych

Znamienny jest komentarz Sokratesa do tych wydarzeń. Otóż historyk skonstatował, że cesarz Walens, „nie myśląc zawczasu o żadnych konsekwencjach na przyszłość, wydał polecenie, aby błagającym okazać litość i współczucie”[71]. Poczynił przy tej okazji smutną refleksję dotyczącą charakteru Walensa. Oto, jak podkreślił historyk, cesarz „w tym jednym bodaj przypadku zdobył się na litość”[72]. Cesarz Walens uchodził bowiem za bezwzględnego i okrutnego prześladowcę tych chrześcijan, którzy ostatecznie zostali uznani w Kościele za ortodoksów. Sokrates pisał nawet o wojnie, jaką – jego zdaniem – władca prowadził przeciwko chrześcijaństwu[73].

W dalszej relacji historyk informował o wydzieleniu uchodźcom przez władcę obszarów do zasiedlenia na terenie Tracji, przy czym cesarz miał być:

> „niezłomnie przekonany, [co mocno podkreślał Sokrates], że wygrał w ten sposób wielką szansę. Myślał i liczył, że zapewnił sobie bez trudu armię, gotową w każdej chwili ruszyć na nieprzyjaciela. Spodziewał się bowiem, że barbarzyńcy będą groźniejszymi stróżami granic aniżeli Rzymianie”[74].

W dodatku był tak bardzo pewien uchodźców, iż zaniechał należytych uzupełnień rzymskich garnizonów i zaniedbał sprawy wojska[75].

Podobne poglądy na temat oczekiwań Walensa wobec Gotów i jego zaniedbań wobec własnej armii wyrażał Sozomen[76]. W relacji Sozomena wypadki miały jednak nieco odmienny przebieg. Plemię Hunów nieznane wcześniej naddunajskim Trakom i samym Gotom, pokonawszy zbrojnie tych ostatnich, wyparło ich z zajmowanych przez nich terytoriów, zmuszając do szukania schronienia w granicach cesarstwa. Goci przeprawiwszy się przez Dunaj posłali do cesarza Walensa poselstwo, na czele którego stał gocki biskup Wulfila. Miało się ono zwrócić do władcy rzymskiego z prośbą o zezwolenie na osiedlenie się „tam gdzie zechcą”, jak ujął to historyk, przyrzekając, że staną się jego sprzymierzeńcami[77].

---

barbarzyńców przykryły wszystko dookoła niczym popioły z Etny” (*Rerum gestarum lib.* XXXI 4, 9, ed. Galletier, t. 6, s. 110, tłum. I. Lewandowski, t. 2, Warszawa 2002, 229).

[71] Socrates, HE IV 34, 2-3, GCS NF 1, 270, tłum. Kazikowski, s. 384. Bardzo krytycznie wspomnianą decyzję cesarską oceniał Ammian Marcellin (*Rerum gestarum lib.* XXXI 4, 4-9, ed. Galletier, t. 6, s. 109-110), wiążąc ją z zagładą rzymskiego świata (tamże XXXI 4, 6, ed. Galletier, t. 6, s. 109).

[72] Socrates, HE IV 34, 2-3, GCS NF 1, 270, tłum. Kazikowski, s. 384.

[73] Por. tamże IV 35, 3, GCS NF 1, 270.

[74] Tamże IV 34, 3-4, GCS NF 1, 270, tłum. Kazikowski, s. 384. Goci mieli bowiem stać się częścią armii rzymskiej na stale, a nie stanowić wsparcie jedynie w konkretnych kampaniach, do czego byli zobowiązani od czasu traktatu zawartego z nimi przez cesarza Konstantyna I; por. N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley – Los Angeles – London 2002, 307-319.

[75] Por. Socrates, HE IV 34, 4-5, GCS NF 1, 270.

[76] Por. Sozomenus, HE VI 37, 16, GCS NF 4, 297.

[77] Tamże VI 37, 5, GCS NF 4, 295, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, 442.

Dopiero potem, kiedy zezwolono im na osiedlenie się w Tracji, doszło do konfliktu między Atanarykiem a Fritigernem, po którym ten ostatni miał „złączyć się z cesarzem więzami wspólnej z nim wiary”[78], jak to wyraził Sozomen. Historyk przypuszczał jednak, że przyjęcie przez Gotów arianizmu nastąpiło wcześniej i było warunkiem zgody władcy na osiedlenie się ich w Tracji[79]. W ocenie Sokratesa „barbarzyńcy, którzy zajęli Trację i bezpiecznie mogli korzystać z rzymskiej posiadłości, nie potrafili uszanować tego podarku losu, lecz podnieśli się przeciwko swym dobroczyńcom i zdewastowali tereny przylegające do Tracji”[80]. Według Sozomena Goci nagle sprzeniewierzyli się układowi przymierza z Rzymianami i „zaczęli gnębić Traków, pustosząc ich miasta i wioski”, a cesarz dopiero wówczas „pojął, jak wielki popełnił błąd”[81].

Tak wydarzenia te postrzegali obydwaj historycy. My wiemy z innych źródeł, że Rzymianie, a konkretnie rzymscy decydenci, nie byli bez winy, wykorzystując trudną sytuację Gotów, wycieńczonych ucieczką i cierpiących na skutek niedostatku żywności. Kierując się chciwością przejmowali ich majątek, obracając część z nich w niewolników, a artykuły spożywcze, nieraz podłej jakości, sprzedawali im po zawyżonych cenach[82]. W dodatku stracili kontrolę nad przebiegiem akcji przesiedleńczej, a w ich poczynania wkradł się chaos[83]. Owe nieuporządkowane i nieprzemyślane działania skorumpowanych i nieodpowiedzialnych urzędników sprowokowały Gotów do buntu[84]. Jak się zatem wydaje rozgoryczenie Sokratesa i Sozomena miało swoje uzasadnienie. Sokrates, opisując dalszy przebieg wypadków, wskazywał na spustoszenie i złupienie Tracji przez barbarzyńców, jak konsekwentnie nazywał ich historyk, choć chodziło oczywiście o Gotów Fritigerna, którzy podeszli niemal pod przedmieścia Konstantynopola, gdyż, jak zaznaczył historyk „nie było wówczas żadnej armii, która byłaby zdolna skutecznie stawić im czoło”[85].

[78] Tamże VI 37, 7, GCS NF 4, 295, tłum. Kazikowski, s. 442.

[79] Por. tamże VI 37, 8-9, GCS NF 4, 295-296.

[80] Socrates, HE IV 35, 1, GCS NF 1, 270, tłum. Kazikowski, s. 385.

[81] Sozomenus, HE VI 37, 15, GCS NF 4, 296-297, tłum. Kazikowski, s. 443-444.

[82] Ammian Marcellin (*Rerum gestarum lib.* XXXI 4, 11, ed. Galletier, t. 6, s. 111) wspominał o oferowaniu Gotom psiego mięsa.

[83] Odpowiedzialni urzędnicy mieli zaniechać należytego oszacowania liczebności barbarzyńców, których przeprawiali przez Dunaj (por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum lib.* XXXI 4, 6, ed. Galletier, t. 6, s. 110; Eunapius Sardianus, *Historiarum Fragmenta* fr. 42, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 86; Zosimus, *Historia Nova* IV 20, 6, ed. Paschoud, t. 2, s. 281). Pozwolili im też zachować uzbrojenie, co było sprzeczne z przyjętą do tej pory praktyką postępowania w takich przypadkach. Zob. M. Kulikowski, *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015, 104; Wolfram, *Historia Gotów*, s. 143-146.

[84] Iskrą w beczce prochu stał się zamach na wodzów Wizygotów: Fritigerna i Alawiwa, zorganizowany przez Lupicyna, komesa Tracji, podczas uczty w Marcjanopolu; por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum lib.* XXXI 5, 5, ed. Galletier, t. 6, s. 113. Zdaniem Marka Wilczyńskiego (*Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, 116) zabity w trakcie tego zamachu Alawiw mógł być ojcem Alaryka I, przyszłego króla Wizygotów.

[85] Socrates, HE IV 38, 2-3, GCS NF 1, 272, tłum. Kazikowski, s. 388.

Niepokój mieszkańców stolicy wzmagały wieści o planowanym przez barbarzyńców marszu na Konstantynopol. Sokrates pisał o zamiarze „podejścia pod mury miasta”[86], a nie o zamiarze szturmowania samych murów przez barbarzyńców, co może świadczyć o tym, że w jego przekonaniu w odczuciu samych Konstantynopolitańczyków barbarzyńcy nie byli wówczas w stanie sforsować umocnień chroniących miasto, a wzniesionych jeszcze za panowania cesarza Konstantyna. Niepokój mieszkańców wynikałby zatem z ich troski o bezpośrednie zaplecze stolicy, jakie stanowiła plądrowana przez barbarzyńców Tracja. Wydaje się jednak, że otoczenie Konstantynopola od strony lądu (w latach 412-439) potrójnymi liniami umocnień za panowania Teodozjusza II, które sam Sokrates określał mianem potężnych murów[87], a więc podjęcie stosownych prac zaledwie 30 lat po tych wydarzeniach, dowodzi, iż ludność w mieście nie czuła się wówczas bezpiecznie. Zresztą świadczy też o tym jej gotowość do zbrojnego przeciwstawienia się najeźdźcom i domaganie się w tym celu broni, w czasie wyścigów w hipodromie, od cesarza Walensa, oskarżanego o odwlekanie rozprawy z wrogiem[88].

Toteż władca pomstując na lud podjął kontrofensywę przeciwko Gotom. Według relacji Sokratesa opuścił w tym celu Konstantynopol 11 czerwca 378 roku[89]. W wyniku podjętych działań, jak ujął to historyk, odrzucił wrogów daleko od miasta, a ścigał ich aż do leżącego na pograniczu Tracji i Macedonii Adrianopola, gdzie 9 sierpnia miał stoczyć brzemienną w skutki bitwę[90]. Podjęty przez władcę „pościg”, a o nim można mówić, skoro w relacji Sokratesa cesarz ich ścigał, gonił (ἐδίωκε)[91], wydaje się sugerować dotkliwą porażkę Gotów.

Relacja Sokratesa sprawia jednak wrażenie niespójnej, tym bardziej że w następnych zdaniach wskazywał na klęskę poniesioną przez wojska cesarskie i śmierć samego władcy[92]. Cesarz, aby odrzucić (ὠθεῖ) Gotów „daleko od miasta (πόρρω τῆς πόλεως)”[93], do Adrianopola, potrzebował w ujęciu historyka, prawie dwóch miesięcy, od 11 czerwca do 9 sierpnia, a przecież chodziło tu o odległość wynoszącą zaledwie około 240 km, a więc nieprzyjaciel znajdował się jeszcze na terenie będącym zapleczem Konstantynopola. Nie był to

[86] Tamże IV 38, 3, GCS NF 1, 272: „ἐπεὶ δὲ καὶ τοῖς τείχεσιν προσπελάζειν ἐπεχείρουν οἱ Βάρβαροι”, tłum. Kazikowski, s. 388.

[87] Por. tamże VII 1, 3, GCS NF 1, 348. Na temat murów teodozjańskich otaczających Konstantynopol od strony lądu zob. K. Marinow, *Umocnienia Konstantynopola*, w: *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 158-173.

[88] Por. Socrates, HE IV 38, 4, GCS NF 1, 272.

[89] Por. tamże IV 38, 2-3, GCS NF 1, 272.

[90] Por. tamże IV 38, 7, GCS NF 1, 272-273.

[91] Tamże IV 38, 6, GCS NF 1, 272.

[92] Por. tamże IV 38, 7-11, GCS NF 1, 272-273. Na temat klęski pod Adrianopolem zob. N. Lenski, *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, „Transactions of the American Philological Association” 127 (1997) 129-168.

[93] Socrates, HE IV 38, 6, GCS NF 1, 272, tłum. Kazikowski, s. 389.

więc pościg, a powolne wypieranie najeźdźców. W dodatku trzeba zauważyć, że Adrianopol nie leżał nawet w centralnej części Tracji, a bardziej w jej części południowo-wschodniej, a na pewno nie na pograniczu Macedonii, jak sugerował to Sokrates, skoro od jej granic dzieliło go również dwieście kilkadziesiąt kilometrów. Sugestie historyka są o tyle dziwne, że jako konstantynopolitańczyk powinien dobrze orientować się w położeniu miast otaczających stolicę.

Dalsza relacja Sokratesa na temat bitwy pod Adrianopolem i śmierci cesarza w niejasnych okolicznościach wyraźnie dowodzi kompletnego fiaska podejmowanych wcześniej przez władcę działań ofensywnych. Historyk bowiem wskazywał, iż barbarzyńcy „podeszli pod same mury Konstantynopola i pustoszyli leżące wokół niego tereny podmiejskie”[94]. Do głębi poruszona postępami najeźdźców ludność postanowiła wziąć sprawy w swoje ręce i uzbrojona na własny rachunek oraz wspomagana finansowo przez cesarzową Dominikę, wówczas już wdowę, która poleciła wypłacać im żołd ze skarbca cesarskiego, wystąpiła przeciwko barbarzyńcom[95]. Nieliczni sprzymierzeni z Rzymem Saracenowie, a więc arabscy Beduini, wysłani przez swoją królową Mawię, udzielili im pomocy i wspólnymi siłami udało się odepchnąć barbarzyńców „na dużą odległość od miasta”, jak ujął to Sokrates[96].

W dalszej części swej relacji historyk informował o podzieleniu się przez cesarza Gracjana władzą nad *Imperium Romanum* z Teodozjuszem, na którego barki złożono część odpowiedzialności za działania bojowe przeciwko barbarzyńcom. Wspomniana decyzja została ogłoszona w Sirmium. Sokrates podkreślał, że była ona niezbędna wobec poważnego zagrożenia panowania rzymskiego i zyskiwania przewagi przez siły barbarzyńskie[97]. Ciekawe, że choć w jego *Historii kościelnej* Sirmium pojawiało się już wcześniej kilkakrotnie[98], a w przypadku wyboru Teodozjusza po raz ostatni, historyk odczuł potrzebę wskazania, że wspomniana miejscowość leżała w Ilirikum, choć już wcześniej o tym informował[99]. W ten sposób podkreślał wagę tego obszaru, stanowiącego przecież część Bałkanów, w ówczesnej polityce *Imperium Romanum*. Sokrates zakończył swój wywód na temat najazdu barbarzyńców na Bałkany informacją o tryumfie odniesionym nad nimi przez Teodozjusza, który potem w drodze do Konstantynopola zatrzymał się w Tesalonice[100].

Relacja Sozomena na temat wydarzeń wzmiankowanych powyżej jest podobna, jakkolwiek różni się w szczegółach. Sozomen również nazywa najeźdźców

[94] Tamże V 1, 1, GCS NF 1, 275, tłum. Kazikowski, s. 394.

[95] Por. tamże V 1, 3, GCS NF 1, 275.

[96] Tamże V 1, 4-5, GCS NF 1, 275, tłum. Kazikowski, s. 394.

[97] Por. tamże V 2, 3, GCS NF 1, 276.

[98] Por. tamże II 18, 7, GCS NF 1, 112; II 25, 9, GCS NF 1, 134; II 28, 16-17, GCS NF 1, 139; II 29, 2-4, GCS NF 1, 140-141; II 30, 31, GCS NF 1, 144; II 31, 2-5, GCS NF 1, 147; II 34, 6, GCS NF 1, 149; II 37, 15-18, GCS NF 1, 153-154; II 41, 20, GCS NF 1, 178.

[99] Por. tamże II 18, 7, GCS NF 1, 112; II 25, 9, GCS NF 1, 134. Pośrednio zaś II 28, 16-17, GCS NF 1, 139.

[100] Por. tamże V 6, 2, GCS NF 1, 277.

barbarzyńcami[101], choć w jego przekazie pojawia się także nazwa Goci[102]. Wskazuje na spustoszenie przez nich Tracji i na zamiar uderzenia na mury Konstantynopola, co wobec braku jakiejkolwiek odpowiedzi zbrojnej ze strony cesarstwa wywołać miało w mieście nastroje niechętne władcy, obwinianemu za zaistniałą sytuację[103]. Sozomen zatem w przeciwieństwie do Sokratesa pisał wprost o zagrożeniu miasta szturmem nieprzyjaciół. Opisując zaś podjętą przez Walensa ofensywę pominął kwestię czasu, jaki upłynął od wyjścia władcy z miasta do bitwy pod Adrianopolem. Zwrócił natomiast uwagę na to, że Goci z wolna ustępowali ścigani przez Rzymian (διωκόμενοι ὑπερχώρουν)[104]. Jakkolwiek więc wojska Walensa wypierały nieprzyjaciela, to jednak o rozsypce sił nieprzyjacielskich nie było mowy. Był to raczej zorganizowany odwrót. Ostatecznie cesarz w relacji Sozomena przeszedł przez Trację i przybył do Adrianopola[105]. Historyk nie określił w żaden sposób położenia owego miasta, zrezygnował więc z jego lokowania na pograniczu z Macedonią, jak czynił to Sokrates. Podkreślał natomiast, że przyczyną klęski wojsk cesarskich był zbyt szybki i nieprzemyślany atak na siły Gotów skupione pod Adrianopolem[106].

W dalszym toku swej relacji Sozomen wskazywał na bardzo groźne dla państwa konsekwencje klęski pod Adrianopolem. Barbarzyńcy bowiem „dumni ze zwycięstwa" (ἐπαρθέντες τῇ νίκῃ)[107] nie tylko pustoszyli całą Trację, ale najechali też podmiejskie okolice Konstantynopola[108]. Kontrofensywa podjęta przez mieszkańców opłacanych przez cesarzową (według Sozomena ze skarbca państwowego, a nie jak twierdził Sokrates z cesarskiego) i wspartych przez Saracenów przysłanych przez Mawię odrzuciła nieprzyjaciół „daleko od miasta" (πόρρω τῆς πόλεως)[109]. Jak wskazywał Sozomen, cesarz Gracjan zatroskany o los Ilirikum i Tracji nękanych przez barbarzyńców znad Dunaju, przybrał sobie w Sirmium za wspólnika władzy Teodozjusza[110], który, zwyciężywszy jednych barbarzyńców na polu walki, a z drugimi zawierając przymierze, opanował groźną sytuację[111].

Filostorgiusz w zachowanych fragmentach nazywa Gotów Scytami i wspomina o ich ucieczce przed Hunami na terytorium Rzymian, gdzie przybyli jako przyjaciele[112]. Początkowo zachowywali się wobec Rzymian rozumnie, ale wkrótce rozpoczęli rabunek i niewypowiedzianą wojnę. Kiedy cesarz Walens

[101] Por. Sozomenus, HE VI 39, 2, GCS NF 4, 300.
[102] Por. tamże VI 40, 2, GCS NF 4, 301.
[103] Por. tamże VI 39, 2-3, GCS NF 4, 300.
[104] Tamże VI 40, 2, GCS NF 4, 301.
[105] Por. tamże.
[106] Por. tamże.
[107] Tamże VII, 1, 1, GCS NF 4, 302, tłum. Kazikowski, s. 452.
[108] Por. tamże.
[109] Tamże VII 1, 1-2, GCS NF 4, 302, tłum. Kazikowski, s. 452.
[110] Por. tamże VII 2, 1, GCS NF 4, 303.
[111] Por. tamże VII 4, 2, GCS NF 4, 304-305.
[112] Por. Philostorgius, HE IX 17, GCS 21, 123.

się o tym dowiedział opuścił Antiochię i udał się do Konstantynopola a stamtąd do Tracji, gdzie jednak poniósł klęskę a potem przypadkowo spłonął w budynku, w którym się schronił[113]. W konsekwencji barbarzyńcy, którym przewodził Fritigern, swobodnie łupili Trację, aż do czasu kiedy klęskę im zadał w okolicach Sirmium ustanowiony przez Gracjana cesarzem Teodozjusz[114]. Filostorgiusz jako jedyny wspomina o zwycięstwie Teodozjusza pod Sirmium[115]. Nie można wykluczyć, że Focjusz, który streszczał jego dzieło mógł poplątać miejsce wyboru Teodozjusza z miejscem bitwy[116].

Tak więc wszyscy trzej historycy mieli świadomość wagi, jaką miały dla *Imperium Romanum* obszary bałkańskie i szczególnego zagrożenia dla mieszkańców Konstantynopola, związanego z pojawieniem się barbarzyńców na jego bałkańskim zapleczu. Wydaje się przy tym, że Sozomen miał lepszą od Sokratesa orientację topograficzną, jeśli chodzi o obszary znajdujące na Bałkanach na szeroko pojętym przedpolu Konstantynopola.

6. Bałkany miejscem schronienia i uzurpacji. Tereny Bałkanów, w przekazie *Historii kościelnych*, bywały też miejscem schronienia dla uciekinierów uchodzących przed uzurpatorami, jak było w przypadku Probusa, prefekta pretorium i byłego konsula, któremu powierzono troskę o sprawy państwowe wobec małoletności Walentyniana II (cesarza w latach 375-392) syna cesarza Walentyniana I (cesarza w latach 364-375). Probus, a potem młody Walentynian ze swoim dworem, został zmuszony do ucieczki, kiedy na polecenie uzurpatora Maksyma został zamordowany drugi z synów Walentyniana I, Gracjan. Zarówno Probus jak i Walentynian II schronili się „za ziemią illyryjską w Tesalonice w Macedonii", jak ujął to Sokrates[117]. Sozomen wskazywał, że obok Probusa i Walentyniana w Tesalonice schroniła się także jego matka, cesarzowa Justyna[118].

Na Bałkanach dochodziło też do uzurpacji, o czym wspominają autorzy analizowanych w niniejszym artykule *Historii kościelnych*. Sokrates, Sozomen, a także Filostorgiusz opisują przypadek Wetraniona[119], określanego przez Aureliusza Wiktora mianem dowódcy piechoty w Ilirikum (*magister peditum*), czy też dowódcy armii stacjonującej w Panonii (*magister militum*)[120], który

[113] Por. tamże IX 17, GCS 21, 124.

[114] Por. tamże IX 17-19, GCS 21, 124-125.

[115] Por. tamże IX 19, GCS 21, 125.

[116] Por. komentarz P.R. Amidon: Philostorgius, *Church History*, Leiden – Boston 2007, 133, n. 40.

[117] Socrates, HE V 11, 11-12, GCS NF 1, 286, tłum. Kazikowski, s. 410. Pisał też o tym Sozomen (HE VII 13, 11, GCS NF 4, 318).

[118] Por. Sozomenus, HE VII 13, 11, GCS NF 4, 318.

[119] Por. *Vetranio 1*, PLRE I 954. Zob. M.J. Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Byzantina Lodziensia 4, Łódź 1999, passim.

[120] Por. Aurelius Victor, *De Caesaribus*, 41, 26, ed. P. Dufraigne, Paris 2003, 61.

wedle Sokratesa[121] i Sozomena[122] został wyniesiony do władzy przez wojsko w Sirmium, a według Filostorgiusza w Niszu (*Naissus*)[123], bądź w Mursie[124], jak wynika z innego przypisywanego mu fragmentu. Filostorgiusz wskazywał ponadto, że uzurpacja Wetraniona została zainspirowana przez siostrę cesarza, Konstancję, aby nie dopuścić do zajęcia Ilirii przez uzurpatora Magnencjusza, operującego najpierw w Galii a potem także w Italii[125]. Sytuacja była zaś rzeczywiście trudna, gdyż cesarz Konstancjusz był wówczas zajęty wojną z Persami i nie mógł niezwłocznie spacyfikować rebelii, tym bardziej że znajdował się wówczas w Edessie w Mezopotamii[126]. Przekaz Filostorgiusza w tej sprawie wydaje się potwierdzać dalszy los Wetraniona, który był podejmowany przez Konstancjusza w Sirmium, gdzie doszło do ich spotkania, z najwyższymi honorami (πολλῆς τιμῆς)[127], a następnie złożył władzę i miast stracić życie z racji uzurpacji, został sowicie wynagrodzony przez cesarza, dożywając spokojnie swych dni w bityńskiej Prusie[128]. Relacja Filostorgiusza dowodzi, jak ważny dla *Imperium Romanum* był rejon Bałkanów. Jego utrata mogła doprowadzić cesarza Konstancjusza do klęski i utraty władzy. Przeciwnie, jego utrzymanie dawało możliwość skutecznego przeciwstawienia się uzurpacji Magnencjusza.

Wedle Filostorgiusza jeszcze w Sirmium, bezpośrednio po uporaniu się z Wetranionem, Konstancjusz mianował współcesarzem swego bratanka Gallusa, wysyłając go do Antiochii Syryjskiej, aby strzegł wschodnich prowincji cesarstwa przed Persją[129]. Sokrates podkreślał, że z Sirmium władca uczynił też swoją tymczasową siedzibę, gdyż stamtąd wysłał wojska przeciwka Magnencjuszowi i tam właśnie oczekiwać miał na wynik rozprawy z uzurpatorem[130]. Sokrates, a za nim Sozomen, przenieśli jednak teatr działań wojennych do Italii i Galii, w tej ostatniej sytuując Mursę, miasto pod którego

[121] Por. Socrates, HE II 25, 9, GCS NF 1, 134.

[122] Por. Sozomenus, HE IV 1, 1, GCS NF 4, 140.

[123] Por. Philostorgius, HE Appendix VII 24, GCS 21, 219. Nisz leżał w Mezji, ale w tekście przypisywanym Filostorgiuszowi umiejscowiony został w Italii, co jednak traktować należy jak zwykłą pomyłkę. Zob. komentarz Michaela Whitby i Mary Whitby, *Chronicon Paschale, 284-628 AD*, Liverpool 1989, 29.

[124] Por. Philostorgius, HE Appendix VII 24g, GCS 21, 219. Także Zosimos (*Historia nova* II 43,1, ed. Paschoud, t. 1, s. 114) wskazuje na Mursę w Panonii jako miejsce wyniesienia Wetraniona.

[125] Por. Philostorgius, HE III 22, GCS 21, 49; HE Appendix VII 24; VII, 24f, GCS 21, 219.

[126] Por. tamże III 22, GCS 21, 49; Appendix VII 24 i 24f, GCS 21, 219; Zosimus, *Historia Nova* II 43, 1, ed. Paschoud, t. 1, s. 114.

[127] Philostorgius, HE Appendix VII 24, GCS 21, 219.

[128] Por. tamże III 22, GCS 21, 49; Appendix VII 24 i 24f, GCS 21, 219; Zosimus, *Historia Nova* II 44, 4, ed. Paschoud, t. 1, s. 116 (w polskim tłumaczeniu – Zosimos, *Nowa Historia*, tłum. H. Cichocka, wstęp, bibliografia i komentarz E. Wipszycka, Warszawa 2012, 143 – wkradł się błąd i zamiast Bitynii podano Bretanię jako wyznaczoną Wetranionowi); Socrates, HE II 28, 20, GCS NF 1, 139. Sozomen (HE IV 4, 2-3, GCS NF 4, 142) przekazał podobną relację na ten temat. Nie wskazał jednak miejsca, gdzie żyć miał Wetranion po złożeniu władzy.

[129] Por. Philostorgius, HE III 26, GCS 21, 51.

[130] Por. Socrates, HE II 28, 20, GCS NF 1, 139.

murami rozegrała się decydująca bitwa, w której poniósł klęskę Magnencjusz, gdy w rzeczywistości leżało ono w Panonii, niedaleko Sirmium[131]. Jak wynika z przekazu Zosimosa, cesarz odegrał też w walkach toczonych z uzurpatorem aktywną a nie bierną rolę[132], jak chcieli to widzieć Sokrates i Sozomen[133]. Tak więc Sirmium wybrane na tymczasową siedzibę cesarską znajdowało się w bezpośredniej bliskości terenów, na których prowadzono walki z Magnencjuszem. Jednak w przekonaniu Sokratesa i Sozomena, jak można przypuszczać, Konstancjusz przy wyborze Sirmium kierował się jego położeniem w centralnej części cesarstwa, skąd władcy łatwiej było zapanować nad całością imperium. W relacji Filostorgiusza zaś Sirmium stało się dla cesarza Konstancjusza bazą wypadową przeciwko naddunajskim barbarzyńcom[134].

7. Kwestie religijne na Bałkanach. Region Bałkanów stał się miejscem, w którym przebiegała granica wpływów różnych opcji doktrynalnych w *Imperium Romanum*. W relacji Sokratesa Ascholios, biskup Tesaloniki, zapewniał cesarza Teodozjusza I, że doktryna Ariusza nie dotarła do ludów Ilirikum i nie omamiła tamtejszych Kościołów[135]. Podobne przekonanie wyrażał Sozomen, wedle którego nie tylko mieszkańcy zachodniej części cesarstwa, ale też Ilirikum nie podzielali doktryny ariańskiej. Jak pisał historyk cesarz Teodozjusz I był zapewniany w Tesalonice:

> „że Kościoły aż po Macedonię żyją we wzajemnej zgodzie i wszystkie czczą Boga Logosa i Ducha Świętego na równi z Bogiem Ojcem, prowincjami zaś leżącymi od tych terenów na wschód wstrząsają rozruchy i niepokoje, do tego stopnia, że społeczności wiernych dzielą się tam na różne heretyckie odłamy, a już zwłaszcza w samym Konstantynopolu"[136].

Teodozjusz w Tesalonice też ogłosił słynny edykt o wierze (*De fide catholica*), w którym zwracał się do ludności Konstantynopola, mając świadomość, jak podkreślał Sozomen:

> „że stamtąd, ze stolicy, jakby z jakiegoś akropolu całego imperium, treść dokumentu szybko się rozejdzie po innych miastach"[137].

Niewykluczone że wybór Tesaloniki na ogłoszenie wspomnianego edyktu był przypadkowy i spowodowany chorobą cesarza, który też tam zdecydował

---

[131] Por. tamże II 32, 2, GCS NF 1, 147; Sozomenus, HE IV 7, 1, GCS NF 4, 146.

[132] Por. Zosimus, *Historia Nova* II 48, ed. Paschoud, t. 1, s. 119-121; tamże II 50, ed. Paschoud, t. 1, s. 122-123; tamże II 53, ed. Paschoud, t. 1, 125-126.

[133] Por. Socrates, HE II 28, 20, GCS NF 1, 139; II 32, 2, GCS NF 1, 147; Sozomenus, HE IV 7, 1, GCS NF 4, 146.

[134] Por. Philostorgius, HE IV 3a, GCS 21, 59.

[135] Por. Socrates, HE V 6, 5, GCS NF 1, 278.

[136] Sozomenus, HE VII 4, 4, GCS NF 4, 305, tłum. Kazikowski, s. 457.

[137] Tamże VII 4, 5, GCS NF 4, 305, tłum. Kazikowski, s. 457.

się wówczas przyjąć chrzest. Być może cesarz wybrał to miasto ze względu na nicejską wiarę wyznawaną przez tamtejszego biskupa Ascholiosa[138].

Na obszarze Bałkanów odbywały się także zgromadzenia biskupów, o których wspominają Sokrates z Konstantynopola i Hermiasz Sozomen. Obydwaj wskazują na szereg synodów jakie odbyły się w Sirmium z woli cesarza i w czasie jego tam pobytu. Pierwszy, w roku 351, poświęcony był nauczaniu biskupa miejsca, Fotyna[139]. Na następnych zaś układano formuły wiary, które miały doprowadzić do przywrócenia jedności Kościoła[140]. Jak się wydaje o wyborze miejsca obrad zadecydowała w tym wypadku obecność władcy[141]. Obydwaj historycy wspominają też o zgromadzeniu biskupów w Serdyce (obecnie Sofia) w roku 343, zwołanym po długich negocjacjach na mocy wspólnej decyzji cesarzy Konstansa i Konstancjusza II[142]. Lokalizacja miejsca wspomnianych debat miała charakter kompromisowy, gdyż Serdyka leżała na pograniczu obszarów podległych władzy obydwu cesarzy[143], na co jednak autorzy omawianych *Historii kościelnych* nie zwrócili uwagi.

***

Podsumowując dane zawarte w relacjach wspomnianych historyków kościelnych należy podkreślić, że Bałkany nie były obszarem jednolitym ani administracyjnie, ani kulturowo, ani też religijnie. Były natomiast regionem niezwykle ważnym strategicznie, na co wskazywały już pośrednio relacje Sozomena i Filostorgiusza na temat konfliktów Konstantyna z Licyniuszem, a także informacje, jakie wszyscy trzej, a więc i Sokrates, przekazali na temat inwazji Gotów i uzurpacji Maksyma. Wynika z nich, że Bałkany stały się miejscem schronienia nie tylko dla uchodźców spoza cesarstwa, ale też dla uciekinierów politycznych z rzymskich terytoriów, jak zdarzyło się to w przypadku Walentyniana II i jego otoczenia. Widać wyraźnie, że dla autorów omawianych dzieł

---

[138] Na temat edyktu zob. K. Ilski, *Religijna przesłanka jedności państwa w „De fide catholica" (CTh XVI, 1, 1) i jej kontekst historyczny*, w: *Aetas Imperatoria*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1999, 463-479; tenże, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, 267-270; S. Bralewski, *Kościół w świecie rzymskim w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku*, s. 337-338.

[139] Por. Socrates, HE II 29, GCS NF 1, 140-141; Sozomenus, HE IV 6, 1-6, GCS NF 4, 143-144. Zob. S. Bralewski, *Imperatorzy późnego Cesarstwa Rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Byzantina Lodziensia 1, Łódź 1997, passim.

[140] Por. Socrates, HE II 30, GCS NF 1, 141-147; Sozomenus, HE IV 6, 7-16, GCS NF 4, 144-146. Zob. Bralewski, *Imperatorzy Późnego Cesarstwa Rzymskiego*, passim; P. Szczur, *Syrmijskie formuły*, EK XVIII 1371-1372.

[141] Por. S. Bralewski, *Le choix du lieu pour la deliberation des conciles convoqués par les empereurs du Bas-Empire romain*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Historica" 56 (1996) 57.

[142] Por. Socrates, HE II 20, GCS NF 1, 117-119; Sozomenus, HE III 11-12, GCS NF 4, 114-117.

[143] Por. Bralewski, *Le choix du lieu*, s. 56; tenże, *Imperatorzy późnego Cesarstwa Rzymskiego*, passim.

region ów stał się też zapleczem dla drugiej stolicy *Imperium Romanum*, jaką został z woli cesarza Konstantyna Konstantynopol. Jej bezpieczeństwo zależało w poważnym stopniu od panowania rzymskiego na Bałkanach i panującego tam pokoju. Pojawienie się Hunów i przekroczenie pod ich naciskiem Dunaju przez barbarzyńców zdestabilizowało ów region mimo schrystianizowania napływających plemion, co miało w zamierzeniu samych Rzymian podporządkować je cesarstwu nie tylko politycznie, ale też religijnie. Z relacji Sokratesa, Sozomena i Filostorgiusza wynika wyraźnie, że Bałkany stały się terenem granicznym cesarstwa podzielonego na część wschodnią i zachodnią oraz obszarem przenikania się wpływów religijnych, co widać dobrze na przykładzie zasięgu arianizmu. Niewątpliwie Sokrates z Konstantynopola i Hermiasz Sozomen, a nawet Filostorgiusz poświęcali Bałkanom więcej uwagi niż Euzebiusz z Cezarei, na co wpływ miała zapewne bliskość geograficzna owego obszaru w stosunku do terenu, na którym skupiała się ich aktywność w środowisku konstantynopolitańskim. Przy czym, jak się wydaje, Sozomen miał lepszą orientację topograficzną od Sokratesa, toteż starał się eliminować błędy swego poprzednika.

BALKANS IN THE LIGHT OF CONSTANTINOPOLITAN ECCLESIASTICAL HISTORIOGRAPHY (FIFTH CENTURY)

(Summary)

In the accounts of Socrates of Constantinople, Hermias Sozomenus and Philostorgius, i.e. those ecclesiastical historians who represented the Constantinopolitan point of view in church history, the region of the Balkans was neither administratively nor culturally or religiously uniform. Contents of their works suggest, however, that the area was very important strategically, which was indirectly stressed in Sozomenus' and Phlilostorgius' accounts of the conflicts between Constantine and Licinius, and then directly referred to when the three historians wrote on the invasion of the Goths and Maximus' usurpation. All the three sources also imply that the Balkan peninsula became a shelter not only for refugees from the outside of the empire but also a safe haven for political fugitives from the Roman territories, as for instance is the case of Valentinian II and his entourage. It is also clearly visible that the region was treated by the historians as the hinterland of Constantinople, i.e. the second capital of the Roman Empire, founded by order of Constantine. Security of the capital was largely dependent on the stability of the Roman rule in the Balkans and the maintenance of peace in the area. The advent of the Huns, who pushed other barbarians to cross the Danube river, destabilized the region. The destabilization occurred even despite efforts of christianizing the inflowing tribes, which was an element of the strategy of the Romans targeted at subjecting the barbarian peoples to the empire both politically as well as religiously. Socrates', Sozomenus' and Philostorgius' accounts also show that the

Balkans became a border zone of the empire (divided into its western and eastern parts) and a melting pot of various religious influences, which is exemplified by the regional history of Arianism. It is also undeniable that not only Socrates of Constantinople and Hermias Sozomenus but also Phlostorgius devoted to the Balkans more attention than Eusebius of Caesarea did. The fact can be explained on he basis of their geographical proximity to the region, which naturally drew the interest of the former, Constantinopole-based three. Last but not least, Sozomenus displayed in his narrative a better geographical competence as for the region than Socrates and therefore he tried to emend the account of his predecessor.

Key words: Balkans, Ecclesiastical Historiography, Sozomen, Philostorgius.

Słowa kluczowe: Bałkany, historiografia kościelna, Sozomen, Filostorgiusz.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, ed. É. Galletier, t. 5-6, Paris 1984-1999, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, t. 1-2, Warszawa 2001.

Aurelius Victor, *De Caesaribus*, ed. P. Dufraigne, Paris 2003, tłum. P. Nehring – B. Bibik: Sekstus Aureliusz Wiktor, *Księga o Cezarach*, w: *Brewiaria dziejów rzymskich*, Akme. Źródła Starożytne 1, Warszawa 2010, 55-138.

Chronicon Paschale, 284-628 AD, ed. M. Whitby – M. Whitby, Liverpool 1989.

Eunapius Sardianus, *Historiarum Fragmenta*, ed. i tłum. A. Pająkowska-Bouallegui: Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne.* ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΥΠΟΜΝΕΜΑΤΑ, [wyd. grecko-polskie], Christianitas Antiqua 5, Gdańsk 2013.

Eusebius, *Historia ecclesiastica*, ŹMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013.

Notitia Dignitatum, ed. O. Seeck, Frankfurt am Main 1876.

Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, w: Philostorgius, *Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, GCS 21, Berlin 1972², 1-150.

Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972.

Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980.

Zosimus, *Historia Nova*, ed. F. Paschoud, t. 1-2, Paris 1979-2000, tłum. H. Cichocka: Zosimos, *Nowa Historia*, Warszawa 2012.

Opracowania

Baczwarow M. – Suliborski A., *Kompendium wiedzy o geografii politycznej i geopolityce*, Warszawa 2003.

Barnes T.D., *Athanasius and Constantius*, Cambridge 1993.

Barnes T.D., *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011.

Bralewski S., *Imperatorzy późnego Cesarstwa Rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Byzantina Lodziensia 1, Łódź 1997.

Bralewski S., *Kościół w świecie rzymskim w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, 307-353.

Bralewski S., *Le choix du lieu pour la deliberation des conciles convoqués par les empereurs du Bas-Empire romain*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica" 56 (1996) 49-73.

Bralewski S., *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006.

Chesnut G. F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977.

Dam R. van, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011.

Donciu R., *L'empereur Maxence*, Bari 2012.

Dymarski M., *„Miękkie podbrzusze Europy" – Bałkany w nowoczesnych stosunkach międzynarodowych. Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich*, t. 1: *Bałkany: Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, Lublin 2013, 347-386.

Goldsworthy V., *Invention and In(ter)vention: The Rhetoric of Balkanization*, w: *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, ed. D.I. Bielić – O. Savić, Cambridge (Mass.) – London 2002, 32-33.

Ilski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.

Ilski K., *Religijna przesłanka jedności państwa w „De fide catholica" (CTh XVI, 1, 1) i jej kontekst historyczny*, w: *Aetas Imperatoria*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1999, 463-479.

Janiszewski P., *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000.

Jezernik B., *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, tłum. P. Oczko, Kraków 2007.

Kulikowski M., *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015.

Lange C.H., *Constantine's Civil War Triumph of AD 312 and the Adaptability of Triumphal Tradition*, „Analecta Romana Instituti Danici" 37 (2012) 29-53.

Lenski N., *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley – Los Angeles – London 2002.

Lenski N., *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, „Transactions of the American Philological Association" 127 (1997) 129-168.

Lenski N., *The Reign of Constantine*, w: *Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 59-91.

Leszka M.J., *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Byzantina Lodziensia 4, Łódź 1999.

Marinow K., *Umocnienia Konstantynopola*, w: *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 158-173.

Marinow K., *W klisurach Hemosu. Znaczenie masywów Starej Płaniny i Srednej Gory w zmaganiach zbrojnych Bizancjum z Bułgarią (koniec VII – początek XI wieku)*, Byzantina Lodziensia 13, komputeropis (praca złożona do druku).

Nuffelen P. van, *Un Héritage de Paix et de Piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven – Paris – Dudley 2004.

Odahl C.M., *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, tłum. K. Bies, Oświęcim 2015.

Olszaniec Sz., *Prefektura praetorio Italii, Illyrikum i Afryki (312-425 n.e.)*, Toruń 2014.

Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 1-2, ed. H.J.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971-1980.

Pawlak M.N., *Cesarstwo rzymskie od Walentyniana I do Teodozjusza I (363-395)*, w: *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, 117-176.

Sabbah G., *Introduction*, w: Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, ed. B. Grillet – G. Sabbah, SCh 306, Paris 1983, 9-87.

Srokowski K., *Bałkany – „kocioł Europy"*, w: *Świat i życie. Zarys encyklopedycznej współczesnej wiedzy i kultury*, t. 1, Lwów – Warszawa 1933.

Szczur P, *Syrmijskie formuły*, EK XVIII 1371-1372.

Todorova M., *Bałkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor – M. Budzińska, Wołowiec 2008.

Young F., *From Nicaea to Chakedon*, London 1983.

Urbainczyk T., *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia" 46 (1997) 355-373.

Wanke U., *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n. Chr.*, Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 412, Frankfurt am Main 1990.

Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001.

Wolfram H., *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa 2003.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Marek WILCZYŃSKI*

WIZYGOCI W REJONIE BAŁKANÓW W TEORII I PRAKTYCE POLITYCZNEJ DWORÓW PÓŹNEGO CESARSTWA RZYMSKIEGO

Obecność plemion gockich w rejonie Bałkanów datowana od co najmniej poł. IV aż po koniec V w. i ich znaczenie dla polityki obydwóch części późnego Cesarstwa Rzymskiego stanowi problem badawczy wymagający publikacji o wiele szerszej niż na to pozwalają ramy naukowego artykułu, warto jednak pokusić się o zasygnalizowanie najważniejszych problemów politycznych, militarnych i gospodarczych, z którymi musiały się skonfrontować rządy obydwóch części cesarstwa w związku z pojawieniem się Gotów na terenach bałkańskich. Możliwe, że wskazanie ciągle jeszcze otwartych pytań i usystematyzowanie problematyki będzie impulsem dla powstania szerszego, monograficznego omówienia „problemu gockiego na Bałkanach".

Patrząc na kolejne wydarzenia i zmieniające się znaczenie plemion gockich, jak też na różne koncepcje polityczne, jakie powstawały w Konstantynopolu i Rawennie w związku z obecnością tych plemion w rejonie Bałkanów można pokusić się o wstępne usystematyzowanie pewnych faz kształtowania się stosunku władz rzymskich do narastającego problemu związanego z wizygockimi migracjami w regionie. Bardzo ogólnie można wyróżnić trzy takie fazy:

- Faza wrogości i powstrzymywania – okres wojen gockich cesarza Walensa (328-378, cesarz od 364), rzymskie próby wywierania nacisku ekonomicznego i zamykająca tę fazę próba dyplomatycznego uregulowania wzajemnych stosunków podjęta w ramach rokowań pomiędzy cesarzem Walensem a „sędzią" Atanarykiem († 381);
- Faza mniej lub bardziej kontrolowanej imigracji i różnorodne próby racjonalnego „zagospodarowania" z korzyścią dla cesarstwa znaczącej liczby przybyszów – przejście granicy Dunaju, pierwsze nieudane próby przejęcia kontroli nad migracją, katastrofa pod Adrianopolem, Teodozjański *foedus*;

* Prof. dr hab. Marek Wilczyński – Kierownik Katedry Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; e-mail: wilczynski.m@wp.pl.

- Faza konfrontacji i prób rozwiązania problemu – Wizygoci Alaryka I (365/370? - 411, król od 395) jako narzędzie polityki Konstantynopola i Rawenny, czy raczej jako samodzielny faktor polityczny?

Oczywiście militarne i handlowe kontakty pomiędzy Rzymianami a Gotami występują na długo przed połową IV wieku. Z różnym skutkiem walczyli z gockimi rabunkowymi inwazjami cesarze III w. np. Decjusz (ok. 200-251, cesarz od 249), Klaudiusz II zwany Gockim (214-270, cesarz od 368), Aurelian (214-275, cesarz od 270) czy Probus (232-282, cesarz od 276). Już w tym wczesnym okresie kontaktów Goci stanowili na bałkańskim pograniczu ważny element rzymskiej polityki. Nie chodzi jedynie o zagrożenie militarne, ale także o znaczące zmiany ekonomiczne, zachodzące skutkiem udanych napaści rabunkowych, napływu pieniędzy z wykupów lub handlu niewolnikami[1] i ewentualnych kwot wypłacanych plemionom barbarzyńskim w celu powstrzymania ich od napaści, lub za świadczone przez nie wsparcie militarne. Wzrost zamożności i ułatwiony dostęp do luksusowych dóbr konsumpcji w sposób oczywisty musiał, wbrew intencjom Rzymian, wzmacniać motywację arystokracji plemiennej i wolnych Gotów do zwiększenia materialnych korzyści, co oznaczało nasilenie, a nie osłabienie nacisku na bałkańskie granice[2]. Osobnym problemem były gockie morskie wyprawy łupieżcze, także częściowo dotykające terenów bliskich Bałkanom. Oprócz zniszczeń i uprowadzania lokalnej ludności w niewolę powodowały one znaczące straty materialne i umożliwiały Gotom przejmowanie rzymskich depozytów pieniężnych, zasobów kruszcu, a nawet wyposażenia mennic[3]. Z drugiej strony złakniona nowych zaciągów rekruta armia rzymska chętnie korzystała z barbarzyńskich kontyngentów. Goci pojawiają się dość wcześnie w szeregach rzymskich – już za czasów Gordiana III (225-244, cesarz od 238) regularne posiłki gockie walczyły na froncie wschodnim, co potwierdza inskrypcja

[1] O absolutnym braku skrupułów rzymskich handlarzy niewolników, którzy bez żadnych oporów kupowali od barbarzyńców uprowadzonych w niewolę Rzymian, cieszących się przed porwaniem statusem ludzi wolnych, a nawet obywateli przekonany był Edward A. Thompson (22 V 1914 - 1 I 1994) – *Barbarian Invaders and Roman Collaborators*, „Florilegium" 2 (1980) 72.

[2] Por. G.M. Berndt, *Aktionsradien gotischer Kriegergruppen*, „Frühmittelalterliche Studien" 47 (2014) 15nn; tenże, *Beute, Schutzgeld und Subsidien. Formen der Aneignung materieller Güter in gotischen Kriegsgruppen*, w: *Lohn der Gewalt. Beutepraktiken von der Antike bis zur Neuzeit*, ed. H.C.J. Bömelburg, Krieg in der Geschichte 72, Paderborn 2011.

[3] Szerzej na temat gockich wypraw morskich w III w., por. A. Schwarcz, *Die gotischen Seezüge des 3. Jahrhunderts*, w: *Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, hrsg. von R. Pillinger – A. Pülz – H. Vetters, Schriften der Balkan-Kommission. Antiquarische Abteilung 18, Wien 1992, 47-57. Na temat napływu monet i kruszcu do *Barbaricum* skutkiem barbarzyńskich najazdów rabunkowych z bogatej literatury na szczególne polecenie zasługują: Aleksander Bursche (*The Battle of Abritus, the Imperial Treasury and Aurei in Barbaricum*, „The Numismatic Chronicle" 173:2013, 151-170) oraz Gijsa De Greef (*Romain Coin Hoards and Germanic Invasions AD 252-269. A Study of the Western Hoards from the Reigns Valerian, Gallienus and Postumus*, „Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie" 148:2002, 41-99).

z Naqs-i Rustam[4]. Zdaniem Guido M. Berndta można mówić o pewnym, w miarę stałym, scenariuszu działania grup wojowników gockich we wczesnej fazie gocko-rzymskich stosunków na pograniczu naddunajskim. Najpierw grupy gockich wojowników wkraczają na tereny cesarstwa, stosując przemoc i gwałt głównie wobec ludności cywilnej, co prowokuje cesarskie wojska do kontrakcji. W razie niepowodzenia militarnego, Rzymianom pozostają rokowania i porozumienie, związane zazwyczaj z ustaleniem rocznych trybutów i subsydiów wypłacanych barbarzyńcom w zamian za powstrzymanie się od rabunku i zapewnienie w razie potrzeby wsparcia militarnego cesarstwu[5]. Jak widać pewien *modus operandi* plemion i przywódców gockich, przypisywany często dopiero przywódcom barbarzyńskim w IV w. był o wiele starszy niż przypuszczano. W zasadzie zarówno działania Terwingów na linii Dunaju, jak i późniejsze polityczne ewolucje Alaryka I, zmieniającego sojusze i obediencje bez mrugnięcia okiem, są jedynie ulepszoną formą prowadzenia polityki wobec imperium, dla którego zarówno Terwingowie (Wizygoci) w 1. poł., a Greutungowie (Ostrogoci) w 2. poł. V w. staną się nie tylko przedmiotem, ale w pewnych momentach wręcz podmiotem polityki tak zewnętrznej, jak i w dużo większym stopniu wewnętrznej.

Konstantyn Wielki (273-337, cesarz od 306) zmierzył się z Gotami z powodzeniem przynajmniej trzykrotnie (324, 332 i 336)[6]. Już wtedy myślano o wykorzystaniu militarnego potencjału Terwingów. Możliwe, że Licyniusz (265-325, cesarz od 308) w 324 r. próbował wykorzystać gockich sojuszników przeciw Konstantynowi Wielkiemu, a ten ostatni zawarł z nimi po 332 r. sojusz (*foedus*?) mający na celu wykorzystanie gockich kontyngentów dla zasilenia armii rzymskiej[7]. Warto o tym wspomnieć tylko marginalnie, by ukazać, że

[4] Por. Berndt, *Aktionsradien*, s. 12, nota 16.

[5] Por. tamże, s. 13.

[6] Alexander Demandt (*Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 282 - 565 n.Chr.*, 2. Auflage, München 2008, 54) jest przekonany, że przyjęcie *nomen pro virtute* „Gothicus" oraz budowa „kolumny gockiej" w Konstantynopolu nastąpiły dopiero po przekroczeniu Dunaju w 336 r. i pokonaniu Gotów na ich własnym terytorium.

[7] Słowo „foedus" w nawiasie zostało celowo umieszczone w cudzysłowie, ponieważ mimo, że jest to pierwszy tak nazwany sojusz poświadczony źródłowo (H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 3. Auflage, München – Wien 1990 71; J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, 97; R. Scharf, *Foederati. Von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppengattung*, Tyche 4, Wien 2001, 19), to zgodnie z przyjmowanymi przez Herwiga Wolframa kryteriami za pierwszy *foedus* typowy dla tego typu zależności sojuszniczej w późnym Cesarstwie Rzymskim uznaje się traktat zawarty przez Teodozjusza Wielkiego z Gotami w roku 382 (Wolfram, *Die Goten*, s. 140). Różne wcześniejsze formy sojuszy między Rzymianami a barbarzyńcami, jak też różnorodne, stosowane w źródłach nazwy używane dla takich porozumień traktatowych obszerniej omawia Ralf Scharf (*Foederati*, s. 8-10). Wielu badaczy używa po prostu słowa *foedus* zgodnie z łacińskim znaczeniem na określenie wszelkich traktatów sojuszniczych, jednak wydaje się, że w literaturze dotyczącej późnego antyku słowo to stało się terminem fachowym i stosować się je powinno jedynie w przypadku traktatów zawieranych od końca IV w. zgodnie z przyjętym w *foedus* Teodozjańskim modelem. Po

omówiona poniżej koncepcja „zagospodarowania" sił gockich z korzyścią dla armii rzymskiej, która miała być szczególnie żywo dyskutowana na dworze cesarza Walensa, przed dopuszczeniem do przekroczenia Dunaju przez Gotów w 376 r., nie była niczym nowatorskim, a podobne rozwiązania były nie tylko brane pod uwagę, ale i praktykowane także w okresach wcześniejszych, choć Konstantyn Wielki nie brał pod uwagę dopuszczenia osiedlania się barbarzyńców na terenie imperium całym plemieniem, a jedynie w zamian za „dary" dla Gotów gwarantował sobie udział gockich oddziałów pomocniczych w działaniach swej armii.

Zanim cesarz Walens podjął brzemienną w skutki decyzję o dopuszczeniu do osiedlenia się Gotów w prowincjach bałkańskich prowadził raczej politykę powstrzymywania ewentualnego napływu barbarzyńców przez Dunaj i usiłował zmusić do posłuchu plemiona gockie na lewym brzegu rzeki tak, by zniechęcić je do najazdów na tereny cesarstwa. Do wystąpienia przeciw Terwingom (Wizygotom) skłoniły go wydarzenia związane z uzurpacją Prokopiusza (326-366, cesarz od 365). Uzurpator uzyskał wsparcie około trzytysięcznego korpusu wizygockiego, i choć korpus ten nie zdążył wziąć udziału w walkach przed upadkiem Prokopiusza[8], to jednak rozgniewany Walens odciął wycofującym się Gotom drogę odwrotu i zagarnąwszy cały korpus w niewolę zmusił napastników do pozostania pod strażą na ziemiach cesarstwa. Przywódca Gotów wystąpił z żądaniem umożliwienia powrotu swoich internowanych wojowników, co miało być powodem pierwszej wojny gockiej prowadzonej przez Walensa[9]. Osiedlenie barbarzyńskich wojowników, niekoniecznie dobrowolnie przetrzymywanych na terenie rzymskim, nie było dla terenów obecnej północnej Bułgarii zjawiskiem nowym. Zazwyczaj starano się rozmieścić osiedleńców w niewielkich miejscowościach niedaleko od ważnych ośrodków, jednak konsekwentnie unikano osiedlania ich w miastach. Ulrich Wanke polemizując z Herwigiem Wolframem uważa, że fakt rozmieszczenia internowanych Gotów w osadach przy granicy wyklucza włączenie ich jako *foederati* do wojsk liniowych (*comitatenses*)[10]. Być może wspominani niżej

---

zawarciu sojuszu przez Konstantyna Wielkiego posiłki gockie wykorzystano na froncie perskim co najmniej trzykrotnie, por. G. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn 2008, 51.

[8] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVI 10, 3, ed. É. Galletier, t. 5: *Livres XXVI-XXVIII*, Paris 1984, 94-95, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 2, Warszawa 2001, 49; Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 37, ed. i tłum. w: Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne.* ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΥΠΟΜΝΕΜΑΤΑ, [wydanie bilingwiczne], przekład, wstęp i objaśnienia A. Pająkowska-Bouallegui, Gdańsk 2013, 78. Zgodnie z częstą u historiografów wschodniorzymskich manierą Wizygoci kryją się u Eunapiosa pod nazwą Scytów.

[9] Por. Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 37, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 78; Zosimus, *Historia Nova* IV 10, 1, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, Teubner, [reprint: Hildesheim 1963], 166, tłum. H. Cichocka: Zosimos, *Nowa historia*, Warszawa 2012, 208.

[10] Por. U. Wanke, *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n.Chr.*, Europäische Hochschulschriften III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 412, Frankfurt am Main 1990, 76.

Sweryd i Kolias, wodzowie wojsk gockich w służbie cesarskiej w 378 r., byli przywódcami przynajmniej części kontyngentu gockiego zaciągniętego przez Prokopiusza i internowanego przez Walensa[11].

Wiosną 367 r. armia Walensa rozpoczęła działania militarne przeciw Gotom. Po zgrupowaniu wojsk w okolicach Daphne nad Dunajem siły cesarskie przekroczyły rzekę i rozpoczęły operację na terenach wroga[12]. Przebieg trwającej do 369 r. wojny gockiej Walensa (zwanej czasem pierwszą wojną gocką, dla odróżnienia od wydarzeń z lat 376-378/382) nie jest przedmiotem rozważań w tym artykule[13], interesujące są natomiast działania pozamilitarne i warunki pokoju, kończącego tę fazę konfliktów. Oczywiście nieustająca obecność wojsk rzymskich pod dowództwem samego cesarza była dla Gotów nie tylko dużym zagrożeniem, ale i obciążeniem. Działania wojenne, połączone z embargiem handlowym doprowadziły do zachwiania dotychczasowego zaopatrzenia Gotów zarówno w produkty luksusowe, jak i w te najpilniej potrzebne. Braki w zaopatrzeniu musiały być wyjątkowo dokuczliwe. Od czasu porozumienia w Konstantynem Wielkim handel na pograniczu dunajskim rozwijał się pomyślnie i bez zakłóceń, a spore skarby monet bitych za panowania Konstancjusza II (317-361, cesarz od 337) świadczą o okresie prosperity w wymianie pomiędzy imperium a barbarzyńcami[14]. Wydaje się, że Walens świadomie zagrał także kartą ekonomiczną i możliwe, że właśnie niedostatki wynikające z praktycznie całkowitego powstrzymania handlu w większym stopniu przyczyniły się do osłabienia oporu Gotów niż prowadzone z przerwami działania wojenne. Ammianus Marcellinus (330-392) zgodnie z obowiązującą konwencją najpierw powiadamia, że u wrogów narastał strach przed cesarzem nieustannie pozostającym w rejonie walk, ale zaraz potem jednoznacznie stwierdza, że skrajny deficyt towarów związany z embargiem handlowym tak dokuczał Gotom, że słali nieustannie posłów z prośbą o pokój i przebaczenie[15]. Ostatecznie rokowania pokojowe podjęto na specjalnie w tym celu skonstruowanej tratwie na Dunaju w okolicach Noviodunum, co miało być związane z przysięgą złożoną niegdyś przez Atanaryka, wodza Gotów, że nigdy

[11] Obydwaj wodzowie o których wcześniejszych losach, czy też datach życia nic nam nie wiadomo wspomniani są przez Ammiana Marcellina (*Res gestae* XXXI 6, 1-4, ed. É. Galletier, t. 4: *Livres XXIII-XXV*, Paris 1987, 117-118, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 235-236) w kontekście wydarzeń wielkiego buntu Gotów w 378 roku.

[12] Por. tamże XXVII 5, 2, ed. Galletier, t. 5, s. 116, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 67-68.

[13] Dokładne opracowanie przebiegu działań wojennych 367-369 r. wraz z ciekawymi hipotezami dotyczącymi umiejscowienia poszczególnych faz operacji zainteresowany Czytelnik znajdzie w ciągle aktualnej monografii Ulricha Wanke (*Die Gotenkriege*, s. 79nn), a w formie skróconej w pracy Herwiga Wolframa (*Die Goten*, s. 76nn).

[14] Por. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, s. 51.

[15] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVII 5, 7, ed. Galletier, t. 5, s. 117: „Dein quod commerciis uetitis ultima necessariorum inopia barbari stringebantur adeo, ut legatos supplices saepe mittentes, uenialem poscerent pacem".

nie dotknie nogą rzymskiej ziemi[16]. Na razie udało się Walensowi osiągnąć korzystne warunki. Rzymianie utrzymali swoją dotychczasową prymarną pozycję w stosunkach gocko-rzymskich, a więc utrzymali *status quo*, natomiast Wizygoci musieli zrezygnować z przeprawiania się na brzeg rzymski i zobowiązać się do poszanowania i nienaruszania granic imperium[17]. Przywrócono też handel, ale ograniczono znacznie ilość miejsc wymiany. Być może obustronnie lub tylko ze strony Gotów dano zakładników.

W przytoczonych faktach dostrzec można dwie podstawowe linie polityki dworu cesarskiego wobec Gotów widoczne w pierwszej fazie omawianego okresu. Po pierwsze dopuszcza się możliwość korzystania z gockich oddziałów posiłkowych i w warunkach pokoju nie przeszkadza się w rozwoju kontaktów handlowych. Po drugie jednak stałą i niezłomną jak na razie zasadą jest niedopuszczanie do przeprawiania się barbarzyńców większymi grupami poza graniczny Dunaj, a już pod żadnym pozorem do osiedlania się większych grup na terytorium rzymskim. Jeżeli już dochodzi do osiedlenia, tak jak w przypadku domniemanego traktowania Gotów z kontyngentu zwerbowanego przez Prokopiusza, to nie jest to osadnictwo z rodzinami, lecz osadnictwo możliwie rozproszone i w żadnym wypadku nie obejmujące miast. Przy okazji możemy przekonać się, że na razie dwór rzymski nie wykazuje zainteresowania bliższym poznaniem kultury, sposobu życia i mentalności Terwingów, czy też Gotów w ogóle. Wywiad cesarski interesowały zapewne wyłącznie dane potrzebne do operacji wojskowych. Natomiast ze strony Gotów, a przynajmniej ze strony najwyższych warstw ich społeczności, występuje pewne zainteresowanie i rozeznanie w zakresie praktyki politycznej Rzymian. Dowodzi tego krępująca sytuacja na początku rokowań, kiedy to Walens zwracając się do Atanaryka użył tytułu królewskiego (βασιλεύς [?], rex) który mógł Terwingowi kojarzyć się z gockim **reiks*, co dla Atanaryka mogło oznaczać sprowadzenie go do rangi jednego z gockich wodzów i być obraźliwe. Aby uniknąć konfliktu u początku rokowań zręcznie wybrnął z sytuacji, prosząc, by cesarz nazywał go raczej sędzią (δικαστής, iudex), bo tytuł ten bardziej mu odpowiada, jako związany z roztropnością, a nie jedynie posiadaniem władzy[18]. Możliwe jest jednak, że barbarzyńca zrozumiał, iż użycie tytułu królewskiego stawia go

[16] Por. tamże XXVII 5, 9, ed. Galletier, t. 5, s. 118, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 69-70. W relacji znajduje się też wyjaśnienie, że przeprawa cesarza na drugi brzeg byłaby umniejszeniem dla jego majestatu, dlatego zdecydowano się rokować na środku rzeki.

[17] Por. Zosimus, *Historia Nova* IV 11, 4, ed. Mendelssohn, s. 168, tłum. Cichocka, s. 209. Ammianus Marcellinus (*Res gestae* XXVII 5, 9, ed. Galletier, t. 5, s. 118, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 69-70) mówi tylko o zawarciu pokoju bez określania warunków, natomiast Eunapios z Sardes (*Fragmenta historica* 37, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 79) informuje jedynie, że wojna scytyjska została doprowadzona do spokojnego i szczęśliwego końca.

[18] Themistios, *Orationes*, übers. von H. Leppin – W. Portmann: Themistios, *Staatsreden*, Bibliothek der Griechischen Literatur 46, Stuttgart 1998, 191. Także Ammianus Marcellinus (*Res gestae* XXVII 5, 9, ed. Galletier, t. 5, s. 118 tłum. Lewandowski, t. 2, s. 70) informuje, że na tratwę na środku Dunaju przewieziono *principem gentisque iudicem*. O różnych aspektach władzy Wizy-

niżej od rokującego z nim Augusta *Romanorum* i zręcznie wywinął się z proceduralnej pułapki. Jak widać Walens nie posiadał rozeznania w strukturze społeczeństwa gockiego, a z kolei Atanaryk wykazał się i wiedzą i roztropnością, którą sobie przypisywał. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję w źródłach wschodniorzymskich, które wykazują wzajemną zależność. Chodzi o relacje Eunapiosa z Sardes (345/349? - 404) i Zosimosa (425? - 518?) dotyczące tego samego wydarzenia, czyli żądania przywódcy Gotów, aby wydano internowanych przez Walensa wojowników posłanych z pomocą uzurpatorowi Prokopiuszowi. Eunapios używa jednoznacznie tytułu królewskiego, ὁ Σκυθῶν βασιλεύς, natomiast późniejszy Zosimos ogranicza się do określenia τῶν Σκυθῶν ἡγούμενος, oznaczającego przywódcę plemienia czy wodza, które niewątpliwie oznacza godność niższą niż ta, którą w czasach twórczości Zosimosa zwykło się wiązać z tytułem βασιλεύς[19]. Dlaczego piszący o wiek wcześniej Eunapios bez problemu używa tytułu królewskiego, a wiek późniejszy przekaz Zosimosa, zależny od Eunapiosa, umniejsza rangę władcy Gotów (Scytów, zgodnie z konwencją wschodniorzymską)? Czy jest to wynikiem lepszego rozeznania w różnicach struktur społecznych Gotów i Rzymian, czy może raczej aprecjacji zakresu znaczeniowego tytułu βασιλεύς za czasów Zosimosa? Pamiętajmy, że ten ostatni tworzył w okresie, gdy przynajmniej na Zachodzie istnieli już suwerenni *reges* barbarzyńscy od czasów panowania Gejzeryka (368/370? - 477, król od 428) czy Euryka (410/415? - 484, król od 466), którzy uważali się za władców równorzędnych cesarzom. Piszący nieco później Prokopiusz z Cezarei (490/507? - 561?) stara się unikać tytułowania suwerennych władców (np. Wandalów), a jedynie podając treść listu Tzazona († 533) do jego brata, króla Wandalów Gelimera (ok. 480 - po 534, król od 530), pozwala sobie na użycie w cytacie tytułu βασιλεύς (ὦ Βανδίλον τε καὶ Ἀλανῶν βασιλεῦ)[20]. Podobne zamieszanie w tytułowaniu widoczne jest szczególnie w przypadku Alaryka I[21]. Jak widać, jeszcze w siódmej i ósmej dekadzie IV w. Wizygoci, czy też Goci w ogóle zajmują w myśli politycznej i w praktycznym jej zastosowaniu miejsce marginalne, jednego z wielu ludów barbarzyńskich, którego znajomość ogranicza się do powierzchownych stereotypów, a użyteczność polityczna sprowadza się jedynie do okazjonalnego korzystania z kilkutysięcznych kontyngentów

gockich „sędziów" zob. H. Wolfram, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, 110nn.

[19] Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 37, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 78; Zosimus, *Historia Nova* IV 10, 1, ed. Mendelssohn, s. 166, tłum. Cichocka, s. 208. Autorzy zachodniorzymscy, posługujący się łaciną nie mieli takich problemów, rozróżnienie pomiędzy *rex*, a *augustus* lub *caesar* było jasne, jednoznaczne i ściśle przypisane do struktur społeczeństwa barbarzyńskiego i rzymskiego.

[20] Procopius Caesariensis, *De bellis* III 24, 3, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth: Procopius, *Opera omnia*, vol. 1, Lipsiae 1962, 410, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Gotami*, Źródła Historyczne, Kraków 2015, 269.

[21] Por. nota 54.

pomocniczych. Brak rozeznania i wyczucia mentalności barbarzyńców miał w przyszłości kosztować Rzymian o wiele więcej niż dyplomatyczne niezręczności, choć w okresie późniejszym, szczególnie w trzeciej fazie omawianego okresu pobytu Wizygotów na Bałkanach, zdarzali się wśród polityków cesarskich ludzie umiejący ze znajomości obyczajów barbarzyńców ciągnąć korzyści.

Ammianus Marcellinus pisząc *ex post* bardzo pozytywnie ocenił zawarty w 369 r. pokój, chwaląc władcę Rzymian, który „nie miał wprawdzie doświadczenia w tych sprawach, ale był – jak dotąd – bardzo sprawiedliwym obserwatorem wydarzeń”[22]. Zaraz potem jednak z goryczą przypomina, że ulegając później pochlebcom dworskim sprowadził na państwo rzymskie straszliwe szkody godne wiecznego opłakiwania. Nawiązuje w ten sposób do zezwolenia na osiedlenie się Gotów na Bałkanach i następującą potem porażkę w bitwie pod Adrianopolem 9 sierpnia 378 roku. Podobnie jak w przypadku wojny 367-369 nie jest konieczne dokładne opisywanie w porządku chronologicznym znanych ze źródeł i opracowań wydarzeń związanych z osiedleniem się Gotów na Bałkanach, chodzi jedynie o prześledzenie tych wydarzeń i opinii, które mogą być pomocne w określeniu miejsca jakie zajmowali wtedy Goci w polityce dworów cesarskich (w zasadzie głównie dworu w Konstantynopolu).

W zamieszaniu wywołanym atakiem Hunów na krymskie „państwo” Ostrogotów i związaną z tym wydarzeniem migracją wytworzyła się sytuacja, jakiej jeszcze dotąd nie odnotowały dzieje Imperium Romanum. Po raz pierwszy na granicy cesarstwa pojawiła się fala potencjalnych imigrantów, a nie zdobywców myślących wyłącznie o rabunku i ewentualnych zdobyczach terytorialnych. Oczekiwania Terwingów i połączonych z nimi grup Greutungów były inne. Przede wszystkim oczekiwali schronienia w granicach cesarstwa, przerażeni brutalnością i zupełnie nieznanymi im metodami prowadzenia walki, które przyniósł ze sobą do ich względnie stabilnego świata najazd Hunów[23]. Jeżeli wierzyć Ammianowi Marcellinowi przygotowania obronne podjęte przez Atanaryka nie zdołały zapewnić skutecznej obrony przed mobilnymi oddziałami huńskiej jazdy[24]. Nie bez znaczenia musiały być też skutki ruchów migracyjnych za północną granicą terenów bałkańskich. Pierwszym i najważniejszym było zachwianie i tak kruchej równowagi w zakresie aprowizacji. Zasoby żywności, których uzupełnianie poprzez handel z cesarstwem było, jak wykazało embargo handlowe z lat 367-369, konieczne, nie mogły wystarczyć

[22] Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVII 5, 9, ed. Galletier, t. 5, s. 118, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 69.

[23] O początkach wielkiej migracji wywołanych najazdem Hunów: Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 42, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 84 i 86; Zosimus, *Historia Nova* IV 20, 3-5, ed. Mendelssohn, s. 174-175, tłum. Cichocka, s. 217-218; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 3, 1-3, ed. É. Galletier, t. 6: *Livres XXIX-XXXI*, Paris 1999, 105-106, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 225-226.

[24] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 3, 4-8, ed. Galletier, t. 6, s. 106nn, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 226-227.

wobec wzrostu liczby ludności stymulowanej wymuszoną migracją. Nie wiemy dokładnie jak wielka była ta liczba. Źródła mówią jedynie o wielkiej masie barbarzyńców i tylko u Eunapiosa spotykamy konkretną, choć oczywiście bardzo okrągłą liczbę 200 tys. wojowników (zdatnych do walki ludzi w kwiecie wieku) ocalonych z pogromu i chcących przekroczyć Dunaj[25]. Nie wiadomo czy chodzi tu o samych Terwingów, ponieważ mowa jedynie o ocalałych spod huńskiego miecza, jednak zapewne Eunapios miał na myśli wszystkich Gotów, a więc także niedobitki Greutungów włączył do podanej liczby. Z pełną świadomością wszelkich zastrzeżeń odnośnie podawanej w źródłach antycznych liczebności ludów spróbujmy jednak przyjąć, że Eunapios dysponował w miarę wiarygodnymi danymi. Podana liczba dotyczyła wojowników, a więc stosując przyjęte powszechnie przeliczniki stosunku liczebności wojowników do reszty ludu jako 1:4 osiągniemy ogólną liczbę ludu sięgającą prawie jednego miliona, co jest wartością niespotykaną w dotychczasowych konfliktach granicznych między barbarzyńcami a Rzymianami i zapewne zawyżoną. Niezależnie od wątpliwości co do prawdziwości omawianego przekazu można, idąc za zgodnym świadectwem źródeł, uznać na pewno jedno: uciekinierów – potencjalnych imigrantów – było po prostu bardzo wielu, tak wielu, że było to zupełnie nowe i zaskakujące dla dworu konstantynopolitańskiego zjawisko. O szybkim wyczerpywaniu się zasobów żywności za Dunajem informuje Ammianus Marcellinus, pisząc, że większa część ludności wycieńczona brakiem środków do życia opuściła Atanaryka. Wspomina też, że szukającym wyjścia z trudnej sytuacji Gotom ziemie Tracji wydawały się atrakcyjne jako niezwykle żyzne i oddzielone od budzących grozę Hunów wodami Dunaju[26]. Określone w tej relacji dwa najważniejsze dla Gotów priorytety, bezpieczeństwo i zapewnienie ludowi niezbędnych środków do życia, pozostaną na kilka dziesięcioleci podstawową linią polityki i podstawowymi oczekiwania wodzów gockich wobec rządów obydwóch części cesarstwa.

Pojawienie się wielkiej masy uciekinierów i ludzi chcących zapewnić sobie dostatnią egzystencję na granicy dunajskiej stało się wielkim wyzwaniem dla cesarza Walensa, który jak się wydaje starał się rozwiązać problem jak najlepiej. Dokładniejsze naświetlenie toku rozumowania cesarza i kręgów dworskich utrudnia nieoceniony w innych przypadkach Ammianus Marcellinus, którego pełne goryczy komentarze, pisane już po *clades Hadrianopolitana*, od samego początku naznaczają cesarza piętnem nieudolności i lekkomyślności, a w najlepszym razie ślepego zadufania podsycanego pochlebstwami dworaków. Mimo to warto poszukać w jego relacji nieco informacji na temat oczekiwań dworu cesarskiego związanych z napływem gockich przybyszów. Przynajmniej część ludzi z dworu Walensa widziała w przyjęciu proszących o schronienie i wyżywienie Gotów konkretne korzyści dla imperium. Liczono

[25] Por. Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 42, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 84 i 86.

[26] Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 3, 8, ed. Galletier, t. 6, s. 105-106, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 227.

przede wszystkim na wzmocnienie sił armii cesarskiej. Jak pisze Ammianus Marcellinus, doświadczeni pochlebcy sławić mieli szczęśliwy los władcy, który darował Rzymowi nowe, liczne kontyngenty rekrutów. Wskazywali na podwójną korzyść, bowiem z jednej strony armia cesarska połączona z siłami plemion gockich stanowić będzie siłę ogromną i niezwyciężoną, z drugiej zaś skarbiec cesarski zaoszczędzi wielkie sumy, których nie będzie trzeba wydawać na kosztowne zaciągi, tak więc podatki wnoszone przez poszczególne prowincje na potrzeby militarne można będzie wykorzystać w innym celu[27]. Mimo że z relacji tej wyziera typowa dla Ammiana gorycz i niechęć do dworskiej kamaryli, to jednak nie sposób orzec, czy były to głosy wyłącznie głupich i zaślepionych chęcią zysku i pochlebiania cesarzowi dworaków. Logicznie myśląc plan przyjęcia Gotów i wykorzystania ich militarnie nie był wszak niczym oryginalnym, ponieważ już wcześniej osadzano barbarzyńców jako *laeti* i *gentiles* dla ochrony niewielkich odcinków granic, jak widać choćby z tekstu tego artykułu, i bez większych oporów sięgano też w razie potrzeby po większe kontyngenty. Różnica była jedynie w ilości. Tym razem nad granicą znajdowały się ogromne masy uciekających przed Hunami, czy też przed niedostatkiem żywności na lewym, barbarzyńskim brzegu Dunaju. Odmiennie też niż w okresach wcześniejszych wojownikom towarzyszyły całe rodziny. Tego kręgi dworskie nie wzięły pod uwagę. Z pozycji polityka wysokiej rangi problemy logistyczne czy aprowizacyjne, oczywiste dla każdego trybuna a nawet dla prostego żołnierza, nie istniały. Widziano jedynie spodziewaną korzyść i dołożono wszelkich starań, aby plan przyjęcia uciekinierów w pełni zrealizować, co Ammianus Marcellinus opatrzył kąśliwą uwagą, że urzędnicy cesarscy, posłani, by zorganizować przeprawę Gotów, uczynili wszystko, aby na drugim brzegu nie pozostał nikt z tych, którzy później niszczyli cesarstwo, nawet jeżeli tknięty był śmiertelną chorobą[28]. Złośliwość historyka-żołnierza jest w pełni zrozumiała w świetle tego, co później miał widzieć i opisać. Jednak w momencie przeprawy jedynie bardzo dalekowzroczni mogli przewidzieć wypadki następnych kilku lat. Można zgodzić się z opinią Gerda Kampersa, że tak naprawdę to obydwie strony, tak rzymska, jak i barbarzyńska nie miały wielkiego wyboru i sytuacja była raczej bez wyjścia. Przyjęcie Gotów i wykorzystanie ich potencjału militarnego było nie tylko szansą odniesienia korzyści, o których mówili dworscy pochlebcy, ale było także praktycznie jedyną szansą na uniknięcie militarnego konfliktu ze zdesperowanymi do granic możliwości barbarzyńcami. Z kolei dla Gotów przyjęcie proponowanych zasad było jedyną możliwością skorzystania z zasobów żywnościowych cesarstwa, które w razie gdyby przerwali granicę siłą w większej części pozostałyby poza ich zasięgiem[29]. Goci nie mieli drogi odwrotu i w razie odmowy

[27] Por. tamże XXXI 4, 4, ed. Galletier, t. 6, s. 109, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 227-228.

[28] Por. tamże.

[29] Por. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, s. 88-89.

i tak podjęliby próbę sforsowania Dunaju[30]. Pamiętać należy o podanej przez Eunapiosa liczbie 200 tys. wojowników. Nawet jeżeli była to spora przesada, to zachodzi pytanie, czy cesarz był w stanie w krótkim czasie zgromadzić na zagrożonej granicy wystarczającą liczbę wojsk, by odeprzeć inwazję. W świetle tych przemyśleń rady udzielone Walensowi przez dwór i przyjęte przez cesarza nie wydają się zupełnie pozbawione sensu.

Gdzie więc popełniono błąd? Wydaje się, że fałszywie oceniono rozmiar migracji i nie dopełniono podstawowych zasad bezpieczeństwa. Nie oszacowano należycie liczby przeprawianych przez Dunaj barbarzyńców i nie kontrolowano stanu uzbrojenia przybywających[31]. Michael Kulikowski uważa, że było to sprzeczne z zasadą rozbrajania barbarzyńców wpuszczanych do cesarstwa i dozbrajania dopiero, gdy weszli w struktury wojsk pomocniczych[32]. Zapewne ma słuszność, choć z kolei Gerd Kampers uważa, że cesarz świadomie zezwolił na przeprawienie nierozbrojonych barbarzyńców i na ich zwarte osadnictwo[33]. Kolejnym sygnalizowanym przez autorów źródeł problemem była korupcja wśród urzędników, którzy zdaniem Eunapiosa i Zosimosa mieli polecenie liczenia i rozbrajania przeprawiających się grup barbarzyńców, jednak zaniechali swoich obowiązków poszukując łatwego zysku i rozpusty. I Eunapios i Zosimos wspominają o wybieraniu sobie spośród przeprawianych grup gockich pięknych chłopców i dziewcząt do rozpusty, jak też o poszukiwaniu różnego rodzaju wartościowych lub pięknych przedmiotów, które sobie przywłaszczano. Możliwe, że chodziło nie tylko o rozpustę, ale o poszukiwanie atrakcyjnych niewolników i niewolnic. Tak więc przynajmniej część odpowiedzialnych za przeprawę usiłowała zyskać korzyści materialne kosztem uchodźców. Jak widać wszelkie możliwe patologiczne zachowania wynikające z trudnej sytuacji przyjmowanych imigrantów bardzo przypominały pewien „pakiet" nieprawości towarzyszący wszelkim migracjom w historii (wykorzystywanie słabszych, pobieranie haraczu, zmuszanie do prostytucji, handel żywym towarem). Ammianus Marcellinus za szczególny przykład chciwości i podłości uważa postępowanie kierujących osiedlaniem Gotów w Tracji: Lupicynusa komesa Tracji i Maksymusa duksa lokalnych wojsk.

[30] O tym, że próby forsowania rzeki bez zgody Rzymian były podejmowane zaświadcza Eunapios (*Fragmenta historica* 42, ed. i tłum. Pajakowska-Bouallegui, s. 86), dodając, że Rzymianie pobili intruzów, jednak dowódcy którzy ich powstrzymali, zostali (co ciekawe) ukarani za swój czyn. Nie wiadomo niestety, czy ten wtręt opisuje rzeczywiste wydarzenia, czy też na kanwie informacji o jakichś powstrzymanych próbach przeprawy Eunapios buduje obraz zbrodniczej niekonsekwencji i krótkowzroczności władz cesarskich.

[31] Por. Ammian Marcellinus, *Res gestae* XXXI 4, 6, ed. Galletier, t. 6, s. 110, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 228; Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 42, ed. i tłum. Pajakowska-Bouallegui, s. 86; Zosimus, *Historia Nova* IV 20, 6, ed. Mendelssohn, s. 175, tłum. Cichocka, s. 218. Zob. też H. Wolfram, *Die Goten*, s. 127.

[32] Por. M. Kulikowski, *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, tłum. Ł. Różycki, Oświęcim 2015, 104.

[33] Por. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, s. 88.

Obydwaj wykorzystać mieli trudne położenie Gotów w szczególnie upokarzający i podły sposób. Zamiast dostaw żywności dostarczali podobno głodnym wojownikom psie mięso i chleb, wymieniając niewielkie ilości tej żywności za niewolników. Ofiarami tych podłych interesów padać mieli nawet członkowie rodzin naczelników, oddawani w niewolę za żywność[34]. Autorzy źródeł bardzo surowo oceniają postępowanie Lupicynusa i Maksymusa, którzy nie chcieli udostępnić zdesperowanym Gotom zapasów żywności, które przecież musiały być zapewnione przybyszom. Jeżeli jednak podjąć próbę chłodnej oceny sytuacji, to może na całość sprawy można spojrzeć inaczej, choć rzecz jasna nikt nie będzie starał się bronić reputacji obydwóch cesarskich urzędników z Tracji, na których niekorzyść świadczą także i inne czyny. Przesadna chciwość nie da się obronić, ale może za skąpym wydzielaniem racji żywnościowych Gotom krył się jakiś głębszy zamysł administracji cesarskiej? Wszelkie informacje źródeł świadczą o tym, że w bardzo wczesnej fazie przeprawy Gotów przez Dunaj urzędnicy cesarscy całkowicie utracili kontrolę nad ogromną masą imigrantów. Nie dokonano zliczenia ani rozbrojenia przybywających, a więc może skąpe zaopatrywanie w żywność i utrzymywanie wojowników i ich rodzin w stanie permanentnej zależności aprowizacyjnej od administracji rzymskiej miało być narzędziem odzyskania przynajmniej w części kontroli nad biegiem wypadków. Do takiej refleksji skłania niewielka uwaga Ammiana Marcellina, który opisał podły plan zgładzenia wodzów Wizygotów na uczcie w Marcjanopolu podjęty przez Lupicynusa. Przy okazji historyk pisze, że pod murami miasta pozostawały tłumy Gotów i „ludzie ci posłuszni przecież naszej władzy i przystający na nią, uparcie błagali, by pozwolono im wejść do miasta w celu zaopatrzenia się w niezbędną żywność”[35]. Zatem przypuszczać można, że gdyby żywności tej użyczono bardziej szczodrze, to Goci byliby gotowi do kompromisu. W miejsce kompromisu nastąpił bunt, na czele którego stanęli Fritigern († ok. 380) i Alawiw († 378).

Innym powodem ograniczenia dostaw żywności mogła być też obawa o własne zasoby, które wobec wielkiej liczby imigrantów musiały się władzom poszczególnych miast wydawać niezwykle małe. Nieporozumienie na tym tle spowodowało przejście służących dotychczas cesarzowi Sweryda i Koliasa wraz z ich oddziałami na stronę buntu. Obydwaj wodzowie goccy w służbie rzymskiej, którzy stacjonowali pod Adrianopolem, otrzymali rozkaz wymarszu w kierunku Hellespontu. Kiedy, jak pisze Ammian, „bez żadnej arogancji” poprosili władze miasta o zaopatrzenie na drogę, te uzbroiwszy mieszkańców stawiły na własną rękę zbrojny opór. Jak łatwo było przewidzieć regularne

[34] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 4, 9-11, ed. Galletier, t. 6, s. 110-111, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 229-230; Iordanes, *Getica* 134-135, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 93, tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 114.

[35] Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 5, 5, ed. Galletier, t. 6, s. 113, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 231.

oddziały gockie bez trudu poradziły sobie z miejskim pospolitym ruszeniem, zadając mieszkańcom Adrianopola poważne straty i oburzone biegiem wypadków przeszły na stronę zbuntowanych Gotów Fritigerna i Alawiwa. W sytuacji rozszerzającego się buntu Lupicynus starał się jeszcze zapanować nad sytuacją, próbując usunąć przywódców. W czasie uczty w Marcjanopolu starał się doprowadzić do zamordowania Fritigerna i Alawiwa, jednak Fritigernowi udało się wymknąć niebezpieczeństwu[36]. Nie jest wykluczone, że zabity w Marcjanopolu Alawiw był ojcem Alaryka I, co w przyszłości mogło w znacznym stopniu wpływać na stosunek pierwszego króla Wizygotów do władz rzymskich[37].

Zagrożenie gockie zostało w pełni docenione zarówno na dworze wschodnim, jak i zachodnim. Walens porzucając wszelkie aktualne działania przeprowadził szybką mobilizację, która pozwoliła mu na wymarsz z Konstantynopola na czele 30-40 tysięcznej armii[38]. Równocześnie zaalarmowany przez stryja podążał na pomoc Walensowi jego bratanek, cesarz Zachodu, Gracjan (359-383, cesarz od 367). Armia Zachodu włączyła się do działań z pewnym opóźnieniem, spowodowanym niepokojami na granicy Renu wywołanymi przez Alamanów[39]. Problem buntu potraktowano poważnie. Walens, mimo (a może właśnie z powodu) sukcesów nowo mianowanego wodza cesarskiego, Sebastiana († 378)[40], zdecydował się objąć dowództwo osobiście. Znowu zawiodły służby zwiadowcze, które zupełnie fałszywie oceniły liczebność zbuntowanych Gotów, stacjonujących pod dowództwem Fritigerna w okolicy Adrianopola przy stanicy pocztowej Nike, na zaledwie 10 tys. wojowników. W otoczeniu cesarza ponownie doszło do sporów między wojskowymi a cywilnymi doradcami. Część wyższych rangą żołnierzy radziła czekać na przybycie wojsk Gracjana, natomiast cywilni doradcy i kilku dowódców uważali, że Walens nie powinien się dzielić z bratankiem sławą pogromcy Gotów. Niezależnie od poglądu na to, czy czekać na armię Zachodu, czy też nie, zupełnie fałszywe rozeznanie w sytuacji powodowało, że nikt w otoczeniu Walensa nie wątpił w pewne zwycięstwo[41].

Jak powszechnie wiadomo 9 sierpnia 378 r. pewne zwycięstwo odniosła strona gocka. Pomijając opis bitwy, który nie jest przedmiotem artykułu,

---

[36] Por. tamże XXXI 5, 5-8, ed. Galletier, t. 6, s. 113-114, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 231-232.

[37] Por. M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Prace Monograficzne – Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie 299, Kraków 2001, 116.

[38] Oszacowanie za: Kulikowski, *Wojny Rzymu z Gotami*, s. 111.

[39] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 10, 1-10, ed. Galletier, t. 6, s. 130nn, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 245-246.

[40] Por. tamże XXXI 11, 1-5, ed. Galletier, t. 6, s. 136-137; Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* 44, 3-4, ed. i tłum. Pająkowska-Bouallegui, s. 92 i 94, Sebastian, doświadczony wódz przybyły z Zachodu został mianowany prawdopodobnie do rangi *magister peditum*. Na temat jego działań patrz M. Speidel, *Sebastian's Strike Force at Adrianople*, „Klio" 78 (1996) nr 2, 434-437.

[41] Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 12, 8-9, ed. Galletier, t. 6, s. 140, tłum. Lewandowski, t. 2, s. 253.

można jedynie raz jeszcze wskazać na popełnione pod wpływem dworskich doradców błędy. Walens nie czekał na posiłki prowadzone przez Gracjana i tak w wigilię bitwy, jak i w samym jej dniu dał się wciągnąć w negocjacje z wysłannikami Fritigerna. Mogło to być wynikiem niewłaściwej oceny wroga i wzmocnionego jeszcze argumentami wspomnianych przez Ammiana Marcellina „pochlebców" fałszywego przekonania o słabości barbarzyńców i niezwyciężonej potędze cesarza. Fritigern z łatwością oszukał Walensa, mamiąc go kolejnymi próbami rokowań i odsuwając moment starcia, by zmęczona przemarszem ku obozowi Gotów armia rzymska dodatkowo osłabła w upale, potęgowanym jeszcze sztucznie przez palone przez barbarzyńców ogniska. Uleganie wygodnym propagandowym stereotypom (barbarzyńcy winni błagać imperatora o łaskę), danie posłuchu cywilnym doradcom dworskim i zadufanie kosztowały Walensa życie, a Rzymian kryzys, którego skutków mimo wszelkich podejmowanych później prób nie udało się odwrócić.

Szok adrianopolitańskiej klęski był ogromny. Wspomniane powyżej skutki sprawiły diametralną zmianę optyki w postrzeganiu stosunków gocko-rzymskich. Słuszne jest zdanie, że do 378 r. historię Gotów w rejonie Bałkanów kształtowało w dużej mierze cesarstwo, a plemię to było jednym z wielu plemion barbarzyńskich. Po bitwie Goci stali się stałym i dominującym elementem w polityce rzymskiej, już nie przedmiotem a podmiotem działań i idei politycznych, co więcej, niespełna 20 lat po Adrianopolu byli czynnikiem wpływającym w sposób zdecydowany na politykę dworów wschodnio- i zachodniorzymskiego[42]. Rozwiązanie problemu gockiego, powierzone przez Gracjana Teodozjuszowi I nazwanemu przez potomnych Wielkim (347-395, cesarz od 379), nie mogło już polegać na prostym wyparciu Gotów z powrotem poza granice cesarstwa. Po odniesieniu kilku sukcesów i poskromieniu rabunków barbarzyńców w Tracji, a nawet w pobliżu Konstantynopola, Teodozjusz I powrócił w zasadzie do punktu wyjścia, czyli do problemu osiedlenia Wizygotów w granicach cesarstwa w zamian za służbę na jego rzecz. Różnica polegała jednak na tym, że doświadczony wódz zdawał sobie sprawę z potencjalnych zagrożeń w o wiele większym stopniu niż Walens. Nowa praktyka polityczna wprowadzona przez Teodozjusza opierała się na zasadzie lepszego poznawania barbarzyńców i ich mentalności, co pozwalało na wykonywanie pewnych gestów wzmagających szacunek wobec Teodozjusza, i doprowadziło w konsekwencji do tego, że postrzegany on był przez Wizygotów nie tylko jako cesarz rzymski, ale niemalże jako ***Þiudans* – najwyższy naczelnik i autorytet plemienia, *amator pacis generisque Gothorum*[43]. Do elementów tej polityki należało ostentacyjnie przyjazne przyjęcie w Konstantynopolu Atanaryka, wygnanego z jego ziem przez Fritigerna i uczczenie zmarłego wkrótce „sędziego" Wizygotów wspaniałym państwowym pogrzebem z osobistym udziałem cesarza[44]. Równo-

[42] Por. Kulikowski, *Wojny Rzymu z Gotami*, s. 115.

[43] Iordanes, *Getica* 146, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 96, tłum. Zwolski, s. 116.

[44] Por. tamże 144-145, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 95-96, tłum. E. Zwolski, s. 115-116;

cześnie zwycięstwa odnoszone nad zbuntowanymi barbarzyńcami w polu dały Teodozjuszowi prawo do święcenia triumfu nad Gotami[45]. Przy okazji pojawia się u Pawła Orozjusza (ok. 385 - przed 423) informacja, że grupa Wizygotów związana z Atanarykiem, ujęta męstwem i dobrocią Teodozjusza, przeszła na służbę rzymską. Miało to być konsekwencją zawartego przedtem między Teodozjuszem a Atanarykiem *foedus*[46]. Nie dysponujemy żadnymi konkretami, co do zasad zawartego porozumienia, jednak nie mogły one odbiegać od zasad *foedus* zawartego później ze zrewoltowaną częścią Terwingów, którzy w latach 90. IV w. skupili się wokół Alaryka I. Przezorna polityka Teodozjusza I wobec Wizygotów jest dobrze widoczna na podanym właśnie przykładzie. Jeżeli założymy, że *foedus* z ludźmi Atanaryka poprzedził „wielki" *foedus* z 382 roku[47], to niewątpliwie mamy do czynienia z rozsądna formułą podzielenia Wizygotów z wykorzystaniem istniejących już linii konfliktu wewnętrznego pomiędzy „grupą Atanaryka" i „grupą Fritigerna". Wstępne pozyskanie pierwszej z nich wykluczało możliwość przyłączenia się jej członków do zrewoltowanej części Terwingów, a łaskawe ich potraktowanie i ostentacyjnie przyjazne przyjęcie ich przywódcy oraz (co dla mentalności germańskiej bardzo ważne) uhonorowanie go wspaniałym pogrzebem przez Teodozjusza I było formą zawoalowanej sugestii i oferty kierowanej do skonfliktowanej z cesarstwem części Terwingów, oferty, dodajmy, wkrótce przyjętej.

Foedus z 382 r., którego zasady można odtworzyć dość dokładnie zakładał zezwolenie na osiedlenie się Wizygotów na terenie cesarstwa, jednak z zastrzeżeniem, że ziemia oddana im pod zasiedlenie pozostaje formalnie własnością państwa rzymskiego, co było bardzo ważne i podnoszone formalnie w czasie Justyniańskich działań na rzecz rewindykacji terytoriów Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie. Wizygoci nie stawali się obywatelami ani poddanymi cesarstwa. Na terenach osadniczych otrzymywać mieli 1/3 ziemi lub, co bardziej prawdopodobne, 1/3 wpływów podatkowych z danego terytorium w produktach żywnościowych lub pieniądzu. Zapewniono im doraźne dostawy żywności oraz obiecano jakieś subwencje, których wysokości oraz

---

Zosimus, *Historia Nova* IV 34, 4, ed. Mendelssohn, s. 189, tłum. Cichocka, s. 233; Orosius, *Historiae adversus paganos* VII 34, 6-7, ed. K. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882 [reprint: Hildesheim 1967], 523, 2-8; Marcellinus Comes, *Chronica* IX 2 (381), ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 61, 13-14.

[45] Por. Orosius, *Historiae adversus paganos* VII 34, 6, CSEL 5, 523, 2-5, Marcellinus Comes, *Chronica* VII 2 (379), MGH Auctores Antiquissimi XI 60, 22; tamże VIII (380), MGH Auctores Antiquissimi XI 61, 4.

[46] Por. Orosius, *Historiae adversus paganos* VII 34, 6-7, CSEL 5, 523, 2-8.

[47] Data sojuszu z grupą Atanaryka nie jest zupełnie pewna, wiadomo tylko, że zawarcie go nastąpiło dopiero po śmierci „sędziego". Ralf Scharf (*Foederati*, s. 9) datuje to wydarzenie na 382 r., jednak nie rozstrzyga, czy w 382 r. zawarto dwa następujące po sobie sojusze, czy był to ten sam sojusz, czy też może, co chyba najbardziej prawdopodobne, zasady i tryb zawierania *foedus* zostały wypracowane w 382 r. jako stałe i co najwyżej doszło do dwukrotnego ich zatwierdzenia i przyjęcia przez cesarstwo i dwie osobne grupy Terwingów.

sposobu wypłacania nie udało się z pomocą źródeł ustalić. W zamian za to zobowiązywali się całym plemieniem i pod dowództwem swoich wodzów służyć militarnie cesarstwu w każdej potrzebie. Formalnie podlegali bezpośrednio rozkazom cesarza lub magistrów militum, jednak w praktyce odnotowano wiele odstępstw od tej reguły oraz przypadków cedowania uprawnień do dowodzenia *foederati* na niższe szczeble dowodzenia[48]. Także dwór zachodniorzymski przyjął, może nawet wcześniej, podobne rozwiązania. Gracjan musiał też uporać się z problemem zmierzających na zachód grup Ostrogotów, Hunów i Alanów, które powstrzymał osiedlając ich w Panonii II lub Walerii[49].

Te regulacje stanowiły potem podstawę dla podobnych układów sojuszniczych, choć bardzo szybko pojawiły się u Wizygotów tendencje do rewizji zasad *foedus* na swoją korzyść. Zazwyczaj wykorzystywali momenty trudne dla cesarstwa. Mimo wielkiego miru jakim Teodozjusz I miał się cieszyć u Wizygotów, jeszcze za jego panowania nastąpiła pierwsza próba rewizji *foedus*. Korzystając z uwikłania wojsk wschodniorzymskich w walkę z uzurpatorem Maksymusem (ok. 340-388, cesarz od 383), a potem z maruderami z jego armii, Alaryk na czele osiadłych w Mezji Wizygotów rozpoczął rabunkowe rajdy w dorzeczu rzeki Hebrus (Marica). Walki toczone ze zmiennym szczęściem zakończył Flawiusz Stilichon (360/365? - 408), który otoczył Wizygotów i zmusił do odnowienia *foedus* z 382 roku. Po raz pierwszy Stilichon miał okazję zgniecenia Wizygotów Alaryka i po raz pierwszy, ale nie ostatni, tego nie uczynił, zapewne w myśl głównej linii polityki Teodozjusza I stawiającego na podporządkowywanie barbarzyńców imperium i „zagospodarowywanie" ich militarnie, a nie niszczenie, które choć możliwe pociągałoby za sobą duże straty[50]. Energiczna reakcja ze strony dworu w Konstantynopolu zażegnała na pewien czas niebezpieczeństwo gockie na Bałkanach. W czasie wojny z uzurpatorem Eugeniuszem († 394, cesarz od 392) zagrożenia ze strony Wizygotów na Bałkanach nie ma. Tym razem jako lojalni *foedarati* ciągną wraz z cesarzem na zachód przeciw uzurpatorowi i biorą udział w bitwie nad Frigidusem (Wipawą) w dniach 5-6 września 394 roku. Ogromne straty w ludziach poniesione przez Wizygotów w pierwszym dniu bitwy, kiedy jako pierwsi przypuścili frontalny atak na linie wroga, wywołały wściekłość Alaryka, uważającego, że w ten sposób Rzymianie starali się wygubić lub przynajmniej znacznie osłabić Wizygotów. Teodozjusz starał się ugłaskać Alaryka, nadając mu wysoki stopień wojskowy, jednak fakt, że nastąpiło to po bitwie, a nie przed nią, pogłębił tylko urazę młodego wodza Terwingów, którego wojownicy wykrwawili się w bitwie pod rozkazami doświadczonego Gota w służbie

[48] Por. Wolfram, *Die Goten*, s. 140-141; Wilczyński, *Germanie*, s. 71-72.

[49] Por. Iordanes, *Getica* 141, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 95, tłum. Zwolski, s. 115. Herwig Wolfram (*Die Goten*, s. 139) jest zdania, że *foedus* Gracjana mógł być wzorem dla Teodozjuszowego z 382 r., ale wobec faktu, że znamy jedynie świadczenia ze strony rzymskiej, a nic nie wiemy o zobowiązaniach barbarzyńców nie można rozstrzygnąć, czy ma rację.

[50] O motywach postępowania Stilichona, por. Wilczyński, *Germanie*, s. 119.

rzymskiej, Gainasa[51]. Jeżeli przyjmiemy założenie, że Alaryk mógł być synem Alawiwa, to wydarzenia nad Wipawą były, obok śmierci ojca, kolejną głęboką traumą na stałe pozostawioną w pamięci wodza Wizygotów. Jednak autorytet Teodozjusza I i jego popularność wśród Terwingów spowodowały, że na razie jeszcze rząd cesarski utrzymał kontrolę nad gockimi sojusznikami.

Śmierć Teodozjusza I w Mediolanie 17 stycznia 395 r. otwiera nowy rozdział w polityce dworów wschodnio- i zachodniorzymskiego wobec Wizygotów na Bałkanach, który to rozdział odpowiada trzeciej z zasygnalizowanych na początku artykułu faz. Wzruszająca w swej naiwności jest relacja Jordanesa, że po śmierci „przyjaciela pokoju i ludu gockiego" jego synowie Arkadiusz (377-408, cesarz od 383) i Honoriusz (384-423, cesarz od 393) popychali imperium ku zgubie pędząc rozwiązłe życie i szczędząc Gotom darów, przez co wzbudzili taką odrazę wśród walecznych wojowników, że ci wybrali sobie królem Alaryka[52]. Oczywiście rozwiązłość jedenastoletniego (!!!) Honoriusza i osiemnastoletniego Arkadiusza nie poruszała chyba zbytnio Terwingów, jednak sygnalizowane wstrzymanie lub zmniejszenie „darów" na pewno plemię niepokoiło i mogło być sygnałem nowego kursu w polityce dworów cesarskich. Akurat w tym przypadku można w pełni odpowiedzialnie mówić o polityce dworów, a nie cesarzy, ponieważ żaden z synów Teodozjusza I nie rządził samodzielnie. U boku każdego z nich stanął potężny opiekun i to właśnie owi *tutores*, czyli Stilichon na Zachodzie i Flawiusz Rufin (355-395) na Wschodzie, kształtować mieli linie polityki obydwóch dworów. Ani jeden ani drugi nie był zdecydowanie wrogi Gotom, więc wątpliwe, by ograniczenie „darów" nastąpiło na ich rozkaz. Możliwe, że przyczyną była nadgorliwość urzędników niższego szczebla lub po prostu zamieszanie związane z wyprawą przeciw Eugeniuszowi i śmiercią Teodozjusza I. Dodatkowym faktorem przyspieszającym wyniesienie Alaryka mogła być inwazja Hunów na Trację zimą 394/395 roku. Wprawdzie przerażający Wizygotów skośnoocy jeźdźcy opuścili z łupami Trację jeszcze przed topnieniem lodów, ale wiara w moc ochronną rzymskiego ramienia znacznie się zachwiała[53]. Budzący zaufanie Teodozjusz I, **Þiudans* szanowany przez Gotów nie żył, a żaden z jego sy-

[51] O przyznaniu stopnia: Socrates, HE VII 10, 1, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 355, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 448. Dla Alaryka kamieniem obrazy było już to, że mimo iż był w tym okresie na pewno niekwestionowanym przywódcą większości Wizygotów i w zasadzie to on, w myśl założeń *foedus*, powinien był dowodzić, został jednak od dowództwa nad gockimi sojusznikami odsunięty, a Teodozjusz I oddał wojska sprzymierzone pod rozkazy sprawdzonym wodzom Alanowi Saulusowi i Gotowi Gainasowi. Oprócz nich wymieniony jest też Armeńczyk Bakuriusz, jednak najbardziej prawdopodobne jest, że bezpośrednio nad Wizygotami dowództwo przejął Gainas (Zosimus, *Historia Nova* IV 57, 2-3, ed. Mendelssohn, s. 213, tłum. Cichocka, s. 257-258; Ioannes Antiochenus, *Fragmenta quae supersunt omnia* 212, 2, rec., Anglice vertit, indicibus instruxit S. Mariev, CFHB Series Berolinensis 47, Berolini 2008, 384).

[52] Por. Iordanes, *Getica* 146, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 96, tłum. Zwolski, s. 116.

[53] Por. Wilczyński, *Germanie*, s. 123-124, spec. nota 43.

nów – zdaniem wojowników – na taką godność nie zasługiwał. Wyniesienie Alaryka I do godności królewskiej było zjawiskiem nowym, jednak nie ma wątpliwości, że w tych okolicznościach Wizygoci chcieli silnego przywództwa. Niechętny Rzymianom przedstawiciel rodu Balthów postrzegany był jako najlepszy obrońca plemiennych interesów[54].

Bunt Alaryka i jego pojawienie się pod murami Konstantynopola kompletnie zaskoczyło dwór wschodniorzymski. Rufin, działając w imieniu cesarza Arkadiusza nie myślał nawet o obronie, zresztą większość armii wschodniej, która odeszła do Italii z Teodozjuszem I, ciągle w niej pozostawała. Król Wizygotów nie zamierzał szturmować murów stolicy. Rozbił obóz w jej pobliżu i czekał na oferty ze strony Arkadiusza. W imieniu cesarza rokowania prowadził Rufin, który przy okazji pokazał, że dwór wschodni jednak nauczył się czegoś o właściwym podejściu do Gotów. Prefekt przybył na rokowania w gockim stroju z mieczem u boku. Świadczy to o sprycie Rufina i świadomości, że dla Gotów mężczyzna nieuzbrojony nie jest godny uznania za człowieka wolnego. Stając przed Alarykiem I jak równy przed równym z jednej strony zaznaczył swój status i powagę urzędu, ale z drugiej wysłał do króla dyskretny sygnał, że szanuje zwyczaje jego ludu i choć formalnie może nie jest jeszcze gotów uznać jego królewskiego tytułu, ale widzi w nim ważnego partnera politycznego[55]. Pozostaje do dziś zagadką, czy ustalono wtedy nowe zasady *foedus* i czy Alaryk I otrzymał już wtedy rangę *magister militum per Illyricum*. Nie ma na to żadnych dowodów, ale przebieg inwazji gockiej na Grecję po odstąpieniu od Konstantynopola wydaje się w pewnych przypadkach ten fakt potwierdzać. Przemarsz przez Helladę przebiegał dość gładko. Garnizony rzymskie na północy Półwyspu Bałkańskiego praktycznie nie stawiały Wizygotom oporu i dopiero trudności z broniącymi się Tesalami zmusiły Alaryka do obejścia ich terytorium[56]. W okolicach Olimpu Wizygotom zastąpiły drogę wojska Stilichona, który uważając się za opiekuna obydwóch cesarzy usiłował powstrzymać barbarzyńców plądrujących Grecję. Jak słusznie zauważa Herwig Wolfram, jeżeli Alaryk był już *magister militum per Illyricum*, to na dobrą sprawę interwencja Stilichona mogła nosić znamiona jeżeli nie rebelii, to przynajmniej ingerencji w nie swoje sprawy[57]. Po raz pierwszy pojawiła się w praktyce politycznej dworów zachodniego i wschodniego głęboka rysa. Teoretycznie istniało *coniuctissimum imperium*,

[54] Źródła rzymskie niechętnie używają w stosunku do Alaryka tytułu królewskiego, szczególnie greckojęzyczne teksty wolą pojęcia takie jak φύλαρχος, ἡγούμενος, łacińskie rzymskie wolą *dux*, a łacińskie związane z dworem gockim i Gotami używają *rex*. Sami Wizygoci mogli stosować nazwy **reiks* lub **kunig*. Choć tytulatura jest rzeczą ważną, to jednak pierwszorzędne znaczenie ma fakt, że od Alaryka I Wizygoci podlegali władzy królewskiej i za jedynego swojego przywódcę uznali najpierw samego Alaryka, a potem jego następców, związanych z królewskim od 395 r. domem Balthów.

[55] Por. Wilczyński, *Germanie*, s. 128; Wolfram, *Die Goten*, s. 147.

[56] Por. Socrates, HE VII 10, 2-3, GCS NF 1, 355, tłum. Kazikowski, s. 448.

[57] Por. Wolfram, *Die Goten*, s. 147.

a *concordia augustorum* gwarantowała trwałość tego konstruktu. Nie istniała jednak *concordia tutorum*, a to właśnie oni kierowali polityką w praktyce. I Stilichon i Rufin postrzegali Wizygotów jedynie jako instrument w ich rozgrywce politycznej. Wysłany w imieniu Arkadiusza nakaz odesłania do Konstantynopola wojsk wschodniorzymskich, pozostających ze Stilichonem, praktycznie uniemożliwił okiełznanie Alaryka i zmusił opiekuna Honoriusza do spiesznego odwrotu. Rufin otwarł w ten sposób Alarykowi drogę na południe Grecji, a sam przywołał swoją śmierć, bo prowadzone przez Gainasa wojska wschodnie zamordowały prefekta po przybyciu do stolicy[58]. Zmiana opiekuna Arkadiusza, którym został eunuch Eutropiusz († 399) niewiele zmieniła w stosunkach między Zachodem a Wschodem, rywalizacja opiekunów trwała bowiem nadal, Alaryk zaś bez większych trudności przeszedł niebronione Termopile[59] i przez Beocję dotarł do Attyki. Same Ateny uniknęły całkowitej grabieży, ale nic nie uchroniło przed nią Eleusis. Rzymska obrona nie wykorzystała możliwości blokady Istmu, więc Wizygoci rozlali się szeroko po Peloponezie łupiąc Korynt, Argos, Spartę, Mykeny i Olimpię[60]. Dopiero na pogórzu Foloe w Elidzie ponownie zastąpił im drogę Stilichon z korpusem zachodniorzymskim przerzuconym drogą morską. Podobnie jak w 391 i 395 r. obległ Wizygotów Alaryka i odciąwszy drogi zaopatrzenia w żywność i wodę czekał na poddanie się wroga. Doświadczony wódz i mąż bratanicy Teodozjusza I daleki był od myśli zniszczenia gockich *foederati*, lecz chciał zmusić ich do posłuchu i być może odnowić *foedus* na korzystnych dla siebie warunkach. Dwór wschodni i tym razem uznał interwencję Stilichona niemal za agresję i wrogą ingerencję na terenie, który zdaniem dworzan w Konstantynopolu nie podlegał kompetencjom zachodniego magistra militum. Umiejętnie rozpalone zarzewie buntu w Afryce zmusiło Stilichona do szybkiego odwrotu i znowu Alaryk uniknął o włos upokorzenia. Przeniósł swoje wojska do Epiru i tam doczekał się wreszcie w pełni oficjalnego mianowania na magistra militum *per Illyricum* (9 lipca 397)[61]. Niewykluczone, że *de facto* potwierdzono jedynie oficjalnie ustalenia z 395 roku. Jako *magister militum per Illyricum* Alaryk nabywał nie tylko prawa do dowodzenia wojskami[62] na tym terytorium, ale – o co mu przede wszystkim chodziło – miał prawo gwarantowanej aprowizacji i być może korzystał z pracy cesarskich zakładów produkujących

[58] Por. Zosimus, *Historia Nova* V 7, 5-6, ed. Mendelssohn, s. 224-225, tłum. Cichocka, s. 271-272.

[59] Por. tamże V 5, 6-7, ed. Mendelssohn, s. 222, tłum. Cichocka, s. 268-269.

[60] Por. tamże V 6, 1-5, ed. Mendelssohn, s. 222-223, tłum. Cichocka, s. 269-270.

[61] Por. Wolfram, *Gotische Studien*, s. 146 (podstawa źródłowa w nocie 32).

[62] Zachodzi pytanie o jakie wojska chodziło i czy w ich skład wchodziły jakiekolwiek inne oddziały poza wojownikami Alaryka. Émilienne Demougeot (1910 - 19 VI 1994) (*La formation de l'Europe et les invasions barbares*, t. 2, cz. 1: *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du VI^e siècle)*, Collection Historique, Paris 1979, 167) wyraża opinię, że w omawianym czasie armia *Illyricum* nie istniała, a więc Alaryk nie mógł dowodzić żadnymi oddziałami poza własnymi.

uzbrojenie[63]. W stosunkach wizygocko-rzymskich nastąpił czas kilkuletniego spokoju i stabilizacji.

Pewnym cieniem na postrzeganie Wizygotów Alaryka przez dwór wschodniorzymski mogły kłaść się wypadki związane z buntem Gainasa[64], opanowaniem przez niego Konstantynopola i wypędzeniem jego gockich oddziałów ze stolicy przez wzburzony lud. Wprawdzie z Gainasem rozprawił się w bitwie pod Konstantynopolem inny Got w służbie rzymskiej, Frawitta († 402 lub 403), ale na dworze Arkadiusza zapanowały na pewien czas bardzo silne nastroje antygermańskie, podsycone jeszcze ideologicznie mowami Synezjusza z Cyreny (ok. 370 - ok. 414), który mało realnie, ale za to bardzo przekonywująco wzywał do wygnania z imperium wszystkich „Scytów", czyli Gotów. W rzeczywistości jaka panowała w silnie zgermanizowanej armii rzymskiej Goci musieliby się wygnać sami, ale opanowani patriotycznym zachwytem i oderwani od rzeczywistości dworzanie Arkadiusza w swym zachwycie nie dostrzegali tego drobnego, choć niemiłego faktu. Wszystko to wpływało raczej na pogarszanie się stosunków z Wizygotami Alaryka. Podjęta przez króla w latach 401/402 wyprawa poza tereny Bałkanów, do Italii, mimo początkowych sukcesów i porządnego napędzenia strachu zamkniętemu w murach Mediolanu Honoriuszowi, zakończyła się kolejną klęską zadaną Wizygotom przez Stilichona. Alaryk atakując Italię liczył zapewne na zawarcie *foedus* tym razem z Honoriuszem. Spodziewał się wymusić lepsze warunki, jednak na skutek porażki został przez Stilichona wraz z całym plemieniem wyekspediowany na tereny barbarzyńców w pobliżu Panonii i Dalmacji[65]. Możliwe, że po zadanej Alarykowi klęsce Stilichon zawarł z królem nowy *foedus* na podyktowanych przez siebie, twardych warunkach[66].

---

[63] Claudianus (*De bello Pollentino sive Gothico* 535-544, rec. Th. Birt, w: Claudianus, *Carmina*, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 279) mówi zarówno o władaniu miastami rzymskimi jak i o dostawach broni. Jako król *foederati* nie miał takich praw, jedynie jako *magister militum*. Słuszna jest jednak uwaga Herwiga Wolframa (Wolfram, *Gotische Studien*, s. 147), że w opisanym u Klaudiana zakresie kompetencji Alaryka raczej wchodził w zakres pełnomocnictw prefekta, a nie magistra militum.

[64] Na temat buntu Gainasa, por. G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchung zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n.Chr.*, Paderborn – München – Zürich, 1984; tenże, *Zur Chronologie der Empörung des Gainas im Jahre 400 n.Chr.*, „Historia" 29 (1980) Heft 4, 504-508.

[65] Sozomenus, HE IX 4, 4, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, 395, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 588-589. Olympiodorus, *Fragmenta* 2, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eumapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Arca: Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 154.

[66] Jerzy Strzelczyk (*Goci*, s. 179) wyraża przypuszczenie, że układ taki zawarto, natomiast Herwig Wolfram (*Die Goten*, s. 160) jest odmiennego zdania. Osąd polskiego historyka wydaje się bardziej logiczny, ponieważ zazwyczaj w wieku V Rzymianie, jeżeli udało im się pokonać barbarzyńców, narzucali pokonanym *foedus* na własnych warunkach, dlaczego więc Stilichon miałby nie skorzystać z takiej okazji, tym bardziej, że w ten sposób, wiążąc Alaryka ze sobą, odbierał dworowi wschodniemu szansę ewentualnego wykorzystania Wizygotów przeciwko sobie.

Decyzja Stilichona ulokowała Alaryka ponownie w rejonie Bałkanów. Na pewno nie był to przypadek. Wyrwawszy Wizygotów z orbity wpływów dworu wschodniorzymskiego, Stilichon sam zaczął kształtować nową koncepcję politycznego i militarnego wykorzystania niespokojnych sojuszników. Z nowych siedzib Wizygotów do podległej cesarstwu wschodniemu części *Illyricum* było bardzo niedaleko. Stosunki pomiędzy Rawenną a Konstantynopolem obciążone ciągłą rywalizacją Stilichona z kolejnymi opiekunami i doradcami Arkadiusza były fatalne. Poparcie udzielone przez Honoriusza papieżowi w sporze wokół osoby Jana Chryzostoma (ok. 350-407) było kamieniem obrazy dla dworu wschodniego. Poselstwo zachodniorzymskie wysłane w tej sprawie zostało praktycznie internowane w Athyrze. Stilichon mógł bez obawy o reakcję Honoriusza realizować swój „plan minimum", czyli zagarnięcie wschodniego *Illyricum*. W tej sytuacji Alaryk z kolei mógł spokojnie zakładać, że naruszanie granicy *Illyricum* i grabienie tamtejszych posiadłości nie wywoła gniewu Stilichona. W 405 r. król został oficjalnie przyjęty na etat zachodniorzymski, zostając ponownie, ale tym razem z nadania Honoriusza *magister militum per Illyricum*. Nowy członek zachodniorzymskiej kadry dowódczej wraz ze swym niedawnym wrogiem, a obecnie starszym kolegą Stilichonem przygotowywali się na serio do wkroczenia na podlegające Konstantynopolowi tereny bałkańskie, przy czym dysponowali na tym terenie zdecydowaną przewagą. Planowany na przełom 405/406 atak nie doszedł do skutku z powodu najazdu Radagaisa († 406) na Italię. Po odparciu tego ostatniego powrócono do planów bałkańskich. Alaryk został posłany do Epiru[67], gdzie działał dość skutecznie, na co wskazuje napływ uciekinierów z tego terenu do strefy kontrolowanej przez wojska zachodnie[68]. Tym razem jakaś niedyspozycja zdrowotna przerwała grabieże Alaryka. Do Italii dotarła nawet pogłoska jakoby miał umrzeć[69], co może być związane z jednym z ataków malarii jakie trapiły króla[70]. Przekroczenie Renu przez barbarzyńców w końcu 406 r. i uzurpacja Konstantyna III znowu powstrzymały plan opanowania *Illyricum* w imieniu Honoriusza. Możliwe, że wiązało się to ze wstrzymaniem zaopatrzenia Wizygotów, ponieważ Alaryk, gdy wyzdrowiał, pomaszerował z Epiru do *Noricum* i stanął w Emonie (Lublana), żądając przez posłów od Stilichona odszkodowania za czas stracony w obronie interesów Honoriusza w Epirze. Dalszy rozwój wypadków spowodował, że Alaryk i jego Wizygoci na zawsze opuścili tereny Bałkanów i nie mieli już szansy, by odgrywać jakąkolwiek rolę w bałkańskiej polityce dworów cesarskich.

[67] Por. Sozomenus, HE VIII 25, 1-4, GCS NF 4, 383-384, tłum. Kazikowski, s. 572-574.
[68] Por. Wilczyński, *Germanie*, s. 374, nota 199.
[69] Por. Zosimus, *Historia Nova* V 27, 2, ed. Mendelssohn, s. 250, tłum. Cichocka, s. 296.
[70] Por. Wilczyński, *Germanie*, s. 143-144, nota 124.

***

Podsumowując można stwierdzić, że zarówno w teorii politycznej, jak i w praktycznych działaniach Rzymian wobec obecności Wizygotów na Bałkanach można mówić o swego rodzaju sinusoidzie powodzeń i niepowodzeń. Od początkowych, udanych prób powstrzymywania Terwingów na granicy Dunaju w czasie pierwszej wojny gockiej Walensa, zakończonych sukcesem, linia powodzenia Rzymian spada gwałtownie w dół, by poprzez nieudolną politykę wobec migracji Gotów, brak dobrego rozeznania i kompletny brak kontroli odpowiedzialnych urzędników nad ogromną migracją osiągnąć dno pod Adrianopolem. Następnie dzięki roztropnej polityce Teodozjusza, opartej na rozumieniu potrzeb gockich imigrantów, ale i na zasadzie twardego trzymania ich w ściśle określonych ryzach, pojawia się kolejny prąd wznoszący, którego apogeum był niewątpliwie *foedus* z 382 r. i stosunkowo lojalna postawa Terwingów, aż do śmierci Teodozjusza. Najbardziej tragiczny dla Rzymian okres uprawiania polityki wobec Wizygotów na Bałkanach nastąpił w czasie bezwzględnej walki o kontrolę nad obydwoma nieudolnym synami Teodozjusza. Nadzieja na wykorzystanie w tym sporze Alaryka i jego Wizygotów prowadziła do przyznawania mu przez obydwa dwory coraz wyższych koncesji i doprowadzanie do sytuacji paradoksalnej, w której nie uznając formalnie władzy Alaryka króla nad terenami rzymskimi oddawano ją w znacznym stopniu Alarykowi magistrowi militum w złudnej nadziei na doraźne korzyści polityczne. Król Wizygotów był człowiekiem pojętnym i zapewne z radością wyciągał wnioski z dawanej mu nauki. *Discordia tutorum (et augustorum*) stawała się z biegiem czasu jego kapitałem politycznym i była głównym motorem aprecjacji wartości Alaryka w rozgrywkach dyplomatycznych. Droga jaką przeszli Wizygoci, od momentu gdy próbowali bez skutku rewidować *foedus* 391 r., do momentu gdy senat rzymski w 408 r. przyznał im wbrew swej woli odszkodowanie, którego żądał Alaryk stojąc obozem w Emonie, jest imponującym przykładem sprytu politycznego ich króla i kompletnie niespójnej i nieskutecznej polityki obydwóch dworów cesarskich. Linia sinusoidy wyznaczającej skuteczność tej polityki nie osiągnęła jeszcze wtedy dna. Nastąpiło to dopiero w 410 r., ale nie na Bałkanach, a w kolebce imperium, w Rzymie.

VISIGOTHS IN THE BALKANS REGION IN THEORY AND POLITICAL PRACTICE OF THE COURTS OF THE LATE ROMAN EMPIRE

(Summary)

From the half of the 4-th century to the end of the 4-th century a tribe of Goths – Westgoths, played a significant role in the politics of the Eastern and Western Roman Empire courts. Activities of the emperor valens against Goths showed that

regardless of military measures, an equally effective form of compulsion could also be economic actions. It was supported by an exceptional effectiveness of the trade embargo which use turned out to be much more effective measure which forced the barbarians to the obedience than acts of war. The initial politics of containment of the Goths invasion within the framework of the so called Gothic „wars" exercised by Valens was replaced by politic of opening of the borders of the Empire for Gothic immigrants in hope of strengthening of the Roman army with conscription of barbarous recruits. Lack of ability of mastering the crowds of newcomers and providing them a basis for peaceful existence ended with the tragedy at Adrianople in 378. A treaty of alliance of 382 seemingly met the expectations of both Parties, but for a short time only. Some attempts of the revision of the conditions of the treaty to the advantage of the Goths appeared as early as for a decade later. The key problem of the politics of the imperial courts in the Balkans at the turn of 4th and 5th century was the activity of the Visigothic king Alaricus who superbly made use of disagreements between Ravenna and Constantinople. Moreover, he made use of opportunities resulting from bestowing him a few times the rank of Roman *magister militum*. A controversial and still unexplained issue is, if Alaricus became the *magister militum per Illyricum*, already in 395 as result of negotiations with Rufin. Next disputable issue is, in which degree the ruler of the Visigoths led his own deliberate politics, and in which degree he remained a tool in hands of the politicians of the Eastern and Western Roman courts.

Key words: Tervingi, Westgoths, Alaric I, Roman political thought, Roman policy in the Balkans, foedera 332-405.

Słowa kluczowe: Terwingowie, Wizygoci, Alaryk I, rzymska myśl polityczna, rzymska polityka na Bałkanach, foedera 332-405.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, texte établi et traduit par É. Galletier: Ammien Marcellin, *Histoire*, I-VI, Collection des Universités de France. Série Latine, Paris 1978-1999, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 1-2, Warszawa 2001-2002.

Claudianus, *De bello Pollentino sive Gothico*, rec. Th. Birt, w: Claudianus, *Carmina*, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892 [reprint: Berolini 1961], 259-283.

Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica*, ed. L. Dindorf, w: *Historici Graeci minores*, vol. 1, Leipzig 1870, 205-274, ed. i tłum. w: Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne.* ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΥΠΟΜΝΕΜΑΤΑ, [wydanie bilingwiczne], przekład, wstęp i objaśnienia A. Pająkowska-Bouallegui, Gdańsk 2013.

Ioannes Antiochenus, *Fragmenta quae supersunt omnia*, rec., Anglice vertit, indicibus instruxit S. Mariev, CFHB Series Berolinensis 47, Berolini 2008.

Iordanes, *Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 53-138, tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 91-146.

Marcellinus Comes, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 60-104.

Olympiodorus, *Fragmenta*, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Arca: Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 151-207.

Orosius, *Historiae adversus paganos*, ed. K. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882 [reprint: Hildesheim 1967], 1-564.

Procopius Caesariensis, *De bellis libri I-IV*, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth: Procopius, *Opera omnia*, vol. 1, Lipsiae 1962, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, Źródła Historyczne, Kraków 2013.

Socrates, *Historia ecclesiastica*, hrsg. von G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972.

Sozomenes, *Historia ecclesiastica*, hrsg. von J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980.

Themistios, *Orationes*, Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von H. Leppin – W. Portmann: Themistios, *Staatsreden*, Bibliothek der Griechischen Literatur 46, Stuttgart 1998.

Zosimus, *Historia Nova*, ed. L. Mendelssohn: *Zosimi comitis et exadvocati fisci, Historia Nova*, Lipsiae 1887, Teubner, [reprint: Hildesheim 1963], tłum. H. Cichocka: Zosimos, *Nowa historia*, Warszawa 2012.

Opracowania

Albert G., *Goten in Konstantinopel. Untersuchung zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n.Chr.,* Paderborn – München – Zürich 1984.

Albert, *Zur Chronologie der Empörung des Gainas im Jahre 400 n.Chr.,* „Historia" 29 (1980) Heft 4, 504-508.

Berndt G.M., *Beute, Schutzgeld und Subsidien. Formen der Aneignung materieller Güter in gotischen Kriegsgruppen*, w: *Lohn der Gewalt. Beutepraktiken von der Antike bis zur Neuzeit*, ed. H.C.J. Bömelburg, Krieg in der Geschichte 72, Paderborn 2011, 121-147.

Berndt G.M., *Aktionsradien gotischer Kriegergruppen*, „Frühmittelalterliche Studien" 47 (2014) 7-52.

Bursche A., *The Battle of Abritus, the Imperial Treasury and Aurei in Barbaricum*, „The Numismatic Chronicle" 173 (2013) 151-169.

Demandt A., *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 282 - 565 n. Chr.,* 2. Auflage, München 2008.

Demougeot É., *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, t. 2, cz. 1: *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du VI^e^ siècle)*, Collection Historique, Paris 1979.

Greef G. De, *Romain Coin Hoards and Germanic Invasions AD 252-269. A Study of the Western Hoards from the Reigns Valerian, Gallienus and Postumus*, „Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie" 148 (2002) 41-99.

Kampers G., *Geschichte der Westgoten*, Paderborn 2008.

Kulikowski M., *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, tłum. Ł. Różycki, Oświęcim 2015.

Scharf R., *Foederati. Von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppengattung*, Tyche 4, Wien 2001.

Schwarcz A., *Die gotischen Seezüge des 3. Jahrhunderts*, w: *Die Schwarzmeerküste in*

der Spätantike und im frühen Mittelalter, hrsg. von R. Pillinger – A. Pülz – H. Vetters, Schriften der Balkan-Kommission. Antiquarische Abteilung 18, Wien 1992, 47-57.

Speidel M., *Sebastian's Strike Force at Adrianople*, „Klio" 78 (1996) nr 2, 434-437.

Strzelczyk J., *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.

Thompson E.A., *Barbarian Invaders and Roman Collaborators*, „Florilegium" 2 (1980) 71-88.

Wanke U., *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n.Chr.* Europäische Hochschulschriften III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 412, Frankfurt am Main 1990.

Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Prace Monograficzne – Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie 299, Kraków 2001.

Wolfram H., *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 3. Auflage, München – Wien 1990.

Wolfram, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005.

Teresa WOLIŃSKA*

POGAŃSKIE IDEE POLITYCZNE W CHRZEŚCIJAŃSKIM ŚWIECIE. WŁADZA, JEJ GRANICE I ŹRÓDŁA LEGITYMIZACJI W OCENIE AUTORA DIALOGU *ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ* (*DE SCIENTIA POLITICA*)

1. Anonimowy dialog o wiedzy politycznej i jego losy. Dialog Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης (*De scientia politica*) to pierwszy świecki traktat bizantyński poświęcony teorii polityki[1], będący próbą stworzenia polityczno-filozoficznej koncepcji państwa i władającego nim króla/cesarza[2]. W opinii Athanasiosa S. Fotiou jego autor miał na celu zaproponowanie „konstytucji", czy też sugerował konieczność jej stworzenia, by wprowadzić porządek w chaosie panującym przy wyborze władcy na początku VI wieku[3]. Chociaż opinia powyższa jest nieco na wyrost, traktat Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης może być uznany za „the only suriving example of Neoplatonic political theory outside the Arab world"[4].

O jego istnieniu wiedziano jeszcze zanim tekst został odnaleziony, dzięki Focjuszowi, który zamieścił o nim krótką wzmiankę w swej *Bibliotece*. Konstantynopolitański patriarcha nie znał imienia autora dialogu, ale podał imiona jego uczestników – patrycjusza Menasa i referendarza Tomasza[5]. Gdy w 1827 r. Angelo Mai (7 III 1782 - 8 IX 1854), kustosz Biblioteki Ambrozjańskiej w Mediolanie i Apostolskiej Biblioteki Watykańskiej, późniejszy

* Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym; e-mail: t.wolinska@wp.pl.

[1] Por. Г.Е. Лебедева – Е.А Мхамадиев, *Диакон Агапит и Dialogus de scientia politica: два концепта власти византийского василевса в VI в.* (часть 2), „Известия Уралского Федерального Университета. Гуманитарные Науки" 4 (2014) nr 133, 93.

[2] Por. A.S. Fotiou, *Plato's Philosopher King in the Political Thought of Sixth-Century Byzantium*, „Florilegium" 7 (1985) 17; Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 90.

[3] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 18.

[4] P. N. Bell, *Introduction*, w: *Three Political Voices from the Age of Justinian: Agapetus, „Advice to the Emperor"; Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, „Description of Hagia Sophia"*, transl. P.N. Bell, Liverpool 2009, 62.

[5] Por. Photius, *Bibliotheca* 37, ed. R. Henry, vol. 1, Paris 1959, 22, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 1: *„Kodeksy" 1-150*, Warszawa 1986, 21.

kardynał, odnalazł w palimpseście z X w. (Cod. Vat. Gr. 1298) fragmenty nieznanego utworu, właśnie wzmianka Focjusza pozwoliła mu na uznanie, że ma do czynienia z tekstem *De scientia politica*[6]. W 1827 r. A. Mai opublikował odnalezione źródło w *Scriptorum Veterum Nova Collectio*[7].

Długo anonimowy traktat o wiedzy politycznej nie przyciągał uwagi badaczy. Praktycznie nie zajmowano się nim aż do początków XX w., gdy ukazał się artykuł Karla Praechtera (17 X 1858 - 18 II 1933)[8]. I wówczas jednak oddźwięk był znikomy. Dopiero przygotowanie w 1982 r. nowej edycji źródła przez Carlo Marię Mazzucchiego, ucznia Agostino Pertusi (19 IV 1918 - 25 I 1979), wpłynęło na zmianę sytuacji. W porównaniu z edycją A. Mai tekst traktatu został uzupełniony o kilka nowych fragmentów, odnalezionych dzięki kwerendzie w Bibliotece Watykańskiej[9]. W 2002 r. C.M. Mazzucchi opublikował go wraz z komentarzem[10]. Równocześnie nad tekstem pracował z zamiarem wydania go (nieświadom zamiarów Włocha) Athanasios S. Fotiou[11]. Przekład na język angielski zawdzięczamy Peterowi N. Bellowi[12].

Pierwotnie traktat Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης liczył ok. 130-150 stron i był nieco dłuższy niż dzieło Cycerona *O państwie* (*De re publica*), do którego nawiązywał[13]. Autor nadał mu formę dialogu, wzorowanego na dialogach platońskich. Niestety obecnie posiadamy jedynie jego część (około ¼). Spośród pierwotnie istniejących 6 ksiąg zachowały się fragmenty księgi IV, dotyczącej spraw wojskowych oraz duże fragmenty księgi V, poświęconej władzy cesarskiej.

2. Autor *De scientia politica*. Niewiele wiadomo o autorze Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης. Pochodził zapewne z kręgu senatorskiego, bowiem reprezentuje interesy tej grupy[14]. Był bardzo dobrze wykształcony – prawdopodobnie

[6] Por. A. Cameron, *Old and New Rome: Roman Studies in Sixth-Century Constantinople*, w: *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, ed. Ph. Rousseau – M. Papoutsakis, Farnham 2009, 30.

[7] Por. *Scriptorum veterum nova collectio*, ed. A. Mai, vol. 2, Romae 1827, 590-609.

[8] Por. K. Praechter, *Zum Maischen anonymus* Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης, ByZ 9 (1900) nr 3, 621-632.

[9] Por. C. Behr, *A New Fragment of Cicero's De Republica*, „American Journal of Philology" 95 (1974) nr 2, 141-149; Cameron, *Old and New Rome*, s. 30; D. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003, 171-84.

[10] Por. *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus, iteratis curis quae exstant in codice Vaticano palimpsesto*, ed. C.M. Mazzucchi, Bibliotheca Erudita. Studi e Documenti di Storia e Filologia 17, Milano 2002.

[11] Por. Р. Досталова, *Напряженность социальной обстановки в Византии V-VI вв. в отражении анонимного трактата*, „Византийский Временник" 51 (1990) 46.

[12] Por. *Three Political Voices from the Age of Justinian*, s. 123-188.

[13] Por. C.M. Mazzucchi, *Per una rilettura del palinseto Vaticano „Sulla scientia politica" del tempo di Giustiniano*, w: *L'Imperatore Giustiniano. Storia e mito*, a cura di G.G. Archi, Circolo Toscano di Diritto Romano e Storia del Diritto 5, Milano 1978, 240.

[14] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 17.

studiował w Akademii Platońskiej, niewykluczone, że był uczniem neoplatonika Proklosa († ok. 485)[15]. Świetnie znał dzieła Platona, Arystotelesa, Cycerona oraz autorów hellenistycznych. Pozostawał bez wątpienia pod wpływem filozofii platońskiej i neoplatońskiej – dotyczy to zarówno języka, jak i idei[16].

Początkowo napisanie Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης przypisywano Piotrowi Patrycjuszowi (ok. 500-565), pełniącemu funkcję magistra *officiorum* (z *Liber Suda* wiedziano, że był autorem tekstu o zbliżonym tytule – Περὶ πολιτικῆς καταστάσεος)[17] – tak myśleli m.in. A. Mai, Vladimir E. Valdenberg (1871-1940), Francis Dvornik (14 VIII 1893 - 4 XI 1975)[18]. Skaniali się ku temu też A. Pertusi i Herbert Hunger (9 XII 1914 - 9 VII 2000)[19]. Obecnie badacze odrzucają jednak taką możliwość. C.M. Mazzucchi sądzi, że autor jest tożsamy z główną osobą dialogu, patrycjuszem Menodorem [= Menasem], tak jak sam Cyceron jest głównym protagonistą w swym traktacie *O państwie*. Równocześnie włoski uczony identyfikuje autora dialogu z Menasem, prefektem pretorium Wschodu w latach 528-529 i byłym prefektem Konstantynopola, uczestnikiem prac nad *Corpus Iuris Civilis*[20]. Na dowód przytacza opublikowany przez Marwana Rasheda epigramat, w którym Menas określany jest jako człowiek wykształcony i wybitny mówca[21]. Z uznaniem Menasa za autora traktatu

[15] Por. tamże.

[16] Por. D. O'Meara, *The Justinianic Dialogue On Political Science and its Neoplatonic Sources*, w: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford 2002, 60.

[17] Por. P. Antonopoulos, *Peter the Patrician, The Byzantine diplomat, official and author*, Historical Monographs 7, Athenes 1990, 21-42; A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London 1985, 251; A. Laniado, *Un fragment peu connu de Pierre le Patrice*, ByZ 90 (1997) nr 2, 405-412; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453*), München 1891, 48-49.

[18] Por. V. Valdenberg, *Les idées politiques dans les fragments attribués à Pierre le Patrice*, „Byzantion" 2 (1925) 55; Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 87.

[19] Por. Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 87; I.P. Medvedev, *L'égalité comme principe de justice sociale chez les byzantins*, „Symmeikta" 9 (1994) nr 2, 123-124. Jako pierwszy autorstwo Piotra Patrycjusza zakwestionował Karl Krumbacher (*Geschichte*, s. 48).

[20] Por. *Menas* 6, PLRE II 756. Jeśli tak, to uczestniczył w redagowaniu Justyniańskich *Digestów* (F. Galgano, *Mundi totius elementa… et eorum dispositio*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris" 80 (2014) 362; Досталова, *Напряженность*, s. 46). Menas wspomniany jest wielokrotnie w *Kodeksie Justyniana* (pełną listę odwołań zamieszcza w cytowanym haśle J.R. Martindale). Do niego adresowana jest konstytucja z 529 r. wprowadzająca w życie *Kodeks* (*De Justiniano Codice confirmando*, w: *Corpus Iuris Civilis*, t. 2: *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1954, 2). Jest tam tytułowany prefektem pretorium i eksprefektem Konstantynopola. Również szereg innych praw zostało skierowanych na jego ręce. O jego udziale w pracach nad kodyfikacją cesarz wspomniał informując senat o drugiej edycji *Kodeksu* (*De emendacione codicis Iustiniani*, w: *Corpus Iuris Civilis*, t. 2, s. 4). J. R. Martindale potraktował uczestnika dialogu *De scientia politica* jako odrębną osobę (*Menas* 5, PLRE II 755).

[21] Por. M. Rashed (*Menas, préfet du Prétoire (528/9) et philosophe: une épigramme inconnue*, „Elenchos" 21 (2000) nr 1, 89-98) wydał i omówił epigram (Paris. Gr. 1116), odnoszący się do Menasa, filozofa i polityka. Epigram został przedrukowany w: Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 88 (błędnie przypisali jego edycję C.M. Mazzucchiemu). Tekst epigramu można znaleźć

zgodzili się rosyjscy uczeni, Galina E. Lebiedieva i Evgenij A. Mechamadiev[22], w których opinii miał odpowiednie doświadczenie i talenty retoryczne. Jednak, mimo wysiłków badaczy, brak jednoznacznych dowodów, pozwalających uznać, że istotnie to prefekt Menas napisał *De scientia politica*. Jego autor pozostaje anonimowy, zapewne na swe własne życzenie.

Uczeni w różny sposób próbowali wytłumaczyć powody, dla których nie ujawnił on swego imienia. Wskazywano, że mógł zachować się tak z powodu obaw o swe bezpieczeństwo. Jeśli był poganinem, to ujawnienie się mogło narazić go na represje, szczególnie po zamknięciu Akademii Platońskiej w 529 roku. Mógł także obawiać się represji z powodu poglądów filozoficznych, ponieważ, jak zauważył P.N. Bell, niebezpiecznie było wtedy być platonikiem[23]. W traktacie można dopatrzeć się krytyki rządów Justyna I (518-527) i Justyniana (527-565), zatem sądzi się niekiedy, że autor analizowanego traktatu liczył się z surową reakcji cesarza. W takim przypadku jego zachowanie byłoby podobne do postawy Prokopiusza, który nie podpisał się pod *Historią sekretną*. Růžena Dostálová wskazuje np., że zawoalowaną krytyką Justyna, który został wyniesiony do władzy w wieku 66 lub 68 lat, jest postulowana przez autora Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης konieczność oddania władzy w okolicach 60 roku życia[24]. Pamiętać jednak trzeba, że u boku Justyna ważną rolę odgrywał od początku Justynian, zatem można uznać, że cesarz dobrał sobie pomocnika, co było drugą, obok abdykacji, możliwością dopuszczoną w *De scientia politica*[25]. Większe znaczenie mógł mieć fakt, że sam Justynian, który nie miał męskiego potomka, do końca nie zdecydował się na powołanie współcesarza[26]. Tak czy inaczej, nie sądzę, by obawa przed reakcją władcy na krytykę była w tym przypadku czynnikiem decydującym o zachowaniu anonimowości przez autora *De scientia politica*. Biorąc pod uwagę skalę niechęci do panującego nie sposób porównywać jego tekstu z *Historią sekretną*. Elementy krytyczne nie występowały w nim w stopniu większym niż w innych nieanonimowych dziełach Prokopiusza i współczesnych mu autorów, choćby Jana z Lidii.

Bardzo trudno ocenić jakiego wyznania był autor traktatu. Zdaniem A.S. Fotiou mamy do czynienia z chrześcijaninem (ściślej: chrześcijańskim

w: *The Greek Anthology* IX 785, ed. W.R. Paton with an English translation, vol. 3, Cambridge (Mass.) – London 1958, 422-423.

[22] Por. Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 88-89.

[23] W VI w. platonizm rozkwitał nie tylko w centrach takich jak Ateny czy Aleksandria. Poganie byli liczniejsi, niż się sądzi, ale stali się ofiarami prześladowań za Justyniana, por. Bell, *Introduction*, s. 57-58. Przykładem tego było zamknięcie Akademii Platońskiej, ale także fizyczne prześladowania pogan w latach 545-546, a po 562 r. palenie książek, por. CJ I 5, 1-22, ed. P. Krueger, w: *Corpus Iuris Civilis*, t. 2, s. 50-60; tamże I 11, 1-10, ed. P. Krueger, t. 2, s. 62-64).

[24] Por. Досталова, *Напряженность*, s. 50. Także Anastazjusz w chwili elekcji był wiekowy (miał ponad 60 lat; zmarł między 88 a 90 rokiem życia).

[25] Formalnie uczynił to dopiero w 527 roku

[26] Zwróciła na to uwagę, w nieco innym kontekście, Averil Cameron (*Procopius*, s. 309).

filozofem prezentującym swe poglądy przy użyciu pojęć neoplatońskich)[27]. Podobną opinię wyraził już dawno Karl Praechter, który jako pierwszy wskazał na nawiązanie do Starego Testamentu w tekście *De scientia politica*[28]. Podziela ją Lesley MacCoull, która widzi w dialogu inne jeszcze odwołania biblijne, m.in. do stworzenia człowieka na podobieństwo Boga, zaś w wyborze władcy drogą losowania dostrzega paralelę do wyboru apostoła Macieja[29]. Podobnie w określeniu „chodzić w świetle" dopatruje się aluzji do Ewangelii św. Jana i innych dzieł Janowych[30]. Nawiązania do Biblii są, jej zdaniem, obecne także we fragmencie, w którym czytamy, że cesarz i poddani po trudach na ziemi wrócą do domu, znajdującego się powyżej[31]. Gdy autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης pisze o zagrożeniu ze strony fakcji, uczona odnajduje w jego tekście parafrazę Psalmu 129(130)[32] oraz nawiązania do fragmentów Ewangelii potępiających rozłam w społeczeństwie[33]. Z Pisma Świętego został, jej zdaniem, zaczerpnięty symbol siewcy[34]. W kontekście chrześcijaństwa badaczka interpretuje nakaz naśladowania Boga przez cesarza[35]. Nie negując wpływów platońskich w analizowanym dziele Leslie MacCoull konstatuje, iż jest to „Christian-influenced Platonism"[36].

P.N. Bell jest dużo bardziej ostrożny. Nie wszystkie argumenty Leslie McCoull przekonują go. Wskazuje, że w niektórych przypadkach możemy mieć do czynienia z użyciem popularnych, „przysłowiowych" określeń (np. fraza „wołając z otchłani" nie musi pochodzić z tradycji chrześcijańskiej), a pomysł losowania mógł zostać zaczerpnięty od Platona. Uczony dostrzega trudność

---

[27] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 17. Uczony powołuje się m.in. na fragment, w którym mowa o boskim stworzeniu i o zbawieniu (*De scientia politica* V 16, ed. Mazzucchi, s. 23; Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 21).

[28] Karl Praechter (*Zum Maischen anonymus*, s. 629 i 631, nota 1) dopatrzył się nawiązania do Biblii w określeniu człowieka jako obrazu Boga. Jeśli uczony ma rację, mielibyśmy tu odwołanie do Rdz 1, 26-27. Dominic J. O'Meara (*The Justinianic Dialogue*, s. 59; tenże, *Platonopolis*, s. 183) przyjął sugestię K. Praechtera, ale uznał, że to „isolated and rather weak indication".

[29] Por. *De scientia politica* V 50-51, ed. Mazzucchi, s. 30; Dz 1, 24-26. Zob. L.S.B. MacCoull, *Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica*, GRBS 46 (2006) 307; R. Wiśniewski, *„I los padł na Macieja…". Kilka uwag o późnoantycznym stosunku do losów i pewnym epizodzie z początków Kościoła*, „U schyłku starożytności" 10 (2011) 229-236. Ten ostatni wskazuje jednak, że w świecie chrześcijańskim metoda losowania nie zyskała popularności i była stosowana w sytuacjach wyjątkowych.

[30] Por. J 11, 9-20; 12, 35; 1J 1, 7; Ap 21, 24. Zob. Ef 5, 8. Uczona (MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 309) zauważa jednak, że autor dialogu nie użył nowotestamentowego określenia περιπατεῖν, lecz βαδίζειν.

[31] Por. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 306. Odsyła do Ga 4, 26.

[32] „De profundis clamavi ad te Domine" (Ps 129(130), 1). Por. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 310.

[33] Por. Mt 12, 25; Mk 3, 25; Łk 11, 17.

[34] Por. Mt 13, 3-23. Por. też MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 306. Zob. Iz 28, 4; 40, 6-8; 1P 1, 24.

[35] Por. *De scientia politica* V 132, ed. Mazzucchi, s. 47. Zob. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 306.

[36] Por. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 306.

jednoznacznego rozróżnienia między chrześcijanami i „hellenami”[37]. Wskazuje przykład Boecjusza, o którym wiemy, że był chrześcijaninem, a tymczasem dzieło *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* nie daje podstaw, by go za takowego jednoznacznie uznać. Inną opinię wyraża Anthony Kaldellis, który sądzi, że mamy do czynienia z poganinem, podobnie jak w przypadku Jana z Lidii[38].

W dzisiejszym stanie badań trudno jednoznacznie rozstrzygnąć powyższy spór. Za chrześcijańskim wyznaniem autora traktatu przemawia bez wątpienia fakt, że nie negował go Focjusz, który był w lepszej niż my sytuacji, bowiem dysponował całością źródła. Trzeba też pamiętać, że wiele wątków filozofii neoplatońskiej zostało wprowadzonych do myśli chrześcijańskiej przez Pseudo-Dionizego[39]. Jednak obecność elementów chrześcijańskich można łatwo wytłumaczyć faktem, iż autor żył w środowisku zdominowanym przez chrześcijan, mógł mieć wśród nich przyjaciół i znać przynajmniej niektóre pisma chrześcijańskie. Uderza to, że o ile do filozofów starożytnych autor *De scientia politica* odwołuje się często i wprost, w zachowanych fragmentach brak choćby jednego, bezpośredniego powołania się czy to na proroków starotestamentowych czy na Ewangelie. Za pogańskimi poglądami, lub co najmniej sympatiami, autora przemawiać może też przedstawienie perskiego władcy Peroza (459-484) jako króla-filozofa[40]. Jak powszechnie wiadomo, po 529 r. profesorowie Akademii Platońskiej wyemigrowali właśnie do Persji, licząc na życzliwe przyjęcie[41]. Nie wykluczałabym i takiej możliwości, że autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης reprezentował pogląd bliski wyrażonemu przez Prokopiusz z Cezarei, iż Bóg jest *de facto* niepoznawalny i nieprzewidywalny – można być pewnym tylko tego, że jest dobry i że wszystko ma w swej mocy[42]. Dlatego dziejopis uznał dociekanie natury Boga za rodzaj szaleństwa i dodał: „Człowiek nie jest w stanie pojąć, jak sądzę, nawet tego, co dotyczy jego samego, tym bardziej zaś tego, co tyczy się natury Boga”[43]. Niezależnie od tego jakie były poglądy religijne autora *De scientia politica*, jedno w każdym razie nie ulega wątpliwości – tekst nie

[37] Por. Bell, *Introduction*, s. 76-79.

[38] Por. A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004, 115-118; tenże, *The Religion of Ioannes Lydos*, „Phoenix” 57 (2003) 300-316.

[39] Por. O’Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 60.

[40] Por. *De scientia politica* IV 63-7, ed. Mazzucchi, s. 14-15.

[41] Dodać trzeba, że dość szybko przyszło im się rozczarować. Por. E. Watts, *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius and the Return from Persia*, GRBS 45 (2005) 285-315; V. Erhart, *Priscianus of Lydia at the Sasanian Court: Solutionum ad Chosroem*, „Falsafeh” 37 (2009) nr 1, 21-31.

[42] Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* V 3, 8, ed. J. Havry, w: Procopius Caesariansis, *Opera omnia*, vol. 2: *De bellis libri V-VIII*, Lipsiae 1963, 15-16, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2: *Wojny z Gotami*, Źródła Historyczne, Kraków 2015, 20. Poglądom Prokopiusza na kwestie religii poświęciłam odrębny artykuł: *Sympatyk pogan i heretyków? Prokopiusz z Cezarei o polityce religijnej Justyniana*, „Christianitas Antiqua*”* 6 (2014) 194-211.

[43] Procopius Caesariensis, *De bellis* V 3, 7, ed. Havry, t. 2, s. 15-16, tłum. Brodka, t. 2, s. 20. Dodał zastrzeżenie, że nie należy kwestionować tego, co jest przedmiotem czci. Anthony Kaldellis (*Procopius of Caesarea*, s. 171) dopatruje się tu paraleli z poglądami Sokratesa.

poruszał wprost kwestii religijnych (poza ogólnymi odwołaniami do Boga) i był do zaakceptowania zarówno dla pogan jak i dla chrześcijan[44].

Ustalenie autora Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης miałoby istotne znaczenie dla datowania tego traktatu. Jeśli byłby nim Piotr Patrycjusz, to musiałby napisać dialog przed 564 rokiem. Jednak, jak wspomniano powyżej, należy raczej wykluczyć taką ewentualność. Na podstawie krytyki wewnętrznej tekstu C.M. Mazzucchi za *terminus post quem* uznał rok 484, bowiem w traktacie wspomniano o sprawiedliwości szacha Peroza, który zmarł w tymże roku, zaś *terminus ante quem*, to 535 r., czyli rok po zwycięskiej wyprawie afrykańskiej Belizariusza. Wydawca źródła sądzi tak ponieważ w dialogu podkreśla się rolę piechoty a nie jazdy[45], a to ona odegrała istotną rolę w kampanii wandalskiej Belizariusza. Mnie jednak ten argument nie przekonuje. Autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης nie był czynnym wojskowym, a działania przeciwko Wandalom toczyły się na odległym obszarze. Nie musiał być zatem świadom zmian w sposobie prowadzenia wojny. Ponadto jako osoba dobrze wykształcona, był z pewnością oczytany w klasycznej literaturze polemologicznej. Pisał o decydującej roli piechoty, taką bowiem odgrywała w dawnych imperiach – pierwszeństwo dawali jej nie tylko Grecy i Rzymianie, ale też Persowie[46]. Jako *terminus ante quem* wskazuje się także bunt Nika (532), w którym istotną rolę odegrały kręgi arystokratyczne, za których reprezentanta uważa się autora dialogu[47]. Pojawiają się także próby datowania dzieła na końcowe lata rządów Justyniana[48]. Averil Cameron zwraca m.in. uwagę, że w dialogu zalecano, by cesarz w wieku 57 lat ustąpił lub dobrał sobie współpracownika, a Justynian skończył 57 rok życia prawdopodobnie w 539 r. i nadal nie miał następcy[49]. Opisane powyżej rozbieżności poglądów uczonych są namacalnym dowodem, iż przy obecnym stanie wiedzy za pewnik można przyjąć jedynie, że spisanie *De scientia politica* przypadło na czas rządów Justyniana[50]. Dokładniejsza datacja wydaje się niemożliwa.

3. *Dramatis personae*. Jak wspomniałam, już Focjusz podał imiona uczestników dysputy: byli zaś nimi patrycjusz Menas oraz *referendarius* Tomasz[51]. Niewykluczone, że obie postaci są historyczne[52], jednak ich identyfi-

[44] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 17.

[45] Por. *De scientia politica* IV 26-28, ed. Mazzucchi, s. 6-7; tamże IV 35-53, ed. Mazzucchi, s. 8-12.

[46] Por. Досталова, *Напряженность*, s. 46. Pojawia się też datacja na lata 532-533 lub 529-534 (Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 87 i 89; C.M. Mazzucchi, *Praefatio*, w: *De scientia politica*, s. XIII-XV).

[47] Por. A. Sheppard, *Philosophy and Philosophical Schools*, w: *Cambridge Ancient History*, vol. 14, Cambridge 2000², 853; Cameron, *Old and New Rome*, s. 31; Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 17.

[48] Por. Cameron, *Procopius*, s. 250-251; MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 302.

[49] Por. Cameron, *Procopius*, s. 309.

[50] Wskazuje na to wymienienie w tekście szacha Peroza i frankijskiego króla Chlodwiga (481-511). Por. O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 49; Galgano, *Mundi totius elementa*, s. 359.

[51] Por. Photius, *Bibliotheca* 37, ed. Henry, vol. 1, s. 22, tłum. Jurewicz, t. 1, s. 21.

[52] Por. Cameron, *Procopius*, s. 249; Rashed, *Menas, préfet du Prétoire*, s. 89-98; G. Steiris, *Po-*

kacja nastręcza poważne problemy. Możliwe, że patrycjusz Menas, *alter ego* autora lub nawet on sam, to były prefekt pretorium i prefekt Miasta[53]. Trudniej ocenić, kim był drugi z interlokutorów. Nie znamy w czasach Justyniana referendarza o imieniu Tomasz. Być może należy go identyfikować z kwestorem, poganinem, który w 529 r. z powodu swej wiary utracił stanowisko[54].

Gdy odnaleziono fragmenty Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης, okazało się, że imiona obu protagonistów występują tu w nieco zmienionej postaci – Menodoros (Μηνόδωρος) i Thaumasios (Θαυμάσιος). Zdaniem Domnika O'Meary to „Platonized versions of Menas and Thomas"[55], jednak Leslie MacCoull widzi w nich odzwierciedlenie realiów egipskich, może nawet aleksandryjskich[56]. Badaczka postanowiła spojrzeć na analizowany traktat okiem papirologa i doszła do wniosku, że o ile imię Menas (Menodoros) jest dobrze potwierdzone źródłowo, to inaczej jest w przypadku imienia Thaumasios. Dlatego wnioskuje, że nie mamy do czynienia z imieniem, lecz ze zwrotem ὦ θάυμασιε („mój drogi"), którym zwykle mądrzejszy z uczestników platońskiego dialogu zwykł zwracać się do interlokutora[57]. Jeśliby uczona miała rację, poszukiwania rzeczywistej postaci kryjącej się pod imieniem Thaumasios byłyby bezsensowne.

Rozwianie wielu wymienionych powyżej wątpliwości byłoby być może możliwe, gdybyśmy dysponowali całością dzieła, nie zaś jedynie jego niewielką częścią. Ponieważ nie ma na to w tej chwili wielkiej nadziei, pozostaje jedynie skupić się na analizie zachowanych fragmentów.

Dialog Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης jest tekstem wysoce intelektualnym, adresowanym do osób wykształconych, zdolnych pojąć literackie odwołania i aluzje. Autor starał się nadać mu naukowy charakter[58]. Jasno zadeklarował, że dociekania na temat władzy chce prowadzić na drodze naukowej (ἐπιστημονικῶς) za pośrednictwem rozumu (λόγος), ale gdy to nie wystarczy, odwoła się do prawidłowej opinii (δόξα ὀρθῆ)[59]. Dowód swego oczytania dał, wykorzystując około 30 źródeł[60].

litique, Religion et Hérésie dans le dialogue anonyme protobyzantin Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης *et dans l'œuvre philosophique d'al-Fārābī*, ByF 31 (2013) 122.

[53] Por. nota 20.

[54] Por. Cameron, *Procopius*, s. 249; U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, w: *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, a cura di D. Felice, Napoli 2011, 155; O'Meara , *The Justinianic Dialogue*, s. 50.

[55] Por. O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 51; tenże, *Platonopolis*, s. 174.

[56] Por. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 302 i 310-312. Jej zdaniem „matka miast" (*De scientia politica* V 109-112, ed. Mazzucchi, s. 41) może być Konstantynopolem lub Aleksandrią.

[57] Por. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 302.

[58] Por. Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Аганum*, s. 93. Francesca Galgano (*Mundi totius elementa*, s. 361) podkreśla jednak, że nie jest to dzieło czysto akademickie.

[59] Por. *De scientia politica* V 8, ed. Mazzucchi, s. 21. Zob. też Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 20; Bell, *Introduction*, s. 61; O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 56. Ten ostatni dostrzega tu nawiązanie do *Państwa* Platona (*De re publica* VI 21, 511B-C, ed. P. Shorey with an English translation, vol. 2, London 1942, 112-114, tłum. W. Witkowski: Platon, *Państwo*, t. 2, Warszawa 1990, 219).

[60] Por. Bell, *Introduction*, s. 50.

Księga IV, pozostająca w tej chwili poza obszarem moich zainteresowań, poświęcona została sprawom wojskowym. W VI w. było oczywiste, że te kwestie wchodzą w skład wiedzy „politycznej". Dowodzą tego np. rady Synezjusza z Cyreny dla cesarza Arkadiusza, a także traktaty Syrianusa Magistra, Wegecjusza i innych[61]. W kluczowej dla tematu niniejszego artykułu księdze piątej zarysowane zostały zasady sprawowania władzy w państwie i jego organizacji.

4. Władza i jej pochodzenie. Wiele uwagi autor poświęcił pochodzeniu władzy. Jego zdaniem Kreator (δεμιουργός) stworzył świat przez swe Dobro i wpoił ludziom zasady wzajemnego współżycia[62]. Bóg (Pierwszy Poruszyciel, Demiurg) dał ludziom wiedzę o państwie (πολιτική ἐπιστήμη), by mogli zapanować nad irracjonalną naturą[63]. Posiadana przez nich wiedza przejawia się w cnotach „politycznych", takich jak odwaga, umiarkowanie, sprawiedliwość, czy mądrość. Owa wiedza obejmuje też specjalne prawa dotyczące władzy cesarskiej (νόμοι βασιλείας) oraz doktryny (zasady), kierujące właściwym działaniem (δὸγματα, ἐπιδετηδεύματα)[64]. Jest zbudowana na transcendentnym paradygmacie składającym się z naukowej wiedzy o czytelnych zasadach i słusznych opiniach dotyczących świata widzialnego[65]. Zasady dotyczące władzy cesarskiej obejmują kryteria wyboru cesarza, autorytetów religijnych i dowódców wojskowych, sposób kształtowania elity – optymatów i stanie na straży prawa[66]. Brak owej wiedzy politycznej jest przyczyną zła w polityce[67].

W świetle Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης władza ma charakter monarchiczny i jest naśladowaniem Boskiej[68]. Jest ona dawana przez Boga, ale za

[61] Por. tamże, s. 51-54; MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 303-305.

[62] Por. *De scientia politica* V 173, ed. Mazzucchi, s. 55. O tym, że idea Dobra przenika wszystko pisał Platon (*De re publica* VI 19, 508E, ed. Shorey, t. 2, s. 102-104, tłum. Witkowski, t. 2, s. 215; tamże VI 21, 511D-E, ed. Shorey, t. 2, s. 112, tłum. Witkowski, t. 2, s. 219).

[63] Por. Bell, *Introduction*, s. 59; O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, 52-53. Badacze dopatrują się tu nawiązań do Platona (*Timaeus* I 17, 47B, ed. R.D. Archer-Hind with English translation, New York 1888, 162-164, tłum. P. Siwek: Platon, *Timajos. Kritias*, Warszawa 1986, 59; Plato, *Protagoras* XII 322C-D, ed. W.R.M. Lamb, w: Plato, *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, London 1952, 134, tłum. W. Witwicki: Platon, *Protagoras*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 280), według którego Zeus za pośrednictwem Hermesa wyposażył ludzi w zdolności i wiedzę pozwalające żyć nie niszcząc się wzajemnie. Inspiracją dla autora dialogu mogły być też dzieła neoplatoników, np. *Vita Pythagorica* Jamblicha.

[64] Por. *De scientia politica* V 13-15, ed. Mazzucchi, s. 22.

[65] Por. Bell, *Introduction*, s. 62.

[66] Por. tamże, s. 60.

[67] Peter N. Bell, (*Introduction*, s. 62) dopatruje się tu krytyki Justyna I. Z kolei Dominic J. O'Meara (*The Justinianic Dialogue*, s. 58) sądzi, że autor dialogu stara się znaleźć metodę realizacji platońskiego ideału połączenia filozofii i władzy królewskiej, por. Plato, *De re publica* V 18, 473D, ed. P. Shorey with an English translation, t. 1, London 1937, 508, tłum. W. Witkowski, t. 2, s. 177).

[68] Por. *De scientia politica* V 5, ed. Mazzucchi, s. 20; tamże V 45, ed. Mazzucchi, s. 29; tamże V 129, ed. Mazzucchi, s. 46; tamże V 132, ed. Mazzucchi, s. 46-47. O tym, że idea ta nie była obca

pośrednictwem obywateli[69]. Autor dialogu za konieczne uznał ustanowienie stabilnych, „konstytucyjnych" zasad wyboru panującego i przekazywania władzy następcy, by uniknąć okresów braku porządku. Elekcja winna mieć charakter legalny, zgodny z prawem (νόμιμος) i sprawiedliwy (δίκαιος). Dla właściwego biegu spraw konieczne jest spełnienie obu warunków[70]. Ponadto elekcja powinna przebiegać z udziałem (pośrednio) całego społeczeństwa – należy uwzględnić nie tylko rady optymatów, ale także opinie wszystkich poddanych[71]. Zaproponowana procedura elekcji była dość skomplikowana[72]. Pierwszym krokiem było wskazanie przez przedstawicieli wszystkich grup w mieście (Konstantynopolu ? – T.W.) po trzech, ich zdaniem godnych sprawowania władzy cesarskiej[73]. Dzięki temu obywatele uczestniczą w publicznych i legalnych działaniach[74]. Kandydaci do władzy, których ogólna liczba nie została ściśle określona, winni wyróżniać się z natury i mieć doświadczenie polityczne. Ich wybór powinien być poprzedzony kilkudniowymi modlitwami. Następnie losy z imionami kandydatów należało umieścić pod nadzorem duchownych w świętym miejscu, na widoku publicznym. O tym, kto z woli Bożej będzie władcą, decydować miało losowanie[75]. Wybrany do sprawowania władzy powinien ją przyjąć w interesie zbawienia poddanych[76]. Chociaż prawo bizantyńskie zabraniało wyboru za pośrednictwem losowania[77], opisany system w pewnej mierze odzwierciedlał rzeczywistość, w której senat, wojsko i lud miały udział w elekcji, przy czym na przełomie V i VI w. rosła rola senatu, ἄριστοι (elekcja Leona I, Anastazjusza, Justyna I).

---

cesarzowi Justynianowi, zob. G. Falcone, *The „mysterious" beauty of Laws*, „Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo" 77 (2014) 345.

[69] Por. *De scientia politica* V 17, ed. Mazzucchi, s. 4.

[70] Por. tamże V 46-49, ed. Mazzucchi, s. 29-30.

[71] Por. Досталова, *Напряженность*, s. 49.

[72] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 22-23.

[73] Por. *De scientia politica* V 50, ed. Mazzucchi, s. 30.

[74] Por. tamże V 52, ed. Mazzucchi, s. 30. Peter N. Bell (*Introduction*, s. 63) widzi w tym też sankcję religijną. W opinii G.E Lebiedievej i E.A. Miechamadieva (*Диакон Аганит*, s. 92) autor *De scientia politica* postrzega obywateli, w szczególności mieszkańców Konstantynopola, jako aktywną siłę polityczną, mającą dzięki aklamacji wpływ na wybór cesarza.

[75] Por. *De scientia politica* V 51, ed. Mazzucchi, s. 30. Leslie S.B. MacCoull (*Menas and Thomas*, s. 307) sądzi, że mgło chodzić o wielki kościół, czyli Hagia Sophia.

[76] Por. *De scientia politica* V 47, ed. Mazzucchi, s. 29.

[77] Najlepsi winni być wybierani według zasług. Por. CJ I 3, 46 (47), , ed. Krueger, t. 2, s. 33-34. Zob. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 307; A. Laniado, *Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin*, Paris 2002, 237 i nota 86-87. Por. Agapetus Diaconus, *Expositio capitum admonitoriarum* (Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν) 16 i 44, hrsg. von R. Riedinger: Agapetos Diakonos, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, Athenai 1995, 36 i 56; A.S. Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, London 1996, 62; P. Henry III, *Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus*, GRBS 8 (1967) 281-308.

Zdaniem autora *De scientia politica* nikt nie powinien sięgać po tron z własnej inicjatywy, bez akceptacji współobywateli[78]. Władza nie powinna być zdobyta siłą, dzięki zastraszaniu czy innymi niegodnymi metodami. O tym, że tak się jednak zdarzało, świadczy krytyka tych, którzy sięgają po nią nie mając odpowiedniego przygotowania i wiedzy, kupując sobie godności.

Co ciekawe, autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης nie przewidywał dożywotniego sprawowania władzy przez cesarza. Od poprzedników przejął przeświadczenie, że państwo starzeje się razem ze swym władcą i cierpi, gdy on choruje[79]. Seneka napisał wprost, że gdy oszalał Neron, oszalało też państwo[80]. Z idei powiązania stanu państwa z kondycją panującego wyciągnął wniosek, że w pewnej chwili cesarz powinien dobrowolnie zrezygnować ze sprawowania władzy. Nasz autor tę „emeryturę" wyznacza na około 60 rok życia władcy (ale najlepiej 57 – uściśla). Cesarz winien wówczas albo ustąpić z tronu, albo wziąć sobie pomocnika – współwładcę[81]. To pierwszy przypadek, by autor bizantyński zainteresował się kwestią pokojowego przekazywania władzy cesarskiej[82].

5. Władca idealny. Zgodnie z doktryną zaprezentowaną w Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης cesarz/król jest zasadą porządku i podobizną transcendentnego Boga[83]. Jego cechy winny być odzwierciedleniem boskich (dobroć, sprawiedliwość, mądrość, władczość, zdolność przewidywania)[84]. Ważna jest też pobożność – εὐσέβεια[85].Władca powinien wręcz upodabniać się do Boga[86], nosić w sobie Jego obraz[87]. Ma dbać o zbawienie poddanych[88], być dla nich ojcem[89]. Innymi słowy władca występować miał w roli Bożego wikariusza na ziemi[90]. Warto zauważyć, że idee te nie były obce cesarzowi Justynianowi, czemu dał on wyraz w swym prawodawstwie[91].

Autor *De scientia politica* podkreśla, że władca winien być wybierany ze względu na swe wysokie kwalifikacje – cnoty, doświadczenie w sprawach publicznych, odpowiedni wiek i godność[92]. Żyje on nie dla siebie, ale dla

[78] Por. *De scientia politica* V 46, ed. Mazzucchi, s. 29.

[79] Por. tamże V 160-161, ed. Mazzucchi, s. 52-53.

[80] Por. tamże V 161, ed. Mazzucchi, s. 52-53.

[81] Por. tamże V 162-168, ed. Mazzucchi, s. 53-54.

[82] Por. Bell, *Introduction*, s. 63.

[83] Por. tamże, s. 61.

[84] Por. tamże.

[85] Platon nie wspomniał o niej w *Państwie*, ale w innych dialogach, por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 21.

[86] Por. *De scientia politica* V 122, ed. Mazzucchi, s. 44; tamże V 197-206, ed. Mazzucchi, s. 60-63.

[87] Por. tamże V 196, ed. Mazzucchi, s. 60.

[88] Por. tamże V 47, ed. Mazzucchi, s. 29.

[89] Por. tamże V 132, ed. Mazzucchi, s. 46.

[90] Por. Galgano, *Mundi totius elementa*, s. 359.

[91] Por. CJ I 17, 2, , ed. Krueger, t. 2, s. 70. Zob. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 306.

[92] Por. *De scientia politica* V 40, ed. Mazzucchi, s. 28.

innych[93]. Jego najważniejszą cechą winna być sprawiedliwość i jej egzekwowanie[94]. Musi stale dbać o przestrzeganie prawa[95], bronić interesów państwa, jego dobrego stanu, postępować w zgodzie ze sprawiedliwością[96]. Winien też wpajać cnoty swym poddanym dając im przykład czynem i słowem[97]. Jego cechy, to cechy męża stanu[98]. Musi być silny ufnością we własne cnoty, śmiałością w działaniu, uczciwością, stałością w obliczu niebezpieczeństwa, bojaźnią Bożą[99]. Nie powinien szukać u innych wiedzy na temat przyszłości[100], zatem musi unikać słuchania wyroczni, tym bardziej, że ich głos można błędnie zinterpretować, jak to zdarzyło się Kroissusowi, królowi Lydii, który usłyszawszy, że „zniszczy wielkie państwo" zaatakował Cyrusa (ok. 590-529 prz. Chr.), a efektem było zniszczenie jego własnego kraju[101]. Aby móc spełnić te wyśrubowane kryteria władca winien być wybrany spośród najlepszych ludzi. Musi wywodzić się spośród optymatów (τῶν ἀρίστων)[102].

Władza króla/cesarza nie jest absolutna. Cesarz podlega nie tylko sądowi Bożemu, ale niekiedy i ludzkiemu[103]. Pindar mówił – „niech nie usiłuje być bogiem" – stwierdza autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης[104], powinien sam ograniczać swą władzę i godność dla obywateli[105], żyć dla innych, nie przeceniać własnej wartości. Jego władzę ogranicza nie tylko prawo, ale także konieczność liczenia się z radami najlepszych ludzi[106]. Co ważne, powinien ją sprawować w znacznej mierze za pośrednictwem innych[107]. Autor *De scientia politica* wyraża przekonanie, że panujący może tylko w pewnym zakresie wpływać na społeczeństwo. Jedynie inicjuje działania, koordynuje działanie struktur państwa i je nadzoruje. Nie powinien zagłębiać się w detale administracyjne i ograniczyć się do wyboru jedynie wyższych urzędników[108] i najwyższych kapłanów[109]. Nie powinien ingerować w sprawy niższych urzędów[110]. Chociaż

[93] Por. tamże V 170, ed. Mazzucchi, s. 54.

[94] Por. tamże V 138, ed. Mazzucchi, s. 48.

[95] Por. tamże V 21, ed. Mazzucchi, s. 23; tamże V 132, ed. Mazzucchi, s. 46.

[96] Por. tamże V 16, ed. Mazzucchi, s. 23.

[97] Por. tamże V 130, ed. Mazzucchi, s. 46.

[98] Por. tamże V 188-189, ed. Mazzucchi, s. 58-59.

[99] Por. tamże V 137, ed. Mazzucchi, s. 47-48.

[100] Por. tamże V 146-148, ed. Mazzucchi, s. 49-50.

[101] Por. tamże V 154, ed. Mazzucchi, s. 51. Podobnie sądzili Juwenal i Katon.

[102] Por. tamże V 40, ed. Mazzucchi, s. 27.

[103] Por. tamże V 47, ed. Mazzucchi, s. 29.

[104] Por. tamże V 156, ed. Mazzucchi, s. 51.

[105] Por. tamże V 158, ed. Mazzucchi, s. 52.

[106] Por. tamże V 18, ed. Mazzucchi, s. 23.

[107] Por. tamże V 58-61, ed. Mazzucchi, s. 31-32.

[108] Por. tamże V 58, ed. Mazzucchi, s. 31. Idea ta zaczerpnięta została od Cycerona, por. Bell, *Introduction*, s. 66-67; Behr, *A New Fragment*, s. 141-149.

[109] Por. *De scientia politica* V 65-66, ed. Mazzucchi, s. 33.

[110] Por. tamże V 136, ed. Mazzucchi, s. 47. Zob. Досталова, *Напряженность*, s. 48. Innego zdania byli Jan Lydus i, sądząc na podstawie jego prawodawstwa, cesarz Justynian, który regulował

zdaniem autora traktatu rządzący powinien pamiętać, że ignorowanie kapłanów szkodzi państwu[111], równocześnie opowiada się on za podporządkowaniem prawu państwowemu zarówno duchowieństwa jak i władzy cesarskiej[112].

Opisane powyżej mechanizmy wyłaniania kandydatów do tronu i ograniczenia władzy skłoniły wielu uczonych do uznania, że autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης proponuje tzw. „mieszaną konstytucję"[113] – system w którym na różnych poziomach funkcjonują 3 typy władzy: monarchiczna (cesarz), arystokratyczna (ἄριστοι, *de facto* senat konstantynopolitański) i „demokratyczna" w postaci aklamacji cesarza przez lud[114]. System taki miał przeciwdziałać wynaturzeniom cesarskiej władzy, tworząc swego rodzaju równowagę sił, w której szczególna rola przypada senatowi[115]. W związku z tym rozgorzała dyskusja wokół terminu δικαιαρχικόν, którym autor traktatu rzekomo określił idealne formy zarządzania państwem (εἶδος πολιτείας). Problem w tym, że wspomniany termin nie występuje w zachowanych fragmentach źródła – znamy go dzięki notce Focjusza[116]. Nie zniechęciło to badaczy do prób interpretacji jego znaczenia. Może on odnosić się do myśli starożytnego filozofa Dikearcha (Δικαίαρχος) z Mesyny (ok. 350 - ok. 285 prz. Chr.), autora traktatu Τριπολιτοκός, niezachowanego, ale znanego dzięki Cyceronowi, który chwalił proponowany w nim „mieszany" system władzy[117] lub pochodzić, jak chce A.S. Fotiou od δικαία ἀρχή – stąd jego zdaniem δικαιαρχία[118], tłuma-

---

sprawy nie tylko administracji centralnej, ale też prowincjonalnych urzędów (por. np. CJ I 40, ed. Krueger, t. 2, s. 85; tamże I 48, ed. Krueger, t. 2, s. 87; tamże I 49-51, ed. Krueger, t. 2, s. 87-89).

[111] Por. *De scientia politica* V 67, ed. Mazzucchi, s. 33. Równocześnie – tylko najbardziej wartościowi powinni zostawać kapłanami; z innych większy pożytek będzie w armii lub na wsi (tamże V 69-71, ed. Mazzucchi, s. 33-34). Można dopatrzyć się w tej opinii krytyki cenobitów i mnichów. Inaczej interpretuje ten fragment Leslie S.B. MacCoull (*Menas and Thomas*, s. 308).

[112] Por. O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 61.

[113] Por. A.S. Fotiou, *Dicaearchus and the mixed constitution in sixth century Byzantium. New evidence from a treatise on „political science"*, „Byzantion" 51 (1981) 533 i 535-537; Bell, *Introduction*, s. 64; G. Fiaccadori, *Intorno all'anonimo Vaticano „Peri politikes epistemes"*, „La Parola del Passato" 185 (1979) 135-136 i 141; Досталова, *Напряженность*, s. 47. Na temat antycznych korzeni idei „mieszanej konstytucji" zob. C.C. García, *El camino hacia una constitución ideal: la res publica romana (decenvirato y res publica como constitución mixta: Polibio y Cicerón*), w: *„Res publica litterarum". Documentos de trabajo del grupo de investigación „Nomos"*, Madrid 2005, 3-16; G. Cambiano, *Platone e il governo misto, w: Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, ed. D. Felice, Napoli 2011, 3-22; Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo*, s. 119-160.

[114] Peter N. Bell (*Introduction*, s. 68) podkreśla, że to jedyny demokratyczny element, reprezentowany w VI w. przez fakcje, a działania tych ostatnich były przez autora traktatu potępiane (*De scientia politica* V 103-107, ed. Mazzucchi, s. 39-40). Podkreśla też, że ani Platon ani neoplatonicy nie byli życzliwi demokracji.

[115] Por. Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 92. Odnosi się wrażenie, że miał on mieć więcej władzy niż cesarz.

[116] Por. Photius, *Bibliotheca* 37, ed. Henry, vol. 1, s. 22, tłum. Jurewicz, t. 1, s. 21.

[117] Por. Bell, *Introduction*, s. 64.

[118] Por. Fotiou, *Dicaearchus*, s. 533-536.

czona jako *imperium iustitiae*: rządy w zgodzie ze sprawiedliwością[119]. Może mamy do czynienia z grą słów, godzącą obydwie powyższe koncepcje[120].

6. Organizacja społeczna. W dialogu znajdujemy także rys organizacji społecznej. Ludzie różnią się między sobą cnotami i „jakością natury"[121], dlatego społeczeństwo ma kształt piramidy[122]. W świetle dialogu istnieją cztery wielkie grupy społeczne: duchowieństwo, arystokracja, wojskowi i lud. Najważniejszą rolę w państwie winni odgrywać optymaci, których listę winno się sporządzać nie na podstawie cenzusu, majątku, ale ze względu na zalety merytoryczne – liczyć się winien charakter (φύσις) i wychowanie (παιδεία). Grupa ta nie może być wielka[123]. Jak łatwo zauważyć, o przynależności do elity decydują – zdaniem autora *De scientia politica* – te same czynniki, które Platon wymieniał w *Państwie* (natura, wychowanie i wykształcenie). Rola optymatów w zarządzaniu państwem została jasno zdefiniowana[124]. Spośród nich wywodzić się muszą senatorowie. Warstwa senatorska (τῶν ἀρίστων σύγκλετος βουλή lub τάγμα)[125] to grupa elitarna, najlepsi spośród ludzi. Tworzą oni ciało stanowiące prawa i doradzające. Ich cechą jest mądrość, będąca podstawą prawa i porządku. Dają oni też przykład innym grupom jak żyć w sposób umiarkowany[126]. Z nich wywodzą się rządzący (ἄρχοντες). Niektórzy spośród warstwy senatorskiej mogą pełnić funkcje administracyjne, wojskowe i finansowe[127]. Znacznie mniej miejsca niż optymatom poświęcono pozostałym grupom społecznym. Autor *De scientia politica* ograniczył się do konstatacji, że warstwa wojowników, których naturalną zaletą jest odwaga, ma zapewnić państwu bezpieczeństwo, zaś reszta społeczeństwa – rzemieślnicy, chłopi itd.[128] – dostarczyć mu środków do życia.

Chociaż w systemie zaproponowanym w Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης każdy przypisany jest do konkretnej grupy w hierarchicznie zbudowanym kosmosie, jego potomkowie nie mają gwarancji pozostania w tym samym miejscu hierarchii społecznej. Wynika to z przeświadczenia, że niekoniecznie dzieci ἄριστοι będą równie wspaniałe jak ich rodzice. Może się także zdarzyć, że utalentowane potomstwo grup niższych (żołnierzy czy trzeciej, najniższej grupy) może dzięki odpowiedniemu wychowaniu i wykształceniu osiągnąć awans. Autor *De scientia politica* w ślad za Platonem dopuszcza mobilność zarówno w górę, jak i w dół i to w każdym wieku, bo ἄριστος może

[119] Por. Bell, *Introduction*, s. 64.
[120] Por. Praechter, *Zum Maischen anonymus*, s. 621-622.
[121] Por. *De scientia politica* V 192, ed. Mazzucchi, s. 59.
[122] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 19-20.
[123] Por. tamże, s. 22.
[124] Por. Bell, *Introduction*, s. 70.
[125] Por. *De scientia politica* V 60-61, ed. Mazzucchi, s. 32.
[126] Por. tamże V 94, ed. Mazzucchi, s. 38.
[127] Por. tamże V 31-32, ed. Mazzucchi, s. 25-26.
[128] Por. tamże V 89, ed. Mazzucchi, s. 37.

się zmienić i stać gorszym, zaś osoba z niższych warstw może posiąść zalety polityczne i „wspaniałość natury". Te utalentowane jednostki winny być wciągane do specjalnego τάγμα „najlepszych ludzi", którzy powinni zajmować się sprawami finansów i handlu. Autor *De scientia politica* porównuje proces wyłaniania elity do hodowli roślin i zwierząt, a także do szkolenia tych ostatnich[129]. Należy pilnie baczyć, podkreśla, czy wśród niższych warstw nie pojawiają się osoby, które można wciągnąć w szeregi optymatów[130], bo skoro sprawdzają się w zarządzaniu własnymi dobrami, jakże pożyteczni mogą być dla państwa! Jednak powinni być osobną grupą wśród optymatów, którym nie są w pełni równi.

W *De scientia politica* nieco uwagi poświęcono też administracji, która winna być dostosowana do wielkości państwa[131]. Autor czyni rozróżnienie między optymatami i urzędnikami[132], co zdaniem P.N. Bella stanowi nawiązanie do rzymskiej praktyki (z czasów Cycerona) wyboru urzędników spośród senatu[133]. W zgodzie z realiami czasów Justyniana obserwujemy rozdział władzy cywilnej i wojskowej[134]. Nie zachował się w całości tekst poświęcony dziesięciu najważniejszym urzędom. Poznajemy jedynie trzy najwyższe stanowiska w pionie wojskowym[135] oraz wszystkie w pionie cywilnym[136].

Autor dialogu Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης dostrzegał także różnorakie zagrożenia dla społeczeństwa. Jednym z nich były fakcje cyrkowe[137]. Niejednoznaczny był również jego stosunek do obcych przybyszów. Z jednej strony proponował, aby ich deportowano, podobnie jak to czyniono w starożytnej Sparcie. Równocześnie jednak dostrzegał pożytki z naboru do armii także imigrantów, barbarzyńskich dezerterów, jeńców wojennych i innych, którzy stawali się w ten sposób poddanymi cesarza[138].

---

[129] Por. tamże V 23-25, ed. Mazzucchi, s. 24. Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 22.

[130] Por. *De scientia politica* V 31-32, ed. Mazzucchi, s. 25-26.

[131] Por. tamże V 62, ed. Mazzucchi, s. 32.

[132] Por. tamże V 63-64, ed. Mazzucchi, s. 32; tamże V 79, ed. Mazzucchi, s. 35.

[133] Por. Bell, *Introduction*, s. 66.

[134] Por. *De scientia politica* V 56, ed. Mazzucchi, s. 31.

[135] Urzędnicy mieli zajmować się odpowiednio: rekrutacją i szkoleniem armii (por. tamże V 73, ed. Mazzucchi, s. 34), usuwaniem z miasta obcych przybyszów oraz osób oddanych spektaklom w teatrach i odpowiedzialnych za podział mieszkańców na zwalczające się fakcje (por. tamże V 74, ed. Mazzucchi, s. 34). Byli też odpowiedzialni za imigrantów, barbarzyńskich dezerterów, jeńców wojennych i innych, którzy stali się poddanymi cesarza na różne sposoby (por. tamże V 77, ed. Mazzucchi, s. 34-35) i którzy chcieli służyć w armii.

[136] Urzędnicy mieli się zajmować: pierwszy – produkcją broni i zaopatrzeniem armii, drugi – nadzorowaniem rolników i poborców podatkowych, trzeci – rolnictwem, czwarty – sprawami morskimi, piąty – zaopatrzeniem miasta, szósty – ubraniami (zarówno produkowanymi na miejscu jak i importowanymi), siódmy – budownictwem i zdobnictwem, ósmy – medycyną, służbą zdrowia i oświatą, dziewiąty – przyjmowaniem ambasadorów, dziesiąty – budowlami publicznymi (infrastrukturą).

[137] Por. tamże V 103-105, ed. Mazzucchi, s. 39-40.

[138] Por. tamże V 77, ed. Mazzucchi, s. 34-35.

7. Pogańscy nauczyciele autora *De scientia politica*. Niezależnie od swego wyznania wiele z opisanych wyżej przekonań autor dialogu zaczerpnął od starożytnych autorytetów. Sam już w spisie treści księgi V ujawnił swą zależność od Platona i Cycerona, zapowiadając zamiar porównania opisanych przez nich państw[139]. Spośród autorów klasycznych najczęściej cytowany jest przezeń Homer[140]. Na niego powołuje się VI-wieczny filozof podkreślając, że dobrze jest walczyć za własny kraj[141]. Destrukcyjną rywalizację fakcji porównuje do Homerowego jabłka niezgody[142].

Jednak najsilniejsze piętno na Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης odcisnęła myśl Platona. Jak to ujął P.N. Bell, Platon był dla wykształconych Bizantyńczyków tym, kim Szekspir dla Anglików[143]. W zachowanym tekście mamy pięć bezpośrednich odwołań do dzieł wielkiego Ateńczyka[144], w szczególności do *Państwa* i *Praw.* Co ważne, nie są to „uproszczone odwołania"[145]. Platon inspirował autora *De scentia politica* w jego dążeniu do nadania swemu dziełu charakteru naukowego. Wszak grecki filozof sądził, że ludzki mózg (lub dusza) mogą, dzięki rozumowaniu, otrzymać pewną wiedzę (ἐπιστήμη) na temat form czy też idei, których rzeczy są niedoskonałą kopią. Równocześnie na podstawie doświadczenia można uzyskać opinię (δόξα), która może być prawdziwa lub nie, ale nie jest wiedzą pewną. Opisując πολιτικὴ ἐπιστήμη autor dialogu pełnymi garściami korzystał z myśli greckiego filozofa. Z filozofii platońskiej przejęta została m.in. myśl, że każda rzecz ma swą ideę[146] i że w centrum *universum* jest idea Dobra. Dla autora dialogu *Pierwszą Przyczyną*, źródłem wiedzy i poznawalności było, podobnie jak dla Platona, Dobro. W jego przeświadczeniu idea Dobra jest wpisana we wszystko[147]. Z *Pierwszej Przyczyny* jak ze słońca promienie Bożego światła docierają do wszystkich miejsc[148]. To boskie światło ma znaczenie nie tylko intelektualne, ale też moralne i polityczne. Od Platona zapożyczona została także myśl, iż władza cesarska i filozofia polityczna są jednością[149]. Autor, zainspirowany ideami platońskimi i neoplatońskimi, postrzega władcę jako króla-filozofa. Co ważne, powołuje się bezpośrednio na antycznego filozofa[150]. Jego wpływ widać w opisie stratyfikacji społecznej, uznaniu sprawiedliwości za główną cechę idealnego władcy, idei

[139] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 18.

[140] Por. Bell, *Introduction*, s. 78.

[141] Por. *De scientia politica* V 154, ed. Mazzucchi, s. 51.

[142] Por. tamże V 104, ed. Mazzucchi, s. 40.

[143] Por. Bell, *Introduction*, s. 78.

[144] Por. *De scientia politica* V 35, ed. Mazzucchi, s. 26; tamże V 48, ed. Mazzucchi, s. 29; tamże V 123, ed. Mazzucchi, s. 45; tamże V 208, ed. Mazzucchi, s. 63; tamże V 210, ed. Mazzucchi, s. 64.

[145] Bell, *Introduction*, s. 71.

[146] Por. *De scientia politica* V 174, ed. Mazzucchi, s. 55.

[147] Por. tamże V 117, ed. Mazzucchi, s. 42-43.

[148] Por. tamże V 118-119, ed. Mazzucchi, s. 43-44.

[149] Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 20.

[150] Por. *De scientia politica* V 123, ed. Mazzucchi, s. 45; tamże V 130, ed. Mazzucchi, s. 46.

króla-filozofa, przyjęciu zasad wyboru rządzącego[151], akcentowaniu jego lęku przed Bogiem/Dobrem, określeniu miejsca kobiet w klasie rządzącej i trwałości życia rodzinnego wśród elity[152]. Autor *De scientia politica* tak jak Platon twierdził, że władza winna by sprawowana nie w interesie posiadającego ją, ale w interesie rządzonych[153]. Wzorem dla cesarza mają być starożytni – musi być gotów narazić życie dla poddanych, tak jak Kodrus umarł dla Ateńczyków[154]. Podobnie jak filozof ateński[155] autor Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης dostrzegał konieczność harmonijnego współgrania we władcy rozumu, ducha i pragnienia (τοῦ τε λόγου τε θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας εὐταξιᾳ[156]. Również silne podkreślenie szczególnej roli prawa, to także bez wątpienia nawiązanie do Platona[157].

Ważną rolę wśród nauczycieli autora Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης odgrywał Cyceron, od którego zaczerpnął on ideę idealnego męża stanu, który winien się ograniczyć do roli wyłącznie sobie przypisanej, by uniknąć anarchii[158]. Spośród dzieł rzymskiego filozofa najczęściej wykorzystywane jest *Państwo*[159]. Charles Behr odnalazł we fragmencie *De scientia politica* bezpośredni cytat z V księgi tego dzieła (prawie w całości zaginionej, a prawdopodobnie dotyczącej sprawiedliwości i roli męża stanu). Mowa w nim o wyborze dziesięciu optymatów, którzy z kolei mają wybrać kolejne osoby do administrowania państwem[160]. W *De scientia politica* odnajdujemy myśl, że republika jest dobrem wspólnym (*res publica res populi*)[161]. Za Cyceronem nasz autor powtarza, że cesarz

[151] Por. tamże V 123, ed. Mazzucchi, s. 45. Zob. też Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 18 i 20-21.

[152] Por. Bell, *Introduction*, s. 72; O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 49-62.

[153] Por. *De scientia politica* V 48, ed. Mazzucchi, s. 29-30.

[154] Por. tamże V 133, ed. Mazzucchi, s. 47.

[155] Według Platona dobrze, gdy rozum rządzi i decyduje, temperament rozumowi pomaga, a pożądania słuchają rozumu (por. Plato, *De re publica* IV 8, 431C, ed. Shorley, t. 1, s. 360, tłum. Witkowski, t. 2, s. 130; tamże IV 15, 440D - 441A, ed. Shorley, t. 1, s. 402-402, tłum. Witkowski, t. 2, s. 142.

[156] Por. *De scientia politica* V 138, ed. Mazzucchi, s. 48.

[157] Por. tamże V 127, ed. Mazzucchi, s. 46. Zob. Plato, *De re publica* VI 12, 499D, ed. Shorley, t. 2, s. 64, tłum. Witkowski, t. 2, s. 204; tenże, *Leges* V 739A-E, ed. R.G. Bury with an English translation: Plato, *Laws*, vol. 1, London 1961, 360-364, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1997[2], 179-181. Zob. tamże IV 711E, ed. Bury, vol 1, s. 278, tłum. Maykowska, s. 141.

[158] Por. Bell, *Introduction*, s. 67. Szerzej na temat recepcji myśli Cycerona, zob. U. Roberto, *Aspetti della conoscenza di Cicerone nella riflessione giuridica tardoantica*, „Ciceroniana" N.S. 13 (2009) 217-244, spec. s. 232-237.

[159] Por. *De scientia politica* IV 53, ed. Mazzucchi, s. 11; tamże V 48, ed. Mazzucchi, s. 30; tamże V 63, ed. Mazzucchi, s. 32; tamże V 64, ed. Mazzucchi, s. 33; tamże V 132, ed. Mazzucchi, s. 46-47 (nie przywołany wprost, ale A. Mai odnalazł tu cytat z Cyceronowego *O państwie* (*De re publica* II 42, rec. K. Ziegler, Lipsiae 1955, 78, 22 - 79, 18, tłum. W. Kornatowski: Cicero, *O państwie*, w: tenże, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1960, 108-109); *De scientia politica* V 138, ed. Mazzucchi, s. 48 (tu cytat z Cyceronowego *O państwie* (*De re publica* II 40-41, rec. Ziegler, s. 77, 12 - 78, 21, tłum. Kornarowski, s. 107-108); *De scientia politica* V 209, ed. Mazzucchi, s. 63.

[160] Por. *De scientia politica* V 64, ed. Mazzucchi, s. 33. Zob. też Behr, *A New Fragment*, s. 141-149.

[161] Por. *De scientia politica* V 48, ed. Mazzucchi, s. 29-30.

winien działać jako ojciec poddanych[162], że władza jest zobowiązaniem, a jej celem jest zbawienie poddanych[163] oraz że zgoda w państwie winna przypominać związek między lirą i pieśnią[164]. Zdaniem autora dialogu stosowanie się do wymienionych zasad legitymizuje władzę[165]. Autorytet Cycerona przywoływany jest także, gdy mowa o roli i uzbrojeniu piechoty[166].

Zarówno Platon jak i Cyceron zalecali, aby cesarz działał bardziej w interesie innych niż własnym[167]. Autor *De scientia politica* przyjął od nich także definicję legalnej władzy, która jest określana jako prawna (warunkiem jest wybór przez wszystkich uprawnionych) i sprawiedliwa, a także potępienie „publicznych opinii". W tej ostatniej kwestii Menas, reprezentujący poglądy autora, twierdził, że publiczne mowy jako sposób wyrażania opinii nie są właściwe, ponieważ nie przynoszą pożytku[168].

Pozostali filozofowie antyczni cytowani są rzadziej, ale ich myśl jest ważna. Od neoplatoników[169] zaczerpnięta została wizja władzy spływającej kaskadą od Boga przez niebiańskie i ziemskie hufce aniołów i biskupów[170]. Od Juwenala autor *De scientia politica* zapożyczył myśl, że błędem jest szukanie istoty rzeczy poza sobą, a nie w sobie[171], zaś od Sokratesa przekonanie o tym, że świat jest kierowany przez Zeusa i Przeznaczenie[172]. Senekę cytował w kontekście związku między stanem panującego i stanem państwa[173], podobnie jak Liwiusza, któremu zawdzięczał przeświadczenie, że państwo starzeje się razem z władcą[174]. W ślad za Katonem krytykował wyrocznie[175], a za De-

---

[162] Por. tamże V 132, ed. Mazzucchi, s. 46-47; Cicero, *De re publica* I 35, rec. Ziegler, s. 33, 17, tłum. Kornatowski, s. 55.

[163] Por. *De scientia politica* V 48, ed. Mazzucchi, s. 29-30.

[164] Por. tamże V 136, ed. Mazzucchi, s. 47; Cicero, *De re publica* II 42, rec. Ziegler, s. 79, 13-14, tłum. Kornatowski, s. 109.

[165] Por. *De scientia politica* V 49, ed. Mazzucchi, s. 30.

[166] Por. tamże IV 53, ed. Mazzucchi, s. 30-31.

[167] Por. tamże V 48, ed. Mazzucchi, s. 29-30 (powołuje się wprost na Platona). Zob. Plato, *De re publica* I 15, 342C, ed. Shorley, t. 1, s. 60-62, tłum. Witkowski, t. 1, s. 33; tamże I 15, 342E, ed. Shorley, t. 1, s. 62, tłum. Witkowski, t. 1, s. 33.

[168] Por. *De scientia politica* V 42-43, ed. Mazzucchi, s. 28. Zob. Bell, *Introduction*, s. 69.

[169] Głównie Porfiriusza, Jamblicha i Proklusa, którzy rozwijali myśl Plotyna, por. Bell, *Introduction*, s. 57.

[170] Podobną myśl znajdujemy u Pseudo-Dionizego Areopagity, por. Bell, *Introduction*, s. 68.

[171] Por. *De scientia politica* V 147, ed. Mazzucchi, s. 49.

[172] Por. tamże V 202, ed. Mazzucchi, s. 62.

[173] Gdy oszalał Neron, oszalało państwo, por. tamże V 161, ed. Mazzucchi, s. 52-53.

[174] Por. tamże V 161, ed. Mazzucchi, s. 52-53. Por. Livius, *Ab Urbe condita* VI 23, 7, ed. M. Müller, Pars 1: *Libri I-VI*, Lipsiae 1910[2], 371: „quid attinere cum mortali corpore uno civitatis quam immortalem esse deceat pati consenescere vires", tłum. A. Kościółek: Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta. Księgi VI-X*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 17, Wrocław – Warszawa 1971, 28. Zob. Cicero, *De re publica* I 31, rec. Ziegler, s. 29, 5-6: „talis est quaeque res publica, qualis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit", tłum. Kornatowski, s. 49.

[175] Por. *De scientia politica* V 151, ed. Mazzucchi, s. 50.

mostenesem powtarzał, że Fortuna odgrywa wielką, jeśli nie największą rolę w sprawach ludzkich[176]. Odwoływał się też do wiedzy Hippokratesa[177]. Co ciekawe, autor *De scientia politica* nie ograniczał się tylko do myśli greckiej i rzymskiej. Dobrym przykładem służyć mieli władcy perscy – Cyrus[178] i Peroz[179], a także dowódcy scytyjscy[180]. Szczególnie przykład Peroza, który został tu przedstawiony jako król-filozof, jest uderzający.

Nie zawsze wiadomo, czy autor czerpie z pogańskiego czy z chrześcijańskiego dziedzictwa. Dla przykładu wizja władcy jako pasterza ludzi[181] może być echem Homera, który tak opisywał Agamemnona[182], ale równie dobrze nawiązaniem do Chrystusa. Nawet idea, że władca powinien naśladować Boga nie jest wyłącznie chrześcijańską. Dominic J. O'Meara uznał ją wręcz za „a banality in the literature of monarchy of the Hellenistic and Roman imperial periods"[183]. Idea władzy ziemskiej jako odzwierciedlenia boskiej obecna była u Platona, szczególnie w jego dziele *Polityk* (Πολιτικός)[184]. Potem pojawiała się w różnych szkołach filozoficznych (stoickiej, neopitagorejskiej, neoplatońskiej, itd.)[185]. Także Cyceron podkreślał, że władca winien naśladować Boga w czynieniu dobra i trosce o poddanych[186].

Częste powoływanie się na myśl poprzedników nie oznacza, że autor *De scientia politica* był wobec nich bezkrytyczny[187]. Ustami Menodora deklarował, że chce rozmawiać o państwie jako takim[188] i w przeciwieństwie do Cyce-

---

[176] Por. tamże V 42, ed. Mazzucchi, s. 28. Inne odwołania do Demostenesa: tamże IV 70, ed. Mazzucchi, s. 15; tamże V 42, ed. Mazzucchi, s. 28.

[177] Por. tamże V 13, ed. Mazzucchi, s. 22: ściślej – mowa tu o leczeniu hippokratejskim.

[178] Por. tamże IV 3, ed. Mazzucchi, s. 1 – prawdopodobnie wzorem było tu *Wychowanie Cyrusa* (*Cyropedia*) Ksenofonta.

[179] Por. tamże IV 63-7, ed. Mazzucchi, s. 14-15. Zob. MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 305.

[180] Por. tamże IV 9, ed. Mazzucchi, s. 2.

[181] Por. tamże V 155, ed. Mazzucchi, s. 51.

[182] Por. Homerus, *Ilias* II 243, ed. G. Dindorf, vol. 1, Lipsiae 1927^5, 29, tłum. K. Jeżewska: Homer, *Iliada*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 1999^3, 47. Pasterzami narodu byli też Nestor (tamże X 73, ed. Dindorf, vol. 1, s. 189, tłum. Jeżewska, s. 176), Machaon (tamże XI 506, ed. Dindorf, vol. 1, s. 222, tłum. Jeżewska, s. 202) i Hypsenor (tamże XIII 411, ed. G. Dindorf, vol. 2, Lipsiae 1928^5, s. 14, tłum. Jeżewska, s. 235).

[183] Por. O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 55.

[184] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 20. Por. Plato, *Politicus* 301 A-B, ed. M. Wohlrab, w: Plato, *Dialogi*, vol. 1, Lipsiae 1915, 537-538, tłum. W. Witwicki: Platon, *Sofista. Polityk*, Kęty 2002, 130.

[185] U Plotyna (*Enneades* VI 9, 7, ed. R. Volkmann, vol. 2, Lipsiae 1884, 513, 16-20, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady*, t. 2, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959) legendarny prawodawca imieniem Minos stanowił prawa we wspólnocie z Zeusem, czyli Jednią. Por. O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 55).

[186] Por. *De scientia politica* V 52, ed. Mazzucchi, s. 30; tamże V 131, ed. Mazzucchi, s. 46.

[187] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 18.

[188] Por. *De scientia politica* V 64, ed. Mazzucchi, s. 33. Zob. O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 58.

rona nie zamierza opisywać konkretnego organizmu politycznego. Chciał dostosować swe dzieło do czasów, w których żył[189], adaptując idee Platona i Cycerona do warunków VI wieku. Dlatego u niego optymaci nie tylko doradzają i stanowią prawo, ale też mogą pełnić funkcje administracyjne, wojskowe i finansowe. U Platona wojownicy byli grupą elitarną, wydzieloną, blisko związaną z optymatami. Nasz autor tak postrzega tylko gwardzistów najwyższej rangi (rekrutowanych z ἄριστοι)[190], podczas gdy w szeregach armii są osoby z niższych warstw[191]. Nową jest idea zatrudniania ἄριστοι z niższych warstw w handlu i finansach. Widać tu odzwierciedlenie praktyki z czasów Justyniana (*vide* kariery Jana z Kapadocji czy Piotra Barsymesa). W przeciwieństwie do Platona nasz autor dopuszcza, by ἄριστοι dysponowali prywatnym majątkiem (chociaż nie nadmiernym) i otrzymywali pieniądze z kasy państwowej, odpowiednie do ich walorów i godności (ἀξία)[192]. Nie wolno im dodawać do swych prywatnych dóbr środków z publicznego skarbca[193]. „Najlepsi" mogą mieszkać wraz z rodzinami w osobnych rezydencjach, a nie, jak chciał Platon, wspólnie w pałacu, oddzieleni od innych mieszkańców[194]. Zmiany takie autor dialogu poczynił pod wpływem Cycerona, łącząc teorię państwa z platońską metafizyką. Według Platona władca-filozof nie jest ograniczony przez optymatów ani nawet przez prawo. U naszego autora, jak ujął to D.J. O'Meara, „realizm zatriumfował nad metafizycznym entuzjazmem"[195]. Badacz podejrzewa też, że właśnie te różnice skłoniły Focjusza do uznania autora dialogu za krytyka Platona[196]. Ustrój zaproponowany w dialogu bliższy był koncepcji zawartej w *Prawach* Platona, niż ideału z jego *Państwa*[197]. Z pierwszego z wymienionych dzieł zaczerpnięta została też idea władzy mieszanej[198].

***

Nie wiemy, jaki był cel napisania *De scientia politica.* Badacze przypuszczają, że pismo to było adresowane do urzędników i młodzieży kształcącej się z myślą o karierze w administracji[199]. W przeciwieństwie do współczesnego sobie Agapeta autor *De scientia politica* wykazywał niewiele troski

[189] Por. Bell, *Introduction*, s. 65.

[190] Por. *De scientia politica* V 29, ed. Mazzucchi, s. 25.

[191] Por. Fotiou, *Plato's Philosopher King*, s. 19.

[192] Por. *De scientia politica* V 37, ed. Mazzucchi, s. 27.

[193] Por. tamże V 38, ed. Mazzucchi, s. 27.

[194] Por. tamże V 35, ed. Mazzucchi, s. 26.

[195] O'Meara, *Platonopolis*, s. 180-182. Por. Bell, *Introduction*, s. 71.

[196] O'Meara, *The Justinianic Dialogue*, s. 59. Trzeba jednak pamiętać, że Focjusz znał całość *De scientia politica*.

[197] Por. tamże, s. 58.

[198] Por. tamże, s. 59.

[199] Por. Roberto, *Aspetti della conoscenza di Cicerone,* s. 232; MacCoull, *Menas and Thomas*, s. 301-303.

o biednych[200], wspierając raczej interesy klasy senatorskiej. Jego celem mogło być dążenie do ograniczenia absolutnej władzy cesarza w interesie arystokracji[201]. Wbrew pozorom nie było to nic niezwykłego w realiach VI wieku. Głosy krytyczne wobec władzy cesarskiej były wówczas dość częste[202].

Trudno ocenić wpływ Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης na bizantyńską myśl polityczną. Fakt, że traktat był znany Focjuszowi, dowodzi, że cieszył się pewną popularnością, był kopiowany i czytany. Równocześnie idee, które w nim zaprezentowano, trudno uznać za wysoce oryginalne. Większość z zawartych tu zaleceń znamy także z innych „zwierciadeł królewskich"[203]. Znajdujemy je w szczególności u Synezjusza z Cyreny i Agapeta. Raczej nie wpływały one na politykę cesarzy bizantyńskich, pozostając w sferze rozważań czysto teoretycznych. Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης jest natomiast interesującym świadectwem ciągłości kulturowej w Bizancjum. Dowodzi zainteresowania elity cesarstwa antyczną myślą filozoficzną i płynnego włączania jej w chrześcijański system wartości.

PAGAN POLITICAL IDEAS IN A CHRISTIAN WORLD: POWER, ITS LIMITS AND LEGITIMIZATION IN THE EYES OF THE AUTHOR OF *ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ* (*DE SCIENTIA POLITICA*)

(Summary)

Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης (*De scientia politica*) was written in the form of a Platonist dialogue and constituted a political and philosophical theory of a state and its ruling king or emperor. The writing was created in the 6th century A.D., during the reign of Justinian I. The information about its existence had been known from a short note in Photios *Library,* long before its parts were found and published in 1827. The author – excellently educated and continuing the Platonist and Neo-Platonist tradition – preferred to remain anonymous, despite some attempts of identification. The work is highly intellectual, addressed to educated readers, capable of understanding sophisticated literary references and allusions.

[200] Por. Bell, *Introduction*, s. 74-75; Medvedev, *L'égalité comme principe*, s. 123.

[201] Por. Лебедева – Мехамадиев, *Диакон Агапит*, s. 93.

[202] Zosimos wolał rządy republikańskie, podobnie jak Jan z Lidii. Jan Filopon (Gramatyk) zaprzeczał tezie, że cesarz jest obrazem Boga na ziemi (por. Bell, *Introduction*, s. 73). Krytyczny wobec rządów Justyniana byli Prokopiusz z Cezarei (dość przywołać *Historię sekretną*) i Jan z Lidii, chociaż ten ostatni nie tak otwarcie (np. w sprawie podatków) – stąd podkreślenie roli senatu, który mógł hamować zapędy władcy (por. Bell, *Introduction*, s. 73-74).

[203] Ostatnio analizował je w niepublikowanej rozprawie doktorskiej R. Soto Ayala (*Los „espejos de príncipe" en el mundo bizantino como continuidad de la tradición retórico-política isocrática*, Tesis doctoral, Universidad de Granada. Facultad de Filosofía y Letras, Granada 2009 (dostępne na stronie: http://hera.ugr.es/tesisugr/18504498.pdf). Niestety pominął w swych rozważaniach *De scientia politica*.

The author's effort to give it a scholarly character is clearly visible. *Book IV* was devoted to military affairs, whereas *Book V* – to imperial power, where the author discussed the problem of its origin, limitations, principles of choosing a ruler and ruler's obligations. While expressing the principles which a 6th century ruler (i.e. already a Christian ruler) should obey, the author makes references to the Greek and Roman writers – Homer, Plato and Neo-Platonists, Cicero, Seneca, Titus Livius and others. The Persian model was not alien to him either and it is not always clear if he took from the pagan or the Christian heritage.

Frequent references to the predecessors' thought do not mean that the author of *De Scientia politica* uncritically took over all of their views. He rather selected from the antique heritage what he thought to be current and at the same time he tried to adjust his work to the reality of a 6th century world. The work, albeit preserved only in fragments is, according to P. N. Bell: „the only surviving example of a Neo-Platonic political theory outside the Arab world".

Key words: Justinian I, emperor, imperial power, Platonism, political theory.

Słowa kluczowe: Justynian I, cesarz, władza cesarska, platonizm, teoria polityczna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Agapetus Diakonus, *Expositio capitum admonitoriarum*, hrsg. von. R. Riedinger: Agapetos Dianokons, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, Athenai 1995, transl. P.N. Bell: *Advise to the Emperor Justinian*, w: *Three Political Voices from the Age of Justinian: Agapetus, „Advice to the Emperor"; Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, „Description of Hagia Sophia"*, Liverpool 2009, 99-122.

The Greek Anthology, ed. W.R. Paton with an English translation, vol. 3, Cambridge (Mass.) – London 1958.

Cicero, *De re publica*, rec. K. Ziegler, Lipsiae 1955, tłum. W. Kornatowski: Cicero, *O państwie*, w: tenże, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1960, 261-331.

Codex Iustinianus, ed. P. Krueger, w: *Corpus Iuris Civilis*, t. 2: Berolini 1954.

Homerus, *Ilias*, ed. G. Dindorf, vol. 1-2, Lipsiae 1927-1928[5], tłum. K. Jeżewska: Homer, *Iliada*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 1999[3].

Livius, *Ab Urbe condita*, ed. M. Müller, Pars 1: *Libri I-VI*, Lipsiae 1910[2], tłum. A. Kościółek: Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta. Księgi VI-X*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 17, Wrocław – Warszawa 1971.

Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus, iteratis curis quae exstant in codice Vaticano palimpsesto, ed. C.M. Mazzucchi, Bibliotheca Erudita. Studi e Documenti di Storia e Filologia 17, Milano 2002.

Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, vol. 1, Paris 1959, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 1: *„Kodeksy" 1-150*, Warszawa 1986.

Plato, *De re publica*, ed. P. Shorey with an English translation: Plato, *The Republic*, vol. 1-2, London 1937-1942, tłum. W. Witkowski: Platon, *Państwo*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Plato, *Timaeus*, ed. R.D. Archer-Hind with English translation, New York 1888, tłum. P. Siwek: Platon, *Timajos. Kritias*, Warszawa 1986.
Plato, *Protagoras*, ed. W.R.M. Lamb with English translation: Plato, *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, London 1952, tłum. W. Witwicki: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 246-331
Plato, *Politicus*, ed. M. Wohlrab, w: Plato, *Dialogi*, vol. 1, Lipsiae 1915, 466-555, tłum. W. Witwicki: Platon, *Sofista. Polityk*, Kęty 2002.
Plato, *Leges*, ed. R.G. Bury with an English translation: Plato, *Laws*, vol. 1, London 1961, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1997².
Plotinus, *Enneades*, ed. R. Volkmann, vol. 1-2, Lipsiae 1883-1884, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady*, t. 1-2, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959.
Procopius Caesariensis, *De bellis libri*, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth: Procopius, *Opera omnia*, vol. 1: I-IV, vol. 2: V-VIII, Lipsiae 1962-1963, tłum. D. Brodka: *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, t. 2: *Wojny z Gotami*, Źródła Historyczne, Kraków 2013.
Scriptorum veterum nova collectio, ed. A. Mai, vol. 2, Romae 1827.
Three Political Voices from the Age of Justinian: Agapetus, „Advice to the Emperor"; Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, „Description of Hagia Sophia", transl. P.N. Bell, Liverpool 2009, 123-188.

Opracowania

Antonopoulos P., *Peter the Patrician, The Byzantine diplomat, official and author*, Historical Monographs 7, Athenes 1990.
Behr C.A., A *New Fragment of Cicero's De Republica*, „American Journal of Philology" 95 (1974) nr 2, 141-149.
Bell P.N., *Introduction*, w: *Three Political Voices from the Age of Justinian: Agapetus, „Advice to the Emperor"; Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, „Description of Hagia Sophia"*, transl. P.N. Bell, Liverpool 2009, 1-98.
Cambiano G., *Platone e il governo misto*, w: *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, ed. D. Felice, Napoli 2011, 3-22.
Cameron A., *Old and New Rome: Roman Studies in Sixth-Century Constantinople*, w: *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, ed. Ph. Rousseau – M. Papoutsakis, Farnham 2009, 171-184.
Cameron A., *Procopius and the Sixth Century*, London 1985.
Досталова Р., *Напряженность социальной обстановки в Византии V - VI вв. в отражении анонимного трактата*, „Византийский Временник" 51 (1990) 45-57.
Erhart V., *Priscianus of Lydia at the Sasanian Court: Solutionum ad Chosroem*, „Falsafeh" 37 (2009) nr 1, 21-31.
Evans A.S., *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, London 1996.
Falcone G., *The „mysterious" beauty of Laws*, „Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo" 77 (2014) 339-352.
Fiaccadori G., *Intorno all'anonimo Vaticano „Peri politikes epistemes"*, „La Parola del Passato" 185 (1979) 127-147.
Fotiou A.S., *Plato's Philosopher King in the Political Thought of Sixth-Century Byzantium*, „Florilegium" 7 (1985) 17-29.
Fotiou A.S., *Dicaearchus and the mixed constitution in sixth century Byzantium. New evidence from a treatise on „political science"*, „Byzantion" 51 (1981) 533-547.

Galgano F., *Mundi totius elementa… et eorum dispositio*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris" 80 (2014) 359-371.

García C.C., *El camino hacia una constitución ideal: la res publica romana (decenvirato y res publica como constitución mixta: Polibio y Cicerón*), w: *„Res publica litterarum". Documentos de trabajo del grupo de investigación „Nomos"*, Madrid 2005, 3-16.

Henry III P., *Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus*, GRBS 8 (1967) 281-308.

Kaldellis A., *Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004.

Kaldellis A., *The Religion of Ioannes Lydos*, „Phoenix" 57 (2003) 300-316.

Krumbacher K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453*), München 1891.

Laniado A., *Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin*, Paris 2002.

Laniado A., *Un fragment peu connu de Pierre le Patrice*, ByZ 90 (1997) nr 2, 405-412.

Лебедева Г.Е. – Мехамадиев Е.А, *Диакон Агапит и Dialogus de scientia politica: два концепта власти византийского василевса в VI в.* (часть 2), „Известия Уралского Федерального Университета. Гуманитарные Науки" 4 (2014) nr 133, 182-190.

MacCoull L.S.B., *Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica*, GRBS 46 (2006) 301-313.

Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, vol. 1: 260-395 AD, Cambridge 1971; vol. 2: 395-527 AD, Cambridge 1980.

Mazzucchi C.M., *Praefatio*, w: *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*, VIII-XVIII.

Mazzucchi C.M., *Per una rilettura del palinseto Vaticano „Sulla scientia politica" del tempo di Giustiniano*, w: *L'Imperatore Giustiniano. Storia e mito*, a cura di G.G. Archi, Circolo Toscano di Diritto Romano e Storia del Diritto 5, Milano 1978, 237-247.

Medvedev I.P., *L'égalité comme principe de justice sociale chez les byzantins*, „Symmeikta" 9 (1994) nr 2, 121-138.

O'Meara D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

O'Meara D.J., *The Justinianic Dialogue on Political Science and its Neoplatonic Sources*, w: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford 2004, 49-62.

Praechter K., *Zum Maischen anonymus* Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης, ByZ 9 (1900) nr 3, 621-632.

Roberto U., *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, w: *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, a cura di D. Felice, Napoli 2011, 119-160.

Roberto U., *Aspetti della conoscenza di Cicerone nella riflessione giuridica tardoantica*, „Ciceroniana" N.S. 13 (2009) 217-244.

Rashed M., *Menas, préfet du Prétoire (528/9) et philosophe: une épigramme inconnue*, „Elenchos" 21 (2000) nr 1, 89-98.

Sheppard A., *Philosophy and Philosophical Schools*, w: *Cambridge Ancient History*, vol. 14, Cambridge 2000^2, 835-854.

Soto Ayala R., *Los „espejos de príncipe" en el mundo bizantino como continuidad de la tradición retórico-política isocrática*, Tesis doctoral, Universidad de Granada. Facultad de Filosofía y Letras, Granada 2009 (dostępne na stronie: http://hera.ugr.es/tesisugr/18504498.pdf).

Steiris G., *Politique, Religion et Hérésie dans le dialogue anonyme protobyzantin* Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης *et dans l'œuvre philosophique d'al-Fārābī*, ByF 31 (2013) 121-141.

Valdenberg V., *Les idées politiques dans les fragments attribués à Pierre le Patrice*, „Byzantion" 2 (1925) 55-76.

Watts E., *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius and the Return from Persia*, GRBS 45 (2005) 285-315.

Wiśniewski R., *„I los padł na Macieja…". Kilka uwag o późnoantycznym stosunku do losów i pewnym epizodzie z początków Kościoła*, „U schyłku starożytności" 10 (2011) 229-236.

Wolińska T., *Sympatyk pogan i heretyków? Prokopiusz z Cezarei o polityce religijnej Justyniana*, „Christianitas Antiqua" 6 (2014) 194-211.

Anna KOTŁOWSKA
Łukasz RÓŻYCKI*

THE ROLE AND PLACE OF SPEECHES IN THE WORK OF THEOPHYLACT SIMOCATTA**

Speech (μῦθος, *oratio*), as an element of ancient historical narrative, has been known in classical literature since the breakthrough *Histories* by Herodotus of Halicarnassus[1], it demonstrated its full functional capacity in the fundamental *History of the Peloponnesian War* by Thucydides[2]. The *History of the Peloponnesian War* set the standards for the historic narrative for the centuries to come[3], and ancient authors followed these guidelines when creating literary topoi which are continued to be recorded even in contemporary Polish literature[4]. The significance of topology is so dominant in the literary rhetoric tradition that the modern commentators often attribute slavish imitation

* Dr hab. Anna Kotłowska – Assistant professor in Department of Byzantine Studies at the Institute of the History at the Faculty of History of Adam Mickiewicz University in Poznań, e-mail: anna_kotlowska@wp.pl; dr Łukasz Różycki – Assistant professor in Department of Byzantine Studies at the Institute of the History at the Faculty of History of Adam Mickiewicz University in Poznań, e-mail: lukasz.rozycki@amu.edu.pl.

** This paper is part of research project (0028/NPRH2/H11/81/2012) financed by the Polish Ministry of Science and Higher Education.

[1] Cf. B. Mulligan, ἄρα *Introducing Direct Speech in Herodotus*, "Mnemosyne" 60 (2007) 281-284; L. Solmsen, *Speeches in Herodotus' Account of the Battle of Plataea*, CPh 39 (1944) fasc. 4, 241-253; O. Murray, *Herodotus and Oral History*, in: *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, ed. N. Luraghi, Oxford 2007, 16-44; Ch. Pelling, *Speech and Narrative in the* Histories, in: *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. C. Dewald – J. Marincola, Cambridge 2006, 103-121. Good comparative introduction: R.F. Miller, *In Words and Deeds. Battle Speeches in History*, Hanover – London 2008.

[2] Cf. H.F. Harding, *The Speeches of Thucydides. With a General Introduction and Introductions for the Main Speeches and the Military Harangues*, Lawrence 1973. See Thucydides as the creator of the topos of fictional orations delivered before a battle: M. Clark, *Did Thucydides Invent the Battle Exhortation?* "Historia" 44 (1995) 375-376; G. Crane, *Thucydides and the ancient simplicity. The limits of political realism*, Berkeley 1998.

[3] Cf. J.J. Price, *Thucydides and internal war*, Cambridge 2001; R.B. Strassler, *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, New York 1996; J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956.

[4] Cf. T. Sinko, *Echa klasyczne w literaturze polskiej*, Kraków 1923; S. Stabryła, *Antyk we współczesnej literaturze polskiej*, Wrocław 1980; I. Lewandowski, *Recepcja rzymskich kompendiów historycznych w dawnej Polsce (do połowy XVIII wieku)*, Poznań 1976.

to the authors. The later the work was created, the more it could be weighed with topoi not understood by the author and copied from great masters. Such reasoning is flawed and becoming increasingly rare in the contemporary Byzantine studies. The idea behind the "mimesis" was the ability to express new content using classical semantics, resulting from the internal conviction of the superiority of the ancient authors and, concurrently, from the need to continue the identity[5]. What the Byzantines were fascinated with was "amphoteroglossia" gaining new sense by changing the context of the phrase taken from a different text[6]. The skill to use it was regarded as a proof of the highest literary artistry and the reading became then a game between the author and the reader who, by confronting contemporary reality with classical references, was reading not so much facts as the personal opinion of the author, with a particular focus on assessment.

Nevertheless, one of the victims of earlier prejudices was Theophylact Simocatta (approx. 575-630 AD)[7], the author of *Historiae*[8], a comprehensive synthesis of the last three decades of the 4th century created in the first half of the 7th century. Many historians and philologists considered Theophylact to be a mediocre author, who ineptly and usually thoughtlessly imitated ancient topoi[9]. These opinions, however, were not rooted in an in-depth analysis of the text that could help see Simocatta as an author formed by the standards of

[5] Cf. H. Hunger, *On the Imitation (*ΜΙΜΗΣΙΣ*) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24 (1969-1970) 15-38; R. Jenkins, *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17 (1963) 37-52.

[6] Cf. P. Roilos, *Amphoteroglossia. A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*, Cambridge 2005.

[7] The only specific indication is the allusion to the death of Shahanshah Khosrow in 628 AD, see Theophylactus Simocatta, *Historiae* V 15, 5-7. The dialogue included in the introduction should be interpreted with this in mind, it was created earlier (confirmed by the emotions used in the presentation of Phokas) but was included in *Historiae* at the end of the writing process. On the contrary, Nina Pigulevskaya, in the introduction to her translation, believes that the dialogue was written after *Historiae* had been completed. Феофилакт Симокатта, *История*, transl. Н.В. Пигулевская – С.П. Кондратьев, Москва 1957, 13.

[8] Cf. *Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. C. de Boor – P. Wirth, Stutgardiae 1972. Hereinafter cited as: Theophylactus Simocatta, *Historiae*. The English translation was published as *The History of Theophylact Simocatta an English Translation with Introduction and Notes*, transl. Michael and Mary Whitby, Oxford 1986. Due to differences in Greek and English translation the English translation of the Greek text was made by the authors.

[9] Cf. "Teophylact did not demonstrate a historical sense", in: O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984, 107. Karl Krumbacher (*Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, 56-58) expressed his regret that such an interesting end of the 6th century was depicted by so poor a historian… Similarly in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, 1900-1901, where Barry Baldwin describes Theophylact's work as "bombastic", "chronologically unsound" and appreciates it solely for the included documents and relatively poor sources for the turn of the 6th and 7th centuries. The most reliable assessment of Theophylact's prose in textbook-type studies is presented in H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, München 1978, 313-319.

the classical paideia, an official of central administration where Latin was still used[10]. Only in the last few decades did *Historiae* become to be appreciated by historians, taking into consideration the fact that this work is interesting not only because of the unique historical information, but also due to the composition of the text and fragments of official documents included (e.g. correspondence with dignitaries of Sasanian Persia). In this research, the role of Polish academics is growing[11]. There is still, however, a shortage of works that would fully take into account the significance of formal measures in Theophylact's presentation of factual material.

The text below is an attempt, however partial, to fill in that void by analysing the speeches included in the work. The focus will be put on the place of speeches in the work and their purpose rather than on mere content. Our hypothesis is that when composing *Historiae*, Theophylact consciously used speeches as an important manner of communication with the reader. In our opinion speeches are something more than mere literary topos of aesthetic significance; they also play a vital role in the text's composition, introduce the reader into new issues or convey opinions and deliberations of the author regarding covered events. Proving such a hypothesis is possible only by an in-depth historical and philological analysis.

By way of introduction, it should be defined what authors understand as a speech. These are any and all fragments of texts in *oratio recta*, excluding the quoted letters. Therefore, a speech is both a long monologue of a commander made before an army and one sentence spoken by Maurice at the moment of his death. At this point it should be stressed that the differentiation

[10] Cf. B. Baldwin, *Theophylact's Knowledge of Latin*, "Byzantion" 47 (1977) 357-360, Bary Baldwin argues that the author was perfectly aware of the Latin origin of the term, however what he had in mind was the contemporary meaning of ῥῆξ used to denote both Frankish kings and lesser European rulers (e.g. Lombards) Theophylactus Simocatta (*Historiae* VI 10, 13) as opposed to Byzantine βασιλεύς. Michael Whitby spoke against such thesis, opposing to attributing to Theophylact the knowledge of languages and treated the phrases proving this as mindless imitation of the source. His knowledge of Latin, in Whitby's opinion, was at best limited to administrative terminology. Second argument: inadequacy of using the notion of ῥῆξ to denote a Slavic tribe leader at that time is not reliable and in a comprehensive approach Whitby's reply did not succeed in undermining Baldwin's hypothesis. Cf. M. Whitby, *Theophylact's Knowledge of Languages*, "Byzantion" 52 (1982) 425-428. Regardless of said discussion: T. Olajos, *Données et hypothèses concernant la carrière de Théopbylacte Simocatta*, Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 17-18, Debrecini 1983, 40-41, having collected all fragments of Latin quotations, concluded rightly that the language was a foreign one for him, although to some extent familiar.

[11] Cf. M. Wołoszyn, *Teofilakt Simokatta i Słowianie znad Oceanu Zachodniego – najstarsze świadectwo obecności Słowian nad Bałtykiem*, Kraków 2014 (parallel text in German); J. Prostko-Prostyński, *"Ziemia ich nie zna żelaza". Glosa do Historiae VI. 2 Teofylakta Simokatty*, in: *Viator per devia scientiae itinera*, red. A. Michałowski – M. Teska – M. Żółkiewski, Poznań 2015, 321-326. A riveting discussion between Marcin Wołoszyn and Jan Prostko-Prostyński regarding one only episode from *Historiae*. This shows how great information potential dwells therein. At this point the erudite nature of both these dissertations should be stressed.

between *oratio recta/oratio obliqua* plays an important role in the text's composition both in the formal and, as will be demonstrated further herein, semantic aspect[12]. In Greek literature structural formulas introducing both *orationes* were often omitted. To such an extent, that it is sometimes difficult to recognise the transition between one and the other. Linguists define such a situation as "mixed question"[13]. In the modern IE languages, including Polish, this is a rare phenomenon and the designating formulas are well-formed. A different situation, one that occurs with ancient Greek, results from a long period of coexistence between the worlds of spoken and written messages, the listener and reader, orator and writer etc. Hence the widespread conviction of axiological supremacy of orality over literacy. This fact of primary importance must be remembered while reading ancient and Byzantine authors.

For the purposes of this paper, speeches have been divided into separate categories. The basic criterion for their belonging to either category is the person (diplomat, emperor, commander) or group (soldiers, representatives of demes). The specified group includes speeches that are significant for the text's structure. In most cases their function is to introduce the reader into a new issue, they act as liaisons between larger narrative sections. They will be discussed in their individual categories. Finally, we will try to answer the question about the actual role of speeches in the work of Theophylact Simocatta, i.e. how the tension between formal measures and the author's objectives was formed.

Finally, one should stress the fact that *Historiae* does not contain one of the most important ancient speeches: *epitafios logos*, its example in the *History of the Peloponnesian War* has been widely and always regarded as top literary achievement of Thucydides[14].

1. Military speeches. The first category to be discussed includes speeches made before combat and speeches directed at armies as a general public. There are nine such speeches in the text, which is not anything surprising considering the fact that Theophylact's attention was drawn to military conflicts with

[12] Although the bibliography concerning this topic in classical literature (cf. V. Bers, *Speech in Speech. Studies in Incorporated Oratio Recta in Attic Drama and Oratory*, London – New York 1997) is extensive, there are practically no studies that would analyse in-depth the *oratio recta* in Byzantine historiography.

[13] Cf. E. Maier, *Reported Speech in the Transition from Orality to Literacy*, "Glotta" 91 (2015) 152-170. One must admit that Theophylact's prose is relatively clear on that level, however it is not absolutely a rule.

[14] Cf. O.P. Landmann, *Die Totenrede des Thukidydes*, Bern 1945; H. Flashar, *Der Epitaphios des Pericles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Heidelberg 1969; K. Gaiser, *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles f. die Gefallenen*, Heidelberg 1975; J. Ziółkowski, *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, New York 1981; N. Loraux, *The Invention of Athens, The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard 1986; R. Turasiewicz, *Pericles' 'Funeral Oration' and Its Interpretation*, "Eos" 83 (1995) 33-41.

Avars and Slavs in the Balkans and with Persia in the East. In 1993 Mogens Hansen[15] questioned the existence of written speeches actually delivered by ancient commanders on the day of battle. In his brilliant analysis he claimed that oratorical displays before the army were a literary fiction created by Thucydides[16] and then continued by further generations of historians as far as modern times[17]. This thesis is, however, too far-fetched. Even if the commanders did not speak before the army front-line just before the battle, we know that the speeches directed at soldiers before major events actually took place[18]. Also Theophylact, when presenting similar circumstances, used the literary topos he knew so well, but he did it skilfully and, which should be appreciated, not at every available opportunity.

While keeping the order aligned with Theophylact's narrative, one can indicate the following speeches to the army: *strategos* Philippicus to the army before the battle of Solachon[19], anonymous chiliarch to the army and Comentiolus after the defeat of the forces of Castus[20], veteran in the Comentiolus' army in response to the speech of the chiliarch[21], army to Priscus during the mutiny following the deposition of Philippicus and reduction of soldier's pay[22], Aristobulus' addressing the army following the mutiny[23], *strategos* Justinian to the army before the battle of Daraa[24], speech made to the soldiers before the battle with Persian rebels led by Bahram[25], Priscus after the battle with Slavs, on the

[15] Cf. H.M. Hansen, *The Battle Exhortation in Ancient Historiography. Fact or Fiction?*, "Historia" 42 (1993) 161-180. Hansen's work was criticised by, for example, A. Goldsworthy, *The Roman Army at War 100 BC-AD 200*, New York 1996, 146-147, who pointed out a number of interesting speeches to a large group of soldiers.

[16] Cf. Thucydides, *Bellum Peloponnesiacum* IV 9-10. One of the more interesting speeches in Thucydides' work was the Demosthenes' speech at Pylos. The events from Pylos were discussed in detail by J. Roisman, *The General Demosthenes and his Use of Military Surprise*, Stuttgart 1993, 33-42. Later ancient literature demonstrated a varying approach to this issue. The fictional speech by Alexander the Great to the commanders before the conquest of Tyre, included in the work of Arrian (IV 17) is an excellent example thereof. It differs considerably from the topos set out by Thucydides, as Alexander did not address his army directly, but conveyed his words through officers who then delivered them to their subordinates, see Arrian*, The Anabasis of Alexander*, transl. H. Gesztoft-Gasztold, Wrocław 2004, 91-92. More on the rhetoric used for military purposes in ancient times can be found in the work of A.B. Махлаюк*, Роль ораторского искусства полководца в идеологии и практике военного пидерства в древнем Риме*, "Вестник Древней Истории" 248 (2004) 31-48.

[17] Cf. Hansen, *The Battle Exhortation*, p. 171.

[18] Cf. Ł. Różycki, Στρατοκῆρυξ *and* καντάτωρ *vs the presence of speeches before a battle in the early Byzantine military treatises*, "De Re Militari" 2 (2015) 21-33.

[19] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* II 3, 4-7.

[20] Cf. ibidem II 13, 2-14.

[21] Cf. ibidem II 14, 1-12.

[22] Cf. ibidem III 1, 10.

[23] Cf. ibidem III 3, 10.

[24] Cf. ibidem III 13, 1. This speech will be discussed while deliberating on the imperial speeches due to the fact that it forms a compositional whole with the speech of Justin II.

[25] Cf. ibidem V 4, 5-15.

division of spoils[26], Peter to the mutinous army[27]. Most of these speeches are significant for the composition of texts or the narrative itself, it needs to be stressed that these are not speeches resulting only from the ancient literary topos.

The first speech to the army was the address by Philippicus before the battle of Solachon in 586 AD[28]. At the very beginning one encounters an extraordinary situation. Theophylact presented all circumstances of the leader's oration, describing in detail even the battlefield theatre, i.e. a local bishop showing a holy picture around and a fully ritual behaviour of the leader who lamented over the upcoming conflict and bloodshed. This was all in line with the "performance" convention that was natural then[29]: the leader comes before the army, addresses the troops readying for mortal combat and the battle begins. Theophylact, however, deviated from the classical composition of the speech which he later attributed to the leader. Instead, he briefly described the impression the speech made on the soldiers:

> "Then, having approached the middle of the troops and shedding many tears on the works of war, he addressed the army with words of consolation. The nature of the speech proved effective both in encouraging the zealous to make even more effort and to foster enthusiasm with the lazy and slothful ones"[30].

It seems understandable at this point that the author abandoned the idea to include the speech in its entirety and in *oratio recta*. The conflict with Persia had been presented earlier and the oration of Philippicus would only be an opportunity for literary displays, which would make the account unnecessarily trivial. Simocatta stressed, however, that the speech existed and that it succeeded in achieving the planned purpose and uplifted the soldiers' morale. This shows particular focus made on evaluation. This is fully compliant with the traditional role of rhetoric that *vis persuadendi* is. The power of words should bring the listening soldiers to metanoia and in this case it proved successful. By giving up the military details, the historian achieved even stronger ethical impact: in the juxtaposition of antonyms τῶν μὲν σπουδαίων – τῶν δὲ ῥαθύμων καὶ νοθρῶν, not only on the semantic but also on the syntactic level: τῶν μὲν – τῶν δὲ.

The situation with the next speech, the address by the tribune before Comentiolus' army front-line, is very different. Namely, contrary to the previous

[26] Cf. ibidem VI 7, 10-16.

[27] Cf. ibidem VIII 7, 2-4.

[28] Cf. A. Kotłowska – Ł. Różycki, *The Battle of Solachon of 586 in light of the works of Theophylact Simocatta and Theophanes Confessor (Homologetes)*, "Travaux et Mémoires" 19 (2015) 315-327; J. Haldon, *The Byzantine wars: battles and campaigns of the Byzantine era*, Charleston 2001, 54.

[29] Cf. *Greek Ritual Poetics*, ed. D. Yatromanolakis – P. Roilos, Cambridge (Mass.) 2005, or in a more general approach R. Bauman, *Verbal Art as Performance*, "American Anthropologist" 77 (1975) fasc. 2, 290-311.

[30] Theophylactus Simocatta, *Historiae* II 2, 6-7, ed. de Boor – Wirth, p. 73, transl. by Authors.

scene of universal sense, the historical context is very important here[31]. In 587 AD[32] Comentiolus was waging war against the Avars. After initial successes the Roman army found itself in a difficult situation following the defeat of the separate group of Castus. The strategist, after the defeat of the best troops, convened a council of war and then requested the army to continue with the campaign against the Avars. The idea of further fight after the Castus' elite troop had been lost was not to the liking of one of the archons in the rank of chiliarch. During the gathering of soldiers he made a public appearance and criticised the willingness to fight on, suggesting retreat[33]. This address is evidently artificial: it is an artistic *progymnasma,* a rhetoric exercise aimed at pro et contra argumentation, i.e. *anaskeue* and *kataskeue*. The artistry of the address, which was far from military jargon, may be demonstrated by the use of phrase concerning "the birth of words" which is an obvious reference to the Platonic language of the "maieutics of thoughts" (*Teajtet*, 148e-151d). The manner in which Theophylact referred to the presented argumentation is very significant. The completion of the oration by the chiliarch was formulated as follows: "he spat reprehensible words"[34]. It is the same type of move as the aforementioned demonstrative lament of the leader, wherein the body language complements and authenticates the spoken word and, concurrently, in this case it bears emotional qualities that show the author's attitude towards the speaker.

Meanwhile, an old veteran who was the next speaker joined the polemics with the chiliarch[35]. He evoked the old valour of Romans, motivated and encouraged the army to fight on. He did so in an equally elaborate manner as his predecessor: he used erudite numerous *exempla* to define the true bravery, the genuine ἀρετή. All this was illustrated with a quote from *Gorgias* (482c). Both speeches are inseparably interconnected, they are so to speak two sides of the mirror, therefore they should not be analysed separately. Through the words of the first speaker Theophylact presented the breakdown of morale in the Roman army after Castus' troops had been defeated even when the leaders, faced with the enemy, were ready to flee. Thanks to the archon's orations, the reader learned that the army was not able to continue the fight and the defeat of the cavalry on the other bank of the river was perceived a bad omen. From

[31] Cf. M. Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988.

[32] The issue of chronology in Theophylactus' work was discussed by such academics as: J. Bury, *The Chronology of Theophylaktos Simokatta*, "The English Historical Review" 3 (1888) 310-315; N. Lewis, *On the Chronology of the emperor Maurice*, "American Journal of Philology" 60 (1939) 414-421; G. Labuda, *La Chronologie des guerres de Byzance contre les Avares et les Slaves à la fin du VI^e siècle*, "Byzantinoslavica" 11 (1954) 167-173.

[33] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* II 13, 2-14.

[34] Ibidem II 13, 15, ed. de Boor – Wirth, p. 97: "ἀγεννεῖς τούτους ἐξηρεύξατο λόγους", transl. by Authors.

[35] Cf. ibidem II 14, 1-12.

the military point of view, losing the best cavalry units posed a major difficulty in combating the Avars but was not tantamount to defeat. It was, on the other hand, stylised to seem credible and started with the following words: "[…] but we will not be scared, like children, with sophistry"[36]. The speech was in fact equally artificial; the words of the old veteran bring to mind the great heroes of the Roman past. He evoked the courage of Romans and the allure and difficulties of a soldier's life and called to fight. Thus Theophylact stressed that despite problems with the army's morale, some soldiers intended to continue the fight which was in accordance with the ethos of military tradition. Thanks to juxtaposing both perspectives, Theophylact first presented the actually bad situation the Roman army found itself in and the undermined morale of the troops who did not face the opponent yet and then, through an anonymous solder, he presented the desired state to be achieved.

The next two speeches are very similar. Theophylact used an exchange between the mutinous Roman army and Priscus to show the situation in the Eastern formation acting against Persians[37]. An interesting thing was to let the community speak; the army responded to Priscus as follows:

> "Order among the troops has broken as the army seems to be deprived of command"[38].

Priscus' response to the soldiers' statement was a cowardly one and Simocatta made a sarcastic, though colourful comment on it:

> "Priscus, the commander, drew sweat and scared so much that he lost all ability to make decisions"[39].

The use of the ancient and respectable term of πολέμαρχος to refer to the commander is clearly ironic. The speech was delivered by the army as a community and such a solution was supposed to underline the unanimity and determination of the soldiers during their negotiations with Priscus, a leader not accepted by the soldiers, who brought imperial orders to lower their pay[40]. There are a few more speeches in the text referring to the events of 588 AD in the East. Having found shelter in Edessa (today's Urfa), Priscus received the envoys of the mutinous army whom he had to convince, using oratory skills,

---

[36] Ibidem II 14, 1, ed. de Boor – Wirth, p. 97, transl. by Authors.

[37] Cf. I.V. Krivouchine*, La révolte pres de Monocarton vue par Évagre, Théophylacte Simocatta et Théophane*, "Byzantion" 63 (1993) 154-173.

[38] Theophylactus Simocatta, *Historiae* III 1, 10, ed. de Boor – Wirth, p. 111, transl. by Authors.

[39] Ibidem III 1, 10, ed. de Boor – Wirth, p. 111, transl. by Authors.

[40] Cf. Ł. Różycki, *Próby reformy finansów armii rzymskiej w czasach Maurycjusza (582-602)*, in: *Ekonomia a wojna studia i szkice*, red. M. Franz, Toruń 2011, 47-57. Despite considerable spoils the financed were imbalanced. A. Lee, *War in Late Antiquity. A Social History*, Oxford 2007, 101-102.

that he had not participated in any unjustness[41]. Then, Aristobulus[42], an envoy sent by Maurice, convinced the army, with his speeches and gifts, to join the military action.

The purpose of Dometianus'[43] speech addressed to Roman troops upon entering Persian territory near Daraa was to stress the importance and rightness of Roman actions against Bahram's tyranny[44]. Theophylact, through the Roman *strategos*, wanted to confirm the reader in their conviction of the legitimacy of Roman intervention in Persia.

> "Be therefore strong in spirit while loving a change in fate. Here comes the Babylonian king, enslaved to the Persian misery and by giving himself to us he has given us the power, trusting in religious piety. The Persians despise the tyrant. Bahram has assumed the altar of godlessness since he does not come from a royal family. As he made hybris the foundation of his power, he will quickly be overthrown. There is no violence without conflict"[45].

The speech was also supposed to stress the fighting spirit of the Romans and their eagerness for combat:

> "Do not let your back be wounded as it will not see the victories. Be united in spirit and body, sharing the effort but not cowardice. Expelled be he who fails to accept what comes with danger! Even in death, reach for victory. Triumph is won among wounds and shots. Indolence brings nothing praiseworthy and there is nothing sweeter than death in battle"[46].

The speech by Dometianus complemented the Hormisdas' oration which was an introduction to the conflict with the usurper and an accusatory oration of Bindoes[47] as well as later letters of Khosrow to Maurice, and its main purpose was to depict the moods of the army which, uplifted by religion, was supposed to defeat Bahram's tyranny.

---

[41] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* III 3, 3.

[42] Cf. R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et Répertoire topographique*, Paris 1951, 310. The palace of Antioch (*domus Antiochi*) which Aristobulus was a curator of, was located next to the Hippodrome. Aristobulus (*apo eparchon* and *antigrafeus*) is also known for the meeting with Golinduch, when he visited her in prison as a papal envoy to Persia (ak. 9 *vitae Golinduch*, ed. Peeters).

[43] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* V 4, 5-15.

[44] Cf. I.V. Krivushin, *Theophylact Simocatta's Conception of Political Conflicts*, "Byzantinische Forschungen" 19 (1993) 171-183. Theophylact's position regarding tyranny was emotional and resulted partly from political doctrine dating back to the times of Heraclius. The author himself was often referring to the opposition of stasis and tyranny.

[45] Theophylactus Simocatta, *Historiae* V 4, 12, ed. de Boor – Wirth, p. 196, transl. by Authors.

[46] Cf. the famous verse of Horace (*Odes* 3): "dulce et decorum est pro patria mori" (ibidem V 4, 8-10, ed. de Boor – Wirth, p. 195, transl. by Authors).

[47] Cf. ibidem IV 4, 1-16; IV 5, 2-12.

Another speech made by the leader to the army was recorded after the victory over Slavs in 593 AD. The victory over barbarians gave the Roman army abundant spoils but also caused the commanding Priscus some diplomatic and disciplinary problems. These problems were focused on the spoils of the Roman army, who gained considerable wealth from Ardagast's[48] Slavs. As Theophylact himself admitted, the Slav hordes (τὰ τῶν Σκλαυηνῶν πλήθη ἀπόδημα: *plethos* – "crowd", has a pejorative connotation in Greek) were for some time crossing the Danube to loot Roman provinces[49], now, thanks to the actions of the Roman army the Slavs were surprised on their own territory and defeated without much effort. Gaining abundant spoils must have been a god-send gift for professional soldiers, as it could keep their families wealthy for years to come, therefore their mutiny, triggered by the declarations of Priscus, the leader, that a significant portion of the spoils should go to the emperor and his family, should not come as a surprise. The soldiers were saddened by this news and the army was ready to mutiny to protect their spoils but owing to a shrewd oration of Priscus the moods changed dramatically. While commenting on the entire event, Theophylact mentioned the power of the speech:

> "The *strategos* still was carried by the waves of his own words, Roman-sounding atticism of Themistocles, as the crowd broke with applause and the mood changed from hostile to favourable, lampoon to praise, scorn to cordiality. This is how everything changed. One should recognise the power of the speech: taming the nature, introducing necessary laws, shaping the mindset, changing destiny and, in general, reforming everything, moulding and encouraging obedience"[50].

Upon learning of winning riches, which must have been truly royal, also the Avar khagan intervened claiming his share. Both conflicts were prevented thanks to the abilities of the *strategos*, and the skilfully handled talks played a key role.

A speech connected directly with the army was the one delivered by Peter, an imperial brother commanding the troop in the Balkans, after having received imperial orders to spend the winter on the barbarian bank of the

---

[48] Discussion is pending regarding the etymology of the name. Advocates of the Slav origin include: P. Szafarzyk, *Słowiańskie Starożytności*, Poznań 1844, 459: Radgost; P. Kretschmer, *Die slavische Vertretung von indogerm. o*., "Archiv für Slavische Philologie" 27 (1905) 228-240. Followed, although tentatively, the authors of *Słownik Starożytności Słowiańskich*, ed. S. Urbańczyk – M. Plezia, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków 1961, 46; G.Y. Shevelov, *A Prehistory of Slavic*, Heidelberg 1964, 395. Opponents include M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Berlin 1941, 290; V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968[2], 504-505; E. Nieminen, *Über ein vermutliches urslawisches Lehnwort im Ostseefinnischen*, "Die Welt der Slawen" 3 (1958) 101-123. Iranian origin.

[49] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* VI 7, 10-16.

[50] Ibidem VI 8, 1-3, ed. de Boor – Wirth, p. 234, transl. by Authors.

Danube[51]. The words of the *strategos*, who feared for the emperor's life, were meant for Guduis. The speech was prophetic and strongly archaised, just to mention Peter's words:

> "Poisoned with such an emotion [i.e. greed], the emperor «may soon lose his life», just to embellish my phrase with the words of Homer's tragedy. This day marked the beginning of great evil for Romans. This I know and I suffer"[52].

The verse quoted is from A 205. Not accidentally this is a part of Achilles' threat made to Agamemnon Atreides, spoken to Athena. Thus, Theophylact wants to subtly suggest that if Maurice fails to wander off the erroneous path, he will share the fate of Atreus' son, he will be killed by his kin. This may be interpreted only as an allusion to Phokas' mutiny caused by clumsy policy of the emperor with regard to the army. The next day Peter faced the army and presented the emperor's wish. The leaders of units refused to follow the order and the soldiers rebelled, choosing Phokas as their representative, which marked the downfall of Maurice. Theophylact presented his opinion on these events in Peter's speech, stressing that it all began with one wrong order, the unintended consequences of which brought great misery upon the Empire.

The speeches addressed at soldiers are mostly topological with high content of semantics focused on evaluation. This, obviously, does not exclude their conscious use to realistically stress the gravity of the situation (speech before the battle of Solachon) or conveying own opinion of the events (veteran's speech). The specific situation and goals set by the author require at the same time nuancing the application of rhetorical measures. An excellent example is the Philippicus' speech before the battle of Solachon in 586 AD. To slavishly follow the ancient topos, Theophylact should have presented the heroic leader spurring his soldiers to fight with their eternal adversary by sophisticated oration; this would be at the same time a great opportunity to show off his own rhetorical skill or communicate his personal views regarding Persians. Simocatta, however, abandoned all that, making do with just a short description of the impression his speech made on the soldiers. To understand this measure, one needs to look at the text as a whole. Theophylact's opinion of Persians is expressed already in book one, when discussing the speech of the Persian ambassador to Romans; he deemed it redundant and technically primitive to repeat this information. The historian focused therefore on the consequences of the oration, thus gaining a stronger emotional effect. This was skilful and fully compliant with tradition wherein the speech before the battle must take place, and concurrently, it saved the reader from feeling weary of repetition. Other speeches addressed to soldiers or their responses to their leaders are also well-grounded, this time in the social aspect. All situations wherein the military is given the voice stress the unanimity of the soldiers' opinions and define this group as a community.

[51] Cf. ibidem VIII 7, 2-4.

[52] Ibidem VIII 7, 3-4, ed. de Boor – Wirth, p. 295-296, transl. by Authors.

On the other hand, the speeches made by the commanders to their subordinates occur only in significant situations, usually crises. This category should include both speeches made by Priscus with which he intended to bring order to the mutinous army, and Peter's monologue. In each of these situations, Theophylact stressed the dramatic nature of the event using direct speech (*oratio recta*) to smuggle his opinion and demonstrate his own literary artistry (at one point he is quite brutal when reminiscing Themistocles directly)[53]. The position of military speeches in the text was therefore well-thought through and Theophylact used them sparingly and included only in situations of considerable importance (a major battle) or critical (army's mutiny).

2. Envoy speeches. Speeches of Roman diplomats and their adversaries from the other side of the *limes* is the most important category in the entire work. The very fact that some of the official correspondence between Khosrow and Maurice has been woven by Theophylact into the text as speeches is extremely important. And these are not the only fragments where the author announced he would be quoting *verbatim* without embellishing or amending anything. Ambassadors' speeches, in particular speeches from Book 1, are also hugely significant for the entire text's composition.

The first envoy speech was that of Comentiolus delivered before the khagan of Avars[54]. All the narration about this event is hugely emotional. Theophylact used Comentiolus' mission to present the nature of the Avars. The barbarians were painted in dark colours by the author, as bandits with no respect for any sanctities, including the ambassador's bodily integrity, about to betray and break their promise at every opportunity[55]. Simocatta made a double use of this speech for his purposes. Firstly, already in the early pages of the *Historiae* he introduced the readers to one of the Empire's key adversaries, showing the barbarians as a true plague that afflicted the peaceful Balkans. This picture was false but consistent with the then Roman convictions that presented the Avars virtually in the same light[56]. Strong emotional character of this part of the text is also not negligible. Describing the meanness of the khagan of Avars to the Roman diplomat and presenting the nomadic barbarians as devoid of honour

[53] This category should also include the speech delivered by Dometianus.

[54] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 5, 1-16.

[55] Cf. Mauricius, *Ars militaris* XI 2 (ed. G.T. Dennis: *Das Strategikon des Maurikios*, transl. E. Gamillscheg, Wien 1981). Extensive accounts on Avars can be found in: A. Avenarius, *Die Awaren in Europa*, Bratislava 1974; W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr.*, München 1988; W.H. Fritze, *Zur Bedeutung der Awaren f. d. Slavische Ausdehnungsbewegung im frühen Mittelater*, „Zeitschrift für Ostforschung" 28 (1979) 498-545. Roman-Avar relations were presented by B. Zástěrová, *Les Avares et les Slaves dans la Tactique de Maurice*, Praha 1971, 4-14; Γ. Καρδαρας, Οι βυζαντινοαβαρικές διενέσκεις και η μεθόριος του Δουνάβη, 558-626, in: Η μεθόριος του Δουνάβη και ο κόσμος της στην εποχή της μετανάστευσης τῶν λαών (40ος-70ος αι.), ed. Γ. Καρδαρας, Αθήνα 2008, 237-284.

[56] Cf. Mauricius, *Ars militaris* XI 2.

that the civilised peoples had, Theophylact Simocatta also clearly emphasised his own attitude towards the barbarians. It was a most negative attitude which was probably due the fact that at the time when the work was being written, the Avars were still an immense threat to the Empire in the Balkans[57].

Another diplomacy-related speech, found already in the beginning of book one, was the speech of a Persian diplomat Mebodes demanding the Romans to cease fire and pay contributions for years of destructive war[58]. Theophylact used this speech as an introduction to the history of Persian-Roman war. As the conflict had continued since the time of Justin II[59], Theophylact did not intend to present the history from the very beginning. Mebodes' speech composed by the author was to introduce the reader into key issues of the war, indicate grounds for its outbreak, and emphasise the recent Roman victories. Confronting the speech with the first oration of a Roman diplomat in which Comentiolus faced the khagan of the Avars, interesting conclusions can be drawn. Firstly, the narration is reversed, it is not the Roman diplomat speaking, the floor is given over to Satrap Mebodes. This fact alone permits a statement that the two great adversaries of the Empire in the last two decades of the 6th century had a different status in the eyes of Theophylact. The author hated the Avars and did not leave any doubt about it in the case of Comentiolus' speech and description of its consequences, while the Persians were presented differently The Satrap was presented as an equal partner, currently an enemy but insisting that the Romans and the Persians would return to peaceful and amicable relationships as soon as the horns of war stop being blown. Persia, in spite of being the Empire's traditional rival, was pictured as the second civilised power ensuring global stability[60]. It was emphasised in the foreword to the envoy speech: "The Persians sent an envoy to end the war worthily"[61]. The adverb *worthily* – ἐνδόξως confirms the special importance of the political and ethical responsibility of the Sassanid elite and the Constantinople government's approval of it. This conviction has been anything but extraordinary in the Roman geopolitical reflections as early as since the Augustian era[62]. Nevertheless, Theophylact could have expressed it in a more elliptical or critical manner. The evident approval found throughout the speech, however, allows us to form a hypothesis on the presumed dating of the entire work. Both countries restarted the war immediately after the death of Emperor Maurice (602 AD) and continued it for most of Emperor Heraclius' reign, leading the Empire to the

[57] Cf. W.E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge 2007, 58-99.

[58] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 15, 3-10.

[59] Cf. ibidem III 11, 8. The history of Persian-Roman wars deserved a separate mention by Theophylactus.

[60] Cf. B. Dignas – E. Winter, *Rome and Persia In Late Antiquity Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007, 323-342.

[61] Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 15, 1, ed. de Boor – Wirth, p. 68, transl. by Authors.

[62] Cf. *Res Gestae Divi Augusti* 31-33.

edge of the abyss[63]. Theophylact was closely tied to Heraclius, it is, therefore, hard to imagine that the author would present an evidently positive picture of the nation at war with his country, threatening its very existence, and dominating Heraclius' politics for many years. If, therefore, Persians are presented in a positive light[64] and Theophylact clearly emphasises that enemies may easily become friends, it can be concluded that *Historiae* were written after the end of Heraclius' war with the Persians, that is after 628 AD[65]. Obviously, it is just a circumstantial evidence but is an interesting contribution to further discussion on the date of the entire work[66].

Another diplomatic speech is found in book two, following the battle of Solachon. Victorious Roman troops entered Arzanene to cross the Persian communication routes and eliminate the fortified positions securing the enemy's hold of the province[67]. Defeat of the Persian army made some of the local population choose to leave their previous protectors and shift their loyalties to the Romans. The triumphant Philippicus was to receive a delegation of the Persian lords who were to swear fealty to him, hand the province over to him, and indicate the best locations to build fortifications[68]. Theophylact emphasises here the personal initiative of those persons by writing that they were acting *on their own* (ἀυτοματίζουσι)[69]. The lords were two brothers with Armenian names of Maruthas and Jobios, and Theophylact openly refers to them as Arzanene's leaders[70]. In doing so, he uses *dualis*, indicating unanimity of the brothers[71]. Philippicus received the envoys kindly and was glad to follow their advices. Unfortunately, soon afterwards the previously victorious Roman army was forced to retreat in chaos, which lost most of the winnings of the

[63] Cf. J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World In Crisis Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2011.

[64] Cf. J. Polacek, *Heraclius and the Persians in 622*, "Bizantinistica" 10 (2008) 105-124. On redefinition of mutual relations following the end of warfare.

[65] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* V 15, 5-7. Note also that the last event recorded by Theophylactus was the suggested death of Shahenshah Khosrow in 628 AD.

[66] Cf. Whitby, *The Emperor Maurice,* 40. Whitby puts forward a similar opinion and states that the work was finished after 628 AD.

[67] Cf. S. Michell, *Byzantine Anzitene*, in: *East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity*, ed. J. Howard-Johnston, Farnham 2006, 239. Arzanene is located in the North-Western edge of Armenia, closed by Taurus Mountains from the North, and by Euphrates from the South. Note also the fragment on Arzanene in *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reches*, E. Honigmann, *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Bruxelles 1935, 28-30.

[68] Cf. Mauricius, *Ars militaris* X 4.

[69] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* II 7, 6.

[70] Cf. J. Preiser-Kapeller, *Erdumn, ucht, carayut´iwn Armenian Aristocrats as Diplomatic Partners of Eastern Roman Emperors 387-884*, "Armenian Review" 52 (2010) 139-215.

[71] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* II 7, 7. It should be noted that *dualis* was no longer used in colloquial speech and is relatively rare even in high-register literary texts and always carries an additional semantic meaning.

battle of Solachon. The role of this speech, albeit brief[72], and the importance of the entire digression concerning the envoys remains a mystery and should be interpreted in several aspects. After the peace treaty of 591 AD, the province of Arzanene became a part of the Roman Empire. It was a disputed land, for years under control of the Persians, which is why it can be assumed that the population was not friendly towards the Empire[73]. Delegation of lords to Philippicus was an evident betrayal and maybe this was how Theophylact tried to justify the subsequent takeover of control over the entire province, by explaining the circumstances with a suggestion of "free will" (ἀυτοματίζουσι) of the main characters. Were the *Historiae* written after 628 AD, as suggested above, another political reason can be found. After the fights between Rome and Persia ended in 628 AD[74], the Empire returned to its boundaries following the peace treaty of 591 AD[75], and thus Arzanene came again under a formal control of Rome. It is possible that by including the speech of the lords Theophylact wished to justify the re-annexation of the province, showing that the Romans have held the right to it for more than thirty years and that at least some of the civil population had sworn fealty to Rome many years ago.

There is one more possible explanation of the above episode, based on strictly personal likes and dislikes of the author. The campaign was led by Philippicus – a strategist not much liked by Theophylact[76] according to contemporary historians. It cannot be excluded, therefore, that Theophylact used this speech in order to prove how big a success the campaign might have been had not it been for Philippicus' actions which resulted in the Romans' retreat from Arzanene the same year. It is true that Theophylact diminished the actual importance and achievements of Philippicus, and this prejudice was related to his deputy, father to Emperor Heraclius, whose achievements would be favoured at the chief commander's cost.

The role of envoy speeches is important in Theophylact's work. In the diplomats' mouths Theophylact put the descriptions of political background, explaining the truces and court games. Notably, the most important speeches of diplomats are found in book one where they are an introduction into current foreign relationships of the Empire and an outline of the historical background. The next political speech of similar importance is found as late as in book four[77]. The importance of this speech is exactly the same as of the two previous ones in book one. Theophylact uses it to picture the background and introduce

[72] Cf. ibidem II 7, 9.

[73] Cf. ibidem II 1, 1-3. The last friendly point was Mount Izla. See: D. Johanson, *Monks of Mount Izla*, *Origins of Monasticism In Upper Mesopotamia In the 4th-6th centuries Translations and Analysis from previously unpublished Syriac Manuscripts*, Washington 2004, 6-7.

[74] Cf. Dignas – Winter, *Rome and Persia*, p. 148-151. For terms of peace in 628 AD.

[75] Ibidem.

[76] Cf. Whitby, *The Emperor Maurice*, p. 282-284.

[77] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* IV 4, 1-16; IV 5, 2-12.

new narration. Book four focuses mainly on the situation at the Persian court. The first of the speeches is made by the overthrown Shahenshah Hormisdas (or Hormuzd IV, 579-590 AD) before Persian notables; the second one is the reply to Hormisdas give by Bindoes. In the first of these speeches, Theophylact introduces the reader into the meanders of the Persian court, presenting the key elements of Hormisdas's internal politics. Although the speech is structured as a defendant's pleadings before a court, the reader does not have any difficulty in recognising Theophylact's dislike of Hormisdas[78]. This impression was supposed to be enhanced by the accusatory speech made by Bindoes who skillfully refuted the arguments of his dethroned ruler, proving that the successes achieved during his reign should be attributed to valour of the Persians and not the abilities of the king of kings. Then, Bindoes presents the internal situation emphasising Hormisdas's tyrannical inclinations, numerous murders and trial of political adversaries, finally bringing forth the damage done to Khosrow when dividing the rule of the country. Khosrow in this speech is pictured as a brave and smart youth to whom the throne and the Persian sceptre were due by birth and because of his personal characteristics. This way Theophylact tackles two separate issues, and the seed was sown already in book one in the speech of the Persian satrap. It was not Persia that was Rome's adversary who led to long-lasting war, the fault was with the tyrannical rule of Hormisdas. Persia, as Mebodes[79] says, could become a friend of Rome but it was not possible until the Shahenshah was a ruler oppressing his noble citizens. Simocatta thus divided the ruler and his state, laying down intellectual ground for interpretation of the events to follow. Rome's aid to Khosrow could seem strange to the readers, in particular in the first half of the 6th century when the two countries were involved in mortal combat. Theophylact masterfully presented Maurice's policy by exposing only some of its features. Persia found itself at a turning point: Hormisdas who was supposed to be the source of evil has been overthrown while a young and inexperienced King Khosrow at the time had to face a mutiny of notables led by the influential Bahram (589-591 AD)[80]. Thus, the Emperor was intervening into internal affairs of Persia in good cause, to restore the legitimate rule and dynasty, seeing the young king as the hope for ending the war. It would be difficult not to look for similarities. In 610, the future Emperor Heraclius along his father officially challenged the tyranny of Phocas characterised by murders and trials of political adversaries. Vengeance

[78] This does not mean that Theophylact did not empathise with the family of the dethroned ruler (although he named the ruler a tyrant paying no heed to his people's voice).

[79] Cf. ibidem I 15, 3-10.

[80] Cf. K. Czeglédy, *Bahram Čobin and the Persian Apocalyptic Literature*, "Acta Orientalnia Academiae Scientiarum Hungaricae" 8 (1958) fasc. 1, 21-43. Theophylactus had no understanding of the true, deep reasons for the speech of Bahram Čobin being the deep-running divisions within the Persian elite and Bahram's affinity with Arsacids. Following the Islamic conquer, Bahram became a national hero in the Persian culture and a symbol of Iranian identity.

taken on the tyrant who overthrew the legitimate dynasty[81] was featured in the Emperor's official propaganda following 610 AD. The speech in book four is, therefore, a masterful technique used by Theophylact: the author presents the situation at the Persian court to the reader and justifies Roman intervention on behalf of the lawful dynasty of rulers, thus naturally flowing with the official stream of Heraclius' propaganda following 610 AD saying that tyrants i.e. usurpers should always be opposed.

Another speech is by an Avar envoy named Koch delivered before Priscus[82], the commander of Roman troops in the Balkans. Actions of Priscus were to be inflicted on the Slavs who had been crossing the Danube to find loot. Although the aim of the Roman army was to eliminate the threats within the imperial Balkans, the legions were allowed to cross the Danube to chase the Slavs under the agreements with the Avars. Notwithstanding the treaties, the Roman successes must have been worrying to the khagan of Avars, so he sent an envoy told to stop the Romans' triumphant procession. The nomads were intent on weakening the Empire, thus restoration of the Danubian *limes* was exceptionally unfavourable for them. In his ardent speech, sparing no bitter word to Priscus, Koch accused the Roman strategists of the breach of peace terms that he had personally negotiated with the khagan and of the resumption of warfare. Assumedly, the Avars felt attacked by the Romans although war was waged on the Slavs. The ambassador was not punished for his insolent words and the Roman commander emphasised that the war was not waged on Avars but on Slavs and that peace with the nomads does not mean the end to all the war. Notwithstanding the Avar mission, the Roman army continued its operations and attacked Ardagast's lands, ravaging them and winning great loots, which sparked another conflict with the Avars and stirred uproar within the Roman troops[83]. Koch's speech has been woven by Theophylact into the narrative about victorious campaigns. Mission from the Avars emphasised Roman successes and revival of the Empire in the Balkans. In this part of the *Historiae*, Priscus appears as a victorious leader dictating terms to the khagan himself, and a strategist with the most successful period after defeating Ardagast the Slav.

The speech of Priscus' ambassador – Theodor -–addressed at the khagan demanding return of the loot taken from the Slavs[84] should also be understood as a demonstration of Roman power. This circumstance was used by Theophylact to demonstrate his own erudition by referring to the famous tale of Sesostris. This was a hellenised name of Pharaoh Senuseret III (1870-1831 BC, 12th

[81] Cf. S.S. Alexander, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, "Speculum" 52 (1977) fasc. 2, 217-237.

[82] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* VI 6, 7-12.

[83] The issue of negotiations with the troops on division of the loot was presented along speeches to the troops.

[84] Cf. ibidem VI 11, 9-18.

Dynasty) and achievements of the great rulers from the 19th Dynasty. Sesostris, whom the Greeks perceived as central figure in all the glory of Egypt and personification of all achievements of great pharaohs from Egyptian past, was quite well known in the literary culture of Antiquity and Theophylact's display should not be overestimated as a proof of his exceptional erudition[85]. The tale of Sesostris supposedly had a glaring effect on the khagan and taught him humility. Priscus did not give in in spite of the pressure from his own troops, and the barbarians were only returned the five thousand prisoners[86] without being given any spoils of war[87].

Another speech with the same objective is found in book seven[88]. In 595 AD, the khagan moved on Singidunum (present-day Beograd), at the time an important Danubian fortress under his control for a year. The khagan's intent was to demolish the city's fortifications and deport the romanised civilians into the inland of Barbaricum. This meant that the recent successes of the Romans forced the khagan to act. Existence of a strong romanised fortress which could have become the Romans' outpost must have been a thorn in the nomads' side. Having learned of the Avars' actions, Priscus has taken decisive measures. Part of the Roman troops travelled the river on dromons[89], and the rest have taken the land route. Haste was expedient because the city's situation was becoming very serious. Romans built a camp in Constantiola, after which the strategist personally went to negotiate with the khagan. Once again, Priscus acted from the position of strength. Khagan Bayan accused the Romans of resumption of warfare and invasion of Avar lands. From the Avar point of view, these charges were legitimate: Priscus' actions were demonstrative, the Romans did not want to lose an important and friendly outpost in the West Balkans, and at the time they felt secure enough to risk resumption of warfare to defend the city. In reply to the khagan's accusations, Priscus supposedly said that the war was resumed because of the Avars' greed, as the population of Singidunum did not deserve such treatment and had enough of the barbarians' oppression. Each of the two speeches is different: the khagan focuses on formal issues, while the Roman – defeated in this respect – changes the field of dispute and using a moral blackmail of a sort focuses on *hybris* – the favourite cause of all evil in Greek spirituality. The khagan – now deprived of moral authority – should

[85] Cf. Herodotus, *Historiae* II 107-110; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historia* I 53-58; Ioannes Niciensis XVII 1.

[86] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* VI 11, 21.

[87] Cf. ibidem VI 11, 21. Although Theophylactus also stressed that Emperor Maurice was not pleased with this conduct of the *strategos*, the prisoners could have been a valuable bargaining chip.

[88] Cf. Ibidem VII 10-11.

[89] Cf. Ibidem VII 10, 3. The authors of *The Age of the Dromon* rightfully do not speak of the period of Maurice's rule, noting only the attempts of building a fleet in Italy. J. Pryor – E. Jeffreys, *The Age of the* ΔPOMON. *The Byzantine Navy ca 500-1204*, Leiden 2004, 19-24, and a fragment of Simocatta's account in which he describes a ship on which Maurice fled Constantinople in 602 as a dromon (ibidem, p. 133).

not have the right to protest and his arguments lose their strength. Evidently, Theophylact was demagogic in composing this conversation to manipulate the audience's emotions. In the outcome, the Romans managed without any fight to force the Avars to abandon the damaged city fortifications and to retreat, with a contribution from the population of Singidunum threatening the barbarians' rear. A few days later, a separate troop commanded by Guduis inflicted another heavy defeat on the Avars[90]. Priscus intervened on Singidunum's behalf although the city was located beyond the Roman sphere of influence. The official argument was protection of the local population at risk of displacement. Obviously, at the same time, Priscus secured an important base with strong fortifications and friendly population. All Roman actions prior to 595 AD show their desire to restore the *limes* based on the existing and populated border fortifications.

Book seven also features a full description of the official imperial mission sent to the Khagan of Avars. It took place at the time when the tide of war had already turned. Avar raids reached the Long Walls and the Senate of Constantinople began to persuade Emperor Maurice to commence negotiations with Bayan. Harmaton was appointed as the envoy and his job was to reach a compromise with the Avars[91]. It was to be easy as the barbarian troops were affected by a plague[92] and their battle ardour significantly diminished. In spite of this, the khagan, grief-stricken after the death of his sons, received the envoy only after twelve days and treated him roughly. Bayan refused to accept rich gifts saying that:

> "the gifts of enemies are not gifts and are worthless"[93].

Harmaton must have been a good orator and the gifts extremely enticing because, after a long speech, the Roman diplomat managed to persuade the khagan to accept the valuables and sign the peace treaty[94]. Then, Bayan spoke and Theophylact emphasised that the first words of his speech are quoted unchanged:

> "The Khagan said these exact words: Let God settle the dispute between Maurice and the Khagan, between Avars and Romans"[95].

---

[90] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 12, 2-8.

[91] Cf. ibidem VII 15, 9.

[92] Cf. *Plague and the End of Antiquity The Pandemic of 541-750*, ed. L. Little, Cambridge 2007; P. Horden, *Mediterranean Plague in the Age of Justinian*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. M. Maas, Cambridge 2007, 134-161. Plagues in this period regularly affected the Mediterranean region.

[93] Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 15, 11, ed. de Boor – Wirth, p. 272, transl. by Authors. The khagan here quotes Ajax 665 (sic!). Aside from Euripides, Sophocles was the most frequently quoted playwright in the Byzantine literature.

[94] Ibidem VII 15, 11, ed. de Boor – Wirth, p. 272, transl. by Authors.

[95] Ibidem VII 15, 12, ed. de Boor – Wirth, p. 272-3, transl. by Authors. This statement by the

Then, Theophylact only summarised the khagan's speech, presenting the key peace terms[96]. A special phrase (ἔφασκε […] ἐπὶ λέξεως) indicating literal record means that Theophylact was very well aware of the difference between *oratio* created as a literary composition and a quotation. It should be added that when Theophylact uses the phrase on quoting elsewhere (in particular in the case of letters), the researchers managed to confirm that he refers to actual correspondence. In the above-mentioned case, this historian had access to documents containing peace terms and took the quotation to include into the speech of his own authorship, written in accordance with the rules of writing. This is distinctly proven by the citation of Sophocles after which he declares that the words of the khagan shall thereafter be unchanged. This situation, on the whole, authenticates all of Theophylact's statements on his own works. The speech itself was used to bring forward the defeats sustained by the Romans. This time, it is the imperial diplomat in the asking role and the khagan was dictating the terms. Position of the Avars was strong enough to keep Harmaton waiting twelve days for an audience with Bayan which was surely an intentional behaviour still in use today in negotiations to humiliate the adversary and force him into submission.

Book eight mentions only one official diplomatic mission. At the end of Maurice's reign, Theophylact associated the events in the East with the Balkan campaigns of 598 AD when Khosrow was planning to wage war on the Arab tribes allied with the Romans[97]. Having heard of this, Maurice sent his ambassador George to call the Persian king to order. The mission was successful but George received no reward for it because when rendering an account of it to Maurice he reportedly said that Khosrow spoke as follows:

> "The King of Persians thus spoke to the listening satraps: it is for this envoy's bravery that I give up on the war"[98].

Maurice concluded that the diplomat is trying to win the Emperor's favour and was enraged. This incident is very interesting. Firstly, the author returns to the East and yet again presents the historical background and the cause that sparked the conflict between the empires (and gives up including speeches used for this very purpose in the initial books). Secondly, the person of the emperor's own ambassador was used by the author as an example of wrongdoing

---

khagan is mentioned earlier: "Let God settle the dispute between the Khagan and Emperor Maurice. God's payment is to be expected" (ibidem VII 10, 8, ed. de Boor – Wirth, p. 263, transl. by Authors).

[96] Increase of the tribute paid to the Avars and restoration of Danube as the border river. This peace treaty also allowed both parties to cross the Danube to chase the Slavs.

[97] Cf. M. Whittow, *Rome and the Jafnids*: *Writing the History of a Sixth-Century Tribal Dynasty*, "Journal of Roman Archaeology Supplementary Series" 31 (1999) 207-224. and the following monograph: I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 1, part 1: *Political and Military History*, Washington 1995.

[98] Theophylactus Simocatta, *Historiae* VIII 1, 7, ed. de Boor – Wirth, p. 284, transl. by Authors.

and served as an excuse for a preaching discourse[99]. Theophylact judged the imprudent envoy by pronouncing that if there is no moderation in speech, the speech may turn against the speaker. It is interesting inasmuch as that previously the power of words served Roman diplomacy well and now it turned against its representative.

3. The army and demes in unison. Another category of independent speeches are those by representatives of the crowds. In his entire work, Theophylact gives voice to the community only a few times; first in the case of moving Philippicus from the battlefront to the rears during the battle of Solachon[100], then at the time of mutiny of Priscus' troops, for the third time in Book VIII when the Blues sing to Maurice[101], then in the same book when Germanos' offer is rejected by the Greens,[102] and, lastly, in Book VIII when the Blues address Phocas[103].

Although examples of such speeches are few, they have their established place in the composition of Theophylact' text. In each of these cases the community is given voice in a crisis situation. With his bravery, Philippicus wished to show his soldiers that he is not afraid of the upcoming battle, to which demonstration both archons and soldiers unanimously reacted by asking their commander to take a safer stand[104]. During the mutiny, the soldiers supposedly shouted to Priscus:

> "Order among the troops has broken as the army seems to be deprived of command"[105].

to emphasise the mutiny of all the troops against the change in command and the emperor's decisions. At the hippodrome, the Blues allegedly sang:

> "God, Emperor, who commanded you to rule, will submit to you everyone fighting the imperial authority. If there is a Roman, our benefactor, who does not recognise you, let him be put [by God] in your captivity without bloodshed"[106].

---

[99] Khosrow's statement made to the Roman commander John who mocked the lack of organisation among Persian troops is of similarly preaching nature although further part of the account also has strong religious marks. Cf. ibidem V 15.

[100] Cf. ibidem II 3.

[101] Cf. ibidem VIII 7, 9.

[102] Cf. ibidem VIII 9, 15.

[103] Cf. ibidem VIII 10, 13.

[104] Ibidem II 3, 11, ed. de Boor – Wirth, p. 74-75, transl. by Authors. "Fight" – they said – "has no moments of calm, it is very diverse and has multiple forms; its nature is constant change and the only thing unfallible about it is its fallibility. Misfortune is more probable to occur more frequently than fortune".

[105] Ibidem III 1, 10, ed. de Boor – Wirth, p. 111, transl. by Authors.

[106] Ibidem VIII 7, 9, ed. de Boor – Wirth, p. 296-297, transl. by Authors.

Thus declaring openly their support for the emperor at the outbreak of Phocas' mutiny. Another case of the voice given to demes were the Greens who rejected the offer of Germanus who agreed to accept the imperial crown on certain conditions. The factionists supposedly said:

> "Germanus will never change his political ways or ways of thinking being all the time closely tied to the Blues"[107].

The Blues, meanwhile, allegedly shouted at Phocas after seizing Constantinople:

> "Begone! Know your situation, Maurice is not dead!"[108]

This is how they warned him that a usurper cannot go too far as long as the emperor lives[109]. In each of these cases, giving voice to the nameless crowd, Theophylact emphasised that they were unanimous and right. In each case, it is a purposeful operation by which the author wished to additionally increase the importance of this event and draw the readers' attention to the determination and common goal of the masses.

4. Imperial speeches. Another distinctive category are speeches delivered by emperors. In Theophylact's work, these are rare and voice is given to three emperors (Justinian II, Tiberius, and Maurice). Speeches of the rulers were purposefully used by Theophylact as introductions, similarly to some of the diplomats' speeches. All imperial speeches are hugely important for the entire text's composition. The first speech in the work is Tiberius' declaration on elevation of Maurice as a co-ruler[110]. Theophylact used this opportunity as a perfect pretext to present the main participants of the events. In the opening words of his speech, Emperor Tiberius briefly describes his rule and the trials and tribulations he experienced during his rule, putting forward the fact that for the good of the state he had neglected his wife and children, including the daughter that he is now giving over as wife to the right person, to Maurice. In Tiberius' words, Theophylact also describes all the virtues of the future emperor Maurice and gives words of warning on how to rule usefully and well. He also gives definition of true power:

> "For the sceptre of imperial authority does not mean a willful rule but a noble service"[111].

Maurice is, therefore, presented as a prudent and hard-working man, who previously:

---

[107] Ibidem VIII 9, 15, ed. de Boor – Wirth, p. 302, transl. by Authors.

[108] Ibidem VIII 10, 13, ed. de Boor – Wirth, p. 304, transl. by Authors.

[109] Cf. Y. Janssens, *Les Bleus et les Vertes sous Maurice, Phocas et Heraclius*, "Byzantion" 11 (1936) 499-536. On importance of circus factions in Constantinopolitan politics.

[110] Cf. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 1, 5-21.

[111] Ibidem I 1, 18, ed. de Boor – Wirth, p. 41, transl. by Authors.

> "Undertook the numerous, serious problems of the Roman state, as a presage shown by him as a sign of his future providence over his subjects"[112].

Theophylact treated this man whose rule marks chronological framework of the entire work very kindly and presented Maurice as a leader with great qualities of character previously tried in difficult situations.

Another speech was addressed at the emperor by John, the Patriarch of Constantinople. Narration in the trial of a man accused of witchcraft is anecdotal[113]. Theophylact presents the trial for witchcraft practised by one of the Constantinople's patricians named Paulinus. Paulinus was accused of witchcraft by the Bishop of Heraclea who bought a silver bowl from him; subsequently, Patriarch John was involved in the case personally and requested the emperor to punish the culprit. Maurice supposedly was not the advocate of severe penalty, wishing to restore Paulinus to the true faith, but John in his fiery speech convinced the emperor to sentence the culprit to death (impalement and burning). The speech and the anecdote itself were a perfect excuse for Theophylact to demonstrate his religious beliefs. The *Historiae*'s author turned out to be a devout advocate of orthodoxy, believing any deviations from the faith a mortal sin for which the capital punishment should be administered. The speech has no sign of defence of Paulinus, even a shade of doubt as to rightness of the accusation and cruelty of the punishment. In the work a few more proofs of Theophylact's great commitment to religious affairs can be found, for instance the speech made by a local priest following the capture of Martyropolis[114]. Taking the city back from the Persians was used by Theophylact to present his opinion on the inhabitants of Chalcedon who allegedly previously had given the city over to the enemy. The entire speech is in the style of vague religious symbolism, it is full of pompous yet not too specific phrases. In terms of density of biblical or more broadly religious metaphors, poorly written, there is nothing in all of the *Historiae* that this speech could be compared to. Note also the punishment administered to Sittas for treason – strategist Comentiolus sentenced him to being burned alive. Such punishment was nothing new or special[115] but in Theophylact's work it was reserved only for traitors of the faith. Thus, Theophylact used speeches twice to present his religious beliefs and it gives rise to a conclusion that his opinion aligned with the official religious doctrine of Emperor Heraclius[116]. It is possible that this strong religious emphasis in a historical work was intentional, aimed by the

---

[112] Ibidem I 1, 12, ed. de Boor – Wirth, p. 40, transl. by Authors.

[113] Cf. ibidem I 11.

[114] Cf. ibidem IV 14-16.

[115] Burning alive was set aside for deserters: "Hostes autem, item transfugae ea poena adficiuntur, ut vivi exurantur" (*Digesta Iustiniani* XLVIII 19, 8, 2).

[116] Cf. W.E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, 58-99. See also: S.J. Shoemaker, *"The Reign of God Has Come": Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam*, "Arabica" 61 (2014) 535-541.

author at winning the emperor's favour or making his work a part of the official stream of imperial propaganda.

Another speech made by an emperor is proclamation of Tiberius by the abdicating Justin II. In this case, it is probably the original text transcribed from the official documents. To confirm our assumptions, Theophylact says in the foreword to this speech:

> "Without embellishing the words or transforming the style with ornaments, I will quote a bare narration in my story, so that the honest and true words, in accordance with their nature, show the authenticity of the message"[117].

Please note the aggregation of terms defining fidelity of the transmission on the semantic (γυμνὴν τῶν τὴν ῥημάτων ἔκθεσιν), formal (οὐ καλλύνων τὸ τῆς λέξεως), and sense-related (ὡς ἔχει φύσεως) levels. You can see how much Theophylact was intent on leaving the readers with no doubt as to the authenticity of the emperor's words. The speech itself was analysed many times and the accounts of it being made are also found in other sources[118]. In this case the point of interest is why Theophylact decided to put its original record in his work. He explained it in the foreword to the citation:

> "But before we present the actions of Bahram and events connected with Khosrow the Younger's access in detail, let us again guide the story to the rule of Justin the Younger, going with the narration back in time. We will now present the causes of this ancient Persian conflict: thus the tables of historical narration will be ornamented by complete content"[119].

In book one of his work, Theophylact presents a brief description of the Persian-Roman conflict[120] without going into historical details. The reader is informed by the author of the ongoing war and the tilting balances of the conflict, and in combination with the narration preceding the 586 AD campaign described in book two such information were sufficient. When Rome became involved in internal affairs of Persia, Theophylact had to extend his narration which required providing the reader with more information. Internal affairs

---

[117] Theophylactus Simocatta, *Historiae* III 11, 6, ed. de Boor – Wirth, p. 132, transl. by Authors.

[118] Cf. Evagrius Scholasticus, HE VI 13, and Ioannes Ephesius, HE III 5. The above speech and its importance for the later Byzantine historiography have been discussed in detail by В.Е. Вальденберг, *Речь Юстина II к Тиберию*, "Известия Академии Наук СССР" VII/2 (1928) 111-130; В. Е. Вальденберг, *Речь Юстина II в древнерусской литературе*, "Доклады Академии Наук СССР" B/7 (1930) 121-127. These works are unknown to A. Cameron, *An Emperor's Abdication*, "Byzantinoslavica" 37 (1976) 161-167. The record of this speech has the form of admonitions taken out of the narration flow and is undoubtedly authentic. Author of this record took down a list of emperor's recommendations, the stenographic procedure is mentioned by John of Ephesus in his account, see also P. Nitzschke, *Stenographische Niederschrift einer griechischen Kaiserrede*, "Archiv für Stenographie" 62 (1911) 64-68.

[119] Theophylactus Simocatta, *Historiae* III 9, 1, ed. de Boor – Wirth, p. 127-128, transl. by Authors.

[120] Obviously, this reference is about Mebodes' speech.

of the Persian court have been described by Theophylact in Hormisdas' trial while the issues of relationships between the two powers have been described in the introduction to actions taken against Bahram. Theophylact cleverly used historical digression on foreign policy to present the circumstances of Tiberius' accession to the imperial throne. Note here the speech ending the entire digression and, thus, book three being an integral part of historical narration. Theophylact presented a speech by strategist Justinian who had to face the Persian army commanded by Hormisdas himself under the walls of Daraa[121]. Theophylact accounted the battle as a clash of huge armies but actually this battle has never taken place. Justinian's speech in a dramatic moment which could have changed the fates of war was aimed at emphasising Simocatta's point of view. The author presents the qualities of both nations in the words of strategist Justinian, sparing no praise to the Persians while reminding of their mortality. With rhetoric displays, he roused the troops by emphasising the legitimacy of the Roman cause. Most of the speech was a typical speech to the troops before a battle, aimed at raising the audience's morale, and only in the end does Theophylact start an attack to reveal the true meaning of this fragment. Justinian addressing Roman troops allegedly concluded his speech by comparing the two state religions and strongly refuting the Persian rituals as superstitions which must give way to the true God[122]. In the last sentences, Theophylact's enmity to the Persian religion is evident. It is even unpleasant when he calls Zoroastrian altars of fire *defiled altars* and, in addition to this, claims that the Persians worship horses[123]. Clearly in discussing religious issues Theophylact is more radical than in political issues where he believed there is room for agreement (e.g. maintenance of peace). When using religious metaphors, on the other hand, our historian loses control of himself and lets himself be controlled by emotions.

Note also the two short *orationes rectae* in book VIII where Emperor Maurice speaks. In the first case, the ruler allegedly referred to the speech in which Germanus[124] tried to prove that he did not crave for the purple by saying:

> "Pray, Germanus, spare us this longish speech: there is nothing sweeter than to die by the sword"[125].

The emperor allegedly spoke directly before the execution by addressing God in philosophical words:

---

[121] Cf. ibidem III 13, 1.

[122] Cf. Dignas – Winter, *Rome and Persia*, p. 149. This does not mean that the rulers of Persia and Rome would not skilfully play the religious card when need arose.

[123] Theophylactus Simocatta, *Historiae* III 13, 13-16.

[124] When leaving the *secretum* room, Germanus was supposedly warned by Theodosius – his son-in-law and Maurice's son – with the following words: "flee him, man, you have been sentenced to death" (ibidem VIII 8, 10, ed. de Boor – Wirth, p. 298-9, transl. by Authors).

[125] Ibidem VIII 8, 9, ed. de Boor – Wirth, p. 298, transl. by Authors.

"Just you are, my Lord, and Thy sentence is just!"[126]

Both short utterances of the emperor were aimed at emphasising Maurice's dignified conduct in the last moments. Interestingly, the number of details[127] in the unrecorded speech of Germanus and Maurice's reply (Theophylact noted that Theodosius had to move to be able to whisper the words of warning to his father-in-law) might mean that the historian used a verbal account of a witness to these events.

***

The above outline aimed at showing the role and importance of speeches in the narration of *Historiae* by Theophylact Simocatta allows several conclusions. Firstly, in the use of *oratio recta* the author does not in any way diverge from the classical standards. He also clearly distinguishes it from the passive voice. *Orationes* are aimed at presenting the historian's point of view and bringing forward the issues that he was particularly intent on presenting in a reliable manner. Nevertheless, it should be noted that Theophylact very clearly draws the division mark between a speech composed by himself in line with the convention and a literal citation. At the same time, he realises that the reader is also perfectly aware of the speech-writing rules and must be given a clear indication of the above difference. There are, however, unique characteristics of speeches, expressing the writer's individuality. First of all, accumulation of axiological terminology is noticeably greater than in the rest of the narration. It is frequently enclosed in rich metaphors which are, however, quite clumsy and definitely not satisfactory for the readers in aesthetic terms, in particular in the two religious speeches. Finally, the religious speeches referred to above reveal quite an emotional spirituality of Theophylact to which this historian's reliability is sacrificed.

ROLA I MIEJSCE MÓW W DZIELE TEOFILAKTA SYMOKATTY

(Streszczenie)

Powyższy artykuł poświęcony został analizie mów (tzn. wypowiedzi w *oratio recta*) w *Historii powszechnej* Teofilakta Symokatty, najważniejszym dziele historiografii bizantyńskiej pierwszej połowy VII w. Przeprowadzony przegląd pozwolił na dokonanie konkretnych ustaleń. Mianowicie, Teofilakt w pełni akceptuje rolę kompozycyjną mów (zgodnie z tradycją klasyczną) w aspekcie a) mowy jako możliwość wypowiedzi własnej autora, b) mowy jako środek wzmocnienia

[126] Ibidem VIII 11, 3, ed. de Boor – Wirth, p. 305, transl. by Authors.

[127] Aside from mentioning the emperor's son's whispering, Theophylact has specifically reported that Theodosius had to move to be able to whisper the words of warning to his father-in-law.

płaszczyzny aksjologicznej, tzn. to, co mówione posiada wiarygodność wyższą od tego, co przekazane w mowie pośredniej (*oratio obliqua* itp.). Niemniej, uważna lektura pozwoliła wyodrębnić cechy szczególne stylu Teofilakta. Są nimi: nadmierna afektacja, brak dobrego smaku w doborze egzemplów i, niestety, nadużywanie argumentacji religijnej, zbliżające się do fanatyzmu (chociaż w tym ostatnim wypadku należy przeprowadzić badania, by stwierdzić, czy jest to kwestia osobista, czy 'duch czasów', tzn. polityka religijna Herakliusza).

To, co zasługuje na uznanie, to dbanie o aspekt formalny. Teofilakt bardzo wyraźnie zaznacza te partie tekstu w mowie niezależnej, których nie stworzył, lecz wiernie cytował z dostępnej mu dokumentacji. Używa przy tym ścisłej i jednoznacznej terminologii filologicznej. Zabieg ten świadczy o rozumieniu, zarówno przezeń, jak i jego odbiorców, konwencji związanej z komponowaniem mów.

Podsumowując, w zakresie przedmiotowym poddanym badaniu, *Historia powszechna* Teofilakta Symokatty spełnia standardy historiografii późnoantycznej.

Key words: Theophylact Simocatta, Byzantium, *oratio recta*, Literary topos, speeches.

Słowa kluczowe: Teofilakt Symokatta, Cesarstwo Bizantyńskie, *oratio recta*, toposy literackie, mowy.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Digesta Iustiniani Augusti, rec. P. Kruegero – Th. Mommsen, Berolini 1870.

Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, vol.1, ed. I. Bekker – L. Dindorf, rec. F. Vogel. Leipzig 1888.

Evagrius Scholasticus, ed. J. Bidez – L. Parmentier: *The ecclesiastical history of Evagrios with the scholia*, London 1898.

Herodotus, *Historiae*, ed. E. Legrand: Hérodote, *Histoires*, vol. 1-9, Paris 1932 (vol. 1), 1930 (vol. 2), 1939 (vol. 3); 1960 (vol. 4), 1946 (vol. 5), 1948 (vol. 6), 1951 (vol. 7), 1953 (vol. 8), 1954 (vol. 9).

Ioannes Ephesius, Historia ecclesiastica, ed. E.W. Brooks: *Johannis Ephesini historiae ecclesiasticae pars tertia*, Löwen 1952.

Mauricius, *Ars militaris*, ed. G.T. Dennis: *Das Strategikon des Maurikios*, transl. E. Gamillscheg, Wien 1981.

Res Gestae Divi Augusti ex Monumentis Ancyrano, Antiocheno, Apolloniensi, ed. C. Barini, Rome 1937.

Theophylactus Simocatta, *Historiae*, rec. I. Bekkerus: *Theophylacti Simocattae Historiarum*, Bonnae 1834; ed. C. de Boor – P. Wirth, Stutgardiae 1972, transl. Н.В. Пигулевская – С.П. Кондратьев: Феофилакт Симокатта, *История*, Москва1957; transl. M. and M. Whitby: *The History of Theophylact Simocatta an English Translation with Introduction and Notes*, Oxford 1986.

Works

Alexander S.S., *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, "Speculum" 52 (1977) fasc. 2, 217-237.

Avenarius A., *Die Awaren in Europa*, Bratislava 1974.
Вальденберг В.Е., *Речь Юстина II в древнерусской литературе*, "Доклады Академии Наук СССР", B/7 (1930) 121-127.
Вальденберг В.Е., *Речь Юстина II к Тиберию*, "Известия Академии Наук СССР" VII/2 (1928) 111-130.
Baldwin B., *Theophylact's Knowledge of Latin*, "Byzantion" 47 (1977) 357-360.
Bauman R., *Verbal Art as Performance*, "American Anthropologist" 77 (1975) fasc. 2, 290-311.
Bers V., *Speech in Speech. Studies in Incorporated Oratio Recta in Attic Drama and Oratory*, London – New York 1997.
Bury J., *The Chronology of Theophylaktos Simokatta*. "The English Historical Review" 3 (1888) 310-315.
Cameron A., *An Emperor's Abdication*, "Byzantinoslavica" 37 (1976) 161-167.
Clark M., *Did Thucydides Invent the Battle Exhortation?*, "Historia" 44 (1995) 375-376.
Crane G., *Thucydides and the ancient simplicity. The limits of political realism*, Berkeley 1998.
Czeglédy K., *Bahram Čobin and the Persian Apocalyptic Literature*, "Acta Orientalnia Academiae Scientiarum Hungaricae" 8 (1958) fasc. 1, 21-43.
Dignas B. – Winter E., *Rome and Persia in Late Antiquity Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007.
East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity, ed. J. Howard-Johnston, Farnham 2006.
Flashar H., *Der Epitaphios des Pericles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Heidelberg 1969.
Fritze W.H., *Zur Bedeutung der Awaren f. d. Slavische Ausdehnungsbewegung im frühen Mittelater*, "Zeitschrift für Ostforschung" 28 (1979) 498-545.
Gaiser K., *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles f. die Gefallenen*, Heidelberg 1975.
Goldsworthy A., *The Roman Army at War 100 BC-AD 200*, New York 1996.
Greek Ritual Poetics, ed. D. Yatromanolakis – P. Roilos, Cambridge (Mass.) 2005.
Haldon J., *The Byzantine wars: battles and campaigns of the Byzantine era*, Charleston 2001.
Hansen H.M., *The Battle Exhortation in Ancient Historiography. Fact or Fiction?*, "Historia" 42 (1993) 161-180.
Harding H.F., *The Speeches of Thucydides. With a General Introduction and Introductions for the Main Speeches and the Military Harangues*, Lawrence 1973.
Honigmann E., *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Bruxelles 1935.
Howard-Johnston J., *Witnesses to a World In Crisis Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2011.
Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, München 1978.
Hunger H., *On the Imitation (*ΜΙΜΗΣΙΣ*) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24 (1969-1970) 15-38.
Janin R., *Constantinople byzantine. Développement urbain et Répertoire topographique*, Paris 1951.
Janssens Y., *Les Bleus et les Vertes sous Maurice, Phocas et Heraclius*, "Byzantion" 11 (1936) 499-536.
Jenkins R., *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17 (1963) 37-52.

Johanson D., *Monks of Mount Izla*, *Orgins of Monasticism In Upper Mesopotamia In the 4th-6th centuries Translations and Analysis from previously unpublished Syriac Manuscripts*, Washington 2004.
Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
Kaegi W.E., *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge 2007.
Καρδαρας Γ., Οι βυζαντινοαβαρικές διενέσκεις και η μεθόριος του Δουνάβη, *558-626*, in: Η μεθόριος του Δουνάβη και ο κόσμος της στην εποχή της μετανάστευσης τῶν λαών (40ος-70ος αι.), ed. Γ. Καρδαρας, Αθήνα 2008, 237-284.
Kotłowska A. – Różycki Ł., *The Battle of Solachon of 586 in light of the works of Theophylact Simocatta and Theophanes Confessor (Homologetes)*, "Travaux et Mémoires" 19 (2015) 315-327.
Kretschmer P., *Die slavische Vertretung von indogerm. o*., "Archiv für Slavische Philologie" 27 (1905) 228-240.
Krivouchine I.V., *La révolte pres de Monocarton vue par Évagre, Théophylacte Simocatta et Théophane*, "Byzantion" 63 (1993) 154-173.
Krivushin I.V., *Theophylact Simocatta'sConception of Political Conflicts*, "Byzantinische Forschungen" 19 (1993) 171-183.
Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897.
Labuda G., *La Chronologie des guerres de Byzance contre les Avares et les Slaves* à *la fin du VI*e *siècle*, "Byzantinoslavica" 11 (1954) 167-173.
Landmann O.P., *Die Totenrede des Thukidydes*, Bern 1945.
Lee A., *War in Late Antiquity. A Social History*, Oxford 2007.
Lewandowski I., *Recepcja rzymskich kompendiów historycznych w dawnej Polsce (do połowy XVIII wieku)*, Poznań 1976.
Lewis N., *On the Chronology of the emperor Maurice*, "American Journal of Philology" 60 (1939) 414-421.
Loraux N., *The Invention od Athens, The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard 1986.
Machek V., *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968[2].
Maier E., *Reported Speech in the Transition from Orality to Literacy*, "Glotta" 91 (2015) 152-170.
Махлаюк А.В., *Роль ораторского искусства полководца в идеологии и практике военного пидерства в древнем Риме*, "Вестник Древней Истории" 1/248 (2004) 31-48.
Miller R.F., *In Words and Deeds. Battle Speeches in History*, Hanover – London 2008.
Mulligan B., ἄρα *Introducing Direct Speech in Herodotus*, "Mnemosyne" 60 (2007) 281-284.
Nieminen E., *Über ein vermutliches urslawisches Lehnwort im Ostseefinnischen*, "Die Welt der Slawen" 3 (1958) 101-123.
Nitzschke P., *Stenographische Niederschrift einer griechischen Kaiserrede*, "Archiv für Stenographie" 62 (1911) 64-68.
Olajos T., *Données et hypothèses concernant la carrière de Théopbylacte Simocatta*, Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 17-18, Debrecini 1983, 40-41.
Pelling Ch., *Speech and Narrative in the Histories*, in: *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. C. Dewald – J. Marincola, Cambridge 2006, 103-121.
Plague and the End of Antiquity The Pandemic of 541-750, ed. L. Little, Cambridge 2007.
Pohl W., *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr.*, München 1988.
Polacek J., *Heraclius and the Persians in 622*, "Bizantinistica" 10 (2008) 105-124.

Preiser-Kapeller J., *Erdumn, ucht, carayut´iwn Armenian Aristocrats as Diplomatic Partners of Eastern Roman Emperors 387-884*, "Armenian Review" 52 (2010) 139-215.

Price J.J., *Thucydides and internal war*, Cambridge 2001.

Prostko-Prostyński J., *„Ziemia ich nie zna żelaza". Glosa do Historiae VI. 2 Teofylakta Simokatty*, in: *Viator per devia scientiae itinera*, red. A. Michałowski – M. Teska – M. Żółkiewski, Poznań 2015, 321-326.

Pryor J. – Jeffreys E., *The Age of the* ΔPOMON. *The Byzantine Navy ca 500-1204*, Leiden 2004.

Roilos P., *Amphoteroglossia. A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*, Cambridge Mass. 2005.

Roisman J., *The General Demosthenes and his Use of Military Surprise*, Stuttgart 1993.

Romilly de J., *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956.

Różycki Ł., *Próby reformy finansów armii rzymskiej w czasach Maurycjusza (582-602)*, in: *Ekonomia a wojna studia i szkice*, red. M. Franz, Toruń 2011.

Różycki Ł., Στρατοκῆρυξ oraz καντάτωρ *a obecność mów przed bitwą we wczesnobizantyńskich traktatach wojskowych*, „De Re Militari" 2 (2015) 21-33.

Shahîd I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 1, part 1: *Political and Military History*, Washington 1995.

Shevelov G.Y., *A Prehistory of Slavic*, Heidelberg 1964.

Shoemaker S.J., *"The Reign of God Has Come": Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam*, "Arabica" 61 (2014) 535-541.

Sinko T., *Echa klasyczne w literaturze polskiej*, Kraków 1923.

Słownik Starożytności Słowiańskich, red. S. Urbańczyk – M. Plezia, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków 1961.

Solmsen L., *Speeches in Herodotus' Account of the Battle of Plataea*, CPh 39 (1944) fasc. 4, 241-253.

Stabryła S., *Antyk we współczesnej literaturze polskiej*, Wrocław 1980.

Strassler R.B., *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, New York 1996.

Szafarzyk P., *Słowiańskie Starożytności*, Poznań 1844.

The Cambridge Companion to the Age of Justinian, ed. M. Maas, Cambridge 2007.

The Historian's Craft in the Age of Herodotus, ed. N. Luraghi, Oxford 2007.

Turasiewicz R., *Pericles' 'Funeral Oration' and Its Interpretation*, "Eos" 83 (1995) 33-41.

Vasmer M., *Die Slaven in Griechenland*, Berlin 1941.

Whitby M., *The Emperor Maurice and his Historian Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988.

Whitby M., *Theophylact's Knowledge of Languages*, "Byzantion" 52 (1982) 425-428.

Whittow M., *Rome and the Jafnids*: *Writing the History of a Sixth-Century Tribal Dynasty*, "Journal of Roman Archaeology Supplementary Series" 31 (1999) 207-224.

Wołoszyn M., *Teofilakt Simokatta i Słowianie znad Oceanu Zachodniego – najstarsze świadectwo obecności Słowian nad Bałtykiem,* Kraków 2014.

Zástěrová B., *Les Avares et les Slaves dans la Tactique de Maurice*, Praha 1971.

Ziółkowski J., *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, New York 1981.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Łukasz PIGOŃSKI*

POLITYKA ZACHODNIA CESARZA MARCJANA (450-457)

Problem huński i jego wpływ na relacje między Cesarstwem Wschodnim a Zachodnim

Rządy cesarza Marcjana (450-457) są w historii późnego antyku okresem obfitującym w wydarzenia przełomowe dla epoki. W latach 450-453 doszło do starcia Hunów z Cesarstwem Zachodniorzymskim oraz do śmierci Attyli i upadku jego imperium. Aecjusz, zwany ostatnim Rzymianinem, zginął z ręki młodego cesarza Walentyniana w 454 r., zaś Rzym został zdobyty i splądrowany przez Wandalów Gejzeryka w rok później. W 456 r. do wysokich stanowisk dochodzi Rycymer, uważany za jednego z grabarzy cesarstwa na Zachodzie. Wymienione wydarzenia doczekały się oczywiście gruntownych analiz, jednak stosunkowo na uboczu pozostawiono kwestię, jak cesarz Marcjan, władca Bizancjum, pierwszoplanowego aktora politycznego na obszarze *Mediterraneum*, reagował na problemy Zachodu. Bardzo krytyczną analizę „dorobku" cesarza zaproponował Edward A. Thompson, zestawiając politykę Marcjana i Teodozjusza II[1], jednak jego twierdzenia spotkały się z polemiką ze strony Roberta L. Hohlfeldera, który docenił pragmatyczne i przemyślane działania tego władcy wobec Hunów[2]. Mimo to żadna z podanych prac w/w autorów nie wyczerpuje problemu, dlatego warto przeprowadzić dokładniejszą analizę tego tematu. Reinterpretacja polityki zachodniej Marcjana może przyczynić się do bliższego zrozumienia zawiłych mechanizmów kierujących polityką zewnętrzną Bizancjum.

1. Bilans polityki zachodniej Teodozjusza II. Przedstawienie polityki zachodniej cesarza Marcjana wymaga prześledzenia sytuacji geopolitycznej, w jakiej znajdowało się Cesarstwo tuż przed objęciem przez niego tronu. Poprzednik Marcjana, Teodozjusz II, był jednym z najdłużej panujących władców Imperium. Ze względu na to, że objął tron będąc nieletnim, w jego otoczeniu

* Mgr Łukasz Pigoński – doktorant w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: pigonski@zoho.com.

[1] Por. E.A. Thompson, *The Foreign Policies of Theodosius II and Marcian*, „Hermathena" 76 (1950) 58-75.

[2] Por. R.L. Hohlfelder, *Marcian's Gamble. A Reassessment of Eastern Imperial Policy toward Attila AD 450-453*, „Americal Journal of Ancient History" 9 (1984) 54-69.

znalazło się wiele wpływowych, choć niekoniecznie świetlanych postaci, które pozostając w cieniu jego tronu *de facto* kierowały sprawami państwa[3]. Źródła z tego okresu właśnie złym doradcom przypisują odpowiedzialność za wszelkie nieszczęścia, jakie spadły na Bizancjum, zaś władcę określają jako obdarzonego słabą wolą i niezdolnego do forsowania własnej polityki. Taką ostrą ocenę znajdujemy przede wszystkim u Pryskosa[4]. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że to właśnie porażki w polityce zagranicznej, jakie ponosiło Bizancjum za panowania Teodozjusza II, wpłynęły na negatywne nastawienie historyka, który będąc dyplomatą, był szczególnie zainteresowany właśnie tymi sprawami. Nie można zapominać o osiągnięciach władcy w polityce wewnętrznej[5], jednak większość jego przedsięwzięć dyplomatycznych, zwłaszcza w relacjach z ludami ościennymi, zakończyła się fiaskiem. Mimo to wydaje się, że niesprawiedliwe byłoby przypisywanie ich wyłącznie nieudolności władcy.

Teodozjusz II wyraźnie uznawał interes dynastii teodozjańskiej i dobro całości Imperium za nadrzędne elementy w swej polityce. Mimo formujących się różnic pomiędzy obiema częściami państwa, władca starał się utrzymywać relatywną jedność. Widoczne jest to m.in. w przypadku konfliktu z uzurpatorem Janem[6], który choć cieszył się poparciem w Italii, nie został uznany przez Teodozjusza II, stojącego na stanowisku, że tylko osoba z domu teodozjańskiego

[3] Przede wszystkim siostra Pulcheria oraz od 421 r. żona Atenais Eudocja. Por. K.G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, The Transformation of the Clasical Heritage 3, Berkeley 1982, 79-145.

[4] Por. Priscus, *Fragmenta* 3, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool 1983, 226-229. Twórczość tego historyka jest absolutnie nieodzowna w badaniach nad polityką zewnętrzną Marcjana. Pryskos był urzędnikiem cesarskim i dyplomatą, zatem znał opisywaną problematykę z pierwszej ręki. Choć jego dzieło historyczne zachowało się wyłącznie fragmentarycznie, wielu późniejszych historyków bizantyńskich korzystało z niego opisując wydarzenia z V w. Więcej na temat Pryskosa: R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, vol. 1, s. 49-70; D. Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, London 2002, 82-92; B. Baldwin, *Priscus of Panium*, „Byzantion" 50 (1980) 18-61; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984, 27-28; P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, 34-36. Fragmenty przełożone na język polski wraz z opisem wyprawy Pryskosa na dwór Attyli można znaleźć w: J. Kuranc, *Wyprawa poselstwa wschodnio-rzymskiego na dwór króla Attyli*, „Meander" 12 (1956) 20-36.

[5] Do największych osiągnięć Teodozjusza II należą kodyfikacja prawa i założenie uniwersytetu w Konstantynopolu. Por. J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire. From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, New York 1958, 231-235; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, éd. française par J.R. Palanque, Paris 1959, 161 i 285-287. Więcej na temat tego władcy i funkcjonowania Imperium za jego rządów, zob. F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II 408-450*, Sather Classical Lectures 64, Berkeley 2007.

[6] Por. PLRE II 594-595, s.v. *Ioannes* 6. Więcej o uzurpacji Jana, oraz późniejszym konflikcie politycznym między wybitymi dowódcami: Flawiuszem Feliksem, Bonifacjuszem i Aecjuszem, prowadzącym do uzyskania dominującej pozycji w państwie przez tego ostatniego, zob. M. Pawlak, *Walka o władzę w Rzymie w latach 425-435*, Toruń 2004.

może zasiadać na tronie[7]. Bez wątpienia troskę o sprawy Zachodu można także dostrzec w polityce cesarza wobec Wandalów. Problem barbarzyńców, którzy zajęli żyzne ziemie afrykańskie i wyruszali na łupieżcze wyprawy na wybrzeża Imperium, był *de facto* zagrożeniem dla samego istnienia Cesarstwa na Zachodzie[8]. Wydaje się, że Teodozjusz II doskonale to rozumiał[9], stąd wysyłane przez niego wyprawy w roku 431 i 441. Z uwagi na problemy logistyczne oraz kosztów związane z transportem armii morzem, przedsięwzięcia te musiały pochłaniać ogromne środki i angażować znaczną część machiny wojennej Imperium na odległym froncie. Bez wątpienia z punktu widzenia całego Cesarstwa Rzymskiego był on kluczowy, lecz dla samej części wschodniej powstało w tym czasie nowe zagrożenie.

Dotychczasowy władca Hunów, Rugila, był stosunkowo pokojowo nastawiony do Cesarstwa i pobierał niewielki trybut w wysokości 350 funtów złota rocznie[10]. Jednak w 433 lub 434 r. doszło do sporu między nim a Konstantynopolem. Rzymianie pozwalali bowiem na azyl uciekinierom spośród podległych Hunom plemion naddunajskich. Rugila, choć rozwścieczony, chciał rozwiązać sprawę dyplomatycznie, wysyłając swoich posłów i żądając wydania zbiegów. W trakcie negocjacji Rugila zmarł, zaś władzę nad plemionami przejęli synowie jego brata Mundzuka, Attyla i Bleda. Bracia zapoczątkowali ostrzejszą linię polityki wobec Konstantynopola. Postawili dość wygórowane żądania, wykorzystując nieobecność wojsk rzymskich, które były wówczas zaangażowane w kampanię afrykańską. Po negocjacjach w Margos uzyskali od cesarza podwojenie dotychczasowego trybutu, wzajemne wydanie zbiegów i jeńców[11]

---

[7] Por. Pawlak, *Walka o władzę*, s. 82-83.

[8] Do utraty Afryki w wielkim stopniu przyczynił się wspomniany wcześniej konflikt wewnętrzny, zaś zarządzający wojskami prowincji Bonifacjusz był nawet oskarżany o zdradę, por. tamże, s. 144-155; Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, s. 318-321; J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992, 121-122.

[9] Por. Thompson, *The Foreign Policies*, s. 58-75.

[10] Nie wiadomo jednak w jakich okolicznościach, ani też kiedy go otrzymał. Edward A. Thompson (*The Foreign Policies*, s. 62) sądzi, że władca Hunów uzyskał go w wyniku poselstwa, które przedstawiło Teodozjuszowi II żądania trybutu pod groźbą wojny w 431 roku. Michel Rouche (*Attyla i Hunowie. Ekspansja barbarzyńskich nomadów IV-V wiek,* tłum. J. Jedliński, Warszawa 2011, 81) twierdzi, że Rugila najechał Trację w 422 r., zaś trybut był ceną za wycofanie się i choć faktycznie w tym roku nastąpił najazd Hunów, nie mamy żadnych informacji na temat tego kto nim dowodził. Por. Marcellinus Comes, *Chronicon* a. 422, ed. B. Croke, w: *The Chronicle of Marcellinus*, a translation and commentary (with a reproduction of Mommsen's edition of the text) Byzantina Australiensia 7, Sydney 1995, 13. Możliwe też, że władcy Hunów pobierali trybut już od 412 r., kiedy to Olimpiodor bogatymi darami powstrzymał gniew króla Charatona (zob. Olympiodorus, *Fragmenta* 19, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians*, vol. 2, s. 182-183) lub też uzyskali go w jakichś okolicznościach w związku z odebraniem im Panonii w 427 r., zob. Marcellinus Comes, *Chronicon* a. 427, ed. Croke, s. 14.

[11] Także szlachetnych rodem przeciwników politycznych Attyli i Bledy, por. Priscus, *Fragmenta* 2, ed. Blockley, s. 224-227.

(jednak Rzymianie mieli za swoich zapłacić) oraz utworzenie targów nad Dunajem, z równymi prawami dla huńskich i rzymskich kupców[12]. Te bardzo korzystne postanowienia usatysfakcjonowały Attylę i Bledę, gdyż zwrócili swą uwagę na sprawy wewnętrzne[13]. Możliwe jednak, że obawa przed narastającymi żądaniami barbarzyńców skłoniła Teodozjusza II do odwołania z Afryki wojsk, które prowadziły tam działania przeciw Wandalom[14].

Nie jest to jedyny przykład sytuacji, gdy Hunowie wykorzystali zaangażowanie sił wschodniorzymskich na odległym od linii Dunaju froncie. W 441 r., kiedy siły Cesarstwa prowadziły działania na Sycylii, najechali ziemie trackie, łupiąc je doszczętnie. Najgorszą jednak konsekwencją tego najazdu było kompletne fiasko wielkiej i kosztownej wyprawy przeciw Wandalom, którą trzeba było odwołać wobec ataku barbarzyńców[15]. W taki sposób zagrożenie ze strony Hunów uniemożliwiało Teodozjuszowi II prowadzenie skutecznej polityki zagranicznej. E.A. Thompson przypuszcza, że cesarz liczył na szybkie zwycięstwo nad Wandalami[16], gdy w tym samym czasie fortyfikacje miast Tracji miałyby powstrzymywać Hunów, aż do czasu powrotu wojsk z Afryki[17]. Jeśli taki był plan władcy, to zakończył się fiaskiem w każdym możliwym aspekcie, gdyż nie tylko nie udało się rozwiązać problemu zagrożenia wandalskiego, lecz co gorsza Hunowie przedarli się przez północną granicę. Cesarz najprawdopodobniej

---

[12] Por. L.A. Tyszkiewicz, *Hunowie w Europie. Ich wpływ na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie oraz na ludy barbarzyńskie*, Acta Universitatis Vratislaviensis 2695, Wrocław 2004, 117; I. Bóna, *Das Hunnenreich*, Stuttgart 1991, 55.

[13] Przede wszystkim zajęci byli walkami z plemionami niegdyś podległymi władzy Rugili, które próbowały wybić się na niezależność po zmianie władzy. Wydaje się, że była to pewna prawidłowość w realiach imperium Hunów, gdzie po śmierci króla jego następca musiał potwierdzić swą zwierzchność nad podbitymi ludami. Była to wielka słabość tego organizmu państwowego, którego spójność opierała się jedynie na strachu przed niepokonanym władcą. Attyla dzięki zapewnieniu swym poddanym bogatych łupów mógł usprawnić ten system, dodając do przysłowiowego „kija" także „marchewkę". Sprawiało to jednak, że władca był zmuszony prowadzić ciągłe najazdy łupieżcze, by utrzymywać swą aurę niezwyciężoności i stały dopływ złota, por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006, 424.

[14] Por. Thompson, *The Foreign Policies*, s. 62.

[15] Pewne znaczenie musiał mieć także wybuch konfliktu na Wschodzie z Persją, jednak atak króla Yazdagarda II okazał się nieskuteczny, por. K. Twardowska*, Rzymski Wschód w latach 395-518*, w: *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010, 95; Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, s. 291.

[16] I faktycznie, wyprawa z 440 r. była przygotowana bardzo sprawnie i szybko, a odpowiedzialny za aprowizację Pentadiusz został za to odpowiednio wynagrodzony, por. PLRE II 858, s.v. *Pentadius* 2. Jednak podczas niej zrodziły się jakieś spory kompetencyjne, które opóźniły natarcie. Za taki rozwój sytuacji można obarczyć winą samego cesarza, bowiem wojska miały aż trzech dowódców – Ariobindusa, Ansilę i Germanusa (por. Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicon* 1344, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 478) lub, jeśli przyjąć wersję Teofanesa (*Chronographia* AM 5941, rec. C. de Boor, Lipsiae 1883, 101), to nawet pięciu, gdyż historyk dodaje do pozostałych Inobindosa i Arintheosa.

[17] Por. Thompson, *The Foreign Policies*, s. 64-65.

zawarł z barbarzyńcami porozumienie, jak przypuszcza Otto Maenchen-Helfen, podwajając dotychczasowy trybut[18].

W 443 r. zaczęto prowadzić prace nad umocnieniami na granicy północnej. Cesarz wyraźnie szykował się do konfrontacji[19]. Napięcie rosło także w relacjach między Hunami a Cesarstwem Zachodnim, i aż do zawarcia pokoju przez Aecjusza, istniało realne zagrożenie wojną[20]. Wtedy, być może powodowany solidarnością wobec Walentyniana III, lub wykorzystując fakt, że uwaga Hunów była skupiona gdzie indziej, Teodozjusz II zaniechał wysyłania trybutu. W jego decyzji mogły utwierdzić go doniesienia o konflikcie między Bledą i Attylą, w wyniku którego ten pierwszy został zamordowany, zaś drugi przejął pełnię władzy[21]. Póki Attyla był zajęty innymi sprawami, na północnej granicy panował spokój. Jednak barbarzyńca bynajmniej nie zapomniał wyrządzonego mu afrontu, a ponadto potrzebował stałego dopływu złota, by utrzymywać swych ludzi w ryzach, o czym poinformował listownie Teodozjusza[22]. Cesarz nie zareagował. Być może poczuł się zbyt bezpiecznie i ponownie nie potrafił trafnie ocenić sytuacji, przez co spowodował najtragiczniejszy w skutkach najazd na tereny Imperium. W 447 r. wojska rzymskie pod wodzą Arnegisklosa zostały rozbite nad rzeką Utus[23], zaś hordy Hunów rozlały się po całej Tracji[24].

---

[18] Por. O. Maenchen-Helfen, *The World of Huns. Studies in Their History and Culture*, Berkeley 1973, 117.

[19] Por. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, s. 359.

[20] Przyjmuję tu interpretację Otto Maenchena-Helfena (*The World of Huns*, s. 95-107). Zob. też M. Pawlak, *Aecjusz i barbarzyńcy*, Mediterraneum 5, Kraków 2007, 233-236. Trzeba natomiast zauważyć, że większość badaczy przyjmuje, że ów układ pokojowy, datowany w powyższej interpretacji na lata 40., Aecjusz zawarł z królem Rugą mniej więcej dekadę wcześniej i że wiązał się on z przekazaniem Hunom części Panonii. O dyskusji w historiografii na ten temat zob. H. Gračanin, *The Huns and South Pannonia*, „Byzantinoslavica" 64 (2006) 50-53.

[21] Miał on miejsce na przełomie lat 444-445. Por. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, s. 359; Bóna, *Das Hunnenreich*, s. 62.

[22] Por. Priscus, *Fragmenta* 9, ed. Blockley, s. 234-235. O interpretacji tego fragmentu zob. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 118.

[23] Por. Marcellinus Comes, *Chronicon* a. 447, ed. Croke, s. 19. Teofanes (*Chronographia* AM 5942, rec. de Boor, s. 102) wymienia obok Arnegisklosa także Aspara i Ariobindusa, nie wiadomo jednak jaka była ich rola w kampanii z 447 roku. Być może dowodzili innymi kontyngentami lub brali udział w walkach nad Utus i zdołali się wycofać. Warto zaznaczyć, że Hunowie ponieśli w walkach z regularną armią rzymską spore straty, zob. E.A. Thompson, *Hunowie*, oprac. P. Heather, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015, 83.

[24] Dla wydarzeń z lat 441-447 przyjmuję chronologię i interpretację źródeł autorstwa Otto Maenchen-Helfena (*The World of Huns*, s. 113-127), jako najbardziej spójną. Zakłada ona, że Teofanes (*Chronographia* AM 5942, rec. de Boor, s. 102-103), przedstawiając przebieg konfliktu, streszcza w jednym ustępie wydarzenia z kilku lat, zaś opis porażki w walkach z Hunami dotyczy najazdu z 447 roku. Inną interpretację zaproponował Edward A. Thompson (*Hunowie*, s. 200), który twierdził, że zaległy trybut pochodził jeszcze od czasów układu w Margos. Argumentacja Otto Maenchen-Helfena jest jednak bardziej przekonywająca, gdyż wyjaśnia czemu cesarz poczuł się pewniej i zrezygnował z wypłaty trybutu. Fałszywe poczucie bezpieczeństwa wywołało zwrócenie przez Hunów oczu na Zachód, zaś w dalszym biegu wypadków, konflikt wewnętrzny między braćmi Attylą i Bledą.

Straty były ogromne, o czym informuje nas Pryskos, mający okazję podziwiać dzieło zniszczenia w drodze na dwór Attyli[25].

Cesarz został zmuszony do ponownego płacenia trybutu, tym razem trzykrotnie większego niż ustalony ponad dekadę wcześniej w Margos, oraz do uiszczenia zaległych opłat w wysokości 6000 funtów złota. Sumy te nie są paradoksalnie zbyt imponujące, jeśli weźmiemy pod uwagę możliwości finansowe całego państwa, lecz trzeba pamiętać, że w przypadku, gdy jedna z prowincji była kompletnie spustoszona i należało natychmiast znaleźć środki na załatanie „dziury" budżetowej, nawet takie sumy mogły stanowić problem. Aby wywiązać się z postanowień porozumienia z Hunami trzeba było nałożyć dodatkowe, bardzo uciążliwe dla ludności podatki[26]. To jednak nie koniec szeregu nieszczęść, jakie zostały spowodowane przez najazd z 447 roku. Jednym z warunków pokoju było utworzenie strefy ziemi niczyjej na 5 dni drogi po południowej stronie Dunaju[27]. By w pełni zdać sobie sprawę z powagi sytuacji należy zauważyć, że te ustalenia pozbawiały Cesarstwo kontroli nad twierdzami limesu północnego, opartymi o naturalną granicę, z całym szeregiem systemów jej zabezpieczenia, takimi jak np. patrolująca bieg Dunaju flota. Po 447 r. trackie prowincje Imperium były zatem na łasce Attyli i jego hord, który w każdej chwili mógł je najechać, nie przebijając się przez żadne umocnienia. Na szczęście dla Rzymian władca Hunów chyba nie był zainteresowany samymi ziemiami, a raczej wojownikami i złotem[28], o czym świadczy fakt, że Attyla zgodził się w 450 r. wycofać za Dunaj po negocjacjach prowadzonych z poselstwem Anatoliusza i Nomusa[29].

W takiej sytuacji trudno się dziwić, że polityka zewnętrzna Teodozjusza II jest w źródłach oceniana bardzo negatywnie. Współodpowiedzialnością za nią obarcza się także współpracowników cesarza, zwłaszcza prepozyta świętej sypialni, eunucha Chryzafiusza, który na początku lat czterdziestych miał wywierać wielki wpływ na władcę[30]. Poza tym sama postać eunucha jest w źródłach ukazywana w bardzo negatywnym świetle[31]. W przypadku polityki

[25] Por. Priscus, *Fragmenta* 11, ed. Blockley, s. 242-249.

[26] Choć opis Pryskosa jest zapewne przesadzony, to nagłość i gorliwość, z jaką musiały być zebrane, z pewnością mogły przysporzyć wiele krzywd poddanym cesarza, por. C.D. Gordon, *The Age of Attila. Fifth-Century Byzantium and the Barbarians*, Ann Arbor Paperback 111, Ann Arbor 1962, 66-67; Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 114.

[27] Por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, 124; Hohlfelder, *Marcian's Gamble*, s. 55.

[28] Plemion barbarzyńskich mogących stanowić zaplecze militarne dla Attyli na tych terenach nie było, zaś ze złota zostały już ogołocone.

[29] Por. Priscus, *Fragmenta* 15, ed. Blockley, s. 298-299. Zatem jak zauważa Fergus Millar (*A Greek Roman Empire*, s. 82-83), granice Imperium mimo zawirowań politycznych zostały ostatecznie nienaruszone. Nie zmienia to faktu, że choć w 450 r. na południe od Dunaju nie było już wojowników huńskich, to cały system umocnień nadal leżał w gruzach.

[30] Por. Theophanes, *Chronographia* AM 5941, rec. de Boor, s. 101; Bury, *History of the Later Roman Empire*, s. 235.

[31] Por. Priscus, *Fragmenta* 15, ed. Blockley, s. 300-301. Ponadto był chciwy i odpowiedzialny

zewnętrznej znamy jeden przykład działania, na które Chryzafiusz na pewno miał bezpośredni wpływ. Była to próba zabójstwa Attyli w 449 roku[32]. Przedsięwzięcie nie powiodło się, zaś władca Hunów dowiedział się o całej sprawie i choć w gniewie zażądał nawet wydania mu eunucha, ostatecznie został ułagodzony przez poselstwo Anatoliusza i Nomusa. Znając przebieg wydarzeń, które spowodowała śmierć Attyli w 453 r., można przypuszczać, że powodzenie spisku wiązałoby się ze znacznymi korzyściami dla Rzymian. Nie można zatem odmówić Chryzafiuszowi sprytu i znajomości słabości wroga.

Teodozjusz II z pewnością posiadał własną wizję polityki zewnętrznej. Zależało mu na utrzymaniu bliskich relacji i wzajemnej zależności między obiema częściami Imperium, a także należy docenić zrozumienie przez niego powagi zagrożenia ze strony Wandalów. W przypadku polityki wobec Hunów Teodozjusz II popełnił wiele błędów. Z drugiej zaś strony trzeba wziąć pod uwagę kwestie, na które nie miał on wpływu, jak np. porażki militarne swych dowódców, czy trzęsienie ziemi w roku 447[33], które na pewno utrudniło obronę przed barbarzyńcami. Generalnie jednak w działaniach Teodozjusza II wobec Hunów nie widać jasnej koncepcji. Cesarz lawirował między polityką ugodową, wręcz uległą, a zrywaniem porozumień i dążeniem do konfrontacji. Bilans tych działań był dla Imperium katastrofalny, a porażki na Bałkanach wpływały także na niepowodzenia innych przedsięwzięć władcy, przede wszystkim wypraw przeciw Wandalom.

2. Objęcie tronu przez Marcjana. Nagła śmierć Teodozjusza II pogłębiła jeszcze trudną sytuację geopolityczną. Do istniejących problemów doszedł nowy. Cesarz nie posiadał męskiego potomka, ani nie wyznaczył wcześniej współrządcy, a zatem Walentynian III, będąc mężem Licynii Eudoksji, córki Teodozjusza II, powinien objąć władzę nad obiema częściami Cesarstwa lub wyznaczyć następcę[34]. Wydaje się jednak, że na Wschodzie taka perspektywa nie cieszyła się popularnością. Podział dokonany w 395 r. zdążył już ugruntować się w świadomości mieszkańców. Na niekorzyść Walentyniana przemawiały także jego osiągnięcia, pozostawał on bowiem ciągle w cieniu swego

za zepsucie Teodozjusza II, co było przyczyną wielu nieszczęść Rzymian, zob. tamże 3, ed. Blockley, s. 226-229; Ioannes Malalas, *Chronographia* XIV 19, rec. J. Thurn, CFHB Series Berolinensis 35, Berolini et Novi Eboraci 2000, 283.

[32] Por. Priscus, *Fragmenta* 11, ed. Blockley, s. 244-247. O jej przebiegu informuje Pryskos, który miał okazję być członkiem poselstwa, w skład którego wchodzili opłaceni przez Chryzafiusza zabójcy. Sam historyk o całej sprawie nie wiedział i zapewne fakt, że powodzenie jego misji, a także osobiste bezpieczeństwo zostały wystawione na szwank, wpłynęły na jego ocenę tego wydarzenia.

[33] Por. M.B. Leszka – M.J. Leszka, *Zarys dziejów Konstantynopola w latach 337-602*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska – M.J. Leszka, Warszawa 2011, 71.

[34] Por. Bury, *History of the Later Roman Empire*, s. 235; Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, s. 311; R.W. Burgess, *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, ByZ 86-87 (1993/1994) 63.

potężnego magistra *militum* Aecjusza. W tej sytuacji w miesiąc po śmierci Teodozjusza na tron w Konstantynopolu wstąpił Marcjan.

O przeszłości tego człowieka mamy niewiele dokładnych informacji. Marcjan najprawdopodobniej pochodził z Tracji, z rodziny o tradycjach wojskowych i sam również podążył ścieżką kariery w armii[35]. W latach 421-422 miał wyruszyć na wojnę z Persami dowodząc oddziałem wojska, i choć Teofanes określa go mianem „zwykłego żołnierza"[36], prawdopodobnie dzierżył rangę *tribunus*[37]. Marcjan jednak nie dotarł na front, gdyż zachorował w drodze i powrócił do Konstantynopola, gdzie miał podjąć służbę pod komendą Aspara w randze *domesticus*.

Wziął też udział w nieudanej kampanii afrykańskiej przeciw Wandalom, gdzie dostał się do niewoli. Tam, jak podaje Prokopiusz, miała uratować go dobra wróżba. Kiedy bowiem Marcjan spał, nad miejscem jego spoczynku orzeł zataczał kręgi tak, że swym cieniem osłonił śpiącego. Wandalowie uznali to za znak losu, iż Marcjan zostanie wkrótce cesarzem, wobec czego Gejzeryk zdecydował się wypuścić Rzymianina, jeśli ten złoży przysięgę, że nigdy nie wyprawi się przeciw jego królestwu[38]. Przywołany fragment z *Historii wojen* jest oczywiście mało wiarygodny, zwłaszcza że nie jest to jedyna zachowana w źródłach przepowiednia mająca pokazać, iż cesarska purpura była Marcjanowi przeznaczona.

Ewagriusz przywołuje za Pryskosem, że w swej młodości Marcjan podróżował do Filipopola, by zaciągnąć się do wojska, lecz po drodze znalazł ciało zabitego żołnierza, którego zdecydował się godnie pochować. Niestety ktoś to zauważył i doniósł władzom, przez co Marcjana niesłusznie oskarżono o morderstwo. Jednak w wyniku boskiej interwencji prawdziwy sprawca został ujawniony, dzięki czemu Marcjan mógł zaciągnąć się do wojska. Z uwagi na swoje zalety, został wpisany na miejsce niedawno zabitego żołnierza, któremu na imię było Augustus, co odpowiadało także tytulaturze rządzących Imperium i miało – zdaniem źródła – zwiastować Marcjanowi jego cesarską przyszłość[39].

Podobna sytuacja jak w Afryce, miała miejsce wcześniej w Licji, gdy Marcjana dopadła choroba, w trakcie drogi na wojnę z Persami. Cień orła krążącego nad spoczywającym Marcjanem zauważyli jego przyjaciele, którzy zinterpretowali ten omen identycznie jak Wandalowie. Wymogli na nim przysięgę, że odwdzięczy się im po uzyskaniu cesarskiej purpury. Gdy ten – zaskoczony

[35] Por. Priscus, *Fragmenta* 18, ed. Blockley, s. 302-305.

[36] Theophanes, *Chronographia* AM 5943, rec. de Boor, s. 104.

[37] Jan Malalas (*Chronographia* XIV 27, CFHB Series Berolinensis 35, s. 288) wspomina bowiem, że sprawował wcześniej tę funkcję, zapewne miało to miejsce w trakcie wspomnianych wydarzeń.

[38] Procopius Caesariensis, *De bellis libri* III 4, 2-10, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth„ w: Procopii Caesariensis *Opera omnia*, vol. 1, Lipsiae 1962, 324, 21 - 326, 4, tłum. D. Brodka: *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, Źródła Historyczne, Kraków 2013, 215-216.

[39] Por. Priscus, *Fragmenta* 18, ed. Blockley, s. 302-305. Zob. Evagrius Scholasticus, HE II 1, PG 86, 2485D i 2488B, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 43-44.

– przystał na to, dali mu pieniądze i wysłali do Konstantynopola. Po objęciu tronu Marcjan naturalnie słowa dotrzymał[40]. Te przekazy dostarczają nam bezcennych informacji na temat wczesnej kariery władcy, lecz trzeba pamiętać, że są zapewne mocno podkoloryzowane. Wynikają prawdopodobnie z linii propagandy cesarskiej, lansowanej przez dwór i popleczników cesarza, a zwłaszcza zwolenników jego polityki religijnej[41]. Fragmenty te mają za zadanie przekonać odbiorcę, iż Marcjan zawdzięczał władzę swym zaletom i przeznaczeniu, oraz że wykazywał się pozytywnymi cechami, takimi jak pobożność czy pamięć o przyjaciołach.

Po wyeliminowaniu elementów niewiarygodnych, kariera Marcjana jawi się jako bardzo przeciętna. Był on jednym z wielu dowódców niższego szczebla, nie pochodził z wybitnego rodu, a jedynym czynnikiem, jaki go wyróżniał, były bliskie relacje z potężnym Flawiuszem Ardaburiuszem Asparem[42]. Można powiedzieć, że sama liczba przekazów mówiących o cesarskim przeznaczeniu Marcjana, wskazuje na to, iż poza wspomnianym nieuchwytnym uśmiechem losu, nic innego nie predestynowało go do purpury. Rzeczywiście wydaje się, że został cesarzem w wyniku zawirowań politycznych, jakie miały miejsce po śmierci Teodozjusza II, zaś Marcjan był po prostu kandydatem pewnego stronnictwa politycznego, które możemy utożsamiać ze wschodniorzymską arystokracją wojskową, na czele której najprawdopodobniej stał Aspar i Flawiusz Zenon. Przypuszczalnie jednym z powodów, dla których zdecydowali się forsować własnego kandydata na tron[43], było zniesmaczenie dotychczasową polityką zewnętrzną. Jako dowódcy wojskowi to oni właśnie ponosili szkodę w związku z fiaskiem dyplomacji Chryzafiusza, prowadzącej do starć nieprzygotowanych Rzymian z Hunami. Sam Zenon zresztą otwarcie sprzeciwiał się działaniom eunucha i, jak informuje nas Pryskos, istniała realna obawa na dworze konstantynopolitańskim przed jego otwartym buntem[44]. Obaj wodzowie mogli liczyć na wsparcie Pulcherii, siostry Teodozjusza, która

[40] Por. Theophanes, *Chronographia* AM 5943, rec. de Boor, s. 104-105.

[41] Por. Burgess, *The Accession of Marcian*, s. 59. Dariusz Brodka (*Priskos von Panion und Kaiser Marcian. Eine Quellenuntersuchung zu Procop. 3,4,1-11, Evagr. HE 2,1, Theoph. AM 5943 und Nic. Kall. HE 15,1*, „Millenium" 9 (2012) 159) twierdzi, że te anegdoty musiały zostać przekazane za pośrednictwem innego źródła niż *Historia* Pryskosa, gdyż – jego zdaniem – historyk unikał wprowadzania elementów związanych z wpływem Boskiej Opatrzności w swym dziele.

[42] Służył najpierw u jego ojca Ardabura, potem zaś u samego Aspara, łącznie 15 lat. Por. Theophanes, *Chronographia* AM 5943, rec. de Boor, s. 104-105.

[43] Sami objąć władzy nie mogli przede wszystkim ze względów religijnych. Zenon był poganinem, zaś tron cesarstwa był dostępny wyłącznie dla chrześcijan, por. M.J. Leszka, *Uzurpacje w Cesarstwie Bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Byzantina Lodziensia 4, Łódź 1999, 15. Aspar wyznawał herezję ariańską, co również stanowiło pewien problem. Można jednak się zastanawiać, czy chcieli obejmować władzę. Sprawowanie rządów w cieniu tronu mogło być wygodniejsze, o czym świadczy fakt, że sam Aspar odmówił, gdy 7 lat później senat prosił go o objęcie tronu, por. *Acta synodorum habitarum Romae* 5, 23-26, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XII, Berolini 1894, 425.

[44] Por. Priscus, *Fragmenta* 16, ed. Blockley, s. 300-301.

była zawziętą przeciwniczką Chryzafiusza, głównie ze względów religijnych[45]. W takiej sytuacji potrzebny był kandydat na władcę, który z jednej strony powinien być związany ze stronnictwem przeciwnym eunuchowi, z drugiej zaś nie nazbyt potężny, aby nie zaczął forsować własnej niezależnej polityki.

Marcjan wydawał się idealnym rozwiązaniem. Swą władzę zawdzięczał wyłącznie wsparciu potężnych wodzów[46]. Jego rządy zostały zalegalizowane poprzez małżeństwo z ponad 50-letnią wówczas Pulcherią, która złożyła wcześniej śluby wiecznego dziewictwa. Związek z Marcjanem był, jak twierdzi Richard Burgess, wyłącznie formalny i zapewne nawet nieskonsumowany[47]. Było to o tyle wygodne dla jego benefaktorów, iż ze względu na postanowienia Pulcherii oraz jej zaawansowany wiek, nie było w zasadzie żadnych szans na dziedzica tronu. W takiej sytuacji naiwnością byłoby przypuszczenie, że polityka Marcjana była całkiem samodzielna[48]. Cesarz musiał brać pod uwagę słabość swego zaplecza. Mimo to władca ten nie był marionetką w rękach swego byłego przełożonego, biorąc pod uwagę pozytywny obraz Marcjana w narracji Pryskosa, który za Asparem raczej nie przepadał[49] i na pewno zwróciłby uwagę na to, że cesarz nie był samodzielny w swych decyzjach[50]. Wódz bez wątpienia wywierał presję na władcę[51], natomiast zastanawiające jest, iż Aspar prawie nie pojawia się w źródłach za czasów Marcjana, co może wskazywać na to, że nie występowały między nimi konflikty[52]. Władca realizował

[45] Chryzafiusz był bowiem monofizytą, zaś Pulcheria zagorzałą zwolenniczką ortodoksji. Duże znaczenie miało też to, że Chryzafiusz był odpowiedzialny za odsunięcie Pulcherii od władzy w 441 r., por. Holum, *Theodosian Empresses*, s. 191-192.

[46] Wedle świadectwa Jana Malalasa (*Chronographia* XIV 26-27, CFHB Series Berolinensis 35, s. 288) oraz niemal identycznego przekazu w Kronice Wielkanocnej (*Chronicon Paschale* a. 450, rec. L. Dindorf, Bonnae 1832, 590) Marcjana miał na łożu śmierci wybrać sam Teodozjusz II, w obecności Aspara i senatorów. Z drugiej strony Teofanes (*Chronographia* AM 5942, rec. de Boor, s. 102-103), Hydacjusz (*Chronica Subdita* 139, ed. with an English translation by R.W. Burgess, w: *The Chronicle of Hydatius and Consularia Constantinopolitana*, *two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford Classical Monographs, Oxford 1993, 101) i Ewagriusz (HE II 1, PG 86, 2489B) stwierdzają, że Marcjan zawdzięczał tron wstawiennictwu Pulcherii. Jednak R.W. Burgess (*The Accession of Marcian*, s. 61-63) dostarcza przekonywujących argumentów na to, że ani Teodozjusz, ani Pulcheria nie mieli decydującego głosu przy wyborze Marcjana na cesarza.

[47] Por. Holum, *Theodosian Empresses*, s. 209; Burgess, *The Accession of Marcian*, s. 67.

[48] Analizując wpływy Aspara trzeba także pamiętać o zapleczu militarnym jakie posiadał m.in. poprzez swoje relacje z rodziną Plinty (najpewniej ożenił się z jego córką), przez co mógł liczyć na kilka tysięcy gockich *foederati* poza wojskami, które przysługiwały mu z racji pełnionych pozycji, por. A. Urbaniec, *Wpływ patrycjusza Aspara na cesarską elekcję Leona,* „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze" 11 (2011) 188-189.

[49] To od Pryskosa (*Fragmenta* 53, ed. Blockley, s. 364-365) pochodzą oskarżenia wobec Aspara o zdradę w związku z wyprawą Bazyliskosa.

[50] Zwłaszcza, że jest to jeden z jego głównych zarzutów wobec Teodozjusza II.

[51] Por. W.E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968, 30.

[52] Dla kontrastu konflikt między Asparem a następcą Marcjana, Leonem, stanowi istotny element narracji późnoantycznych dziejopisarzy. Przykładowo, zob. Candidus, *Fragmenta* 1, 25-41, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians*, vol. 2, s. 464-467; Priscus, *Fragmenta*

swą politykę w oparciu o koncepcje Aspara, przez co ten nie miał potrzeby interweniować. Być może poglądy cesarza i jego wodza na politykę zewnętrzną państwa były zbieżne. Trzeba pamiętać, że Marcjan także był wojskowym oraz pochodził z północnych prowincji, które najbardziej ucierpiały w związku z najazdami Hunów. Nie można również wykluczyć, że po piętnastu latach służby jako *domesticus* wodza, Marcjan i Aspar zaprzyjaźnili się, co położyło fundamenty pod późniejszą współpracę polityczną.

Warto zatem przyjrzeć się dokładniej postaci Aspara. Pochodził on z plemienia Alanów, a jego ojcem był doświadczony wódz, Flawiusz Ardabur. Swe pierwsze szlify wojskowe Aspar zdobywał we wczesnej młodości[53], prawdopodobnie u jego boku. W 424 r. razem brali udział w wyprawie przeciw uzurpatorowi Janowi. Aspar już na tym etapie samodzielnie dowodził częścią sił[54], a wkrótce objął faktyczne dowództwo nad całą armią, ze względu na fakt, iż przeprawiający się morzem Ardabur wpadł w wyniku złej pogody w ręce Jana. Mimo to syn wodza stanął na wysokości zadania i kontynuował kampanię, oblegając uzurpatora w Rawennie i ostatecznie pokonując. To jednak nie był koniec działalności Aspara w Italii, bowiem na pomoc Janowi przybył Aecjusz z najemnikami huńskimi, z którym młody wódz starł się w krwawej bitwie, jednak jej wynik pozostał nierozstrzygnięty[55].

W 431 r. Aspar został ponownie wysłany na Zachód, tym razem już jako głównodowodzący. Celem wyprawy była zagrożona przez Wandalów Afryka. Tym razem jednak przeciwnik okazał się zbyt silny. Wojsko Aspara zostało pobite, a do niewoli dostało się wielu Rzymian, w tym późniejszy cesarz Marcjan, natomiast sam Aspar z niedobitkami był zmuszony wycofać się do Kartaginy[56]. Tam pozostawał przynajmniej do 434 r.[57], prawdopodobnie zarzą-

53, ed. Blockley, s. 364-365; Procopius Caesariensis, *De bellis* III 6, 2-4, rec. Havry – Wirth, vol. 1, s. 335-336, tłum. Brodka, t. 1, s. 222-223; Theophanes, *Chronographia* AM 5962-64, rec. de Boor, s. 116-118; Evagrius Scholasticus, HE II 16, PG 86, 2544B i 2545A. O jego przebiegu, zob. B. Croke, *Dynasty and Ethnicity. Emperor Leo I and the Eclipse of Aspar*, „Chiron" 35 (2005) 147-203.

[53] Por. Candidus, *Fragmenta* 1, 4-5, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians*, vol. 2, s. 464-465.

[54] Por. Philostorgius, HE XII 13, ed. J. Bidez, bearb. F. Winkelmann, w: Philostorgius, *Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, GCS 21, Berlin 1972², 148-149. Aspar dowodził jazdą, podczas gdy Ardabur przeprawiał się drogą morską. Trudno określić czy Aspar był wyznaczony samodzielnym dowódcą na stałe, czy też objął on tymczasowo dowództwo nad jazdą ze względu na trudność w transporcie koni.

[55] Por. tamże XII 14, GCS 21, 149-150. Marcin Pawlak (*Walka o władzę*, s. 81) sądzi, że była to niewielka potyczka, po której doszło do porozumienia między wodzami. Przyczyną takiego stanu rzeczy miało być to, iż Aecjusz chciał jedynie dać pokaz siły wobec Galli Placydii, by ta obawiała się ukarać go za wsparcie uzurpatora. Asparowi zależało zaś na szybkim zakończeniu kampanii i triumfalnym powrocie na Wschód.

[56] Marek Wilczyński (*Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Prace Monograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie 176, Kraków 1994, 44-45) jest sceptyczny, czy do bitwy rzeczywiście doszło.

[57] Por. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 130.

dzając miastem i broniąc go przed ewentualnym atakiem Wandalów. W 442 r. brał udział w negocjacjach rozejmu po katastrofalnym dla Cesarstwa najeździe Hunów[58], a po jego wygaśnięciu uczestniczył w walkach przeciwko Attyli, jednak z mizernym skutkiem.

Udział Aspara w niezbyt udanych kampaniach Teodozjusza musiał wpłynąć na jego podejście do interwencji Konstantynopola na Zachodzie. Wydaje się, że preferował ostrożność w działaniach dyplomatycznych. Przejawia się to wyraźnie w jego późniejszym konflikcie z cesarzem Leonem, kiedy Aspar miał sprzeciwiać się angażowaniu środków przeciw Wandalom lub wtrącaniu się w konflikty między barbarzyńcami[59].

We wczesnym okresie panowania Marcjana niewątpliwie ważną rolę odgrywał fakt, iż Walentynian III nie uznawał jego władzy aż do roku 452. Można zatem przypuszczać, że cesarz nie kwapił się do angażowania sił i środków na rzecz swego przeciwnika politycznego[60].

3. Marcjan wobec zagrożenia ze strony Hunów. Pierwszym kryzysem, który nastąpił za panowania Marcjana był najazd Hunów na Galię w 451 roku. Zastanawiające jest, czemu władca Hunów zdecydował się obrać taki właśnie kierunek uderzenia. Choć stosunki między Attylą a Rawenną były napięte ze względu na spór o złote misy[61] oraz niespełnione żądanie oddania królowi Honorii, siostry Walentyniana III, za żonę[62], to jednak Konstantynopol nie

---

[58] Miał on miejsce pod nieobecność większości armii, która była związana na Sycylii w kampanii przeciw Wandalom od 440 roku. Edward A. Thompson (*The Foreign Policies*, s. 64) przypuszcza, że Aspar dowodził i tą wyprawą, ze względu na jego doświadczenie w walkach w Afryce, natomiast nie ma na to dowodów w źródłach. Por. Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicon* 1344, MGH Auctores Antiquissimi IX 478; Theophanes, *Chronographia* AM 5941, rec. de Boor, s. 101. George Vernadsky (*Flavius Ardabur Aspar*, „Südost-Forschungen" 6 (1941) 47-48) przypuszcza, że Aspar odmówił dowodzenia w tej wyprawie, gdyż jego zdaniem miał w czasie kampanii w latach 431-434 razem z Marcjanem obiecać Gejzerykowi, że nie wyruszy przeciw Wandalom i Alanom. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że Teodozjusz po prostu starał się nie polegać zbytnio na jednym wodzu.

[59] Dotyczyło to konfliktu Gotów ze Skirami, w którym Aspar zalecał zachować neutralność, zaś Leon wbrew jego radom zdecydował się pomóc Skirom, por. Priscus, *Fragmenta* 45, ed. Blockley, s. 352-353.

[60] Nie był to z pewnością powód kluczowy, bowiem Marcjan nie zmienił swej polityki w momencie, gdy jego władzę zaakceptowano na Zachodzie.

[61] Por. tamże 11, ed. Blockley, s. 262-265. Zob. też Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, s. 390; H. Gračanin, *The Western Roman Embassy to the Court of Attila in A.D. 449*, „Byzantinoslavica" 61 (2003) 60-61.

[62] Por. Gračanin, *The Western Roman Embassy to the Court of Attila in A.D. 449*,, s. 64-67. Trudno określić jaką rzeczywiście rolę pełniła w całym konflikcie Honoria. Attyla miał ponoć oczekiwać praw do połowy Cesarstwa poprzez to małżeństwo, ale trudno stwierdzić, czy jest to wynik udramatyzowanej narracji prowadzonej przez autorów antycznych, czy fakt niezrozumienia przez Attylę realiów rzymskich, bowiem wśród Hunów kobiety odgrywały większą rolę polityczną, często ciesząc się sporą niezależnością, zob. Rouche, *Attyla i Hunowie*, s. 172-178. Faktem jest, że

mógł poszczycić się lepszymi[63], biorąc pod uwagę próbę morderstwa na Attyli ledwie rok wcześniej oraz zaprzestanie płacenia trybutu przez Marcjana[64]. Prawdopodobnie nowy cesarz, sam mając doświadczenie militarne oraz związki z bizantyńskim stronnictwem wojskowym, umocnił zawczasu granicę północną[65]. Innym powodem, który mógł wpłynąć na decyzję Attyli, było wyniszczenie ziem trackich po najeździe z 447 roku. Atak na wschodnią część cesarstwa byłby zatem nie tylko trudniejszy, ale także mniej dochodowy[66]. To prawdopodobnie skłoniło Hunów do wybrania łatwiejszego przeciwnika[67].

Władca Hunów wysłał część swych oddziałów, by spustoszyły Trację, co zdaniem Michela Rouche, miało zatrzymać nadejście posiłków ze Wschodu[68]. Można się jednak zastanawiać, czy rzeczywiście Marcjan planował wysyłanie swych wojsk w obronie sąsiada, i to do odległej galijskiej prowincji. Biorąc z kolei pod uwagę ilość i jakość wojsk potrzebnych Attyli do prowadzenia wojny przeciw Cesarstwu na Zachodzie, należy przypuszczać, że władca Hunów z pewnością nie mógł wysłać zbyt dużej części swych sił do najazdu na Trację. Choć taka wycieczka była zapewne uciążliwa, przede wszystkim ze względu na mobilność barbarzyńców, nie mogła ona jednak związać większości sił wschodniorzymskich. Możliwe, że istniała pewna obawa przed zmasowanym najazdem[69], stąd sama obecność cesarza w Tracji, jednakże stopień przygotowania Aecjusza na atak Hunów oraz listy papieża Leona, które

---

doszło nawet do sporu między Teodozjuszem, który nalegał by ustąpić Attyli i wysłać Honorię do niego, a Walentynianem, który trzymał siostrę w areszcie domowym, zob. Priscus, *Fragmenta* 17, ed. Blockley, s. 300-303. Więcej interpretacji na temat tej sprawy proponuje Marcin Pawlak (*Aecjusz i barbarzyńcy*, s. 242-248).

[63] Niewątpliwie nastąpiła pewna odwilż pod sam koniec panowania Teodozjusza II, o czym świadczy ciepłe przyjęcie posłów Anatoliusza i Nomusa przez Attylę.

[64] Marcin Pawlak (*Aecjusz i barbarzyńcy*, s. 249) twierdzi, że w ten sposób Marcjan wręcz zachęcał Hunów do ataku na Zachód, bowiem przy odmowie zapłaty trybutu zaznaczył, że Attyla otrzyma pewne dary, jeśli tylko powstrzyma się przed najazdem na ziemie Cesarstwa Wschodniego.

[65] Ponadto po ciężkiej bitwie nad Utus Attyla mógł obawiać się ponownego starcia z regularną armią rzymską, por. Thompson, *Hunowie*, s. 170-171.

[66] Trzeba pamiętać, że Attyla potrzebował ciągłego dopływu bogactw. Marcin Pawlak (*Aecjusz i barbarzyńcy*, s. 253) przypuszcza, że Attyla atakując Galię chciał także podporządkować sobie zamieszkujące ją plemiona Gotów. Prawdopodobnie początkowo chciał w ogóle uniknąć walki z Rzymianami, a wyprawić się jedynie przeciw Gotom, por. Thompson, *Hunowie*, s. 112.

[67] Pryskos (*Fragmenta* 20, ed. Blockley, s. 306-307) wspomina także o pewnej roli Gejzeryka, któremu Attyla miał w ten sposób wyświadczyć przysługę. Mało jest jednak prawdopodobne, by faktycznie powstał taki sojusz. Wandalsko-huńska „oś zła" jest albo wymysłem rzymskich autorów, albo dotyczy pewnych dyplomatycznych przygotowań, jakie czynił Attyla wobec Zachodu, w tym także wobec Wandalów Gejzeryka, jednak nie szły za tym żadne konkretne porozumienia, por. F.M. Clover, *Gaiseric and Attila*, „Historia" 22 (1973) 115. Otto Maenchen-Helfen (*The World of Huns*, s. 107) stwierdza zresztą, że Attyla rozważał atak na Zachód już w latach 40.

[68] Por. Rouche, *Attyla i Hunowie*, s. 123-124.

[69] Początkowo spodziewano się ataku na Italię, o czym w swych listach informuje papież Leon, por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 129.

usprawiedliwiają nieobecność biskupów zachodnich na soborze w Chalcedonie, zdają się sugerować, iż kierunek uderzenia Attyli był znany. Nawet jeśli Marcjan skoncentrował swe siły w Tracji, oczekując zmasowanego ataku, nic, poza jego własną wolą, nie broniło go od wyruszenia na pomoc Cesarstwu Zachodniemu, gdy już przekonał się, że ma do czynienia jedynie z podjazdami wroga. Kolejną kwestią sporną jest chronologia wydarzeń. Informacje źródłowe świadczące o obecności Marcjana w Tracji oraz o zagrożeniu prowincji *Moesia Prima* i *Dacia Ripensis*[70] pochodzą z sierpnia, czyli z okresu po bitwie na Polach Katalaunijskich. Oczywiście nie można wykluczyć, że ziemie te były zagrożone już wcześniej, ale równie prawdopodobne wydaje się, że zostały one zaatakowane przez powracających z Galii Hunów[71]. Trzeba bowiem pamiętać, iż porażka Attyli nie była całkowita i nadal posiadał on zdolne do walki oddziały. Jest też możliwe, że część z nich na własną rękę ruszyła łupić ziemie Cesarstwa Wschodniego, sfrustrowana porażką i brakiem łupów, co również wyjaśniałoby brak odnotowania tego wydarzenia w pozostałych źródłach, jako niezwiązanego z wielką polityką Attyli, a przeto mało znaczącego[72].

Bez względu na przebieg tych wydarzeń nie ma żadnego powodu, by twierdzić, że Marcjan w ogóle myślał o wsparciu Cesarstwa Zachodniego w 451 roku. Wyraźnie miał jedynie na uwadze bezpieczeństwo swej północnej granicy i wyłącznie tam skoncentrował działania swych wojsk. Na szczęście dla Rzymu patrycjusz Aecjusz stanął na wysokości zadania i odparł, choć nie bez trudności, najazd Hunów. Rok później sytuacja była jednak drastycznie inna. Choć siły Attyli prawdopodobnie doznały poważnego uszczerbku podczas poprzedniej kampanii[73], sam rzymski wódz był w jeszcze trudniejszej sytuacji. Tym razem nie mógł liczyć na siły Gotów i Alanów, pochłoniętych walkami wewnętrznymi. Prosper oskarża Aecjusza, że dał się zaskoczyć i nie zrobił nic, by powstrzymać armię wroga przed wkroczeniem do Italii przez alpejskie przełęcze[74]. Można się jednak zastanawiać, czy posiadał ku temu środki, biorąc pod uwagę dotkliwą nieobecność *foederati*, którzy odegrali kluczową rolę w zeszłorocznej kampanii. Hunowie, nie niepokojeni, rozlali się po Nizinie Padańskiej zdobywając i łupiąc między innymi Akwileję, Mediolan i Pawię. Ponoć Attyla zamierzał kontynuować marsz na sam Rzym, jednak, według przekazu Jordanesa[75], został odwiedziony od tego pomysłu przez swoich pobratymców, zaś do wycofania się przekonało go poselstwo papieża Leona, co poświadcza również

[70] Por. tamże, s. 131.

[71] Por. Pawlak, *Aecjusz i barbarzyńcy*, s. 264; Hohlfelder, *Marcian's Gamble*, s. 61.

[72] Chyba że weźmiemy pod uwagę przekaz Jana Malalasa (*Chronographia* XIV 10, CFHB Series Berolinensis 35, s. 279), który wspomina o walkach nad Dunajem, lecz wiąże je z wydarzeniami w Galii i z Aecjuszem. Możliwe, że niezorientowany w realiach zachodnich kronikarz połączył dwa różne, lecz nieodległe od siebie chronologicznie wydarzenia.

[73] Por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 132.

[74] Por. Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicon* 1367, MGH Auctores Antiquissimi IX 482.

[75] Por. Iordanes, *Getica* 223, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini

Prosper[76]. Nie jest niczym dziwnym, że sam sekretarz papieża, w dodatku niechętnie odnoszący się do Aecjusza, przyjął taką interpretację. Możemy jednak być pewni, że autorytet biskupa Rzymu nie robił wrażenia na barbarzyńskim władcy[77]. Powody jego wycofania się musiały być inne. Prawdopodobnie zdobyto tyle łupów, że dotychczas mobilne hordy barbarzyńców poruszały się niezwykle wolno[78]. Z pewnością utrudniałoby to marsz na Rzym, co wyjaśnia zawartą u Jordanesa informację, dlaczego pobratymcy Attyli odwodzili go od uderzenia na Wieczne Miasto – zapewne usatysfakcjonowani pozyskanym bogactwem, chcieli wracać do swych domów. Kolejną, znacznie poważniejszą kwestią był wybuch zarazy, o czym dowiadujemy się z przekazu Hydacjusza[79]. Malaryczne bagna Niziny Padańskiej nie sprzyjały utrzymaniu zdrowia wśród tak dużych skupisk ludzkich, szczególnie pewnie mniej dbałych o higienę hord barbarzyńców, o czym przekonał się także Alaryk 50 lat wcześniej[80]. Jednak swój udział w porażce Attyli w Italii w 452 r. miał także Marcjan. Cesarz wysłał bowiem Aecjuszowi posiłki, których ten użył do pokonania[81] osłabionych zarazą barbarzyńców. Sam natomiast przeprawił swe wojska za Dunaj, aby uderzyły bezpośrednio na siedziby barbarzyńców[82]. W tym ciągu wydarzeń zastanawiające są zwłaszcza dwie rzeczy. Po pierwsze, co tym razem skłoniło cesarza

1882, 115, tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 129.

[76] Por. Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicon* 1367, MGH Auctores Antiquissimi IX 482.

[77] Prawdziwym celem poselstwa były pewnie negocjacje o uwolnienie jeńców, por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 140-141; Rouche, *Attyla i Hunowie*, s. 141.

[78] Por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 139.

[79] Por. Hydatius, *Chronica Subdita* 146, ed. Burgess, s. 102.

[80] Por. Claudius Claudianus, *De sexto consulatu Honorii Augustii* 300-304, ed. with an English translation by M. Platnauer, w: *Claudian*, vol. 2, LCL 136, London 1922, 96. Podobny los spotkał Franków w 540 r., gdy stracili 1/3 swej armii (zob. Procopius Caesariensis, *De bellis libri* VI 25, 17-18, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, w: Procopii Caesariensis *Opera omnia*, vol. 2, Lipsiae 1963, 263, 27 - 264, 6, tłum. D. Brodka: *Historia wojen*, t. 2: *Wojny z Gotami*, Źródła Historyczne, Kraków 2015, 182) oraz ponownie w 553, gdy zaraza wybiła niemal całą armię (zob. Agathias Myrinaeus, *Historiarum libri quinque* II 3, rec. R. Keydell, CFHB Series Berolinensis 2, Berolini 1967, 43-44), straty Hunów musiały być zatem bardzo dotkliwe. Zob. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 139-140.

[81] Hydacjusz (*Chronica Subdita* 146, ed. Burgess, s. 102) używa dosłownie słowa „wyciąć" (*caedo*) co wskazuje na to, że Attyla musiał ponieść sromotną porażkę. Jednak biorąc pod uwagę raczej skromne siły Aecjusza, najpewniej owa „bitwa" była niewielka, choć być może istotną w całej kampanii, potyczką z jakąś częścią sił huńskich.

[82] Por. Bóna, *Das Hunnenreich*, s. 99. Podobnie stwierdza Thompson (*Hunowie*, s. 125), jednak błędnie przyjmuje, że był tylko jeden kontyngent wojsk wschodnich, kierujący się przeciw barbarzyńcom, którym dowodził jakiś bliżej nieznany Aecjusz. Możemy mieć pewność, że chodzi o sławnego zachodniego patrycjusza Aecjusza, gdyż Hydacjusz (*Chronica Subdita* 146, ed. Burgess, s. 102) wyraźnie rozróżnia posiłki (*auxillium*) dla niego od sił, których Marcjan użył do inwazji na siedziby Hunów (*exercitum*).

Marcjana do zaangażowania się w sprawy Cesarstwa Zachodniego, a po wtóre, dlaczego żadne źródło poza Hydacjuszem nie wspomina o tym epizodzie[83].

Zwłaszcza drugi problem wydaje się szczególnie interesujący. Marcjan był konsekwentnie uważany przez dziejopisów antycznych za bardzo dobrego cesarza. Nie było zatem żadnego powodu, aby umniejszać jego zasługi, a wręcz przeciwnie. Zrozumiałe, że Prosper wolał przypisywać wycofanie się Attyli cudownemu wstawiennictwu papieża, ale jest niezwykle dziwne, że wschodni historycy nie pokusili się nawet o najmniejszą wzmiankę na temat tych wydarzeń. Zarówno Prokopiusz, Ewagriusz, jak i Teofanes korzystali głównie z dzieła Pryskosa, opisując wydarzenia z czasów panowania Marcjana. Wniosek jaki się zatem nasuwa, jest taki, że sam Pryskos musiał w swej *Historii* owe wydarzenia po prostu pominąć. Mało prawdopodobne jest, by historyk, skądinąd doskonale zorientowany w polityce zagranicznej i dyplomacji, o działaniach wojskowych cesarza nie wiedział. Nie ma również powodu by twierdzić, że chciał obniżyć zasługi Marcjana, którego bardzo cenił. W takim wypadku fakt, iż Pryskos przemilcza informacje o interwencji, wydaje się wskazywać, iż musiała ona zawierać dodatkowy aspekt, który skłonił historyka do przemilczenia sprawy.

Można się zastanawiać, co mogło wywołać taką reakcję. Jedyną rzeczywiście kontrowersyjną kwestią w rządach Marcjana były jego słabe prawa do tronu. Być może pomoc militarna była ceną za pozbycie się wszelkich pretensji przez Walentyniana III do rządów nad całością Imperium[84]. Pryskos wspominając o tym fakcie eksponowałby, wbrew oficjalnej propagandzie cesarskiej, brak legitymizacji rządów Marcjana. Biorąc pod uwagę, że był za jego panowania urzędnikiem państwowym, podjęcie przez niego decyzji o przemilczaniu tych wydarzeń byłoby zrozumiałe. Takie wyjaśnienie tłumaczy także postawę Aecjusza. Wódz, bez względu na swe militarne talenty, nie miał skąd zebrać wystarczających sił do walki z Hunami. Jak zauważa Otto Maenchen-Helfen, gdy Aecjusz dowiedział się o planach Hunów, zwrócił się do cesarza wschodniorzymskiego, jako jedynej osoby zdolnej udzielić mu wsparcia militarnego[85]. W zamian wymusił na Walentynianie III uznanie władzy Marcjana[86]. Bezczynność wodza w początkowej fazie konfliktu była spowodowana nie tyle nieudolnością czy zaskoczeniem, co oczekiwaniem na posiłki. Aecjusz prawdopodobnie liczył na to, że mury Akwilei powstrzymają najeźdźców, aż zdąży

[83] Jak twierdzi Richard Burgess (*A New Reading for Hydatius „Chronicle" 177 and the Defeat of the Huns in Italy*, „Phoenix" 42:1988, 363) Hydacjusza w błąd wprowadzili jego informatorzy, kupcy ze Wschodu. Z uwagi na milczenie innych źródeł stwierdza, że nie ma dowodów na to, że Marcjan w jakikolwiek sposób angażował się przeciw Hunom w 452 roku. Nie uważam jednak tego argumentu za przekonywujący, gdyż źródła do panowania Marcjana i tak są nieliczne, natomiast brak informacji na ten temat można tłumaczyć na inne sposoby, co czynię w dalszej części artykułu.

[84] Por. Twardowska, *Rzymski Wschód*, s. 99; Pawlak, *Aecjusz i barbarzyńcy*, s. 268.

[85] Por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 138.

[86] Kolejną przesłanką świadczącą o jakichś związkach między Aecjuszem a Marcjanem, które naruszały interesy Walentyniana, znajdujemy u Pryskosa (*Fragmenta* 30, ed. Blockley, s. 326-329). Młody władca miał oskarżyć wodza o to, że pozbawił go władzy na Wschodzie na rzecz Marcjana.

zebrać siły, jednak upadek twierdzy umożliwił Hunom wtargnięcie do Italii. Być może to wpłynęło na decyzję Marcjana o ataku za Dunaj, by odciążyć sojusznika. W ten sposób, angażując minimalne środki (wszak korpus wysłany Aecjuszowi raczej nie był zbyt liczny, chociażby z uwagi na kłopoty związane z transportem armii drogą morską, zaś splądrowanie niebronionych wiosek barbarzyńców z pewnością nie wymagało wielkich sił i nakładów) Marcjan był w stanie zarówno zalegalizować swoją władzę oraz zadać poważny cios Hunom. Po raz kolejny władca unikał ryzyka i wykazywał się ostrożnością, jednak poprzez swe działania dyplomatyczne i militarne w 452 r. udowodnił, że potrafi wykorzystać nadarzającą się okazję.

Zachowawczość polityki Marcjana, połączona z pewną elastycznością, opłaciła się Bizancjum. Z jednej strony Attyla poniósł dwie porażki, z drugiej zaś, to Cesarstwo Zachodnie musiało zapłacić cenę za jego pokonanie. Dla władcy Hunów, którego potęga opierała się na autorytecie zwycięzcy, zapewniającego chwałę i łupy, sytuacja jaka spotkała go w latach 451-452 musiała być bardzo trudna[87]. Przypuszczalnie pierwsze pęknięcia pojawiły się tuż po kampanii w Galii, bowiem krótki odstęp czasu między nią a inwazją na Italię (bez względu na trudną sytuację militarną związaną z wcześniejszą porażką) wydaje się wskazywać na presję ze strony wodzów podległych Attyli[88]. Ponadto decyzja Marcjana o niepłaceniu Hunom trybutu oraz jego twarda postawa wobec gróźb Attyli, także musiały nadszarpnąć autorytet tego ostatniego. Niestety, ze względu na brak informacji o sytuacji wewnętrznej w imperium Hunów, możemy sobie tylko wyobrażać jak napięte musiały być relacje między władcą a jego poddanymi, szczególnie niezwiązanymi etnicznie plemionami germańskimi[89]. Zastanawiające jest, że właśnie w takim momencie Marcjan zdecydował się najechać siedziby barbarzyńców. Być może znał słabość swego rywala, miał bowiem dostęp do informacji o funkcjonowaniu państwa Hunów[90], czego świadectwem jest chociażby wspomniany wcześniej raport Pryskosa z Panion. Można przypuszczać, że prowadził świadomie działania mające na celu zburzenie autorytetu Attyli i podkopanie fundamentów, na których opierało się jego imperium[91].

Trudno jednak jednoznacznie ocenić, jaka była ich skuteczność, bowiem w 453 r. Attyla zmarł. Wydarzyło się to tuż po ślubie z Ildico, prawdopodobnie germańską księżniczką. Władca na weselu wypił dużo wina i podczas nocy poślubnej dostał krwotoku wewnętrznego, w wyniku czego miał nastąpić zgon[92].

[87] Por. Thompson, *Hunowie*, s. 125.

[88] Por. Maenchen-Helfen, *The World of Huns*, s. 132.

[89] Por. tamże, s. 143; Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, s. 424-425.

[90] Por. Tyszkiewicz, *Hunowie w Europie*, s. 58.

[91] Które prawdopodobniej były stosunkowo wątłe, por. P. Heather, *Imperia i barbarzyńcy*, tłum. J. Szczepański, Historia – Rebis, Poznań 2010, 258-259; Pawlak, *Aecjusz i barbarzyńcy*, s. 269-270.

[92] Por. Iordanes, *Getica*, 254, MGH Auctores Antiquissimi V/1 123-124, tłum. Zwolski, s. 134. Owa relacja jest sprzeczna jednak z wizerunkiem Attyli, który przedstawia nam Pryskos. Według dyplomaty Attyla odznaczał się umiarkowaniem i skromnością, co przede wszystkim przejawiało

Istnieją jednak pewne wątpliwości, czy była to śmierć z powodów naturalnych. Wydaje się, że Pryskos sugerował jeszcze inną alternatywę, a mianowicie, że Attyla zginął od ciosu nożem, który zadała mu jego nowo zaślubiona żona[93]. Władca prawdopodobnie pojął Ildico za żonę, by umocnić sojusze łączące go z Germanami, niewątpliwie nadwątlone po porażkach z lat 451 i 452. Niewykluczone, że jakieś większe niepokoje wśród poddanych Attyli wybuchły tuż po powrocie z wyprawy italskiej, które ten krwawo zdławił. Być może wśród Germanów zawiązał się spisek, w którym Ildico wzięła udział, lub samodzielnie zdecydowała zemścić się za śmierć swych pobratymców[94].

Bez względu na kulisy śmierci Attyli w 453 r., dzięki pragmatycznej polityce Marcjana wobec Hunów, ich imperium zaczęło się rozsypywać. Śmierć króla tylko przypieczętowała rozkład, ale władca, nawet gdyby żył, musiałby zmagać się z problemami wewnętrznymi. Dowodem na to są kłótnie o władzę między synami Attyli[95], mimo że ten jasno wyznaczył na swego następcę najstarszego z nich, Ellaka[96]. To zaś oznacza, że prestiż władcy znacząco podupadł, skoro nie był w stanie zapewnić spokojnej sukcesji. W tym samym czasie zbuntowali się także Gepidowie, którzy pokonując Hunów nad rzeką Nedao i zabijając Ellaka, zajęli ich siedziby, a następnie wysłali poselstwo do Marcjana z prośbą o pokój i trybut. To pokazuje, jak zmieniła się sytuacja w regionie przez ostatnie lata. Cesarz rzymski ponownie stał się osobą, do której ludy barbarzyńskie ciągnęły pod opiekę. Prośba o pokój może świadczyć o tym, że najazd z 452 odcisnął się mocno w świadomości barbarzyńców, zaś trybut był zapewne związany z zawarciem *foedus*, a zatem Gepidowie faktycznie oddawali się w zależność od cesarza. Marcjan bardzo chętnie przyjął tę propozycję, zyskiwał bowiem spokój nad Dunajem oraz tworzył z Dacji strefę

się w jego prostym odzieniu oraz w używaniu drewnianej zastawy zamiast wykonanej z drogich metali. Niektórzy autorzy twierdzą, że to pozostałość zwyczajów z dawnych nomadycznych czasów (zob. Tyszkiewicz, *Hunowie w Europie*, s. 69-70; Rouche, *Attyla i Hunowie,* s. 169), a więc nie świadczą o jakichś szczególnych cechach władcy. Ciekawe jest również spostrzeżenie Magdaleny Mączyńskiej (*Światło z popiołu. Wędrówki ludów w Europie w IV i V wieku*, Warszawa 2013, 121) wysnute na podstawie znalezisk z Szeged-Nagyszéksés, która zauważa, że Hunowie używali drewnianych kielichów obitych złotymi okuciami, wysoce ozdobnych i drogocennych. A zatem Pryskos mógł przedstawić tylko pół prawdy. Zapewne historykowi zależało na zestawieniu prostolinijnego barbarzyńskiego władcy z chciwym eunuchem Chryzafiuszem i pozwalało mu na moralizatorskie konkluzje. Nie należy więc twierdzić, że Attyla był jakoś szczególnie wstrzemięźliwy, jeśli chodzi o obnoszenie się z bogactwem, ucztowanie czy relacje z kobietami.

[93] Taką interpretację przyjmuje Marcellin Komes (*Chronicon* a. 454, ed. Croke, s. 21-22) oraz Jan Malalas (*Chronographia* XIV 10, CFSB Series Berolinensis 35, s. 279), który zresztą wskazuje Pryskosa jako źródło informacji.

[94] Edward A. Thompson (*Hunowie*, s. 128) podaje przykład jednej z sag skandynawskich, w której pojawia się motyw Attyli ginącego z ręki swej żony, która miała pomścić w ten sposób swych braci. Sam historyk nie wierzy jednak w to, by Attyla zginął zamordowany.

[95] Por. Iordanes, *Getica* 259, MGH Auctores Antiquissimi V/1 125, tłum. Zwolski, s. 136.

[96] Por. Priscus, *Fragmenta* 13, ed. Blockley, s. 284-289; Iordanes, *Getica* 262, MGH Auctores Antiquissimi V/1 125, tłum. Zwolski, s. 136.

buforową za północną granicą, zbudowaną z tarcz gepidzkich wojowników. Poza wspomnianymi Gepidami także inne plemiona, niegdyś zależne od Attyli, szukały porozumień z cesarzem. Marcjan wpuścił ich na ziemie wyludnione wcześniej przez najazdy Hunów. I tak Ostrogoci zostali osadzeni w Panonii, Sarmaci i część Hunów w Scytii i Dacji *Ripensis,* Skirowie i Alanowie w Scytii i Mezji Dolnej, Rugiowie zaś w Tracji[97]. Marcjan, dzięki swej pragmatycznej polityce zewnętrznej, w ciągu 3 lat praktycznie zneutralizował zagrożenie ze strony Hunów, którzy jeszcze za czasów jego poprzednika dyktowali warunki Konstantynopolowi i stanowili ciągłe niebezpieczeństwo. W pełni zabezpieczył północną granicę, a dzięki wpuszczeniu barbarzyńców na wyludnione wcześniej przez najazdy Hunów ziemie, częściowo naprawił zniszczenia spowodowane tymi najazdami[98].

4. Polityka zachodnia Marcjana w latach 453-457. Jednak nawet po zlikwidowaniu zagrożenia huńskiego Marcjan nie zmienił swej wstrzemięźliwej polityki zewnętrznej w stosunku do Zachodu i nie zareagował, gdy prowadzona była tam dramatyczna walka o władzę. W 453 r. Walentynian III, ponoć własnoręcznie, zabił Aecjusza[99]. Władca chciał pozbyć się potężnego i faktycznie rządzącego państwem wodza oraz odzyskać kontrolę, zwłaszcza nad armią. W następnym okresie cesarz podejmował szereg starań by podporządkować sobie siły zbrojne Zachodu[100], lecz dziedzictwo Aecjusza było zbyt silne. Sentyment żołnierzy do wodza wykorzystał Petroniusz Maksymus. Choć sam namawiał wcześniej cesarza do zgładzenia Aecjusza, licząc na cesarską łaskę i stanowiska, to nie otrzymawszy jej, sam zawiązał spisek przeciw Walentynianowi[101]. Przekonał dwóch żołnierzy z gwardii cesarskiej, Optylę i Thraustylę, że śmierć wodza należy pomścić, a ludzie, którzy tego dokonają, zostaną sowicie wynagrodzeni. Gwardziści zrozumieli aluzję i po

[97] Por. Iordanes, *Getica* 264-266, MGH Auctores Antiquissimi V/1 126-127, tłum. Zwolski, s. 136-137; Twardowska*, Rzymski Wschód,* s. 100; H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. A. Darda-Staab i inni, Warszawa – Gdańsk 2003, 299-301. Warto zwrócić uwagę na kwestię Panonii, bowiem można mieć wątpliwości, czy Marcjan miał prawo swobodnie rozporządzać tą prowincją, gdyż formalnie należała do Cesarstwa Zachodniego. Więcej o tym problemie i otaczającej go dyskusji naukowej zob. H. Gračanin – J. Škrgulja, *The Ostrogoths in the Late Antique South Pannonia*, „Acta Archeologica Carpathica" 49 (2014) 169-170. Ponadto nie wiadomo czy Goci faktycznie przybyli na te ziemie, czy też zamieszkiwali je wcześniej, gdy znajdowały się pod kontrolą Hunów. Por. P. Heather, *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991, 242.

[98] Ważną rolę w tym przedsięwzięciu pełnił przyszły cesarz zachodniorzymski, Prokopiusz Antemiusz, który został wysłany nad Dunaj, najpewniej z misją dyplomatyczną do nowo pozyskanych sojuszników. Por. Sidonius Apollinaris, *Carmina* II 199, w: tenże, *Poems and Letters (Books I-II)*, ed. with an English translation by W.B. Anderson, LCL 296, London 1956, 24-25; Heather, *Goths and Romans*, s. 44.

[99] Por. Priscus, *Fragmenta* 30, ed. Blockley, s. 328-329; P. Heather, *The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe*, „English Historical Review" 110 (1995) 29.

[100] Por. S. Oost, *Aetius and Majorian*, CPh 59 (1964) 24-25.

[101] Por. Priscus, *Fragmenta* 30, ed. Blockley, s. 328-333.

kilku dniach zabili Walentyniana III, zabrali jego diadem i zawieźli Petroniuszowi Maksymusowi.

Przez pewien czas Rzym ogarnięty był chaosem i walką między różnymi stronnictwami, gdyż Petroniusz Maksymus nie cieszył się powszechnym poparciem. Niektórzy preferowali niejakiego Maksymina, zaś Eudoksja, wdowa po Walentynianie, miała rozważać kandydaturę Majoriana, młodego dowódcy związanego z Aecjuszem[102]. Ostatecznie Petroniusz Maksymus skonsolidował swą władzę, głównie poprzez rozdawnictwo cesarskiego złota. Niedługo jednak cieszył się swymi rządami, gdyż król Wandalów, Gejzeryk, gdy tylko dowiedział się o śmierci Aecjusza i Walentyniana, z którymi łączył go układ pokojowy, stwierdził, że przestaje on obowiązywać. Prawdopodobnie był to tylko pretekst, a prawdziwym powodem ataku była słabość Cesarstwa. W 455 r. flota Wandalów wyruszyła na Rzym. Barbarzyńcy splądrowali Wieczne Miasto i porwali Eudoksję z jej obiema córkami, Eudocją i Placydią, zaś Petroniusz Maksymus został zabity przez mieszkańców, a jego ciało rozdarto na strzępy[103]. Gejzeryk zajął także Sycylię, Korsykę, Sardynię i inne wyspy na Morzu Śródziemnym[104]. Cesarstwo Zachodnie pogrążyło się w kompletnym chaosie.

Mimo to Marcjan praktycznie nie zareagował[105]. Wysłał co prawda do Gejzeryka poselstwo z żądaniem zaprzestania najazdów i zwrotu kobiet z rodziny cesarskiej, ale król zignorował wysłanników cesarza. Wobec początkowego fiaska, Marcjan wysłał drugie poselstwo z Bledą, ariańskim biskupem na czele. Jest to bardzo ciekawe posunięcie, wskazujące z jednej strony na pragmatyzm cesarza, bowiem zdecydował się powierzyć tak ważną sprawę w ręce heretyka, a z drugiej, wyraźnie sugerujące chęć porozumienia. Choć Bleda później przyjął bardziej drapieżną retorykę, sam fakt wysłania go świadczy o dobrej woli cesarza wobec Gejzeryka. Żądania Marcjana również nie były wygórowane. Rozwiązanie, które proponował, nie była nawet powrotem do *status quo*, Gejzeryk wszakże zatrzymywałby wszystkie pozostałe łupy. Jednak władca Wandalów był wyjątkowo zręcznym politykiem i chyba zdawał sobie sprawę, że w danej chwili jest panem sytuacji, zaś groźby Marcjana nie niosą za sobą żadnego realnego zagrożenia. Miał widocznie rację, gdyż nie mamy żadnych dowodów na to, by cesarz w jakikolwiek sposób wsparł Zachód w konfrontacji z Wandalami, nie mówiąc o samodzielnych działaniach[106]. Prawdopodobnie politycznym wymogiem było, aby Marcjan wyraził oburzenie ze względu na działania Gejzeryka. Zapewne jednak nie zależało

[102] Możliwe, że Majorian był szykowany na męża dla Placydii, a zatem na potencjalnego następcę Walentyniana III, por. Oost, *Aetius and Majorian*, s. 27-28.

[103] Por. Priscus, *Fragmenta* 30, ed. Blockley, s. 330-333.

[104] Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis vandalicae* I 4, PL 58, 186A - 187A, tłum. J. Czuj: Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 1930 [reprint: Poznań 2005], 38-39.

[105] Marek Wilczyński (*Zagraniczna i wewnętrzna polityka*, s. 65) wyjaśnia to wpływem Aspara na dworze w Konstantynopolu.

[106] Choć nie można wykluczyć, że planował takie przedsięwzięcie, zob. nota. 113.

mu specjalnie, żeby podejmować jakieś szeroko zakrojone działania na rzecz kobiet z dynastii teodozjańskiej, z której przecież sam nie pochodził.

Ciekawego, pośredniego dowodu na niechęć Marcjana do mieszania się w wojnę z Wandalami dostarcza Prokopiusz, najpewniej opierając się na dziele Pryskosa. Marcjan bowiem, gdy był w niewoli u Wandalów, miał obiecać Gejzerykowi, że nigdy nie wyprawi się przeciw jego ludowi[107]. Oczywiście sam fakt wystąpienia takiego wydarzenia, jako powiązany z wróżbą zwiastującą Marcjanowi tron, jest mocno dyskusyjny. Dużo bardziej prawdopodobnym wydaje się, że owa historia jest echem oficjalnej propagandy cesarskiej. Zdobycie Rzymu w 455 r. było wstrząsem dla mieszkańców całego Imperium i na Marcjanie ciążyła spora presja, aby pomścić krzywdę wyrządzoną Wiecznemu Miastu. Dlatego puszczono w obieg tę wiadomość, która miała niejako usprawiedliwić bezczynność cesarza, a w rzeczywistości była ona *grosso modo* podyktowana względami pragmatycznymi[108].

Po śmierci Petroniusza Maksymusa tron cesarski pozostawał pusty. Nie wiemy nic o tym, aby Marcjan miał jakiekolwiek pretensje do wyznaczenia następcy. Gdy po władzę sięgnął *magister militum per Gallias* Awitus, przy wsparciu Teodoryka II, króla Gotów, Marcjan nie uznał jego rządów[109]. Trudno jednoznacznie stwierdzić dlaczego, zwłaszcza że sam Awitus zabiegał o wsparcie[110]. Prawdopodobnie sceptycznie odnosił się do władcy, który zdobył tron przy poparciu prowincjonalnej arystokracji i barbarzyńskiego króla oraz był niechętnie przyjmowany w samej stolicy. Być może przypuszczał, że Awitus nie zdoła ogarnąć chaosu, który opanował Zachód. Możliwe też, że zwlekał, oczekując na rozwój sytuacji, zwłaszcza że nadal prowadził pertraktacje z Wandalami[111]. Ralph Mathisen twierdzi, że Marcjan planował zaangażować się na Zachodzie dopiero, gdy uspokoi się sytuacja na Bałkanach i w Lazyce[112]. Cesarz miał przygotowywać się do wyprawy przeciw Wandalom[113], do czego

[107] Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 4, 10-11, rec. Havry – Wirth, vol. 1, s. 325, 26 - 326, 7, tłum. Brodka, t. 1, s. 216. Historyk stwierdza też, że brak zainteresowania sprawami w Afryce był jedyną wadą tego cesarza.

[108] Por. Thompson, *The Foreign Policies*, s. 68-69.

[109] Por. R.W. Mathisen, *Avitus, Italy and the East in A.D. 455-456*, „Byzantion" 51 (1981) 235-237.

[110] Por. Hydatius, *Chronica Subdita* 159, ed. Burgess, s. 104.

[111] Por. Mathisen, *Avitus, Italy and the East in A.D. 455-456*, s. 242.

[112] Por. tamże, s. 243. Polityka wschodnia Marcjana pozostaje poza zakresem tematycznym tego artykułu, należy jednak wspomnieć, że cesarz zaangażował się w celu wciągnięcia Lazyki w swoją strefę wpływów. Zob. Priscus, *Fragmenta* 33, ed. Blockley, s. 336-339. Nie należy jednak sądzić, że było to przedsięwzięcie pochłaniające większość uwagi i środków władcy.

[113] Por. Theodorus Lector, HE I 7, PG 86, 169 A. Ta wzmianka i groźba posła Bledy (Priscus, *Fragmenta* 31, ed. Blockley, s. 334-335) są jednak jedynymi świadectwami sugerującymi, że Marcjan szykował się do wojny. Choć nie jestem przekonany, czy Marcjan rzeczywiście chciał w końcowym etapie swego panowania wyprawić się przeciw Wandalom, to z pewnością, nauczony doświadczeniem klęsk Teodozjusza II, poruszał się z wielką ostrożnością i starał się zabezpieczyć na każdą ewentualność.

potrzebował wsparcia Awitusa. Ten odnosił już w walkach z barbarzyńcami zagrażającymi Rzymowi pewne sukcesy, takie jak zwycięstwo nad Wandalami na Sycylii pod Agrygentem[114] czy podporządkowanie swej władzy plemion gockich i burgundzkich[115], nie zdołał jednak skonsolidować swej władzy w samej Italii. Gdy Marcjan był już gotów uznać władzę Awitusa, na Zachodzie wybuchł kryzys[116]. Ze względu na rajdy wandalskich korsarzy mieszkańcom Rzymu dokuczał głód, który potęgowany był przez obecność gockich oddziałów w mieście. Przy wzrastającym niezadowoleniu, Awitus zdecydował się odesłać swych sprzymierzeńców, jednak paradoksalnie pogorszyło to tylko sytuację. Spiskowcy, Majorian i Rycymer, zostali tylko zachęceni do działania. Pierwszym ich ruchem było zamordowanie jednego z popleczników Awitusa, patrycjusza Remistiusza. Cesarz zorientował się w swym położeniu i wysłał prośbę o pomoc do Teodoryka II, przebywającego w Hiszpanii, który prowadził tam kampanię przeciw Swebom. Sam zebrał wierne mu wojska i ruszył na Północ, by połączyć siły ze sprzymierzeńcem, jednak Majorian i Rycymer zagrodzili mu drogę w pobliżu Placencji. Doszło tam do bitwy, która przyniosła Awitusowi klęskę. Został zmuszony do przyjęcia sakry biskupiej, a wkrótce po tym zmarł. Majorian z Rycymerem stali się panami sytuacji.

Marcjan biernie obserwował te wydarzenia. Jeśli rzeczywiście planował wejść w porozumienie z Awitusem, to bynajmniej nie zamierzał angażować jakichkolwiek środków, by pomagać mu w rozwiązywaniu problemów wewnętrznych. Przejęcie władzy przez spiskowców również nie spotkało się z jego reakcją. Od października aż do śmierci samego Marcjana w styczniu 457 r., Konstantynopol nie zrobił nic, by zakończyć anarchię na Zachodzie[117].

Inną ciekawą kwestią są relacje między Marcjanem a Marcellinem z Dalmacji. Niewiele wiemy o karierze tego drugiego. Prawdopodobnie pochodził z lokalnej arystokracji[118]. Być może był tamtejszym dowódcą wojskowym, jednak biorąc pod uwagę fakt, że opierał się głównie na najemnikach[119], zaś Cesarstwo

---

[114] Por. Sidonius Apollinaris, *Carmina* II 366-367, LCL 296, 38-40. Można mieć wątpliwości, czy to zwycięstwo było rzeczywiście znaczące, zwłaszcza że informację o nim posiadamy z panegiryku, czyli dzieła propagandowego. Wszakże Wandalowie bynajmniej nie zaprzestali prowadzić szeroko zakrojonej kampanii przeciw Cesarstwu.

[115] Por. D. Zołoteńki, *Galia u schyłku panowania rzymskiego: administracja cywilnai wojskowa oraz jej reprezentanci w latach 455-486*, Notos. Scripta Antiqua et Byzantina 6, Kraków 2011, 127-128.

[116] Por. Mathisen, *Avitus, Italy and the East in A.D. 455-456*, s. 244.

[117] Mianowanie Majoriana magistrem *militum*, a Rycymera patrycjuszem było już raczej decyzją Leona, gdyż Marcjan z pewnością zmarł w styczniu, najpewniej 27 dnia tego miesiąca, por. B. Croke, *The Date and Circumstances of Marcian's Decease, A.D. 457*, „Byzantion" 48 (1978) 9.

[118] Por. P. MacGeorge, *Late Roman Warlords*, Oxford Classical Monographs, Oxford – New York 2002, 42. To wyjaśniałoby jego późniejszą niezależność i wpisywało się w typowy dla terenów Cesarstwa Zachodniorzymskiego mechanizm decentralizacji władzy w związku z rosnącymi zagrożeniami.

[119] Na „Scytach", jak wspomina Pryskos (*Fragmenta* 38, ed. Blockley, s. 340-341), co wskazuje najprawdopodobniej na Hunów lub Ostrogotów, por. MacGeorge, *Late Roman Warlords*, s. 41.

Zachodniorzymskie ciągle potrzebowało wojska na ważniejszych frontach, należy przypuszczać, że motorem jego działania była raczej pozycja, jaką zajmował w dalmatyńskiej społeczności, niż sprawowana z nadania cesarskiego funkcja. Był zwolennikiem Aecjusza i zbuntował się przeciw Walentynianowi III po zamordowaniu wodza[120]. Zatem od 454 r. Dalmacja była rządzona przez osobę niezależną zarówno od Wschodu, jak i od Zachodu. Biorąc pod uwagę, że te wydarzenia miały miejsce bezpośrednio na granicy z Bizancjum, Marcjan musiał czujnie obserwować rozwój sytuacji. Nie mamy jednak żadnych informacji o jakichkolwiek działaniach podjętych przez którąkolwiek stronę. Być może cesarz akceptował przejęcie władzy przez Marcellina, jako fakt dokonany, lecz uważał go za kolejny przejaw fragmentacji władzy na Zachodzie. Możliwe, że utrzymywanie niezależności przez wodza utwierdzało Marcjana w przeświadczeniu, iż Rzym nie jest w stanie kontrolować wszystkich swych ziem, a zatem wspieranie go jest marnotrawstwem zasobów.

Marcjanowi w polityce zewnętrznej zależało przede wszystkim na stabilności. Nie interesowały go potencjalne zyski, zaś wyraźnie starał się unikać ryzyka i strat. Jego taktyka wobec zagrożenia ze strony Hunów skupiała się przede wszystkim na wzmocnieniu północnej granicy i powstrzymywaniu ich od agresji na ziemie Cesarstwa, jednocześnie nie tolerując żadnych ustępstw[121]. Choć był skłonny wesprzeć Aecjusza w 452 r., zrobił to tylko ze względu na korzyści, jakie wiązały się z takim postępowaniem: zarówno oferowane przez wodza koncesje polityczne, jak i możliwość relatywnie bezpiecznej neutralizacji zagrożenia ze strony Hunów. Aecjusz był dla Marcjana dobrym partnerem politycznym, lecz wraz z jego śmiercią Marcjan odciął się od wydarzeń dotyczących Zachodu. Z Walentynianem III nie mogło dojść do żadnych porozumień ze względu na skomplikowaną sytuację w sferze praw do tronu. Petroniusz Maksymus, Awitus, Majorian i Rycymer najpewniej nie uchodzili w oczach Marcjana za postaci godne zaufania. Ich pozycja była zbyt niepewna, a jako uwikłani w walki wewnętrzne mogli być postrzegani jako nieprzewidywalni. Polityka Marcjana wobec Wandalów kierowała się podobną ostrożnością, a władca wyraźnie nie miał ochoty angażować się w konflikt z królem Gejzerykiem. Ta zachowawcza polityka zewnętrzna była uzupełniana przez politykę wewnętrzną władcy. Marcjan dokonał reform w systemie podatkowym, ograniczył wydatki dworu i prowadził walkę z korupcją. O tym, że był sprawnym administratorem świadczy fakt, iż nakazał konsulom przeznaczyć pieniądze dotychczas rozrzucane wśród tłumu

[120] Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 6, 7, rec. Havry – Wirth, vol. 1, s. 336, 16-21, tłum. Brodka, t. 1, s. 223.

[121] Nieustępliwość cesarza krytykuje Edward A. Thompson (*Hunowie*, s. 114), który zaznacza, że Marcjan zaprzepaścił w ten sposób osiągnięcia dyplomacji Teodozjusza. Jego zdaniem tylko fakt, że Attyla zawczasu postanowił wyprawić się na Zachód, uratował Cesarstwo Wschodnie przed katastrofą. Robert L. Hohlfelder (*Marcian's Gamble*, s. 62) twierdzi jednak, że traktat Anatoliusza i Nomusa nie był dla Attyli ostatecznym rozwiązaniem, zaś dążenie do konfrontacji było obarczone mniejszym ryzykiem niż kontynuacja linii politycznej Teodozjusza II.

na utrzymanie miejskich akweduktów. Przedkładał zatem realne i trwałe korzyści dla miasta nad tanią popularność. Spokój w polityce zachodniej, który cesarz tak sobie cenił, pomagał w realizacji jego innych celów. Przeliczając dorobek jego niespełna siedmioletnich rządów na twardą walutę, Marcjan pozostawił skarb państwa ze 100 000 funtów złota nadwyżki[122].

Marcjan od początku swego panowania miał jasno określoną wizję polityki zachodniej. Nauczony doświadczeniem swego poprzednika, Teodozjusza II, nie zamierzał działać na wielu frontach jednocześnie, ale skoncentrował się na zagrożeniu ze strony Attyli. W latach 450-457 imperium Hunów praktycznie upadło, co w pewnej mierze było również zasługą cesarza. Panowanie Marcjana doprowadziło do wzmocnienia cesarstwa wschodniorzymskiego i zabezpieczenia jego północnej granicy. Z drugiej strony, jego polityka pośrednio przyczyniła się do rozkładu władzy cesarskiej na Zachodzie. Obojętność lub przesadna ostrożność cesarza wobec sytuacji kryzysowych, takich jak najazdy Wandalów oraz wewnętrzne walki o władzę, sprawiła, że niedający sobie z nimi rady Rzym popadł w anarchię. Mimo talentów politycznych i organizacyjnych Awitusa, Marcjan nie zrobił nic, by wspomóc jego kruche rządy i bezczynnie przyglądał się jego upadkowi. Trzeba jednak pamiętać, że dokonania Marcjana pośrednio umożliwiły jego następcy, Leonowi, prowadzenie aktywnej polityki zachodniej, nieskrępowanej, jak w przypadku Teodozjusza II, zagrożeniem ze strony Hunów.

THE WESTERN POLICY OF EMPEROR MARCIAN (450-457). THE PROBLEM OF HUNS AND ITS INFLUENCE ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE EASTERN AND THE WESTERN ROMAN EMPIRE

(Summary)

The reign of Emperor Marcian came at the turning point in the history of the Late Roman Empire. The Empire struggled against the Hun and Vandal menace and an internal political crisis. The Western policy of Theodosius II, who attempted to keep a close relationship between both parts of the Empire, turned out to be a failure, and led to numerous defeats against barbarians. After his death, the military faction, opposed to his policies, chose its own candidate, Marcian, a former officer in service of a powerful general Aspar. The Emperor conceived a new line of Western policy, especially opposing the demands of Attila, the king of Huns. Marcian was reluctant to get involved in the matters of the Western Roman Empire, however, in 452 he sent an auxiliary force to Valentinian III, as a part of an agreement with Aetius, who convinced the Emperor to abandon his claim to the Eastern throne. Marcian also saw the opportunity to weaken Attila, and attacked

[122] Por. Twardowska, *Rzymski Wschód*, s. 101; Bury, *History of the Later Roman Empire*, s. 236-237.

the dwellings of his warriors beyond the Danube. After the death of Aetius, the Emperor did not support the Western Roman Empire, even when Rome was threatened and eventually sacked by Vandals. The cautious and pragmatic policy of Marcian helped the Byzantium to regain its power, and it led to neutralization of the Hun menace. The Emperor however did not make an attempt to save the Western Roman Empire from its internal political struggle and the Vandal attacks.

Key words: Late Antiquity, Emperor Marcian, Huns, the Western policy of Byzantium.

Słowa kluczowe: późny antyk, cesarz Marcjan, Hunowie, zachodnia polityka Bizancjum.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Acta synodorum habitarum Romae A. CCCCXCVIIII. DI. DII, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XII, Berolini 1894, 393-455.

Agathias Myrinaeus, *Historiarum libri quinque*, rec. R. Keydell, CFHB Series Berolinensis 2, Berolini 1967.

Candidus, *Fragmenta*, ed. R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool 1983, 464-471.

Chronicon Paschale, rec. L. Dindorf, Bonnae 1832.

Claudius Claudianus, *De sexto consulatu Honorii Augustii*, ed. with an English translation by M. Platnauer, w: *Claudian*, vol. 2, LCL 136, London 1922, 70-123.

Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 2416A - 2885A, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990.

Hydatius, *Chronica Subdita*, ed. with an English translation by R.W. Burgess, w: *The Chronicle of Hydatius and Consularia Constantinopolitana*, *two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford Classical Monographs, Oxford 1993, 70-123.

Ioannes Malalas, *Chronographia*, rec. J. Thurn, CFHB Series Berolinensis 35, Berolini et Novi Eboraci 2000.

Iordanes, *Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 53-138, tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 91-146.

Marcellinus Comes, *Chronicon*, ed. B. Croke, w: *The Chronicle of Marcellinus*, a translation and commentary (with a reproduction of Mommsen's edition of the text) Byzantina Australiensia 7, Sydney 1995, 1-52.

Olympiodorus, *Fragmenta*, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool 1983, 151-207.

Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, von J. Bidez, bearb. F. Winkelmann: Philostorgius, *Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, GCS 21, Berlin 1972^2, 1-150.

Priscus, *Fragmenta*, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool 1983, 222-377.

Procopius Caesariensis, *De bellis libri*, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth: Procopii Caesariensis *Opera omnia*, vol. 1: I-IV, vol. 2: V-VIII, Lipsiae 1962-1963, tłum. D. Brodka: *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, t. 2: *Wojny z Gotami*, Źródła Historyczne, Kraków 2013-2015.

Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicon*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 385-485.

Sidonius Apollinaris, *Poems and Letters (Books I-II)*, ed. with an English translation by W.B. Anderson, LCL 296, London 1956.

Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 165A - 216B.

Theophanes, *Chronographia*, rec. C. de Boor, Lipsiae 1883.

Victor Vitensis, *Historia persecutionis vandalicae*, PL 58, 179D - 260A, tłum. J. Czuj: Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 1930 [reprint: Poznań 2005].

Opracowania

Baldwin B., *Priscus of Panium*, „Byzantion" 50 (1980) 18-61.

Blockley R.C., *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 1, Liverpool 1981.

Bóna I., *Das Hunnenreich*, Stuttgart 1991.

Brodka D., *Priskos von Panion und Kaiser Marcian. Eine Quellenuntersuchung zu Procop. 3,4,1-11, Evagr. HE 2,1, Theoph. AM 5943 und Nic. Kall. HE 15,1*, „Millenium" 9 (2012) 145-162.

Burgess R.W., *A New Reading for Hydatius „Chronicle" 177 and the Defeat of the Huns in Italy*, „Phoenix" 42 (1988) 357-363.

Burgess R.W., *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, ByZ 86-87 (1993/1994) 27-68.

Bury J.B., *History of the Later Roman Empire. From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, New York 1958.

Clover F.M., *Gaiseric and Attila*, „Historia" 22 (1973) 104-117.

Croke B., *Dynasty and Ethnicity. Emperor Leo I and the Eclipse of Aspar*, „Chiron" 35 (2005) 147-203.

Croke B., *The Date and Circumstances of Marcian's Decease, A.D. 457*, „Byzantion" 48 (1978) 5-9.

Gordon C.D., *The Age of Attila. Fifth-Century Byzantium and the Barbarians*, Ann Arbor Paperback 111, Ann Arbor 1961.

Gračanin H. – Škrgulja J., *The Ostrogoths in the Late Antique South Pannonia*, „Acta Archeologica Carpathica" 49 (2014) 165-205.

Gračanin H., *The Huns and South Pannonia*, „Byzantinoslavica" 64 (2006) 29-76.

Gračanin H., *The Western Roman Embassy to the Court of Attila in A.D. 449*, „Byzantinoslavica" 61 (2003) 53-74.

Heather P., *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991.

Heather P., *Imperia i barbarzyńcy*, tłum. J. Szczepański, Historia – Rebis, Poznań 2010.

Heather P., *The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe*, „English Historical Review" 110 (1995) 4-41.

Heather P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006.

Hohlfelder R.L., *Marcian's Gamble. A Reassessment of Eastern Imperial Policy toward Attila AD 450-453*, „Americal Journal of Ancient History" 9 (1984) 54-69.

Holum K.G., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, The Transformation of the Classical Heritage 3, Berkeley 1982.

Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
Kaegi W.E., *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968.
Kuranc J., *Wyprawa poselstwa wschodnio-rzymskiego na dwór króla Attyli*, „Meander" 12 (1956) 20-36.
Leszka M.B. – Leszka M.J., *Zarys dziejów Konstantynopola w latach 337-602*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska – M.J. Leszka, Warszawa 2011, 42-101.
Leszka M.J., *Uzurpacje w Cesarstwie Bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Byzantina Lodziensia 4, Łódź 1999.
MacGeorge P., *Late Roman Warlords*, Oxford Classical Monographs, Oxford – New York 2002.
Mączyńska M., *Światło z popiołu. Wędrówki ludów w Europie w IV i V wieku*, Warszawa 2013.
Maenchen-Helfen O., *The World of Huns. Studies in Their History and Culture*, Berkeley 1973.
Mathisen R.W., *Avitus, Italy and the East in A.D. 455-456*, „Byzantion" 51 (1981) 232-247.
Millar F., *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II 408-450*, Sather Classical Lectures 64, Berkeley 2007.
Oost S., *Aetius and Majorian*, CPh 59 (1964) 23-29.
Pawlak M., *Aecjusz i barbarzyńcy*, Mediterraneum 5, Kraków 2007.
Pawlak M., *Walka o władzę w Rzymie w latach 425-435*, Toruń 2004.
Rohrbacher D., *Historians of Late Antiquity*, London 2002.
Rouche M., *Attyla i Hunowie. Ekspansja barbarzyńskich nomadów IV-V wiek*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2011.
Stein E., *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, éd. française par J.R. Palanque, Paris 1959.
Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.
Świat rzymski w V wieku, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010.
The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 2: *A.D. 395-527*, ed. H.J.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1980.
Thompson E.A., *Hunowie*, oprac. P. Heather, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015.
Thompson E.A., *The Foreign Policies of Theodosius II and Marcian*, „Hermathena" 76 (1950) 58-75.
Tyszkiewicz L.A., *Hunowie w Europie. Ich wpływ na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie oraz na ludy barbarzyńskie*, Acta Universitatis Vratislaviensis 2695, Wrocław 2004.
Urbaniec A., *Wpływ patrycjusza Aspara na cesarską elekcję Leona*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze" 11 (2011) 173-201.
Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999.
Vernadsky G., *Flavius Ardabur Aspar*, „Südost-Forschungen" 6 (1941) 38-73.
Wilczyński M., *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Prace Monograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie 176, Kraków 1994.
Wolfram H., *Historia Gotów*, tłum. A. Darda-Staab i inni, Warszawa – Gdańsk 2003.
Zołoteńki D., *Galia u schyłku panowania rzymskiego: administracja cywilna i wojskowa w latach 455-486*, Notos. Scripta Antiqua et Byzantina 6, Kraków 2011.

Oleksandr KASHCHUK*

AKTYWNOŚĆ CESARZA W KONTEKŚCIE SPORÓW CHRYSTOLOGICZNYCH W BIZANCJUM W VII WIEKU

W VII w. za cesarza Herakliusza I (610-641) Bizancjum stanęło w obliczu wielkiego niebezpieczeństwa. Z zachodu i północy zagrożenie stanowili Awarowie i Słowianie, natomiast ze wschodu – Persowie. W latach 613-620 zajęli oni nie tylko Syrię i Palestynę, lecz także Egipt oraz Armenię. Ludność miejscowa w większości nie przejawiała entuzjazmu w stawianiu oporu najeźdźcom, wręcz nawet szukała korzyści z tej sytuacji. W Egipcie ludność miejscowa, w większości monofizycka, nie stawiała Persom żadnego oporu. Za rządów perskich monofizyci Syrii i Egiptu cieszyli się poparciem władzy, natomiast zwolennicy Chalcedonu byli prześladowani. We wschodnich prowincjach monofizyci zostali więc umocnieni. W tym okresie także na Zachodzie cesarstwo zetknęło się z różnymi problemami. Hiszpania wpadła w ręce Wizygotów, Italia zaś była stale zagrożona przez Longobardów. Ponadto od długiego czasu niebezpieczeństwo dla Cesarstwa stanowili Słowianie i Awarowie[1]. W nieco późniejszym zaś okresie z Pustyni Arabskiej zagrożenie nieśli Arabowie[2].

W tej bardzo niebezpiecznej sytuacji cesarz za wszelką cenę pragnął utrzymać lojalność prowincji promonofizyckich, które były jeszcze pod jego wpływem. Należało więc dojść z monofizytami do porozumienia na płaszczyźnie religijnej. Skutkiem kompromisu miało być powszechne uznanie wspólnej doktryny teologicznej. Ponieważ cesarz zaangażował się w kontrowersje

* Dr Oleksandr Kashchuk – adiunkt w Katedrze Historii Wieków Średnich i Bizancjum na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Iwana Franki we Lwowie oraz w Katedrze Teologii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie; e-mail: oleksandr@wp.pl.

[1] Por. A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, t. 1: *602-634*, tłum. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968, 107-123 i 284-286; W.E. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, 58-99 i 263; J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997, 42-47; G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek - początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, red. wydania polskiego J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 18-29.

[2] Por. A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, t. 2: *634-641*, tłum. H.T. Hionides, Amsterdam 1972, 40-116; Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, s. 54-55; Dagron, *Kościół bizantyński*, s. 30-32.

chrystologiczne, oprócz dyskusji doktrynalnych pośrednio ożywiły się dyskusje ideologiczne, dotyczące roli cesarza w Kościele. Jednak, co ciekawe, w tym czasie nie powstał żaden traktat na temat ideologii władzy. Generalnie bowiem okres od śmierci cesarza Herakliusza do intronizacji Bazylego I (641-867) pozostawił bardzo mało pisemnych świadectw dotyczących myśli społeczno-politycznej oraz ideologii władzy[3]. Te treści można wydobyć m.in. ze źródeł o charakterze historyczno-teologicznym[4], które dotyczą sporów monoteletycznych.

Na podstawie analizy źródeł można stwierdzić, że w Bizancjum w VII w. istniały zasadniczo dwie sformułowane w wiekach poprzednich ideologie, dotyczące zakresu władzy cesarskiej w odniesieniu do Kościoła, które ze względu na ich orientację można określić mianem procesarskiej oraz prorzymskiej. Różniły się one co do zakresu uprawnień przyznawanych cesarzowi w stosunku do Kościoła. Niemniej jednak każda z nich podkreślała znaczenie stanowiska cesarza w kwestiach religijnych. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie aktywności cesarza w sferze sporów chrystologicznych w VII w. oraz ideologii, która warunkowała jego stanowisko. Artykuł jest podzielony na trzy części. W pierwszej zostanie przedstawiony charakter udziału cesarza w dążeniu do kompromisu, w drugiej – podłoże ideologiczne jego działania, a w części trzeciej zostanie ukazany sposób recepcji procesarskiej ideologii władzy w Kościele bizantyńskim w tym okresie.

1. Charakter aktywności cesarza. Cesarz Herakliusz był bardzo zainteresowany doprowadzeniem do kompromisu między chrześcijanami uznającymi Sobór Chalcedoński a monofizytami, aby w ten sposób usunąć napięcie polityczne wywołane przez nieporozumienia teologiczne i tym samym zjednoczyć Cesarstwo w obliczu wroga. Jedna wiara miała w przekonaniu cesarza zrównoważyć brak jednej, rozumianej etnicznie narodowości[5]. W tej dziedzinie cesarz współpracował z patriarchą Konstantynopola Sergiuszem (610-638)[6], który był zagorzałym zwolennikiem kompromisu teologicznego. Z inicjatywy patriarchy Sergiusza ok. roku 616 zapoczątkowano negocjacje zmierzające do porozumienia z monofizytami. Chodziło o uzyskanie formuły wiary, która uznałaby istnienie w Chrystusie dwóch natur, lecz tylko jednego działania[7].

[3] *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents*, transl. with an introduction and notes by E. Barker, Oxford 1957, 81.

[4] Por. A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, Il mondo medievale 6, Bologna 1990, 65.

[5] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 299; Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 210.

[6] Na temat stosunków między cesarzem Herakliuszem a patriarchą Sergiuszem, por. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 60.

[7] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 287-288; Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, s. 48-49; Dagron, *Kościół bizantyński*, s. 42; H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka – J. Radożycki, Warszawa 1986, 226-227; B. Flusin, *Tryumf chreścijaństwa i określenie prawowierności*, w: Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330 - 641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, 92-94.

Negocjacje prowadzono z wielkim trudem. Patriarcha Sergiusz działał przede wszystkim za pomocą rozległej korespondencji. Natomiast cesarz Herakliusz osobiście przeprowadził kilka spotkań w Armenii oraz Syrii. Po odzyskaniu Egiptu od Persów w 629 r. mianował on Cyrusa (631-641) patriarchą Aleksandrii. Z polecenia cesarza nowy patriarcha Aleksandrii zaczął zmierzać do kompromisu z Koptami[8].

W 633 r. w Aleksandrii przyjęto dokument zjednoczeniowy, tzw. *Dziewięć Rozdziałów*, który miał doprowadzić do pojednania między egipskimi monofizytami a zwolennikami Chalcedonu na podstawie formuły monoenergicznej (μία ἐνέργεια τοῦ λόγου)[9]. Ogłoszono dekret o jednym działaniu w Chrystusie oraz o Jego naturze ludzkiej i boskiej[10]. Patriarcha Konstantynopola Sergiusz w 633 r. zaaprobował tę naukę i potwierdził na synodzie[11]. Napisał również list do papieża Honoriusza (625-638) i uzyskał odpowiedź, którą uznał za pozytywną[12].

Mnich Sofroniusz z Jerozolimy (ok. 560-638; patriarcha Jerozolimy 634-638) wyraził jednak sprzeciw wobec tych postanowień. Sformułował on też tezę o dwóch działaniach, które współpracują na zasadzie jedności w Chrystusie działającym[13]. Opozycja wobec monoenergetyzmu wzrastała[14]. W tej sytuacji patriarcha Sergiusz zadecydował, że trzeba ogłosić cesarskie wyznanie wiary, które powinno obowiązywać wszystkich mieszkańców Imperium. W tym celu na przełomie roku 634/635 ułożył *Ekthesis* wiary w imieniu cesarza Herakliusza[15]. We współpracy z Cyrusem Aleksandryjskim przekonał cesarza, aby ogłosił nowe wyznanie dla całego Imperium. W ten sposób *Ekthesis* zostało ogłoszone w październiku roku 638[16]. Tekst dokumentu zawiera wyrażenie: „jedna wola naszego Pana Jezusa Chrystusa (ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ

---

[8] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 286-298; Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 213-214 i 216.

[9] Por. *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, Mansi XI 564C - 568B. Zob. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berlin 1984, 134, 19; *Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris* IX, PG 90, 77C-D. Zob. też Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 298.

[10] Por. ACO II/1, 12, 8-12: „μίαν ἐπὶ Χριστοῦ […] ἐνέργειαν, τῆς τε θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος".

[11] Por. ACO II/1, 12, 13-14.

[12] Por. *Diffloratio ex epistola s. Maximi ad Marinum presbyterum*, Mansi X 689. Zob. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 300-301.

[13] Por. Concilium Alexandrinum (633), Mansi X 607A; Concilium Constantinopolitanum III (680), Actio XII, Mansi XI 533.

[14] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 301-304.

[15] Por. ACO II/1, 16, 21-33; Concilium Constantinopolitanum III (680), Actio XIV, Mansi XI 606B-C. Zob. Dagron, *Kościół bizantyński*, s. 43; Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 301; tenże, *Byzantium*, t. 2, s. 142.

[16] *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ed. R. Riedinger, w: ACO II/1, 156, 27 - 162, 13 (secretarius III). Por. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 269-271. O przyczynach zwlekania z podpisaniem dokumentu przez kilka lat zob. Stratos, *Byzantium*, t. 2, s. 143.

Χριστοῦ)”[17]. Zakazuje także dalszego rozpatrywania kwestii dotyczących działań w Chrystusie oraz stwierdza, że jeden i ten sam wcielony Chrystus dokonuje dzieł Bożych i dzieł ludzkich[18]. Chociaż potwierdzono istnienie dwóch natur w Chrystusie, to jednak w imię kompromisu z monofizytami dodano, że od momentu zjednoczenia natur w Chrystusie istniało tylko jedno Bosko-ludzkie działanie. Był to więc monoteletyczny wykład wiary wydany i podpisany przez cesarza, który miał obowiązywać chrześcijan w całym Cesarstwie.

Patriarcha Sergiusz potwierdził *Ekthesis* na pseudo-soborze w 638 roku[19]. Dokument aprobowali także: Cyrus Aleksandryjski, Sergiusz, biskup Joppy, który pełnił obowiązki patriarchy Jerozolimy, oraz patriarcha Antiochii Makariusz[20]. Po śmierci Sergiusza patriarchą Konstantynopola został Pyrrus (638-641; † 654). Na przełomie roku 638/639 zwołał on synod do Konstantynopola, na którym ponownie aprobowano *Ekthesis*[21]. W ten sposób cesarska interwencja w kwestie wiary otrzymała silną legitymizację ze strony hierarchów Kościoła obszaru bizantyńskiego.

Jednak w zaistniałej sytuacji zaczęło się pogłębiać napięcie między Konstantynopolem a Stolicą Piotrową. Papież Seweryn (640) zwołał synod do Rzymu w 640 r., na którym potępiono dogmatyczne treści *Ekthesis*[22]. W tym samym roku synod zebrany w Rzymie już za papieża Jana IV (640-642) potępił monoteletyzm[23], a w 641 r. na kolejnym synodzie rzymskim ekskomunikowano Sergiusza, Cyrusa i Pyrrusa[24]. W roku 641 Pyrrusa, który opuścił Konstantynopol, zastąpił Paweł (641-653)[25], a papieżem w 642 r. został Teodor (642-649), który na zwołanym przez siebie synodzie potępił po raz kolejny dogmatyczne treści *Ekthesis*[26]. Papież Teodor zabiegał też u następcy Herakliusza, Konstansa II (641-668), o odwołanie *Ekthesis*[27]. Napięcie między Rzymem a Konstantynopolem wynikało więc nie tylko z różnic teologicznych, lecz także z różnic dotyczących uprawnień cesarza w kwestiach religijnych.

[17] *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 160, 25-26. Por. Dagron, *Kościół bizantyński*, s. 43.

[18] *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 160, 1-19.

[19] Por. Concilium Constantinopolitanum (638), Mansi X 677E - 680A; Concilium Lateranense Romanum (649), *Excerpta gestorum pro Ecthesi a Sergio*, Mansi X 1000A - 1001B. Zob. ACO II/1, 16, 25-27.

[20] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 2, s. 144.

[21] Por. Concilium Lateranense Romanum (649), *Excerpta gestorum a Pyrrho pro Ecthesi*, Mansi X 1001C - 1004B; Ad Concilium Alexandrinum (633), *Constantinopolitana Pyrrhi*, Mansi X 607B. Zob. Stratos, *Byzantium*, t. 2, s. 145-146.

[22] Por. Cncilium Romanum (640), Mansi X 679A - 680D.

[23] Por. tamże, Mansi X 697C-D.

[24] Por. Ad Concilium Alexandrinum (633), *Romana Joannis*, Mansi X 608E.

[25] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 2, s. 194-198; tenże, *Byzantium in the Seventh Century*, t. 3: 642-668, tłum. H.T. Hionides, Amsterdam 1975, 128.

[26] Por. tenże, *Byzantium*, t. 3, s. 85-86.

[27] Por. Concilium Lateranense Romanum (649), Mansi X 878D. Zob. Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 60-61 i 87-89.

Chodziło bowiem o aprobowanie doktryny promulgowanej i propagowanej przez cesarza.

W latach 40. VII w. monoteletyzm miał już niemało zwolenników. Chociaż prawie powszechnie był on odrzucany na łacińskim Zachodzie (w Rzymie i w Afryce), gdzie aktywnie działał Maksym Wyznawca, to jednak w Syrii i Palestynie był akceptowany. Prawdopodobnie to było przyczyną, z powodu której cesarz Konstans nie zamierzał odwoływać *Ekthesis*[28]. Jak się jednak później okazało, optymizm cesarza był iluzoryczny, ponieważ monoteletyzm nie osłabił wrogości miejscowej ludności, w większości monofizytów, wobec Bizantyńczyków[29].

Tymczasem pod koniec lat 40. VII w. obszary Cesarstwa, ze względu na które wspierano monoteletyzm, zostały utracone. W latach 633-645 Arabowie podbili bowiem Persję, Palestynę, Syrię, Mezopotamię oraz Egipt. Miejscowa ludność nie przejawiała zbytniej aktywności w obronie swoich krajów, wręcz przeciwnie, mogła nawet wyrażać obojętność albo nawet entuzjazm w obliczu zaistniałej sytuacji[30]. Ponieważ polityka propagowania monoteletyzmu nie przyniosła oczekiwanych owoców, należało zatem wyciszyć kontrowersje, które ona wywołała. Patriarcha Paweł przekonał cesarza Konstansa II do wydania edyktu o wierze, tzw. *Typos*, który został promulgowany w 648 roku[31]. *Typos* nie poruszał problemów doktrynalnych, lecz zakazywał dyskusji o tym, czy Chrystus miał dwie wole czy też jedną, jak również zabraniał dysput na temat Jego jednego lub dwóch działań[32]. W ten sposób cesarz ponownie wmieszał się w dogmatyczne sprawy Kościoły, zakazując dyskusji na powyższe kwestie. *Typos* nie rozwiązał jednak kontrowersji, lecz pozostawił ją w dwuznacznym zawieszeniu. Świadczy to o tym, że w gruncie rzeczy cesarzowi nie chodziło o precyzyjne sformułowanie doktryny i że sami zwolennicy monoteletyzmu w zasadzie nimi nie byli. Potwierdza to pozycja procesarskiego biskupa Teodozjusza, który przekonywał Maksyma Wyznawcę, że *Typos* chociaż jest złem, jest jednak konieczny ze względu na pokój w Cesarstwie[33].

---

[28] Monoteletyzm ogarnął prawie cały Wschód i części Zachodu. Por. *Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris* VII, PG 90, 76A. Zob. Haldon, *Byzantium in the Seventh Centur*y, s. 56. Jak się później okaże, optymizm był iluzoryczny. Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 299 i 302-303; tenże, *Byzantium*, t. 3, s. 94-95.

[29] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 299 i 302-303; tenże, *Byzantium*, t. 2, s. 127-133 i 142; tenże, *Byzantium*, t. 3, s. 94-95.

[30] Por. tenże, *Byzantium*, t. 2, s. 40-116.

[31] Por. *Typus (Constantis imperatoris)*, ed. R. Riedinger, w: ACO II/1, 206, 31-210, 15 (secretarius IV). Zob. Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 95-97.

[32] Por. ACO II/1, 18, 14-18. Por. Dagron, *Kościół bizantyński*, s. 44; Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 95-96. Edykt zdaje się nie być stronniczy, dlatego spowodował także niezadowolenie monoteletów, ponieważ przez *Typos* w sposób pośredni został pozbawiony mocy prawnej także *Ekthesis*. Zob. Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 96.

[33] Por. *Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* IX, PG 90, 144B: „κακῶς γέγονεν ὁ Τύπος, καὶ ἐπὶ βλάβῃ πολλῶν. Πρόφασις δὲ τὸ ἐκτεθεῖναι

Kwestia monoteletyzmu została zawieszona prawdopodobnie w nadziei na odzyskanie utraconych ziem[34]. Jednak owo podporządkowanie zagadnień teologicznych aktualnej sytuacji militarno-politycznej Cesarstwa wzbudziło jeszcze większy niepokój, którego skutkiem był wzrost napięć religijnych[35]. W 648 r. w Rzymie na synodzie zwołanym przez papieża Teodora zostali potępieni patriarchowie Konstantynopola Paweł i Pyrrus oraz monoteletyzm jako taki wraz z *Typosem* wydanym przez Konstansa[36]. Następny papież Marcin I (649-655) zwołał w roku 649 zgromadzenie biskupów na Lateranie[37]. Potępił Teodora – biskupa Pharan, Cyrusa – patriarchę Aleksandrii, Sergiusza – patriarchę Konstantynopola, jego następców, Pyrrusa i Pawła, oraz dwa monoteletyczne pisma, a mianowicie *Ekthesis* i *Typos*[38]. Stronnictwo procesarskie nie miało jednak zamiaru tolerować papieskiego stanowiska w tym zakresie[39]. Egzarcha Teodor Kalliopas aresztował Marcina I w czerwcu 653 roku[40]. Papieża traktowano jako zbrodniarza i wroga cesarza[41]. Marcin I nigdy jednak nie został oficjalnie obwiniony o zwołanie synodu w 649 r., lecz o to, że objął papieski tron bez zgody cesarza i że wsparł Olimpiusza, egzarchę Rawenny, który zbuntował się w 649 r. W marcu 654 r. papież został wysłany na Krym, gdzie zmarł we wrześniu 655 roku[42]. Cesarz Konstans II pragnął w ten sposób

αὐτὸν, ἡ πρὸς ἀλληλους τῶν ὀρθοδόξων περὶ θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν ζυγομαχία· καὶ διὰ τὸ πρὸς ἀλληλους εἰρηνεῦσαι πάντας, συνεῖδόν τινες τὰς τοιαύτας κατασιγασθῆναι φωνάς".

[34] Por. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, s. 59; Stratos, Byzantium, t. 3, s. 94.

[35] Por. Martinus I Papa, *Epistula* 2 [Ad Constantem Imperatorem], PL 87, 142C: „ex quibus non exigua perturbation tandiu universam terram vexat; quod non solum pii populi scandalizentur, sed impii etiam barbari".

[36] Por. Concilium Romanum (648), Mansi X 783B-C.

[37] Por. Martinus I Papa, *Epistula* 2 [Ad Amandum Episcopum Trajectensem], PL 87, 137C - 138A. Akta Synodu Laterańskiego są cennym źródłem dla poznania kontrowersji monoteletycznej. Oryginalnym językiem aktów synodalnych był język grecki. Tekst grecki służył jako baza dla tłumaczenia łacińskiego. Tłumaczenie tekstu na język łaciński zostało dokonane przez mnichów, którzy przybyli do Rzymu razem z Maksymem Wyznawcą. Zob. A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and It's Archetypes*, Dumbarton Oaks Studies 34, Washington 1996, 18-19.

[38] Por. ACO II/1, 380-382, 390 i 402. Zob. Martinus I Papa, *Epistula* 4 [Ad Ecclesiam Carthaginensem], PL 87, 150C-D; tenże, *Epistula* 5 [Ad Joannem Episcopum Philadelphiae], PL 87, 159C-D; tenże, *Epistula* 11 [Ad Ecclesiam Jerosolymitanam et Antiochenam], PL 87, 176B - 177A; tenże, *Epistula* 12 [Ad Paulum Thessalonicensem Episcopum], PL 87, 192A-B.

[39] Papież Marcin w liście do Amandusa, biskupa w Gallii (*Epistula* 2 [Ad Amandum episcopum], PL 87, 135A-B i 137A-B), czyni aluzję, że doznaje niepokoju od cesarza z powodu własnej nieugiętości. Por. tenże, *Epistula* 11 [Ad Ecclesiam Jerosolymitanam et Antiochenam], PL 87, 179B - 180A.

[40] Papież sam wspomina o wydarzeniu związanym z uwięzieniem go. Por. Martinus I Papa, *Epistula* 14 [Ad Theodorum], PL 87, 197D - 199A; tenże, *Epistula* 15 [Ad Theodorum], PL 87, 199B - 202C; tenże, *Epistula* 16 [Ad quemdam sibi carissimum], PL 87, 201D - 204A.

[41] Por. *Narrationes de exilio et morte Sancti Martini*, interprete Anastasio Bibliothecario, PL 129, 592C - 594C.

[42] Droga do męczeństwa papieża Marcina I została opisana w *Narrationes de exilio et morte Sancti Martini*, PL 129, 585-604. Por. też J. Śrutwa, *Z Rzymu na Krym – męczeńska podróż*

zademonstrować jednoznacznie nadrzędną rolę swych decyzji w stosunku do uchwał podejmowanych w łonie samej administracji kościelnej.

Gdy za cesarza Konstantyna IV (ok. 652-685) wielka część terenów Cesarstwa została definitywnie utracona, a wraz z nimi poza granicami Bizancjum znaleźli się monofizyccy chrześcijanie, nie było już powodu, aby kontynuować religijną politykę na rzecz monoteletyzmu, dzielącego tę część Cesarstwa, która jeszcze pozostała pod władzą Konstantynopola. Wówczas cesarz zdecydował się, by podjąć działania na rzecz pojednania Kościoła bizantyńskiego z Rzymem. W tym celu zwołał do Konstantynopola sobór (680-681)[43], na którym był obecny, a nawet osobiście przewodniczył większości posiedzeń[44].

Podsumowując należy stwierdzić, że cesarze bizantyńscy, a mianowicie Herakliusz i Konstans II, w kontekście sporów chrystologicznych w VII w. zajęli aktywne stanowisko. Stali się oni promotorami i patronami monoteletyzmu, który miał być kompromisem między monofizytami a zwolennikami Chalcedonu. Ponieważ jednak dyskusja teologiczna została wykorzystana dla celów bieżącej polityki, stała się ona problemem o znaczeniu społeczno-politycznym, a nawet militarnym. Dopiero gdy monoteletyzm utracił swą aktualność polityczną, cesarz Konstantyn IV zdecydował się na zwołanie soboru, którego celem miało być pojednanie z Zachodem. Cesarze więc manipulowali kwestiami i problemami religijnymi w zależności od aktualnej sytuacji geopolitycznej.

2. Podłoże ideologiczne aktywności cesarza. W Bizancjum w VII w., zgodnie jeszcze ze starożytnym zwyczajem[45], cesarza darzono niezwykłym autorytetem. Istnieją przypuszczenia, że ideologia wyjątkowości osoby cesarza mogła ożywiać się w Bizancjum szczególnie w okresie kryzysów[46] i konieczności pogłębienia legitymizacji władzy cesarza[47]. W czasie zmagań z Persami

papieża Marcina I, w: J Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, 142-155. Uwięziono także Maksyma Wyznawcę, który trzymał się stanowiska synodu laterańskiego. Maksyma zmuszano do przyjęcia Typosu ze względu na pokój w cesarstwie. W 662 r. potępiono Maksyma, jego ucznia Anastazjusza, papieża Marcina, Sofroniusza Jerozolimskiego i wszystkich tych, którzy wyznawali ich doktrynę. Maksym oraz dwaj jego uczniowie zostali ukarani przez obcięcie języka i prawej ręki. Por. *Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi* XXV, XXVIII, XXXIII, PG 90, 161A, 165B, 169C - 172B.

[43] Por. Concilium Constantinopolitanum III (680), *Superscriptio*, Mansi XI 201B - 204B. Zob. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, t. 4: 668-685, tłum. H.T. Hionides, Amsterdam 1978, 115, 119-120 i 131.

[44] Por. *Concilium Constantinopolitanum* III (680), Actio II, Mansi XI 217B; tamże, Actio III, Mansi XI 221D; tamże, Actio IV, Mansi XI 229B; tamże, Actio V, Mansi XI 316E; tamże, Actio VI, Mansi XI 321C; tamże, Actio VII, Mansi XI 328B; tamże, Actio VIII, Mansi XI 332E; tamże, Actio IX, Mansi XI 377E; tamże, Actio X, Mansi XI 388B; tamże, Actio XI, Mansi XI 455E.

[45] Por. D.J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, ChH 34 (1965) 384.

[46] Por. A. Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge – London 2015, 176.

[47] Por. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 62-64.

było żywe przekonanie o wyjątkowym charakterze osoby cesarza, jako zbawcy chrześcijan w obliczu wroga, który niszczył kościoły i mordował wiernych. Chodziło o osobę cesarza Herakliusza, który był postrzegany jako bohater[48]. Jerzy z Pizydii (ok. 600-631/634), panegirysta Herakliusza, w swym dziele *O wyprawie perskiej*[49] często odwoływał się do obrazu cesarza jako człowieka Opatrzności i wysłannika Boga, podobnego do Mojżesza, którego Pan chroni w sposób szczególny[50]. Cesarska propaganda rozwijała i krzewiła te idee, podkreślając szczególnie fakt odzyskania przez cesarza drzewa Krzyża Świętego z rąk Persów oraz podjęty wysiłek w celu zawarcia ugody religijnej, mającej zjednoczyć nowy Izrael w jego wierze w Pana[51]. O utrwaleniu tej idei może świadczyć romans z poł. VII w. *Barlaam i Joasaf*[52]. Cesarz jest w nim przedstawiany jako przewodnik całkowicie oddany przykazaniom Bożym i miłości Chrystusa, który prowadzi dusze swych poddanych do Boga. Pierwszym zaś zadaniem cesarza jest nauczanie ludzi bojaźni Bożej i sprawiedliwości[53].

Z tak zarysowanym obrazem władzy cesarskiej w Bizancjum w VII w. zgadzają się idee propagowane przez zwolenników cesarza w kontekście monoteletyzmu. Przede wszystkim panowało wśród nich przekonanie o kapłańskim autorytecie osoby cesarza. W czasie rozprawy sądowej nad Marcinem I zostały do papieża skierowane następujące słowa: „Występowałeś przeciw cesarzowi […]. Oto opuściłeś Boga i Bóg cię opuścił”[54]. Występowanie przeciw cesarzowi jest więc równoznaczne z występowaniem przeciw Bogu. Podobne wnioski można wyprowadzić z rozprawy sądowej nad Maksymem Wyznawcą. Niejaki Grzegorz, jeden z przedstawicieli cesarza, odwołując się

---

[48] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 95; Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 296-297.

[49] Georgius Pisida, *De expedition Persica*, PG 92, 1197A - 1260A.

[50] Szerzej na temat obrazu cesarza u Jerzego z Pizydii, por. M. Whitby, *George of Pisidia's Presentation of the Emperor Heraclius and His Campaigns: Variety and Development*, w: *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris 2002, 157-173. Zob. też Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, s. 66-68; Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 116, 183, 192 i 206.

[51] Por. S.A. Spain, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and The David Plates*, „Speculum” 52 (1977) nr 2, 236. Szerzej na ten temat zob. J.W. Drijvers, *Heraclius and the "Restitutio Crucis": Notes on Symbolism and Ideology*, w: *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris 2002, 175-190. O odzyskaniu krzyża przez Herakliusza zob. Stratos, *Byzantium*, t. 1, 248-255.

[52] Grecki tekst utworu mógł być napisany przez mnicha z okolic Jerozolimy w 1. poł. VII w., ale został przez niektórych przypisany także Janowi z Damaszku (*Vita Barlaam et Ioasaph*, PG 96, 860A - 1240C).

[53] *Social and Political Thought in Byzantium*, s. 81-84. Autorytet władzy w Bizancjum za cesarza Herakliusza został przedstawiony także w sztuce monumentalnej, por. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, s. 70.

[54] *Narrationes de exilio et morte Sancti Martini*, PL 129, 595B: „Veniensque ad sanctum ac venerabilem virum Martinum apostolicum, dixit ad eum: Vide quomodo Deus te duxit, et tradidit in manus nostras. Tu nitebaris contra imperatorem: quid tibi spei erat? Ecce dereliquisti Deum, et dereliquit te Deus”.

do postaci kapłana i króla Melchizedeka (Rdz 14, 18-19), twierdził, że każdy chrześcijański cesarz jest kapłanem[55]. Zarzucił przy tym Maksymowi, że jego uczeń Anastazjusz występował zdecydowanie przeciw tej tezie (Μὴ ἀξιωθῇ εἶναι ἱερεύς)[56]. Zaprzeczenie tej idei było więc postrzegane jako wyraz jednoznacznej wrogości wobec cesarza.

Kapłański autorytet cesarza zakładał, że może on interweniować w sprawy Kościoła i to nawet w kwestiach wiary. *Ekthesis* wydany przez cesarza, rozpoczyna się następującymi słowami: „Wykład ortodoksyjnej wiary dokonany przez władcę Herakliusza, chronionego przez Boga"[57]. Podobnie na początku *Typosu* napisano, że cesarz ma zwyczaj troszczyć się o korzyść chrześcijańskiego państwa, a szczególnie o nieskazitelność wiary[58]. To on właśnie rozkazuje poddanym, którzy trwają w ortodoksyjnej i nieskazitelnej wierze, aby nie rozprawiali na temat istnienia dwóch lub jednej woli w Chrystusie[59]. Z kolei syryjski żywot Maksyma Wyznawcy pochwala wydanie *Ekthesis*, w którym cesarz odrzucił jakoby niegodziwą doktrynę, propagowaną przez Maksyma. Cesarskie rozporządzenie, jak świadczy wspomniany żywot, zostało zaaprobowane przez czterech patriarchów oraz biskupów. Z tego powodu panował pokój do śmierci cesarza Herakliusza[60]. Cesarz więc ma prawo wydawać rozporządzenia w dziedzinie wiary.

Ponieważ zarówno w *Ekthesis*[61], jak i w *Typos*[62] cesarz powołuje się na sobory, na natchnionych przez Boga nauczycieli i Ojców oraz stwierdza, że nic nie dodaje ani nie usuwa ze świętych dogmatów, to w ten sposób, niejako siłą tych argumentów, z jednej strony usprawiedliwia siebie, z drugiej zaś daje do zrozumienia, że nie rości sobie prawa do głoszenie nowej doktryny wiary, lecz wyłącznie do strzeżenia dawnej. Niemniej jednak rezerwował sobie prawo do interpretacji wiary. W *Ekthesis* zachęca się bowiem wszystkich chrześcijan,

---

[55] Por. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis inter Maximum et principles* IV, PG 90, 117B-C. Por. G. Dagron, *Empereur et prêtre: Étude sur le « césaropapisme » byzantine*, Paris 1996, 178-184. Na temat motywu Melchizedeka w bizantyńskiej myśli politycznej, zob. tamże, s. 187-190.

[56] Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* IV, PG 90, 113D.

[57] *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 157, 20-25 (tylko w tekście łacińskim): „Expositio Orthodoxae Fidei facta ab a Deo Conservando et piissimo nostro Domino Magno Principe Heraclio propter emersam ab aliquibus altercationem pro requisitione operationis, consonans in omnibus sanctis et universalibus quinque conciliis. Quam cum multa satisfactione et gratia exciperunt patriarchi(cis) cum sedibus praesules, et gratanter ei consenserunt utpote pacem sanctis Dei Ecclesiis inferente".

[58] Por. *Typus (Constantis imperatoris)*, ACO II/1, 208, 3-4: „Εἰωθότες πάντα περιεργάζεσθαι καὶ σκοπεῖν τὰ εἰς λυσιτέλειαν τῆς φιλοχρίστου ἡμῶν βλέποντα πολιτείας καὶ διαφερόντως τὰ εἰς τὴν ἀμώμητον ἡμῶν φερόμενα πίστιν".

[59] Por. tamże, ACO II/1, 208, 19-25.

[60] Por. *Vita Syriaca Maximi Confessoris* XV-XVI, ed. S. Brock: *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, AnBol 91 (1973) 317.

[61] Por. *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 158, 31; tamże, ACO II/1, 160, 33-35; tamże, ACO II/1, 162, 4-5.

[62] Por. *Typus (Constantis imperatoris)*, ACO II/1, 208, 29-31.

aby myśleli i chwalili Boga zgodnie z cesarską interpretacją Ojców, nic nie dodając i nie ujmując z tego, co natchnieni przez Boga nauczyciele Kościoła wprowadzili dla zbawienia wszystkich wierzących[63]. Poprzez *Typos* cesarz zobowiązuje więc wszystkich do przyjęcia jego zaleceń w kwestiach wiary, podkreślając przy tym, że ten kto je naruszy zostanie ukarany najpierw przez samego Boga, a następnie przez cesarza. Wyszczególnia też różne hierarchiczne godności osób oraz odpowiadające im kary[64]. Papież Marcin potwierdza powyższe roszczenia cesarza i dodaje w charakterze komentarza, że w *Typosie* zostało promulgowane to, w co wszystkie narody chrześcijańskie, w przekonaniu cesarza, powinny uwierzyć[65]. W ten sposób cesarz rościł sobie prawo do wiążącego wypowiadania się w kwestiach wiary Kościoła powszechnego.

Warto podkreślić, że rozporządzenia cesarza w dziedzinie doktryny dotyczyły także papieża w Rzymie. Wspomniany Grzegorz, przedstawiciel cesarza, tłumacząc swoją wcześniejszą wizytę w Rzymie, stwierdza, że dobry i wzmocniony przez Boga cesarz zwrócił się do papieża zachęcając go do jedności z patriarchą Konstantynopola[66]. Zjednoczenie to zakładało zaś zaakceptowanie oficjalnego stanowiska Kościoła bizantyńskiego w kwestiach wiary, czyli zaaprobowanie monoteletyzmu.

W związku z tak pojmowaną rolą cesarza w Kościele uważano również, że każdy synod zwołany bez jego zgody nie ma mocy kanonicznej. Biskup Teodozjusz, przedstawiciel cesarza, który miał przekonać Maksyma Wyznawcę do uznania *Typosu*, stwierdził *explicite*, że synod rzymski z roku 649 nie ma mocy kanonicznej, ponieważ nie został zwołany przez cesarza[67].

Na wyżej przedstawionych ideach bazuje przekonanie o absolutnie nadrzędnej roli cesarza w chrześcijaństwie. W konsekwencji bycie chrześcijaninem zakładało bezwarunkową wierność cesarzowi. Maksymowi Wyznawcy zarzucono na rozprawie sądowej, że nie jest on chrześcijaninem, ponieważ nienawidzi cesarza[68]. Tę nienawiść wiązano z rzekomą zdradą Egiptu, Aleksandrii, Pentapolis, Tripolis oraz Afryki na rzecz saracenów[69] i z nieuznaniem

[63] *Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis)*, ACO II/1, 162, 7-9.

[64] Por. *Typus (Constantis imperatoris)*, ACO II/1, 210, 6-15.

[65] Por. Martinus I Papa, *Epistula* 2 [Ad Amandum episcopum], PL 87, 137B-C: „et imperialem typum, sacrilege ausu, totius plenum perfidiae, a clementissimo principe nostro fieri persuasit [Paulus], in quo promulgatum est ut omnes populi Christiani credere debuissent".

[66] Por. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* IV, PG 90, 116A: „Ὁ ἀγαθὸς καὶ θεοστήρικτος ἡμῶν δεσπότης […] ἐποίησε κέλευσιν πρὸς τὸν θεοτίμητον πάπαμ […] προτρεπόμενος αὐτὸν ἑνοθῆναι τῷ προέδρῳ Κονσταντινουπόλεως".

[67] Por. *Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi* XII, PG 90, 145C: „Οὐκ ἔῤῥωται ἡ σύνοδος ἡ ἐν Ῥώμῃ, ἐπειδὴ χωρίς κελεύσεωςγέγονεβασιλέως".

[68] Por. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* I, PG 90, 109C - 112A: „Καὶ πῶς, φησὶν, εἴπερ Χριστιανὸς εἶ, μισεῖς τὸν βασιλέα;".

[69] Tamże I, PG 90, 112A-C. Zob. tamże II-III, PG 90, 112C - 113C.

Typosu. Potępienie bowiem cesarskiego dokumentu było z punktu widzenia zarysowanej wyżej ideologii potępieniem samego cesarza[70].

Z kolei bycie wrogiem cesarza oznaczało też bycie wrogiem jego państwa jako takiego. Stąd strażnicy uwięzionego papieża Marcina nazywali go heretykiem, buntownikiem, przeciwnikiem Boga oraz człowiekiem, który obala porządek rzymskiego świata[71]. W ideologii bizantyńskiej w VII w. państwo i Kościół traktowano bowiem jako podporządkowaną cesarzowi jedność[72]. Świadczy o tym przytoczone wyżej stwierdzenie z *Typosu*, że cesarz ma zwyczaj troszczyć się o dobro chrześcijańskiego państwa, a szczególnie o nieskazitelność wiary[73]. Troska o wiarę jest więc integralną częścią polityki cesarskiej.

Ponieważ zaś polityka i religia stanowią jedność, cesarz ma prawo interweniować w kwestiach wiary celem rozwiązania problemów politycznych. Wspomniany Grzegorz, przedstawiciel cesarza, stwierdza, że *Typos* nakazuje bezwzględne milczenie w celu wprowadzenia pokoju w Cesarstwie[74]. Podobnie czyni biskup Teodozjusz, który przybył do Bizji na miejsce wygnania Maksyma Wyznawcy i tam z jednej strony stwierdza, że *Typos* został zaakceptowany ze względu na rozporządzenie cesarza, ale nie należy traktować go jako dogmatu[75], z drugiej zaś, jak zaznaczono, dowodzi, że *Typos* jest konieczny ze względu na pokój w Cesarstwie[76]. W ten sposób hierarcha ten dał wyraźnie do zrozumienia, że *Typos* jako dokument dotyczący wiary, ma charakter przede wszystkim polityczny. W ideologii bizantyńskiej w VII w. religia była więc zupełnie podporządkowana dobru państwa.

Podsumowując, należy stwierdzić, że ingerencja cesarzy bizantyńskich w kwestie wiary miała silne podstawy ideologiczne. W ideologii władzy

---

70 Tamże XIII, PG 90, 128B-C: „Καὶ λέγει αὐτῷ· Οὐκ ἀνεθεμάτισας τὸν τύπον; Ἀπεκρίθη· Πολλάκις εἶπον ὅτι ἀνεθεμάτισα. Λέγει αὐτῷ· τὸν τύπον ἀνεθεμάτισας; τὸν βασιλέα ἀνεθεμάτισας".

71 Por. *Narrationes de exilio et morte Sancti* Martini, PL 129, 592B: „Quas quidem directas species et quantitates custodies bestiales continuo coram eo diripiebant, improperiosa et amara plurima congerentes in eum. Eos autem qui munuscula detulissent injuriis et verberibus afficientes dimittebant, dicentes ad eos: Quoniam quicunque diligitis istum, inimici estis reipublicae. Num quidnam hoc solum ei non valebat inferre dolorem incomparabilem super infirmitatem quae enim aegre deprimebat? Exinde igitur praemittentes ab Avido quemdam custodes qui retinebant eum, nuntiaverunt in Byzantio adventum et captionem ejus, proferentes adversus eum plurima mala: haereticum, et rebellem, Deique adversarium proclamantes, et subvertentem universam terram Romanorum".

72 Por. Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 98.

73 Por. *Typus (Constantis imperatoris)*, ACO II/1, 208, 3-5.

74 Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* IV, PG 90, 116B: „ἵνα τὴν εἰρήνην οἰκονομήσωμεν". Zob. tamże VIII, PG 90, 121D - 124A.

75 Por. *Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi* IX, PG 90, 144A-B: „Τὸ δι᾽ οἰκονομίαν γενόμενον, μὴ λάβῃς ἀϳ κύριον δόγμα".

76 Tamże IX, PG 90, 144B: „κακῶς γέγονεν ὁ Τύπος, καὶ ἐπὶ βλάβῃ πολλῶν. Πρόφασις δὲ γέγονε τὸ ἐκτεθεῖναι αὐτὸν, ἡ πρὸς ἀλληλους τῶν ὀρθοδόξων περὶ θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν ζυγομαχία· καὶ διὰ τὸπρὸς ἀλληλους εἰρηνεῦσαι πάντας, συνεῖδόν τινες τὰς τοιαύτας κατασιγασθῆναι φωνάς".

w Bizancjum w VII w. traktowano cesarza jako osobę o kapłańskim autorytecie, a bycie prawdziwym chrześcijaninem zakładało bezwzględną wierność cesarzowi. Z kolei cesarska troska o państwo obejmowała nie tylko zagadnienia społeczno-polityczne, lecz także religijne, które są tym pierwszym ściśle podporządkowane. Powyższa ideologia, jak już zaznaczono, nie została ukształtowana w VII wieku. Jej początków należy szukać już w IV w. W okresie bowiem sporów trynitarnych w Kościele bizantyńskim została utrwalona ariańska doktryna teologiczno-polityczna na temat miejsca cesarza w hierarchicznej strukturze państwa i Kościoła, reprezentowana głównie przez Euzebiusza z Cezarei[77], a rozpropagowana przez proariańskich biskupów. Doktryna ta legła w Bizancjum u podstaw kształtowania się przyszłych stosunków między Kościołem a państwem[78]. Wyraźne pogłębienie teoria ta znalazła w ideologii władzy głoszonej przez cesarza Justyniana (527-565)[79].

3. Recepcja procesarskiej ideologii władzy w Kościele bizantyńskim. Przekonanie o nadrzędnej roli cesarza w odniesieniu do Kościoła było bardzo rozpowszechnione w Bizancjum w VII w. Ponieważ w *Typosie* jest wzmianka o tym, że z powodu sporów monoteletycznych prawowierny lud jest w stanie wielkiego niepokoju (ἐν πολλῷ καθεστάναι σάλῳ)[80], zatem można stąd wyprowadzić wniosek, że wielka część wiernych akceptowała założenia doktrynalne propagowane przez cesarza, czyli aprobowała religijny autorytet cesarza. Potwierdzenie przekonania o powszechnym uznaniu autorytetu cesarza znajdujemy we fragmencie protokołu z rozprawy sądowej, w którym napisano, że gdy Maksym Wyznawca zaprzeczył kapłaństwu cesarza, jeden z obecnych na rozprawie, który miał na imię Menas, stwierdził, że mówiąc te rzeczy Maksym dzieli Kościół[81]. Te słowa świadczą o wyraźnych różnicach mentalności chrześcijan dotyczących ideologii władzy cesarskiej w odniesieniu do Kościoła. Chrześcijanom wschodnim trudno bowiem było wyobrazić sobie cesarza nie

[77] Por. W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodziensis: Folia Historica" 44 (1992) 13-20; Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire*, s. 384-386. Zob. też J. Canning, *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*, London – New York 1996, 3-5; D.M. Nicol, *Byzantine Political Thought*, w: *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350-c. 1450, ed. J.H. Burns, Cambridge 2008, 51-55; Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 167.

[78] Por. O. Kashchuk, *The Attitude of the Pro-Arian Bishops Towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)*, VoxP 34 (2014) t. 61, 143-148 i 154-155; tenże, Втручання імператорів у доктринальні справи церкви в контексті аріанської полеміки *IV* століття, „Наукові записки Національного університету «Острозька академія», Серія «Історичне релігієзнавство»" 9 (2014) 67-78.

[79] Na temat koncepcji władzy w prawodawstwie cesarza Justyniana, por. Canning, *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*, s. 5-14: Na temat rozwoju bizantyńskiej politycznej teorii w IV-XIV w., por. Nicol, *Byzantine Political Thought*, s. 55-79.

[80] *Typus (Constantis imperatoris)*, ACO II/1, 208, 5-6. Por. ACO II/1, 19, 34 - 21, 1; 45, 35-37.

[81] Por. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* V, PG 90, 117D.

związanego z ideą kapłaństwa. Nawet przychylnemu Maksymowi Wyznawcy autorowi jego Żywota zanegowanie kapłaństwa cesarza sprawiało trudność[82].

Ideę o nadrzędnej roli cesarza podnosili szczególnie zwierzchnicy Kościoła obszaru bizantyńskiego, jak już ukazano przy omówieniu aprobowanych przez nich cesarskich dekretów. Papież Marcin I wskazuje na ten fakt, gdy pisze, że monoteleccy przywódcy Kościoła pisali do biskupów Afryki, iż cesarz pobudzony w swym królewskim umyśle i rozsądku wydał sławną i pobożną formułę, w której rozkazuje nie zagłębiać się w szczegóły doktrynalne, traktując je jako rzeczy niewielkiej wagi[83]. Na synodzie w Rzymie w 649 r. przywołano niektóre wypowiedzi Sergiusza z Konstantynopola na rzecz *Ekthesis*. Sergiusz nazywa *Ekthesis* wykładem ortodoksyjnego dogmatu, dokonanym przez dzielnego i wielkiego cesarza, ponieważ nauczyła go tego jego mistrzyni – mądrość (por. Mdr 7, 21)[84]. Synod Sergiusza orzekł, że *Ekthesis* cesarza prawdziwie zgadza się z apostolskim kerygmatem, że współbrzmi ze świętymi i powszechnymi synodami, dogmatami i kanonami oraz że we wszystkim zgadza się z Ojcami, głosicielami ortodoksyjnej wiary[85]. To są, według członków synodu, dogmaty Ojców, czyli opoka Kościoła, umocnienie ortodoksyjnej wiary, symbole pięciu Soborów, utrwalenie jedności ludu chrześcijańskiego, to wreszcie jest spełnieniem idei zbawienia ludzkości[86]. Jeśli ktoś znieważy decyzję dzielnego, wspieranego przez Boga i wielkiego cesarza oraz zwołanego przezeń synodu i będzie nauczał o dwóch albo jednej energii w Chrystusie, to ten, jeśli jest duchownym, zostanie odłączony od posługi, jeśli zaś jest mnichem albo osobą świecką, zostanie odłączony od wspólnoty świętej, Ciała i Krwi Chrystusa (por. Tt 2, 13)[87].

W podobnym duchu wypowiadał się Cyrus Aleksandryjski w liście do Sergiusza z Konstantynopola. Pisze o *Ekthesis* jako o wykładzie godnej i pod każdym względem oświeconej wiary, określonej przez chronionego przez Boga cesarza. Tę wiarę, według niego, powinien przyjąć biskup Rzymu, Seweryn. Cesarz troszczy się o przepowiadanie wiary, zarządza słusznie świętymi

---

[82] Por. Dagron, *Empereur et prêtre*, s. 181-184.

[83] Por. Martinus I Papa, *Epistula* 3 [Ad Constantem Imperatorem], PL 87, 143B-C: „In quam ausi sunt religiosis Africae episcopis dicere, scribentes, quod mente consilioque regio vere excitati, memoratam piam formulam exposuistis, praecipientem de nimia observatione paulum sine damno remittere. Haec autem scripserunt sanctis Patribus nullo modo auscultantes, quod in iis quae ad Deum pertinent, inque divinis praedicationibus, id quod parum abest, paulumque mutatum est, non parvum tamen est ducendum. Sed in eo vel maxime vestrae potestati labem, ut dictum est, inurere properarunt in eo quod illam formulam praeter exactam rationem esse testati sunt, et scripto aliis significarunt".

[84] Por. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, 164, 23-36: „παρὰ τοῦ πανευσεβοῦς ἡμῶν καὶ μεγαλόφρονος βασιλέως […]; θεοσόφου καὶ μεγάλου βασιλέως ἡμῶν". Zob. tamże, ACO II/1, 166, 9-11.

[85] Tamże, ACO II/1, 166, 17-19.

[86] Tamże, ACO II/1, 164, 37 - 166, 5.

[87] Tamże, ACO II/1, 166, 20-30.

kościołami i strzeże pokoju. Chrystus bowiem ustanowił go także rządcą w sprawach duchowych[88].

W tym samym duchu wypowiedział się o roli cesarza patriarcha Pyrrus, mówiąc, że cesarz oświeca umysły wierzących, jak ogień oświeca każdą część świata. Pyrrus pisze też, że biskupi we wszystkim przyjmują cesarską wykładnię nauki dogmatycznej i natchnionej przez Boga. Ta wykładnia zgadza się we wszystkim z apostolską Tradycją i pięcioma świętymi soborami. Biskupi, według Pyrrusa, powinni podpisać ortodoksyjny cesarski kerygmat[89]. Podobnie sądzili inni hierarchowie Kościoła wschodniego. Już wspomniany wyżej biskup Teodozjusz, stwierdza, że *Typos*, nawet jeśli nie odpowiada doktrynie Kościoła, powinien zostać zaakceptowany[90]. Żaden zaś z hierarchów obecnych na zgromadzeniu potępiającym Maksyma Wyznawcę nie powiedział ani słowa w obronie osądzonych[91]. Jak się jednak okaże później, zarysowaną tutaj ideologię władzy cesarskiej przyjmowali nie tylko hierarchowie monoteleccy. Bowiem retoryka Ojców w odniesieniu do osoby cesarza na soborze w Konstantynopolu (680-681) nie różniła się od retoryki biskupów opowiadających się za monoteletyzmem[92]. W ten sposób hierarchowie bizantyńscy dowiedli, że byli głosicielami idei, w myśl której nie było różnicy między świętym a świeckim[93].

Jest wiele świadectw, które wskazują, że zarówno *Ekthesis* jak i *Typos*, chociaż zostały oficjalnie wydane przez cesarzy, były inspirowane głównie, jak to już wcześniej zaznaczono, przez osoby duchowne[94]. Sam zresztą cesarz Herakliusz zaprzeczył swemu autorstwu *Ekthesis* i przypisał je Sergiuszowi[95]. Świadectwa te potwierdzają tezę, że hierarchowie Kościoła obszaru bizantyńskiego poprzez przekonywanie cesarzy do wydawania dokumentów doktrynalnych, a cesarze przez ich wydanie, głosili otwarcie ideę o kościelnym autorytecie władzy cesarskiej w Bizancjum. Cesarz bowiem usprawiedliwia

---

[88] Tamże, ACO II/1, 172, 9-37.

[89] Tamże, ACO II/1, 168, 8 - 170, 2.

[90] Por. *Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi* IX, PG 90, 144B.

[91] Por. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* XIV, PG 90, 128D: „Τοσούτων δὲ λαληθέντων ἐν τῷ σεκρέτῳ, οὐδεὶς οὐδὲν τῶν πατριαρχῶν ἐφθέγξατο".

[92] Por. *Concilium Constantinopolitanum* III (680), Actio I, Mansi XI 208E - 209A; tamże, Actio II, Mansi XI 217A-B; tamże, Actio X, Mansi XI 449E; tamże, Mansi XI 452A; tamże, Actio XI, Mansi XI 456D.

[93] Por. Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 190-192.

[94] Por. Martinus I Papa, *Epistula* 3 [Ad Constantem Imperatorem], PL 87, 142C; tenże, *Epistula* 5 [Ad Joannem Episcopum Philadelphiae], PL 87, 159C-D; tenże, *Epistula* 2 [Ad Amandum episcopum], PL 87, 137B-C; *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, 150, 34-37; tamże, ACO II/1, 206, 20-21; tamże, ACO II/1, 408, 19-21.

[95] Maksym Wyznawca stwierdza, że cesarz Herakliusz napisał, iż *Ekthesis* to nie jego dzieło, ponieważ on ani nie dyktował go, ani nie zlecał jego kompozycji, natomiast patriarcha Sergiusz skłonił go do tego. Por. Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis* I, PG 90, 125A-B. Zob. Concilium Romanum (640), Mansi X 698E - 699A. Na temat autentyczności wypowiedzi Herakliusza, por. Stratos, *Byzantium*, t. 2, s. 148-149.

się nie z faktu wydania dokumentu dotyczącego wiary oraz interwencji w kwestie wiary, lecz z kontrowersyjnej treści samego dokumentu.

Nie należy uważać, że wszyscy hierarchowie bizantyńscy w sposób bezwzględny aprobowali poglądy cesarza. Monoteletyzmu bowiem nie należy sprowadzać tylko do doktryny polityczno-teologicznej, gdyż miał on swe głębokie podłoże czysto teologiczne, bowiem u jego źródeł stał prawdziwy problem doktrynalny, który przez cały V i VI w. opierał się na swoistym traktowaniu nauki Cyryla Aleksandryjskiego o hipostatycznej jedności Chrystusa. Dyskusja została więc zapoczątkowana na gruncie teologicznym[96]. Źródeł zaś monoteletyzmu należy doszukiwać się u Teodora Faranity[97] oraz Temestiusza[98]. Doktryna ta miała zagorzałych zwolenników, wśród których był Cyrus Aleksandryjski i Sergiusz z Konstantynopola[99]. Oprócz przekonań o doktrynalnym autorytecie cesarza mogli więc oni także żywić przekonanie o prawdziwości doktryny monoteletycznej. Gdy jednak cesarz dystansował się od przekonań zwolenników monoteletyzmu, wówczas duchowieństwo potrafiło stawić mu opór. O tym może świadczyć fakt, że, gdy cesarz Konstantyn IV zdecydował się na zwołanie soboru, spotkał się z opozycją duchowieństwa Kościoła Konstantynopolskiego, mieszkańców stolicy i częściowo wojska[100]. Nie całe więc duchowieństwo bizantyńskie sprzyjało idei o doktrynalnym autorytecie cesarza.

Podsumowując, należy stwierdzić, że ideologia dotycząca szczególnej roli władcy w kwestiach wiary została prawie powszechnie przyjęta w Kościele bizantyńskim. Jej zwolennikami stali się przede wszystkim hierarchowie Kościoła. Nie wszyscy jednak w sposób bezwzględny akceptowali ideę kościelnej wyższości cesarza.

***

Na podstawie powyższych analiz można stwierdzić, że w dążeniu do zawarcia porozumienia teologicznego w Bizancjum w VII w. cesarze odegrali główną

[96] Por. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, s. 49; Dagron, *Kościół bizantyński*, s. 47.

[97] Por. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, 118, 9-11; tamże, ACO II/1, 38,25-26. Teodor z Faran (Theodorus Raithenus/Pharanita, ok. 570 - przed 638) – biskup miasta Faran na południowo-zachodnim terenie półwyspu synajskiego. Został potępiony jako krzewiciel monoteletyzmu. Zob. Alexakis, *Codex ParisinusGraecus 1115*, s. 17; A.J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A. D. 590-752*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2007, 86-87; Th. Hainhaler, *Christ in Christian Tradition*, t. II/3: *The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, tłum. M. Ehrhardt, Oxford 2013, 112-121; D. Larison, *Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the Sixth Ecumenical council*, Chicago 2009, 66-67.

[98] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 3, s. 95; Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, s. 296-297.

[99] *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, 146, 27-29. Patriarcha Sergiusz był głównym inspiratorem Herakliusza w jego staraniach w znalezieniu rozwiązania w sprawach religijnych, które dzieliły cesarstwo. Por. Stratos, *Byzantium*, t. 1, s. 96 i 300.

[100] Por. Stratos, *Byzantium*, t. 4, s. 115. 119-120 i 131.

rolę. To władcy stymulowali duchowieństwo do prowadzenia dyskusji teologicznej oraz sami wydawali wiążące dokumenty, które miały doprowadzić do kompromisu między monofizytami a zwolennikami Chalcedonu. Cesarze stali się w ten sposób promotorami i patronami kompromisu teologicznego, którego celem było osiągnięcie pokoju w Cesarstwie w obliczu zewnętrznego niebezpieczeństwa. Ponieważ dyskusja teologiczna została wykorzystana w celu politycznym, stała się ona problemem o znaczeniu ogólnospołecznym. Cesarze bowiem manipulowali kwestiami religijnymi, łącząc je z doraźnymi celami politycznymi. Gdy konieczność pojednania się z monofizytami przestała być aktualna, cesarz Konstantyn IV zwołał antymonotelecki sobór do Konstantynopola. Cesarze stali jednak na twardym gruncie ideologicznym, który doktrynalnie wspierał ich działalność. Traktowano ich bowiem jako osoby wybrane, czy wręcz „konsekrowane", które mają niekwestionowane uprawnienia do rozstrzygania problemów Kościoła, nawet w kwestiach wiary. Cesarska troska o państwo obejmowała nie tylko sprawy państwowe, lecz także religijne. Te ideologiczne treści były wspierane przez większość hierarchów Kościoła bizantyńskiego w VII w., choć nie zawsze było to poparcie bezkrytyczne i bezwzględne.

THE ACTIVITY OF THE EMPEROR IN THE CONTEXT OF THE CHRISTOLOGICAL CONTROVERSY IN BYZANTIUM OF THE SEVENTH CENTURY

(Summary)

In the quest of theological agreement in Byzantium in the seventh century Emperors played a leading role. The rulers were promoters of the theological discussions and promulgated documents concerning a Christian doctrine obliging all over the Empire. That would lead to a compromise between supporters of both Monophysitism and Chalcedon. The aim of theological compromise was to achieve peace in the Empire in the face of danger. When the necessity for reconciliation with the Monophysites ceased to be valid, Emperor Constantine IV convened the Council in Constantinople, which condemned the adherents of Monotheletism. Emperors had a solid ideological basis for their activities. Emperor was treated as a person with religious authority entitled to intervene in the affairs of the Church, even in matters of faith. His concern for the state included not only the secular affairs, but also religious. Religion is subordinated to state authority. Such ideological contents were supported by majority of the hierarchs of the Byzantine Church in the seventh century. The ideology of the special character of the person of the Emperor was especially alive in Byzantium during various crises.

Key words: emperor, Church, ideology, authority, monotheletism.

Słowa kluczowe: cesarz, Kościół, ideologia, władza, monoteletyzm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Acta in primo exsilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia, PG 90, 136D-172B.

Anastasius Apocrisiarius, *Relatio motionis inter Maximum et principles*, PG 90, 109C - 129D.

Concilium Constantinopolitanum III, Mansi XI 189A - 922D.

Concilium Lateranense a. 649 celebratum, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berlin 1984.

Expositio orthodoxae fidei (Ecthesis), ed. R. Riedinger, w: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, Berlin 1984, 156, 27 - 162, 13 (secretarius III).

Georgius Pisida, *De expeditione Persica*, PG 92, 1197A - 1260A.

Ioannes Damascenus (dubia), *Vita Barlaam et Ioasaph*, PG 96, 860A - 1240C.

Martinus I Papa, *Epistulae*, PL 87, 119D - 204D.

Monophysite texts of the Sixth Century, ed. A. van Roey, Orientalia Lovaniensia Analecta 56, Leuven 1994.

Narrationes de exilio et morte Sancti Martini, interprete Anastasio Bibliothecario, PL 129, 585C - 604A.

Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, Mansi X-XI.

Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum, Mansi XI 564C-568B.

Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents, transl. with an introduction and notes by E. Barker, Oxford 1957.

Typus (Constantis imperatoris), ed. R. Riedinger, w: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, Berlin 1984, 206, 31 - 210, 15 (secretarius IV).

Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris, PG 90, 68A - 109B.

Vita Syriaca Maximi Confessoris, ed. S. Brock: *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, AnBol 91 (1973) 299-346.

Opracowania

Alexakis A., *Codex Parisinus Graecus 1115 and It's Archetypes*, Dumbarton Oaks Studies 34, Washington 1996.

Canning J., *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*, London – New York 1996.

Ceran W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodziensis: Folia Historica" 44 (1992) 13-27.

Dagron G., *Empereur et prêtre:* Étude *sur le* «*césaropapisme*» *byzantine*, Paris 1996.

Dagron G., *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek - początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, red. wydania polskiego J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 17-85.

Ekonomou A.J., *Byzantine Rome and the Greek Popes, Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A. D. 590-752*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2007.

Geanakoplos D.J., *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, ChH 34 (1965) 381-403.

Hainhaler Th., *Christ in Christian Tradition*, t. II/3: *The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, tłum. M. Ehrhardt, Oxford 2013.

Haldon J.F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997.

Drijvers J. W., *Heraclius and the „Restitutio Crucis": Notes on Symbolism and Ideology*, w: *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris 2002, 175-190.

Flusin B., *Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*, w: Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, 63-94.

Kaldellis A., *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge – London 2015.

Kaegi W. E., *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

Kashchuk O., *The Attitude of the Pro-Arian Bishops Towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)*, VoxP 34 (2014) t. 61, 137-155.

Kashchuk O., Втручання імператорів у доктринальні справи церкви в контексті аріанської полеміки *IV* століття, „Наукові записки Національного університету «Острозька академія», Серія «Історичне релігієзнавство»" 9 (2014) 67-78.

Larison D., *Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the Sixth Ecumenical council*, Chicago 2009.

Nicol D.M., *Byzantine Political Thought*, w: *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350-c. 1450, ed. J.H. Burns, Cambridge 2008, 49-79.

Pertusi A., *Il pensiero politico bizantino*, Il mondo medievale 6, Bologna 1990.

Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka – J. Radożycki, Warszawa 1986.

Spain S.A., *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and The David Plates*, „Speculum" 52 (1977) nr 2, 217-237.

Stratos A.N., *Byzantium in the Seventh Century*, t. 1: *602-634*, tłum. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968; t. 2: *634-641*, tłum. H.T. Hionides, Amsterdam 1972; t. 3: *642-668*, tłum. H.T. Hionides, Amsterdam 1975; t. 4: *668- 685*, tłum. H.T. Hionides, Amsterdam 1978.

Śrutwa J., *Z Rzymu na Krym – męczeńska podróż papieża Marcina I*, w: J Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, 142-155.

Whitby M., *George of Pisidia's Presentation of the Emperor Heraclius and His Campaigns: Variety and Development*, w: *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris 2002, 157-173.

Mirosław J. LESZKA*

ROLA CARA PIOTRA (927-969) W ŻYCIU BUŁGARSKIEGO KOŚCIOŁA
Kilka uwag**

Jawiłeś się jak gwiazda światła, co rozpromienia ziemskie strony,
Księcia ciemności, wroga, przepędzając.
Usta grzeszne, pokus pełne, piękności twych dobroci sławić są godne,
carze Piotrze[1].

Car Piotr, panujący w Bułgarii w latach 927-969, jest uznawany za władcę koncentrującego swoją uwagę na sprawach Kościoła, dbającego o jego interesy, ostro zwalczającego herezje, a do tego człowieka zafascynowanego życiem monastycznym i głęboko religijnego. Jest jedynym władcą bułgarskim uznanym za świętego, z oficjalnym kultem. Przy tym, co warto zaznaczyć, to wyjątkowe skupienie się na kwestiach kościelnych, jak chcą niektórzy badacze, jest wyrazem jego słabości jako panującego. To jego czyni się odpowiedzialnym za kryzys i upadek państwa bułgarskiego, który nastąpił raptem w dwa lata po jego śmierci (971)[2].

---

* Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka – profesor tytularny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/14/M/HS3/00758 (*Państwo bułgarskie w latach 927 - 969. Epoka cara Piotra I Pobożnego*).

[1] *Służba carowi Piotrowi*, w: Й. Иванов, *Български старини из Македония*, ред. Д. Ангелов, София 1970, 387, tłum. J. Pietrow, w: *Ziemscy aniołowie niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wyb., wstęp G. Minczew, Białystok 2002, 66.

[2] Na temat rządów Piotra i ich oceny zob. m.in.: В.И. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, t. I/2: *Първо българско Царство. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018)*, София 1927, 516-589; R. Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, London 1975, 67-72; J.V.A. Fine, *A Fresh Look at Bulgaria under Tsar Peter I (927 - 969)*, „Byzantine Studies" 5 (1978) 88-95; tenże, *The Early Medieval Balkans: a Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1983, 160-189; И. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България. VII-XIV в.*, София 2006, 271-307; I. Biliarsky, *St. Peter (927-969), Tsar of the Bulgarians*, w: *State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium*, ed. V. Gjuzelev – K. Petkov, Sofia 2011, 173-188; П. Павлов, *Векът на цар Самуил*, София 2014, 11-36 i 53–69;

Celem niniejszego tekstu nie jest gruntowne, całościowe przedstawienie polityki kościelnej Piotra i jego postawy religijnej, a jedynie naszkicowanie kilku aspektów tychże obszernych zagadnień. W obrębie moich rozważań znajdą się następujące kwestie: udział Piotra w uzyskaniu dla arcybiskupa bułgarskiego tytułu patriarszego, jego stanowisko wobec herezji bogomilskiej oraz związki ze środowiskiem bułgarskich mnichów.

1. Rola Piotra w uzyskaniu tytułu patriarszego dla arcybiskupa bułgarskiego[3]. W miarę upływu czasu przyjęta w roku 870[4] formuła statusu bułgarskiego Kościoła zużyła się. Zależność od Bizancjum, nawet ograniczona, z pewnością ciążyła Bułgarom. Tym, który ostatecznie zerwał jakąkolwiek formę zwierzchności Konstantynopola nad Kościołem bułgarskim, dla zdecydowanej większości współczesnych uczonych, był Symeon (893-927). Nie dość, że jemu przypisuje się to posunięcie, to jeszcze wskazuje się, że doprowadził jeśli nie do przekształcenia arcybiskupstwa bułgarskiego w patriarchat, to przynajmniej do ogłoszenia jego głowy patriarchą[5].

Jednak analiza źródeł dotyczących kwestii uzyskania autokefalii i podniesienia arcybiskupa bułgarskiego do godności patriarchy, którymi są: *Spis bułgarskich arcybiskupów*[6], glosa Michała Dewola do *Historii syntomos* Jana

M.J. Leszka – K. Marinow, *Carstwo bułgarskie. Polityka, społeczeństwo, gospodarka, kultura, 866-969*, Warszawa 2015, 149-188.

[3] Szerzej na temat starań o tytuł patriarszy dla arcybiskupa Bułgarii w tym okresie pisałem w artykule: *Kwestia patriarchatu bułgarskiego w 1. poł. X wieku*, VoxP 33 (2013) t. 59, 581-590. Z tego względu w tym miejscu przytoczę jedynie najważniejsze ustalenia, koncentrując się na powiązaniach Piotra z tą kwestią.

[4] Na temat statusu bułgarskiego Kościoła w dobie Borysa-Michała, por. W. Swoboda, *L'origine de l'organisation de l'Église en Bulgarie et ses rapports avec le patriarcat de Constantinople (870-919)*, „Byzantinobulgarica" 2 (1966) 67-81; Г.Г. Литаврин, *Введение христианства в Волгарии (IX – начало X в.)*, w: *Приниатие христианства народами централной и юго-восточной Европы и крещение Руси*, ред. Г.Г. Литаврин, Москва1988, 306-307; Б. Николова, *Устройство и управление на българската православна църква (IX - XIV век)*, София 1997, 38-42; L. Simeonova, *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria and the Papacy 860s - 880s*, Amsterdam 1998, 268-269; В. Гюзелев, *Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстоятел през първия век от покръстването 865-971*, w: *Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в Българските земи*, ред. Г. Бакалов, София 1999, 98-107; И. Божилов, *Българската архепископия XI-XII век. Списъкът на българските архепископи*, София 2011, 17-32; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 43-52.

[5] Por. moje rozważania w pracy *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantynskich w latach 893-927*, Byzantina Lodziensia 15, Łódź 2013, 248-258.

[6] [*Spis bułgarskich arcybiskupów*], ed. И. Божилов, *Българската архепископия*, s. 102, 18-23, tłum. fragmentów A. Brzóstkowska: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 4: *Pisarze z VIII-XII wieku*, wyd. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Warszawa 1997, 127-128: „Damian, w Dorostolon, obecnej Dristrze. Za jego czasów Bułgaria została uczczona autokefalią [lub osiągnęła autokefalię – M.J.L.]. On [zaś] został ogłoszony patriarchą przez senat cesarski na rozkaz cesarza Romana Lekapena, a potem deponowany przez Jana Tzimiskesa". Szerzej na temat tego

Skylitzesa[7] oraz tekst zatytułowany *O kanonicznym położeniu Justiniana Prima*[8], prowadzi do wniosku, że dwa pierwsze źródła wiążą ten fakt z osobą cesarza Romana Lekapena (920-944), a trzeci, ostatni tekst wskazuje, że stało się to w ramach jakiegoś układu, którego sygnatariuszem ze strony bułgarskiej był car Piotr. Co do kwestii uzyskania przez arcybiskupa Bułgarii tytułu patriarchy, to wspomina o tym jedynie *Spis bułgarskich arcybiskupów*, łączący ją z uzyskaniem autokefalii. W tej sytuacji fakt ten należałoby wiązać z układem

źródła zob. W. Swoboda, *Bułgaria a patriarchat konstantynopolitański w latach 870-1018*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, Seria 4: Historia, Warszawa 1972, 57-58; В. Тъпкова-Заимова, *Дюканжов списък*, „Palaeobulgarica" 24/3 (2000) 21-49; Божилов, *Българската архепископия*, s. 93-101. O Damianie: W. Swoboda, *Damian*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, VIII: *Suplementy i indeksy A-Ż*, red. A. Gąsiorowski – G. Labuda – A. Wędzki, Wrocław 1991, 13-14; Г.Г. Литаврин, *Христианство в Болгари 927-1018 gg*., w: *Христианство в странах восточной, юго- восточной и централнной Европы на пороге второго тысячелетия*, ред. Б.Н. Флоря, Москва 2002, 141-142; Г. Атанасов, *Християнският Дуросторум-Дръстър. Доростолската епархия през Късната античност и Средновековието IV-XIV в. История, археология, култура и изкуство*, Варна 2007, 158-160; Г. Атанасов, *Първата българска патрияршеска кафедра в Дръстар и патриярх Дамян*, в: *Изследвания по българска средновековна археология. Сборник в чест на проф. Рашо Рашев*, ред. П. Георгиев, Велико Търново 2007, 179-196. Por. też S. Angelova – G. Prinzing, *Das mutmassliche Grab des Patriarchen Damian: zu einem archäologischen Fund in Dristra/Silistria*, w: *Средновековна християнска Европа: Изток и запад. Ценности, традиции, общуване*, ред. В. Гюзелев – А. Милтенова, София 2002, 726-730 (tu próba identyfikowania zwłok znalezionych w grobie w patriarszym kościele w Dristrze z postacią Damiana; *contra* Атанасов, *Християнският Дуросторум-Дръстър*, s. 158-160).

[7] Por. Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* XVI 43, ed. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berlin 1973, 365, 8-11. Michał z Dewola pisze, że cesarz Bazyli II potwierdził autokefalię bułgarskiego biskupstwa, którą cieszyło się ono za „starego Romana" (Romana Lekapena). Informacja zapisana została w początkach XII w. Na temat charakteru dopisków biskupa Michała z Dewola do dzieła Jana Skylitzesa zob. J. Ferluga, *John Scylitzes and Michael of Devol*, w: tenże, *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, 337-344.

[8] Por. Περὶ τῆς Πρώτης καὶ Δευτέρας Ἰουστινιανῆς ἐκ τῶν μετὰ τὸν κώδικα νεαρῶν τίτλος β διάταξις γ, ed. G. Prinzing, w: *Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter*, „Byzantinobulgarica" 5 (1978) 279, 37-42 (Scor. gr. X–II–10, fol. 377^{r}). Jest tu mowa o tym, że bułgarski Kościół był autokefaliczny i dysponował przywilejami pochodzącymi nie tylko od Bazylego II i Romana Lekapena, kiedy to był zawarty układ z carem Bułgarów Piotrem, ale również wywodzącymi się z dawnych praw. Na temat tego źródła zob. Prinzing, *Entstehung und Rezeption*, s. 269-278; Т. Кръстанов, *Испански бележки за транслатио на Юстиниана Прима с българската църква преди 1018 г.*, „Шуменски Университет Епископ Константин Преславски. Трудове на Катедрите по история и богословие" 6 (2004) 80-84; tenże, *Титлите екзарх и патриарх в българската традиция от IX до XIX в. Св. Йоан екзаарх от Рим и патриарх на българските земи*, w: *Държава & Църква – Църква & Държава в българската исстория. Сборник по случай 135-годишнината от учреждяването на Българската екзархия*, ред. Г. Ганев – Г. Бакалов – И. Тодев, София 2006, 79-80. W źródle tym Kościół bułgarski ukazany jest jako spadkobierca kościelnych praw Justyniana Prima. Na temat arcybiskupstwa Justyniana Prima powstałego w czasach Justyniana I pisał niedawno S. Turlej, *Justyniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Justyniana*, Notos – Scripta Antiqua et Byzantina 8, Kraków 2011.

pokojowym z czasów Romana Lekapena i Piotra. Jedyny zaś znany nam układ to ten z roku 927[9]. Według niektórych uczonych, kłóci się z tym informacja znajdująca się w tzw. *Taktykonie Beneszewicza*, źródle współczesnym panowaniu Romana Lekapena, różnie jednak datowanym (921/927; 934/944). Zgodnie z nią duchowny stojący na czele bułgarskiego Kościoła określany jest mianem „arcybiskupa Bułgarii"[10]. Przy zaakceptowaniu datowania *Taktykonu* w przedziale lat 934-944, jak to czyni jego wydawca Nicolas Oikonomides, data 927 jako moment uznania przez Konstantynopol arcybiskupa bułgarskiego patriarchą byłaby przynajmniej z pozoru nie do zaakceptowania[11]. Wydaje się jednak, że rację mają ci uczeni, którzy wskazują na możliwość niedokładności *Taktykonu* w tej kwestii[12].

Scharakteryzowane źródła nie wiążą aktu nadania tytułu patriarchy z czasami Symeona Wielkiego. Wydaje się, jednak, że mógł on – w związku z proklamowaniem się basileusem Bułgarów – doprowadzić do podniesienia prestiżu arcybiskupa bułgarskiego poprzez ogłoszenie go patriarchą, choć akt ten bez akceptacji Bizancjum, miałby tylko znaczenie wewnątrzbułgarskie[13]. Byłby natomiast wyraźnym znakiem zerwania jakiejkolwiek formy zależności od Konstantynopola w sferze kościelnej.

Jeśliby przyjąć takie rozumowanie to zasługą Piotra byłoby podążanie w kierunku wytyczonym przez ojca. On i jego otoczenie, które, jak można by rzec, odziedziczył po ojcu, uznało, że musi zadbać o to, by Bizantyńczycy uznali prawo arcybiskupa Bułgarii do noszenia tytułu patriarchy tak, jak wpisali w swoje żądania wobec Bizantyńczyków kwestię noszenia przez Piotra tytułu basileusa. Przekazy źródłowe, którymi dysponujemy, nie pozwalają na stwierdzenie z całą pewnością, że wątek tytułu patriarszego dla głowy Kościoła bułgarskiego podniesiony został w czasie pokojowych negocjacji z 927 r., choć z logicznego punktu widzenia taka ewentualność jest jak najbardziej prawdopodobna i dlatego akceptowana przez wielu uczonych. Źródła pozwalają jedynie na stwierdzenie, że stało się to w ramach jakiegoś porozumienia/układu zawartego przez Piotra i Romana Lekapena, a więc między rokiem 927 a 944. Problem w tym, że, jak wspominałem powyżej, o innym układzie bułgarsko-bizantyńskim z tego okresu, poza tym z 927 r., nic nie wiemy. Nie

[9] Na temat tego układu pisał ostatnio С. Звездов, *Договорът от 927 година между България и Византия*, „История" 23 (2015) 264-277.

[10] *Taktikon (Beneševiča)*, ed. N. Oikonomidès: *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, 245, 17.

[11] Por. np. Николова, *Устройство и управление*, s. 45.

[12] Por. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines*, s. 237-238. Por. Божилов, *Българската архепископия*, s. 40; Атанасов, *Християнският Дуросторум-Дръстър*, s. 150-154; zob. również В. Тъпкова-Заимова, *Превземането на Преслав в 971 г. и проблемие на българската църква*, w: *1100 години Велики Преслав*, t. 1, ред. Т. Тотев, Шумен 1995, 178; S. Pirivatrić, *Some Notes on the Byzantine-Bulgarian Peace Treaty of 927*, „Byzantinoslovaca" 2 (2008) 44-45.

[13] Tytuł patriarszy dla arcybiskupa bułgarskiego i ewentualne powołanie patriarchatu wymagało zgody czynników zewnętrznych (cesarza bizantyńskiego i patriarchy Konstantynopola, soboru).

tak dawno ciekawą propozycję w tym zakresie przedstawił Todor R. Todorow, który wskazał, że mogło nastąpić to wkrótce po przejęciu tronu patriarchy Konstantynopola przez Teofilakta Lekapena (933)[14]. Wiąże to z obecnością wysłanników papieża w Konstantynopolu, jak również z wizytą Marii-Ireny na dworze Romana Lekapena. Bułgarski uczony określa nadanie arcybiskupowi bułgarskiemu prawa do noszenia tytułu patriarszego mianem: „ostatniego podarunku ślubnego dla panującej w Presławiu pary"[15]. Hipoteza to interesująca, choć u jej podstaw leży dość kontrowersyjna teza funkcjonująca w literaturze bułgarskiej o istnieniu w X w. w Bułgarii, tzw. wielkiej idei, która sprowadzać się miała do przejęcia przez Bułgarów władzy w Konstantynopolu i zbudowanie słowiańsko-greckiego imperium[16]. Jej orędownikiem miał być Symeon I Wielki, a porzucić, według Todorowa, Piotr, po śmierci Krzysztofa w 931 r., swojego teścia a syna Romana Lekapena i jego współrządcy. Ten ostatni fakt oznaczał, że ani Piotr, ani jego synowie zrodzeni z Marii-Ireny nie mogli pretendować do dziedziczenia po Krzysztofie władzy. Nie wdając się w polemikę z tym poglądem, warto zwrócić uwagę, w kontekście analizowanego tematu, że jej przyjęcie czyniłoby z Piotra w pełni odpowiedzialnego za wyniesienia arcybiskupa bułgarskiego do patriarszej godności wbrew zamysłowi Symeona.

Bez względu czy przyjmiemy opcję roku 927 czy 933/934 to trzeba wyraźnie stwierdzić, że to Piotr jest w ostatecznym rozrachunku odpowiedzialny za to, że arcybiskup Bułgarii stał się patriarchą. Był to niewątpliwie sukces stosunkowo przecież młodego bułgarskiego Kościoła i nie ma znaczenia czy miał on być wyrazem rezygnacji Presławia z dążeń do podporządkowania sobie Konstantynopola czy też nie.

2. Stanowisko Piotra wobec herezji bogomilskiej. Z panowaniem Piotra wiąże się także narodziny herezji bogomilskiej[17]. Nie jesteśmy w stanie okre-

[14] Por. Т.Р. Тодоров, *България през втората и третата четвърт на X век: политическа история*, София 2006, 213-214 (niepublikowana dysertacja doktorska). Dziękuję Autorowi za udostępnienie pracy.

[15] Tamże, s. 215. Obecność legatów papieskich była spowodowana ich udziałem w wyniesieniu Teofilakta Lekapena do patriarszego tronu, ale mogli oni również przywieźć zgodę Rzymu na zmianę statusu bułgarskiego arcybiskupa.

[16] Polemika wobec tego stanowiska: Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum*, s. 236-247.

[17] Na temat bogomilizmu literatura jest ogromna. Gwoli przykładu: D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge 1948; S. Bylina, *Bogomilizm w średniowiecznej Bułgarii. Uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturalne*, „Balcanica Posnaniensia" 2 (1985) 113-145; J. Spyra, *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 84 (1987) 7-21; Д. Ангелов, *Богомилството*, София 1993, 84-85; S. Czarnecki, *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomiłów*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne" 134 (2007) 25-40; S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk – B. Zborski, Katowice 2007, 66-94; G. Minczew, *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., przekł.,

ślić rozmiarów społecznego zaplecza bogomilizmu za czasów Piotra. I choć nie wiemy jakie konkretne działania przeciw jego zwolennikom on podejmował, to w dość powszechnej ocenie współczesnych uczonych widzi się w nim ich gorliwego prześladowcę. Skąd więc taka o nim opinia? Na dobrą sprawę świadectwem jego aktywności w tej sferze jest jedno źródło i to dość specyficzne. Jest nim list, wzmiankowanego już powyżej, Teofilakta, patriarchy Konstantynopola skierowany do Piotra, a będący odpowiedzią na pismo tego ostatniego[18]. Korespondencja Piotra z Teofilaktem obejmowała, jak się wydaje, cztery listy. Zachowany list patriarchy Konstantynopola był chronologicznie ostatnim i stanowił odpowiedź na drugie pismo Piotra. Nie wiemy kiedy został napisany. Można jedynie stwierdzić, że musiało to nastąpić w okresie sprawowania godności patriarchy, a więc między rokiem 933 a 956. Dla ścisłości epistoła ta została sporządzona przez Jana, chartofylaksa, i jedynie sygnowana przez patriarchę. Sądząc po treści listu Piotr pytał patriarchę o to jak należy postępować wobec tych, którzy związali się z bogomilizmem, a postanowili powrócić na łono Kościoła, jak i tych, którzy uparcie trwali w błędzie herezji. W odpowiedzi patriarcha wskazywał, że ci pierwsi po spełnieniu określonych warunków (w zależności od charakteru ich udziału w ruchu bogomilskim) powinni zostać przyjęci do Kościoła ortodoksyjnego. Co do drugich, to władza świecka może takich skazać na śmierć, choć sam odradzał takie postępowanie, sugerując walkę przy zastosowaniu różnych metod na rzecz ich nawrócenia. Bizantyński hierarcha ustosunkowując się do pytań Piotra i radząc mu jak ma postępować wobec heretyków, nie wykazuje się żadną wiedzą o podejmowanych przez bułgarskiego cara wobec nich działaniach. Nie dysponujemy również jakimikolwiek źródłami, które dawałyby możliwość stwierdzenia czy rady Teofilakta zostały wprowadzone przez Piotra w czyn.

Ostrożnie rzecz stawiając należałoby stwierdzić, że bogomilizm został dostrzeżony przez cara Piotra i uznany za problem, z którym wcześniej chrześcijańscy władcy Bułgarii się nie spotkali i siłą rzeczy nie wypracowali jakichś metod postępowania, i stąd szukać musiał on pomocy i rady u starszych braci w wierze – Bizantyńczyków, a konkretnie u Teofilakta. Trzeba pamiętać, że w świetle bizantyńskiej doktryny władzy na panującym spoczywał obowiązek dbania o czystość wiary wyznawanej przez jego poddanych, co było

komentarz G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, 13-57. Nie można jednak wykluczyć, że jej początków doszukiwać się należy jeszcze za panowania Symeona. Por. *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*, t. 5, hrsg. R. Aitzetmüller, Graz 1968, 183; Й. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, София 1925, 20; В. Киселков, *Съществувал ли е поп Богомил*, „Исторически Преглед" 15/2 (1958) 63; *contra* M. Loos, *Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé 'Šestodnev' et relatif aux Bogomiles*, „Byzantinoslavica" 13 (1952-1953) 59-67.

[18] Na temat wzmiankowanego listu zob. m.in.: I. Dujčev, *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: tenże, *Medioevo bizantino-slavo*, vol. 1: *Saggi di storia politica e culturale*, Storia e Letteratura 102, Roma 1965, 283-315 (tekst listu: s. 311-315); G. Minczew, *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Antiheretic Texts*, „Studia Ceranea" 3 (2013) 113-130 (tam dalsza literatura).

fundamentem ich zbawienia. Ta zasada została zaszczepiona w Bułgarii po przyjęciu przez nią chrztu[19]. Co ciekawe przypomniał ją Piotrowi konstantynopolitański patriarcha w skierowanym do niego liście:

> „Jakże wielkim skarbem jest dusza wierna i miłująca Boga, nasz synu duchowy oraz najlepszy i najznakomitszy z krewnych, a szczególnie jeśli będzie jednocześnie duszą władcy i przywódcy – jak Wasza – umiejącą kochać i czcić to, co dobre i pożyteczne! Prowadząc bowiem żywot roztropny i dobrze się sprawując, nie tylko sobie samej zapewnia dobro, ale również, obejmując wielce opiekuńczą troską każdego znajdującego się pod jej władzą, troszczy się dlań o to, co najistotniejsze i co dotyczy zbawienia. Cóż zaś ważniejszego czy bardziej zbawiennego nad wiarę niezepsutą i szczerą, nad zdrowe pojęcie o boskości, dzięki któremu z czystą świadomością czcimy jedynego Boga, najczystszego i najświętszego? A to właśnie jest główny składnik naszego zbawienia"[20].

Trzeba zauważyć, że niepokój Piotra i jego reakcja mogła być niewspółmierna do faktycznych rozmiarów ruchu bogomilskiego w jego czasach i być spowodowana szczególnym wyczuleniem głęboko religijnego władcy na kwestie czystości wyznawanej przez jego poddanych wiary[21]. Należy również mieć świadomość, że głoszone przez bogomiłów poglądy i to nie tylko te, które odnosiły się do kwestii teologicznych, ale i te krytykujące istniejący porządek społeczny[22], same w sobie musiały budzić niepokój władcy, nawet jeśli nie były one akceptowane i rozpowszechniane przez szersze grupy społeczne.

Jak z powyższego wynika w Piotrze widzieć można tego, który dostrzegł istnienie problemu bogomilskiego, natomiast nie brak jest podstaw do przedstawienia odpowiedzi na pytanie czy rzeczywiście prześladował on bogomiłów.

3. Car Piotr wobec monastycyzmu. Piotr w pamięci historycznej Bułgarów zapisał się jako car mnich. Bułgarska cerkiew sławiła go w następujący sposób:

> „Przyjdźcie wszyscy wierni, by wysławić Piotra mnicha (podkreśl. M.J.L.),
> Który był carem Bułgarów z woli Boga
> Raduj się, kamieniu twardy wiary Chrystusowej!

[19] Już patriarcha Focjusz pouczał w tej kwestii Borysa-Michała. Por. M.J. Leszka, *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863-927*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, 34.

[20] Dujčev, *L'epistola sui Bogomili*, s. 311, tłum. własne.

[21] Por. również rozważania Angeła Nikołowa (А. Николов, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX - края на X в.)*, София 2006, 245-269).

[22] O tej sferze poglądów bogomiłów tak pisał Kosma Prezbiter (*Mowa polemiczna przeciwko heretykom* 58, oprac., tłum. M. Skowronek, współpr. G. Minczew, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne*, s. 119): „Nauczają swoich, by nie podporządkowywali się panom; złorzecząc bogatym, nienawidzą królów; urągają starszyźnie; ganią bojarów; pracujących dla króla uważają za znienawidzonych przez Boga i każdemu słudze zakazują pracować dla jego pana". Por. Minczew, *Słowiańskie teksty antyheretyckie*, s. 56-57; Bylina, *Bogomilizm*, s. 136-137.

Raduj się Piotrze, opoko świątyń i miasta twojego Presławia!
Raduj się, gorliwcu czynów miłych Bogu, wyznawco i czcicielu
Michała Archanioła!
Raduj się, duszę swoją oczyściwszy wstrzemięźliwością i modlitwą
I swoje ciało umartwiwszy postem, pragnieniem i pomazaniem
mirry twojej”[23].

Co wpłynęło na taki właśnie obraz Piotra? W jakiś sposób rzutować mógł na to fakt, że najprawdopodobniej sam, choć krótko, był mnichem. Stało się to tuż przed śmiercią. Niepowodzenia jakie ponosili Bułgarzy w wojnie z Rusami wpłynąć miały na stan jego zdrowia. Ponoć na wieść o pierwszej klęsce dotknięty został atakiem epilepsji[24]. Zdecydował wówczas o przywdzianiu mniszych szat i wstąpił do klasztoru[25]. Przyjął zapewne tzw. małą schimę, co pozwalało mu zachować imię przyjęte na chrzcie. Jest możliwe, że wstąpił do monasteru – którego ślady znaleziono w pobliżu Złotej Cerkwi w Presławiu, bułgarskiej stolicy – związanego z panującą dynastią[26]. Tam 30 stycznia 969 r. zmarł.

Trzeba zwrócić uwagę, że wstąpienie Piotra do klasztoru znakomicie wpisywałoby się w rodzinną tradycję. Jego dziad Borys-Michał został mnichem w 889, rezygnując z tronu. Przebywał w klasztorze aż do śmierci w 907 roku. Życiu monastycznemu poświęcił się też brat Borysa-Michała – Doks. Z kolei Symeon, ojciec Piotra, przyjął mniszą schimę w Konstantynopolu i przez kilkanaście lat był mnichem. Zerwał śluby w 893, by przejąć władzę w państwie. Jest możliwe, że siostry Symeona Anna i Praksja także były mniszkami[27]. W klasztorze z pewnością znaleźli się, choć niekoniecznie z własnej woli, Jan i Michał, bracia Piotra[28]. Wydaje się więc, że świat mnichów był carowi Piotrowi bardzo bliski również poprzez związki rodzinne.

Wiadomo, że Piotr darzył mnichów wielkim szacunkiem, a szczególnie Jana z Riły, najbardziej znanego bułgarskiego świętego i anachoretę, twórcę wspólnoty monastycznej, z której wyrósł słynny Monaster Rilski[29]. Car Piotr

[23] *Służba carowi Piotrowi*, w: Иванов, *Български старини из Македония*, s. 392, tłum. Pietrow, s. 67.

[24] Por. Leo Diaconus, *Historiae* V 2, rec. C.B. Hase, CSHB [33], Bonnae 1828, 78.

[25] Niektórzy uczeni podają w wątpliwość złożenie ślubów monastycznych przez Piotra.

[26] Por. T. Тотев, *Родов манастир на владетелите в Преслав*, „Старобългарска Литература” 20 (1987) 120-128; G.N. Nikolov, *Die Christianisierung der Bulgaren und das Mönchtum in der Familie des Khans Boris I. Michail*, w: *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archeological and Historical Evidence*, t. 1, red. M. Salamon i in., Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa 2012, 93.

[27] Por. Nikolov, *Die Christianisierung der Bulgaren*, s. 91-97.

[28] O okolicznościach przyjęcia przez Michała i Jana mniszych szat zob. Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 151-154 (tam dalsza literatura).

[29] Jan przyszedł na świat ok. 876 r. Nie wiemy nic pewnego o jego pochodzeniu i powodach, dla których zdecydował się na podjęcie życia pustelniczego w Górach Riła, co przyniosło mu w ostatecznym rozrachunku rozgłos i uznanie, o które przecież nie zabiegał. W konsekwencji założył wspomnianą wspólnotę, której został pierwszym igumenem. Swego życia dokonał, najpew-

był pod wrażeniem świętości Jana[30]. Jak opowiadają hagiografowie usilnie zabiegał, choć bezskutecznie, o spotkanie ze świętym pustelnikiem, a po jego śmierci zadbał o przeniesienie szczątków Jana z rilskiej pustelni do Sredca[31].

Jan z Riły nie był jedynym anachoretą, z którym miał nawiązać kontakt. W *Żywocie Pawła z Latros* znajdujemy informację, że bułgarski władca wysyłał do niego liczne listy, w których prosił o modlitwę w intencji zbawienia swojej duszy[32].

Co ciekawe cara Piotra utożsamia się niekiedy ze starobułgarskim autorem Piotrem Mnichem (Czernorizcem). Znane są cztery jego utwory, a mianowicie: *Kazanie o poście i modlitwie*, *Pouczenie o zbawieniu duszy*, *Kazanie o życiu doczesnym* oraz *Kazanie o różnych występkach*. Być może należałoby łączyć z jego imieniem także *Modlitwę do Bogurodzicy*. Jego twórczość miała charakter głęboko religijny, eksponujący ideały chrześcijańskiej ascezy[33].

Z pewnością Piotr miał pieczę nad bułgarskimi klasztorami i wspierał je materialnie, ale żadnych szczegółów dotyczących tej kwestii nie jesteśmy w stanie podać[34].

***

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że nasza wiedza o aktywności cara Piotra w sferze kościelno-religijnej, w poddanych analizie kwestiach, jest skromna, oparta na ubogim materiale źródłowym.

---

niej w 946 r., jednak jako eremita. Szerzej na temat życia i działalności Jana Rilskiego zob. m.in.: И. Дуйчев, *Рилският светец и неговата обител*, София 1947; I. Dobrev, *Sv. Ivan Rilski*, t. 1, Linz 2007; Б. Николова, *Монашество, манастири и манастирски живот в средновековна България*, t. 1-2, София 2010, 790-815; Й. Андреев, *Иван Рилски*, w: Й. Андреев – И. Лазаров – П. Павлов, *Кой кой е в средновековна България*, София 2012, 270-275.

[30] Por. Дуйчев, *Рилският светец*, s. 123-125; *Ziemscy aniołowie*, s. 19; por. Николова, *Монашество*, s. 274-285, 626-628 i 790-815.

[31] Oczywiście należy z ostrożnością, w sferze szczegółów, traktować przekazy hagiografów, ale nie byłoby nic dziwnego w tym, że car, człowiek bogobojny, chciałby spotkać się ze świętym pustelnikiem. Co do odpowiedzialności Piotra za przeniesienie szczątków Jana do Sredca, to istnieją w tej kwestii wątpliwości. Problem ten analizuje Iwan Dujczew (Дуйчев, *Рилският светец*, s. 184-197).

[32] Por. T. Wiegand, *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, t. III/1: *Der Latmos*, Berlin 1913, 122.

[33] Na jego temat zob. m.in. Р. Павлова, *Петър Черноризец старобългарски писател от X век*, София 1994 (wedle autorki nie da się uzasadnić słuszności poglądu o tożsamości Piotra Mnicha z carem, ale też nie da go się zanegować, tamże, s. 29-30); П. Димитров, *Петър Черноризец*, Шумен 1995 (autor utożsamia pisarza z carem Piotrem, tamże, s. 39-46; podobnie Павлов, *Векът на цар Самуил*, s. 53). Jednoznacznie przeciw łączeniu tych dwóch postaci w jedną: Й. Андреев, *Кем был Черноризец Петър*, „Byzantinobulgarica" 6 (1980) 51-56 (autor w ogóle odrzuca możliwość życia i twórczą działalność tej postaci w czasach panowania cara Piotra); Николова, *Монашество*, s. 578-582.

[34] Szerzej na temat bułgarskiego monastycyzmu w X w. zob. Николова, *Монашество*, s. 41-270.

Car Piotr z pewnością był władcą aktywnym sferze polityki kościelnej, a do tego człowiekiem osobiście głęboko pobożnym. Można przypisać mu zasługę uzyskania dla arcybiskupa bułgarskiego tytułu patriarszego, co najpewniej nastąpiło w ramach układu z 927 r. (? 933/934 r.) i zamykało w sposób symboliczny proces dochodzenia Kościoła w Bułgarii do dojrzałości i pełnej niezależności.

Piotr jako pierwszy z bułgarskich władców zetknął się na poważnie z kwestią herezji. Mając świadomość, że spoczywa na nim, jako władcy, obowiązek dbałości o czystość wyznawanej przez jego poddanych wiary, wykazał się odpowiednią czujnością i podjął starania na rzecz powstrzymania rozwoju herezji bogomilskiej. W jaki sposób to czynił (poza konsultowaniem się z konstantynopolitańskim patriarchą) i z jakim skutkiem powiedzieć jednak nie możemy.

Związki Piotra z dynamicznie rozwijającym się za jego czasów monastycyzmem były bardzo silne – choć i w tym przypadku o szczegółach trudno mówić – czego symbolicznym wyrazem było przyjęcie przez niego tuż przed śmiercią małej schimy, a przede wszystkim fakt, że jego kult jako świętego rozwijał się wokół monastycznej sfery jego działalności.

THE ROLE OF TSAR PETER (927-969) IN THE LIFE OF THE BULGARIAN CHURCH. A FEW REMARKS

(Summary)

Tsar Peter was a ruler who was active in the sphere of church policy, and is pictured to have been a deep believer himself. He is credited with the fact of granting the title of patriarch to the Bulgarian archbishop, which most probably occurred under the framework of the agreement of 927 (?933/934). The act symbolically completed the process of acquiring full maturity and independence by the Church of Bulgaria.

Peter, as the first Bulgarian ruler, had to face a serious problem of heresy. Being fully aware of responsibility for orthodoxy of his subjects' creed, he was determined enough to take precautions in order to stifle the development of the Bogomil heresy. However, his actual actions (except for his consulting the patriarch) and their results are impossible to pinpoint.

On the other hand, it should be stressed that, during the rule of tsar Peter, the Bulgarian monasticism lived through a period of considerable development. The tsar contributed to that progress, though, unfortunately, details of the phenomenon are impossible to determine. Peter himself became a monk before his death, and subsequently his personal worship evolved around his involvement in the monastic movement.

Key words: tsar Peter (927-969), bogomilism, Bulgarian Church, Bulgarian medieval monasticism.

Słowa kluczowe: car Piotr (927-969), bogomilizm, Kościół bułgarski, średniowieczny monastycyzm bułgarski.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła

Das Hexaemeron des Exarchen Johannes, t. 5, hrsg. R. Aitzetmüller, Graz 1968.

Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berolini 1973, tłum. A. Kotłowska: Jan Skylitzes, *Zarys historii*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 6: *Pisarze wieku XI*, wyd. A. Kotłowska – A. Brzóstkowska, Warszawa 2013, 106-269.

Kosma Prezbiter, *Mowa polemiczna przeciwko heretykom*, oprac., tłum. M. Skowronek, współpr. G. Minczew, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., przekł., komentarz G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, 67-125.

Leo Diaconus, *Historiae*, rec. C.B. Hase, CSHB [33], Bonnae 1828.

Περὶ τῆς Πρώτης καὶ Δευτέρας Ἰουστινιανῆς ἐκ τῶν μετὰ τὸν κώδικα νεαρῶν τίτλος β, διάταξις γ, ed. G. Prinzing, w: *Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter*, „Byzantinobulgarica" 5 (1978) 277-279.

Służba carowi Piotrowi, w: Й. Иванов, *Български старини из Македония*, ред. Д. Ангелов, София 1970, tłum. J. Pietrow: *Ziemscy aniołowie niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wyb., wstęp G. Minczew, Białystok 2002, 65-68.

[*Spis bułgarskich arcybiskupów*], w: И. Божилов, *Българската архепископия XI-XII век. Списъкът на българските архепископи*, София 2011, 91-131, tłum. fragmentów A. Brzóstkowska: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*. *Seria grecka*, z. 4: *Pisarze z VIII-XII wieku*, wyd. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Warszawa 1997, 127-129.

Taktikon (Beneševiča), ed. N. Oikonomidès, w: *Les listes de préséance byzantines des IX^e^ et X^e^ siècles*, Paris 1972, 237-253.

Opracowania

Angelova S. – Prinzing G., *Das mutmassliche Grab des Patriarchen Damian: zu einem archäologischen Fund in Dristra/Silistria*, w: *Средновековна християнска Европа: Изток и запад. Ценности, традиции, общуване*, ред. В. Гюзелев – А. Милтенова, София 2002, 726-730.

Biliarsky I., *St. Peter (927-969), Tsar of the Bulgarians*, w: *State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium*, ed. V. Gjuzelev – K. Petkov, Sofia 2011.

Browning R., *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, London 1975.

Bylina S., *Bogomilizm w średniowiecznej Bułgarii. Uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturalne*, „Balcanica Posnaniensia" 2 (1985) 113-145.

Czarnecki S., *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomiłów*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne" 134 (2007) 25-40.

Dobrev I., *Sv. Ivan Rilski*, t. 1, Linz 2007.

Dujčev I., *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: tenże, *Medioevo bizantino-slavo*, vol. 1: *Saggi di storia politica e culturale*, Storia e Letteratura 102, Roma 1965, 283-315.

Ferluga J., *John Scylitzes and Michael of Devol*, w: tenże, *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, 337-344.

Fine J.V.A., *A Fresh Look at Bulgaria under Tsar Peter I (927-969)*, „Byzantine Studies" 5 (1978) 88-95.

Fine J.V.A., *The Early Medieval Balkans: a Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1983.

Leszka M.J., *Kwestia patriarchatu bułgarskiego w 1. poł. X wieku*, VoxP 33 (2013) t. 59, 581-590.

Leszka M.J., *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863-927*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, 32-39.

Leszka M.J., *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Byzantina Lodziensia 15, Łódź 2013.

Leszka M.J. – Marinow K., *Carstwo bułgarskie. Polityka, społeczeństwo, gospodarka, kultura, 866-969*, Warszawa 2015.

Loos M., *Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé 'Šestodnev' et relatif aux Bogomiles*, „Byzantinoslavica" 13 (1952-1953) 59-67.

Minczew G., *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-heretic Texts*, „Studia Ceranea" 3 (2013) 113-130.

Minczew G., *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, oprac., przekł., komentarz G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, 13-57.

Nikolov G.N., *Die Christianisierung der Bulgaren und das Mönchtum in der Familie des Khans Boris I. Michail*, w: *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archeological and Historical Evidence*, t. 1, red. M. Salamon i in., Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa 2012, 91-100.

Obolensky D., *The Bogomils*, Cambridge 1948.

Pirivatrić S., *Some Notes on the Byzantine-Bulgarian Peace Treaty of 927*, „Byzantinoslovaca" 2 (2008) 40-48.

Prinzing G., *Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter*, „Byzantinobulgarica" 5 (1978) 269-287.

Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk – B. Zborski, Katowice 2007.

Simeonova L., *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria and the Papacy 860s-880s*, Amsterdam 1998.

Spyra J., *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 84 (1987) 7-21.

Swoboda W., *Bułgaria a patriarchat konstantynopolitański w latach 870-1018*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, Seria 4: Historia, Warszawa 1972, 47-65.

Swoboda W., *Damian*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, VIII: S*uplementy i indeksy A-Ż*, red. A. Gąsiorowski – G. Labuda – A. Wędzki, Wrocław 1991, 13-14.

Swoboda W., *L'origine de l'organisation de l'Église en Bulgarie et ses rapports avec le patriarcat de Constantinople (870-919)*, „Byzantinobulgarica" 2 (1966) 67-81.

Turlej S., *Justyniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Justyniana*, Notos – Scripta Antiqua et Byzantina 8, Kraków 2011.

Wiegand T., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, t. III/1: *Der Latmos*, Berlin 1913.

***

Ангелов Д., *Богомилството*, София 1993.

Андреев Й., *Иван Рилски*, w: Й. Андреев – И. Лазаров – П. Павлов, *Кой кой е в средновековна България*, София 2012, 270-275.

Андреев Й., *Кем был Черноризец Петър*, „Byzantinobulgarica" 6 (1980) 51-56.

Атанасов Г., *Християнският Дуросторум-Дръстър. Доростолската епархия през Късната античност и Средновековието IV-XIV в. История, археология, култура и изкуство*, Варна 2007.

Атанасов Г., *Първата българска патрияршеска кафедра в Дръстар и патриарх Дамян*, w: *Изследвания по българска средновековна археология. Сборник в чест на проф. Рашо Рашев*, ред. П. Георгиев, Велико Търново 2007, 179-196.

Божилов И., *Българската архепископия XI-XII век. Списъкът на българските архепископи*, София 2011.

Божилов И. – Гюзелев В., *История на средновековна България. VII-XIV в.*, София 2006.

Гюзелев В., *Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстоятел през първия век от покръстването 865-971*, w: *Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в Българските земи*, ред. Г. Бакалов, София 1999, 98-107.

Димитров П., *Петър Черноризец*, Шумен 1995.

Дуйчев И., *Рилският светец и неговата обител*, София 1947.

Звездов С., *Договорът от 927 година между България и Византия*, „История" 23 (2015) 264-277.

Златарски В.И., *История на българската държава през средните векове*, t. I/2, *Първо българско Царство. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018)*, София 1927.

Иванов Й., *Богомилски книги и легенди*, София 1925.

Иванов Й., *Български старини из Македония*, ред. Д. Ангелов, София 1970.

Киселков В., *Съществувал ли е поп Богомил*, „Исторически Преглед" 15/2 (1958) 57-67.

Кръстанов Т., *Испански бележки за транслатио на Юстиниана Прима с българската църква преди 1018 г.*, „Шуменски Университет Епископ Константин Преславски. Трудове на Катедрите по история и богословие" 6 (2004) 80-84.

Кръстанов Т., *Титлите екзарх и патриарх в българската традиция от IX до XIX в. Св. Йоан екзаарх от Рим и патриарх на българските земи*, w: *Държава & Църква – Църква & Държава в българската исстория. Сборник по случай 135-годишнината от учреждяването на Българската екзархия,* ред. Г. Ганев – Г. Бакалов – И. Тодев, София 2006, 73-86.

Литаврин Г.Г., *Введение христианства в Волгарии (IX – начало X в.)*, w: *Приниатие христианства народами централной и юго-восточной Европы и крещение Руси*, ред. Г.Г. Литаврин, Москва 1988, 30-67.

Литаврин Г.Г., *Христианство в Болгари 927-1018 gg*., w: *Христианство в странах восточной, юго- восточной и централнной Европы на пороге второго тысячелетия*, ред. Б.Н. Флоря, Москва 2002, 133-189.

Николов А., *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX - края на X в.)*, София 2006.
Николова Б., *Монашество, манастири и манастирски живот в средновековна България*, t. 1-2, София 2010.
Николова Б., *Устройство и управление на българската православна църква (IX-XIV век)*, София 1997.
Павлов П., *Векът на цар Самуил*, София 2014.
Павлова Р., *Петър Черноризец старобългарски писател от X век*, София 1994.
Тодоров Т.Р., *България през втората и третата четвърт на X век: политическа история*, София 2006, 213-214 (niepublikowana dysertacja doktorska).
Тотев Т., *Родов манастир на владетелите в Преслав*, „Старобългарска Литература" 20 (1987) 120-128.
Тъпкова-Заимова В., *Дюканжов списък*, „Palaeobulgarica" 24/3 (2000) 21-49.
Тъпкова-Заимова В., *Превземането на Преслав в 971 г. и проблемие на българската църква*, w: *1100 години Велики Преслав*, t. 1, ред. Т. Тотев, Шумен 1995.

Zofia A. BRZOZOWSKA*

ROLA CARYCY MARII-IRENY LEKAPENY W RECEPCJI ELEMENTÓW BIZANTYŃSKIEGO MODELU WŁADZY W PIERWSZYM PAŃSTWIE BUŁGARSKIM**

Urodzona ok. 912 r. Maria Lekapena była wnuczką cesarza bizantyńskiego Romana I, formalnie dzielącego tron ze swym zięciem, Konstantynem VII Porfirogenetą w latach 919-944. Najprawdopodobniej przyszła ona na świat w stolicy Bizancjum jako najstarsze dziecko Krzysztofa Lekapena, podniesionego przez ojca do rangi współcesarza w 921 r. oraz jego żony Zofii, córki Niketasa Słowianina. W 927 r. Maria poślubiła władcę Bułgarii, Piotra. Jej małżeństwo, uroczyście zawarte w Konstantynopolu, miało za zadanie umocnić świeżo podpisany pokój bizantyńsko-bułgarski[1]. Zdaniem Liutpranda z Cremony (ok. 920-972), by podkreślić znaczenie tego mariażu dla relacji między obu państwami, Maria wychodząc za mąż przybrała nowe imię – Irena (Pokój)[2]. Bułgarską władczynią pozostała aż do swej śmierci na początku lat 60. X w.,

* Dr Zofia A. Brzozowska – asystent naukowy w Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana (*Ceraneum*) na Uniwersytecie Łódzkim oraz pracownik Katedry Filologii Słowiańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: zbrzozowska@uni.lodz.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/14/M/HS3/00758 (*Państwo bułgarskie w latach 927-969. Epoka cara Piotra I Pobożnego*).

[1] Na temat pochodzenia i biografii Marii Lekapeny zob. S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign. A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge 1969, 78 i 97-98; S. Georgieva, *The Byzantine Princesses in Bulgaria*, „Byzantinobulgarica" 9 (1995) 166-170; J. Shepard, *A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria*, w: *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. A. Davids, Cambridge 1995, 136-139; В. Гюзелев, *Значението на брака на цар Петър (927-969) с ромейката Мария-Ирина Лакапина (911-962)*, w: *Културните текстове на миналото – носители, символи, идеи*, t. 1: *Текстовете на историята, история на текстовете. Материали от Юбилейната международна конференция в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, Велико Търново, 29–31 октомври 2003 г.*, София 2005, 27-33; В. Игнатов, *Българските царици. Владетелките на България от VII до XIV в.*, София 2008, 13-14; С. Георгиева, *Жената в българското средновековие*, Пловдив 2011, 312-316.

[2] Por. Liudprandus Cremonensis, *Antapodosis* III 38, ed. P. Chiesa, CCCM 156, Turnholti 1998, 86. Na temat ideologicznego znaczenia pokoju bizantyńsko-bułgarskiego z roku 927 zob. K. Marinow, *In the Shackles of the Evil One. The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration On the treaty with the Bulgarians*, „Studia Ceranea" 1 (2011) 157-190; tenże, *Peace in*

zdaniem niektórych uczonych przez cały ten czas z powodzeniem wywiązując się z powierzonej jej roli gwarantki pokoju. Stosunki między cesarstwem a Bułgarią miały się bowiem ponownie zaostrzyć właśnie w szóstej dekadzie X stulecia, a zatem wtedy, gdy na scenie politycznej zabrakło już Lekapeny[3].

W starszej historiografii bułgarskiej spotkać można było o wiele dalej idące przypuszczenia na temat roli, odgrywanej przez Marię w Presławiu. Wasił Złatarski (14 XI 1866 - 15 XII 1935) i Petyr Mutafczijew (4 VII 1883 - 2 V 1943), a w ślad za nimi późniejsi historycy, przypisywali carycy znaczny wpływ na polityczne posunięcia jej męża. Władczyni miała ponadto zaszczepić na gruncie bułgarskim wiele elementów wschodniorzymskiej teorii władzy, przeprowadzić swego rodzaju „bizantynizację" starobułgarskiej kultury politycznej, a nawet pełnić nieomal rolę szpiega Konstantynopola na presławskim dworze[4].

W tym miejscu należy podkreślić, że poglądy wspomnianych badaczy nie znajdują potwierdzenia w zachowanym materiale źródłowym. Warto mieć na uwadze fakt, iż autorzy bizantyńscy, zamieściwszy w swych przekazach wiele szczegółowych informacji na temat okoliczności ślubu Marii i Piotra, zawarcia pokoju z 927 r. oraz uznania Lekapeny za władczynię Bułgarów (δέσποινα Βουλγάρων)[5], o późniejszych poczynaniach carycy w jej nowej ojczyźnie nie piszą właściwie nic. Na kartach *Kontynuacji Teofanesa* odnaleźć możemy

the House of Jacob. A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration On the Treaty with the Bulgarians, „Bulgaria Mediaevalis" 3 (2012) 85-93.

[3] Por. M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII w.)*, Byzantina Lodziensia 7, Łódź 2003, 128; tenże, *Образът на българския цар Борис II във византийските извори*, „Studia Balcanica" 25 (2006) 146-147; tenże – K. Marinow, *Carstwo bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura. 866-971*, Warszawa 2015, 160 i 174.

[4] Por. В.И. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, t. I/2, *Първо българско Царство. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018)*, София 1927, 535-536; П. Мутафчиев, *История на българския народ (681-1323)*, София 1986, 201; Игнатов, *Българските царици*, s. 14.

[5] Por. *Theophanes Continuatus* VI 22-23, ed. I. Bekker, CSHB [48], Bonnae 1838, 412-415; Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon* 136, 45-51, ed. S. Wahlgren, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, Berolini – Novi Eboraci 2006, 326-329; Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* X 18, ed. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berolini 1973, 222-224; Joannes Zonaras, *Epitomae historiarum* XVI 18-19, ed. Th. Büttner-Wobst, CSHB [31], Bonnae 1897, 473-475; Leo Grammaticus, *Chronographia* 115, ed. I. Bekker, CSHB [34], Bonnae 1842, 315-317; Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum* IX 28-34, ed. I. Bekker, CSHB [48], Bonnae 1838, 904-907. O małżeństwie Marii Lekapeny z Piotrem wspomina też Konstantyn VII Porfirogeneta na kartach *O zarządzaniu państwem*, wartościując ten fakt jednoznacznie negatywnie (Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 13, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Washington 1967, 72-74). Analizę przekazu tego ostatniego źródła znajdzie czytelnik w artykule: Т. Тодоров, *Константин Багренородни и династичният брак между владетелските домове на Преслав и Константинопол от 927 г.*, „Преславска книжовна школа" 7 (2003) 391-398. Na temat tytułu nadanego Marii przy okazji ślubu z bułgarskim władcą zob. М. Христодулова, *Титул и регалии болгарской владетельницы в эпоху средневековья (VII-XIV вв.)*, „Études Balkaniques" 3 (1978) 142-143; Shepard, *A marriage*

jedynie wzmiankę o tym, iż Maria kilkakrotnie podróżowała do Konstantynopola, aby odwiedzić swoich bliskich[6]. Co więcej, o politycznej aktywności małżonki Piotra nie wspominają też ani rodzime źródła bułgarskie, ani obce (np. interesujący się jej osobą Liutprand z Cremony)[7].

Teza o wyjątkowo wysokiej pozycji carycy Marii na presławskim dworze oraz posiadaniu przez nią realnej władzy politycznej, a tym samym możliwości wpływania na decyzje Piotra, wobec milczenia źródeł pisanych, może znajdować potwierdzenie jedynie w materiale sfragistycznym. Nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, iż w latach 927-945 bułgarski władca zawsze wyobrażany był na swych oficjalnych pieczęciach w towarzystwie małżonki. Do naszych dni dotrwało relatywnie sporo tego rodzaju artefaktów. Praktyka ta, z przyczyn o których będzie jeszcze mowa w dalszej partii niniejszego szkicu, została zarzucona w późniejszym okresie rządów Piotra – w latach 945-969 występuje on już na pieczęciach sam[8].

Specjalista w zakresie średniowiecznej sfragistyki bułgarskiej i bizantyńskiej, Ivan Jordanov, wydziela w swym studium trzy typy pieczęci Piotra i Marii z lat 927-945:

I. Piotr i Maria – bazyleusowie/cesarze Bułgarów (po 927 r.) – na rewersie znajduje się wizerunek Piotra i Marii, ukazanych jako para nieomal równorzędnych władców. Cara wyobrażono po lewej stronie kompozycji, carycę zaś po prawej[9]. Oboje przedstawieni zostali w oficjalnym stroju konstantynopolitańskich bazyleusów: ich głowy wieńczą

---

too far, s. 128-129; А. Николов, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX-края на X в.)*, София 2006, 134.

[6] Por. *Theophanes Continuatus* VI 35, CSHB [48], s. 422. Zob. Runciman, *The Emperor*, s. 102.

[7] Osoba Marii Lekapeny oraz okoliczności zawarcia przez nią małżeństwa z bułgarskim władcą przykuwały uwagę przebywającego w Konstantynopolu w 968 r. Liutpranda z Cremony z oczywistych względów – celem jego wizyty nad Bosforem było wynegocjowanie zgody cesarza Nikefora II Fokasa (963-969) na ślub „urodzonej w purpurze" Bizantynki z synem Ottona I (król Niemiec: 936-973, cesarz: 962-973). Mariaż bizantyńsko-bułgarski z 927 r. mógł być w tych rokowaniach ważnym argumentem, świadczącym o tym, iż zasada, wedle której kobieta z cesarskiego rodu nie mogła poślubić cudzoziemskiego władcy, nie była na konstantynopolitańskim dworze ściśle przestrzegana. Zob. T. Wolińska, *Konstantynopolitańska misja Liutpranda z Kremony (968)*, w: *Cesarstwo bizantyńskie. Dzieje. Religia. Kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński – M.J. Leszka, Łask – Łódź 2006, 208-212.

[8] Por. Georgieva, *The Byzantine Princesses*, s. 167; Shepard, *A marriage too far*, s. 141-148; И. Йорданов, *Корпус на печатите на Средновековна България*, София 2001, 58-66 i 163-165; Гюзелев, *Значението на брака*, s. 27; Георгиева, *Жената*, s. 313-315; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 158-160.

[9] Analizując wyobrażenia na pieczęciach i monetach stosuję w niniejszym artykule porządek rozpowszechniony w publikacjach anglojęzycznych, tj. opisuję przedstawienie od strony obserwatora. Z punktu widzenia osób ukazanych na pieczęci lub monecie określenie kierunków będzie odwrotne: car Piotr, dla obserwatora znajdujący się z lewej strony kompozycji, *de facto* umiejscowiony został po prawej – ten sposób opisu preferuje m.in. w swych wydanych w języku bułgarskim pracach Ivan Jordanov.

stemmy, Maria ma na sobie *loros*. Bułgarscy władcy trzymają między sobą krzyż, uchwyciwszy go na tej samej wysokości. Inskrypcja wspomina ich oboje jako bazyleusów/cesarzy Bułgarów: Πέτρος [καὶ] Μα-ρ[ία] β[ασιλεῖς] Βουλγάρ[ων]. Według Ivana Jordanova zachowało się dziewięć tego typu artefaktów[10].

II. Piotr i Maria – autokratorzy Bułgarów/auguści i bazyleusowie (lata 40. X w.) – istnieje tylko siedem egzemplarzy tego typu pieczęci. Zdobiący je wizerunek pary carskiej zasadniczo nie różni się od opisanego wyżej. Ze względu na zły stan zachowania wszystkich zaliczanych do omawianego typu zabytków, towarzyszący przedstawieniu napis można zrekonstruować dwojako: Πέτρος [καὶ] Μαρ[ία] ἐν Χ[ριστ]ῷ αὐ[τοκράτορες] Β[ουλγάρων] lub Πέτρος [καὶ] Μαρ[ία] ἐν Χ[ριστ]ῷ αὐ[γουστοι] β[ασιλεῖς][11].

III. Piotr i Maria, pobożni bazyleusowie/cesarze (lata 40. - 50. X w.) – najbardziej rozpowszechniony typ. Zdaniem Ivana Jordanova zachowało się 31 tego rodzaju artefaktów. Nowsze opracowania wymieniają ich ponad 60. Na rewersie pieczęci odnajdujemy wizerunek Piotra i Marii, wykazujący znaczne podobieństwo do analizowanego wyżej przedstawienia. Para trzyma krzyż – car z lewej, a caryca z prawej strony. W przeciwieństwie do wyobrażeń napieczętnych typu I i II, dłonie monarchów zostały umiejscowione na niejednakowej wysokości. W większości przypadków ręka władcy znajduje się wyżej, istnieją jednak również egzemplarze, na których to Maria ujmuje krzyż ponad dłonią swego męża. Inskrypcja wspomina już tylko Piotra, nazywając go pobożnym cesarzem: Πέτρος βασι[λεὺς] εὐσ[εβ]ής[12].

Trudno dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy podobny – niewątpliwie przejęty z bizantyńskiego systemu autoprezentacji władcy – kanon przedstawiania bułgarskiej pary monarszej stosowany był również na monetach. Niestety, do naszych dni nie zachował się ani jeden artefakt, który można jednoznacznie zidentyfikować jako przykład pieniądza kruszcowego, wybitego w Bułgarii za panowania cara Piotra. Asen Czilingirow proponuje uznawać za monety wspomnianego władcy tajemnicze srebrniki, z których kilka przechowywanych jest aktualnie w zbiorach muzealnych Ermitażu. Znajduje się na nich cyrylicki napis z imieniem Piotra[13].

---

[10] Por. Йорданов, *Корпус на печатите*, s. 58-59; Гюзелев, *Значението на брака*, s. 27; И. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България. VII-XIV в.*, София 2006, 275.

[11] Por. Shepard, *A marriage too far*, s. 141-143; Йорданов, *Корпус на печатите*, s. 59-60; Гюзелев, *Значението на брака*, s. 27; Георгиева, *Жената*, s. 313-315; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 160.

[12] Por. Shepard, *A marriage too far*, s. 143-146; Йорданов, *Корпус на печатите*, s. 60-63; Гюзелев, *Значението на брака*, s. 27.

[13] Por. М.П. Сотникова – И.Г. Спасский, *Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X-XI вв.*, Ленинград 1983, 86-96; А. Чилингиров, *Монетите*

Wracając do głównego nurtu naszych rozważań należy natomiast stwierdzić, iż umieszczenie wizerunku Marii-Ireny na pieczęciach jest wydarzeniem bezprecedensowym w dziejach średniowiecznej sfragistyki bułgarskiej – żadna władczyni przed Lekapeną i żadna po niej nie została uwieczniona w ten sposób. Znawcom zagadnienia znane są również tylko nieliczne – i to znacznie późniejsze – przykłady ukazania monarchini bułgarskiej na monetach, wybijanych przez jej małżonka: zaszczytu tego dostąpiła m.in. Teodora II (1349-1371), żona cara Jana Aleksandra (1331-1371)[14].

Pieczęcie z wizerunkami Piotra i Marii świadczą też o wpływie bizantyńskiego systemu autoprezentacji władcy na starobułgarską kulturę polityczną. Nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, iż analizowane tu przedmioty zostały wykonane na wzór pieczęci i monet bizantyńskich z X w., na których wyobrażenie dwóch lub trzech osób sprawujących wspólnie rządy (współcesarzy, syna z matką-regentką) pojawiało się dość często. Można zaryzykować przypuszczenie, że bezpośrednim źródłem inspiracji dla osób ustalających program ikonograficzny *sigillum* Piotra z lat 927-945 były pieczęcie i monety wykonane w Bizancjum w czasie sprawowania regencji przez cesarzową Zoe Karbonopsinę przy swoim małoletnim synu, Konstantynie VII Porfirogenecie (914-919), lub w okresie współrządów Konstantyna VII z Romanem I Lekapenem (920-944) i jego synem Krzysztofem (921-931)[15]. Niektóre ze wspomnianych artefaktów z pewnością trafiły na terytorium państwa cara Piotra. Świadczą o tym chociażby znaleziska archeologiczne: na obszarze Bułgarii odkryto m.in. pieczęcie z wyobrażeniami Konstantyna VII Porfirogenety, Romana I Lekapena i jego syna Krzysztofa[16].

на киевските князе и монетите на българския цар Петър I, София 2009, 13-20 i 39-43. Badacze wymieniają łącznie dwanaście tego rodzaju artefaktów.

[14] Por. Georgieva, *The Byzantine Princesses*, s. 167 i 201; Игнатов, *Българските царици*, s. 85-87; Георгиева, *Жената*, s. 348 i 352-354. Najprawdopodobniej w latach 40. XIII w. na monetach ukazywana była sprawująca regencję caryca Irena Komnena wraz ze swoim synem Michałem I Asenem (1246-1256). Istnieje również niewielka grupa miedzianych numizmatów widyńskiego cara Jana Stracimira (1356-1396), na których władca ten przedstawiony został wraz ze swą małżonką Anną, zob. Игнатов, *Българските царици*, s. 89-90; Георгиева, *Жената*, s. 322-323 i 348.

[15] Zachowały się pieczęcie i monety bizantyńskie z wizerunkiem Zoe i Konstantyna VII z lat 914-919, a także artefakty z przedstawieniami: Konstantyna VII i Romana I Lekapena (920-944) oraz Konstantyna VII, Romana I i jego syna Krzysztofa (921-931). Por. Ph. Grierson, *Byzantine Coins*, London – Berkeley – Los Angeles 1982, 179-182 i 367-368; N. Oikonomides, *A Collection of Dated Byzantine Lead Seals*, Washington 1986, 64-65. Zastanawiające niektórych badaczy zjawisko, tj. umiejscowienie na kilku pieczęciach bułgarskich z lat 40. - 50. X w. ręki Marii ponad dłonią jej męża, można najprawdopodobniej wytłumaczyć tym, iż sporządzający *sigillum* artysta wzorował się na solidzie bizantyńskim z okresu regencji Zoe Karbonopsiny. Na artefaktach tego rodzaju Konstantyn VII ukazywany był po lewej stronie kompozycji, jego matka zaś – po prawej. Cesarzowa ujmowała jednak krzyż wyżej niż jej syn. Analogiczny schemat pojawia się na interesujących nas tu pieczęciach Piotra i Marii, zob. Grierson, *Byzantine Coins*, pl. 43, nr 779; Shepard, *A marriage too far*, s. 143-144.

[16] Por. I. Jordanov, *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, t. 3/1, Sofia 2009, 90-92.

Materiału sfragistycznego z okresu rządów cara Piotra nie można jednak uznawać za dowód trwałej recepcji na gruncie bułgarskim bizantyńskiej praktyki umieszczania na monetach i pieczęciach wizerunków władczyń (matek lub małżonek bazyleusów). Po roku 945, a zatem najprawdopodobniej jeszcze za swego życia[17], caryca Maria znika z pieczęci. Analizowane tu zjawisko nie ma również kontynuacji w późniejszych wiekach. Fakt, iż kilka bułgarskich monarchiń z XIII-XIV w. zostało wyobrażonych na monetach, świadczy raczej o ponownym zaadoptowaniu na interesującym nas tu obszarze wzorców bizantyńskich, niż o przetrwaniu pewnej rodzimej tradycji, ukształtowanej za panowania Piotra i Marii.

*

Ani przekaz źródeł pisanych, ani zachowany materiał sfragistyczny nie pozwala na formułowanie jednoznacznych wniosków na temat rzeczywistego wpływu carycy Marii na decyzje jej męża. Próbując znaleźć odpowiedź na pytanie, czy Lekapena przejawiała jakieś aspiracje polityczne i była osobą aktywną w sferze publicznej?, warto zestawić jej postać z sylwetką innej Bizantynki, której los wyznaczył rolę słowiańskiej władczyni – Anny Porfirogenetki, córki cesarza Romana II (959-963), siostry Bazylego II Bułgarobójcy (976-1025) i Konstantyna VIII (1025-1028), która w 988/989 r. została żoną księcia ruskiego Włodzimierza I Światosławowicza (978-1015)[18]. Porównanie statusu obu władczyń zawiera poniższa tabela:

	Maria **caryca bułgarska od 927 r.**	**Anna** **księżna ruska od 988/989 r.**
Status przed ślubem	Pochodzi z rodu Lekapenów, jest wnuczką cesarza Romana I, formalnie dzielącego tron z Konstantynem VII, córką jego syna Krzysztofa (współcesarza w latach 921-931).	Jest porfirogenetką, tj. „urodzoną w purpurze", córką panującej pary cesarskiej, Romana II z dynastii macedońskiej i Teofano, siostrą cesarzy Bazylego II i Konstantyna VIII.

[17] W literaturze przedmiotu dominuje pogląd, iż Maria zmarła w 963 r., a usunięcie wizerunku carycy z oficjalnych pieczęci ok. 945 r. spowodowane było nie tyle jej śmiercią, ile względami natury politycznej, tj. pozbawieniem rodu Lekapenów władzy w Konstantynopolu oraz objęciem samodzielnych rządów przez Konstantyna VII Porfirogenetę. Nie można jednak wykluczyć i tej możliwości, iż rzeczywiście Maria rozstała się z życiem wcześniej. Por. Runciman, *The Emperor*, s. 237; Shepard, *A marriage too far*, s. 147-148; Leszka, *Wizerunek*, s. 128; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 160.

[18] Co ciekawe, wspomniane panie były ze sobą spokrewnione, wywodząc się od wspólnego przodka – cesarza Romana I Lekapena. Maria była córką jego syna Krzysztofa, zaś Anna – dzieckiem Romana II, którego Konstantynowi VII Porfirogenecie urodziła Helena Lekapena, córka Romana I. Marię należałoby zatem uważać za wujeczną ciotkę Anny.

Okoliczności zawarcia małżeństwa ze słowiańskim władcą	927 r. Zostaje zawarty pokój między Bułgarią i Bizancjum, którego trwałość ma gwarantować małżeństwo Piotra z Marią. Ich ślub odbywa się w Konstantynopolu, z udziałem patriarchy Stefana, najwyższych dostojników cesarstwa i posłów bułgarskich. Bizancjum uznaje prawo Piotra do noszenia tytułu bazyleusa (cesarza/cara) Bułgarów. Kościół bułgarski zyskuje autokefalię, a jego głowa – godność patriarchy.	988/989 r. Cesarz Bazyli II prosi Włodzimierza o pomoc w walce z uzurpatorem, Bardasem Fokasem. Książę ruski godzi się w zamian za obietnicę ręki Anny. Warunkiem jest przyjęcie chrztu. Po zwycięstwie nad Bardasem, Bazyli II próbuje wycofać się z obietnicy. Książę, by wymusić jej spełnienie, uderza na posiadłości bizantyńskie na Krymie (Chersonez Taurydzki). Anna zostaje wysłana do nowo ochrzczonego męża. Powstaje Kościół ruski: metropolia kijowska podległa patriarsze Konstantynopola.
Status poprzedniczek na tronie	Żona bułgarskiego władcy nie jest wymieniana w oficjalnych dokumentach. Zazwyczaj nie znamy nawet jej imienia. Do X w. nie pojawia się postać kobiety wpływowej politycznie, samodzielnie sprawującej władzę lub regencję[19].	Księżna wymieniana jest niekiedy z imienia w oficjalnych dokumentach, np. w tekście układu bizantyńsko-ruskiego z 944 r. poseł władczyni wspomniany jest na trzecim miejscu (po posłach księcia i następcy tronu)[20]. W X w. księżna Olga formalnie sprawuje regencję, *de facto* rządząc jak samodzielny, pełnoprawny władca.
Przekaz źródeł bizantyńskich	O ślubie Marii i Piotra wspomina wiele źródeł bizantyńskich. Dysponujemy szczegółowym opisem wydarzeń, towarzyszących podpisaniu pokoju i zawarcia małżeństwa. *Kontynuacja Teofanesa* zawiera wzmianki o wizytach carycy w Konstantynopolu. Teksty bizantyńskie nie informują zaś o działalności Marii w Bułgarii.	W źródłach bizantyńskich nie odnajdziemy nieomal żadnej informacji o ślubie Anny i Włodzimierza oraz o działalności Porfirogenetki na Rusi. Jan Skylitzes, a w ślad za nim Zonaras, informują lakonicznie, iż Bazyli II uczynił Włodzimierza swoim szwagrem, mężem Anny, potrzebując jego pomocy wojskowej[21]. Mariaż ten był zapewne wstydliwym wydarzeniem z punktu widzenia Konstantynopola.

[19] Por. Христодулова, *Титул*, s. 142; Игнатов, *Българските царици*, s. 9-12; Георгиева, *Жената*, s. 312; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 206-207.

[20] Por. *Лаврентьевская летопись*, ed. И.Ф. Карский, Полное собрание русских летописей 1, Ленинград 1926-1928, 47, tłum. F. Sielicki: *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, Wrocław 2005, 41: „Roku 6453 (945) […] Odpis z umowy, zawartej za cesarzy: Romana, Konstantyna i Stefana, miłujących Chrystusa władców. My od rodu ruskiego posłowie i kupcy, Iwor, poseł Igora, wielkiego kniazia ruskiego, i ogólni posłowie: Wujefast od Światosława, syna Igorowego; Iskusewi od kniahini Olgi".

[21] Por. Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* XVI 17, CFHB (Series Berolinensis) 5, s. 336, tłum. A. Kotłowska: Jan Skylitzes, *Zarys historii*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 6: *Pisarze wieku XI*, red. A. Kotłowska – A. Brzóstkowska, Warszawa 2013, 196-197: „Wezwał ich [Rusów – Z.B.] na mocy sojuszu, uczyniwszy ich archonta Włodzimierza szwagrem przez swoją siostrę Annę". Zob. Joannes Zonaras, *Epitomae historiarum* XVII 7, CSHB [31], s. 553.

Przekaz źródeł rodzimych	Źródła bułgarskie nie wspominają o Marii i jej działalności w Presławiu. Symptomatyczny jest pod tym względem przekaz *Bułgarskiej kroniki apokryficznej* – utworu kompilacyjnego z XII w. Według autora tego zabytku, car Piotr żył i rządził „bezżennie”[22].	Wzmianki o Annie pojawiają się w źródłach ruskich, np. *Powieści minionych lat* (pocz. XII w.). Tamtejsza tradycja pamięta o jej cesarskim pochodzeniu: w tekstach jest ona określana jako *carewna*, na wyobrażeniach ikonograficznych okrywają ją purpurowe szaty. Nie ulega wątpliwości wpływ księżnej na konwersję Włodzimierza i chrystianizację Rusi. Rolę *mulier suadens* pełni tu jednak nie ona, lecz babka Włodzimierza – Olga[23].
Przekaz źródeł obcych	O ślubie Marii i Piotra w kontekście zawarcia pokoju z 927 r. pisze Liutprand z Cremony. W *Antapodosis* wspomina też o tym, iż Lekapena zmieniła imię na Irena (Pokój). Nie podaje jednak żadnych informacji na temat późniejszej działalności carycy w Bułgarii[24].	Okoliczności zawarcia małżeństwa między Anną a księciem ruskim szczegółowo relacjonuje w swej kronice Jahia z Antiochii (ok. 975-1066), chrześcijanin (melkita) piszący po arabsku. Wspomina o wkładzie księżnej w chrystianizację Rusi, tj. o ufundowaniu przez nią wielu świątyń[25]. Historyk arabski Abu Shudja al-Rudhrawari (1045-1095), przypisuje Annie kluczową rolę w nawróceniu Wło-

Najnowszy przegląd źródeł bizantyńskich, zawierających informacje na temat chrystianizacji Rusi, znajdzie Czytelnik w pracy: М.В. Бибиков, *Byzantinorossica. Свод византийских свидетельств о Русu*, t. 1, Москва 2004, 57-67.

[22] Por. *Bułgarska kronika apokryficzna. Słowo proroka Izajasza o tym, jak został przez anioła wyniesiony do siódmego nieba*, tłum. M. Skowronek, w: *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*, red. G. Minczew – M. Skowronek, Kraków 2006, 65-66: „Po jego śmierci przejął Carstwo Bułgarskie syn jego car Piotr, który był władcą Bułgarom i Grekom. Panował on w Ziemi Bułgarskiej dwanaście lat, bezgrzesznie i bezżennie, a carstwo jego było błogosławione”. Na temat specyfiki gatunkowej i przekazu ideowego źródła zob. K. Marinow, *Kilka uwag na temat ideologiczno-eschatologicznej wymowy Bułgarskiej kroniki apokryficznej*, „Fundamenta Europaea” 6/7 (2007) 61-75.

[23] Nowe spojrzenie na rolę Anny w upowszechnianiu chrześcijaństwa na Rusi prezentuje w swych monografiach badaczka ukraińska, Nadieżda Nikitienko. Zauważa, że wkład księżnej w przeszczepianie na grunt wschodniosłowiański nowej religii oraz elementów kultury bizantyńskiej mógł być znacznie większy, niż przyjęto sądzić w dotychczasowej historiografii. Uczona analizuje też mechanizmy, które doprowadziły do „wyrugowania” Anny ze staroruskiej tradycji hagiograficznej i nadania statusu krzewicielki chrześcijaństwa babce Włodzimierza, księżnej Oldze. Por. Н.Н. Никитенко, *Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика*, Киев 2004, spec. s. 36-88 i 341-352; taż, *София Киевская и ее создатели*, Каменец-Подольский 2014, spec. s. 229-241. Wątek Anny jako *mulier suadens* w tradycji ruskiej podjął ostatnio G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII w. – studium porównawcze*, Toruń 2013, 42-61.

[24] Por. Liudprandus Cremonensis, *Relatio de legatione constantinopolitana* 16, 19, ed. P. Chiesa, CCCM 156, 194-195; tenże, *Antapodosis* III 38, CCCM 156, 86.

[25] Por. *Histoire de Yahya-ibn-Sa`īd d'Antioche, continuateur de Sa`īd-ibn-Bitriq*, ed. I. Kratchkovsky – A. Vasiliev, II, PO 23/3, Paris 1932, 423.

		dzimierza – jej odmowa poślubienia innowiercy miała skłonić księcia do przyjęcia chrztu[26].
Sfera oficjalna (zmiana za panowania bizantynki)	Caryca jest od czasów Marii obecna w protokole dyplomatycznym – Konstantyn VII opisując w *O ceremoniach* przyjęcie posłów bułgarskich na cesarskim dworze nadmienia, że logoteta, zapytawszy o zdrowie władcy, powinien spytać o zdrowie władczyni. Tytułuje ją *archontissą Bułgarii* (ἀρχόντισσα Βουλγαρίας)[27] – dla porównania: księżna ruska Olga w tym samym źródle określana jest mianem *archontissy Rusi* (ἀρχόντισσα Ρωσίας)[28].	Księżna była wspominana najprawdopodobniej w intytulacjach dokumentów ruskich. Tzw. krótka redakcja *Statutu (ustawu) kościelnego Włodzimierza* (przełom X/XI w.), regulującego szereg kwestii związanych z funkcjonowaniem Kościoła ruskiego, zawiera formułę, iż książę podjął wymienione w akcie decyzje po konsultacjach z Anną[29].
Pieczęcie	Maria pojawia się na pieczęciach Piotra z lat 927-945. Na artefaktach tych odnajdujemy jej wizerunek. Niekiedy jest również wymieniona z imienia w inskrypcjach. Po 945 r. na pieczęciach Piotr jest przedstawiany sam.	Nie zachowała się ani jedna pieczęć księcia Włodzimierza. Istnieją jedynie artefakty, które badacze próbują przypisywać temu władcy. Nie pojawia się na nich ani imię, ani wizerunek Anny. Nie zachowało się też jej *sigillum privatum*, w przeciwieństwie do pieczęci innych księżnych ruskich bizantyńskiego pochodzenia, np. Marii Monomach[30].
Monety	Istnieje kilka srebrnych monet, które niektórzy badacze próbują przypisywać carowi Piotrowi – Maria się na nich nie pojawia.	Anna nie pojawia się na ani jednej z wielu zachowanych złotych i srebrnych monet księcia Włodzimierza. Na numizmatach tych występuje tylko wyobrażenie tronującego księcia[31].

[26] Por. *Continuation of the Experiences of the Nations by Abu Shuja' Rudhrawari, Vizier of Muqtadi and Hilal b. Muhassin, Vizier's secretary in Baghdad*, tłum. D.S. Margoliouth, w: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate. Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, ed. H.F. Amedroz – D.S. Margoliouth, t. 6, London 1921, 118-119.

[27] Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De caeremoniis aulae byzantinae* II 47, ed. I.I. Reiske, CSHB [7], Bonnae 1829, 681-682; Христодулова, *Tumул*, s. 142; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 206-207.

[28] Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De caeremoniis aulae byzantinae* II 15, CSHB [7], s. 594.

[29] Por. Я.Н. Щапов, *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв.*, Москва 1972, 115-127; tenże, *Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.*, Москва 1976, 66. Podsumowanie dyskusji na temat kwestii autentyczności *Statutu (ustawu) kościelnego Włodzimierza* oraz wybór literatury przedmiotu zob. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000, 270-272.

[30] Por. В.Л. Янин, *Актовые печати Древней Руси X-XV вв.*, t. 1: *Печати X - начала XIII в.*, Москва 1970, 17-19 i 170.

[31] Por. Сотникова – Спасский, *Тысячелетие*, s. 60-81 i 115-180.

W świetle powyższej analizy Maria jawi się jako osoba pozbawiona realnego wpływu na posunięcia polityczne swego męża. Co więcej, żadne z zachowanych źródeł nie wspomina o jej aktywności w życiu publicznym. Nie odnajdujemy śladów samodzielnych działań carycy nawet w sferze zachowań tradycyjnie przypisanych chrześcijańskiej władczyni: nie słyszymy – jak ma to chociażby miejsce w przypadku księżnych ruskich z tego samego okresu, Olgi i Anny – o jej działalności fundacyjnej, dobroczynnej, czy też mającej na celu propagowanie i umacnianie chrześcijaństwa. Źródła wszelkiego rodzaju i proweniencji wspominają o niej przeważnie w kontekście układu pokojowego z 927 roku.

Można odnieść wrażenie, iż zamieszczenie wizerunku i imienia małżonki cara na jego pieczęciach z lat 927-945 również nie jest efektem osobistych starań Lekapeny, ani odzwierciedleniem statusu faktycznej współwładczyni Piotra, jakim – zdaniem niektórych badaczy – miała się ona cieszyć[32]. Najprawdopodobniej rację mają ci uczeni, którzy skłonni są postrzegać wspomniane pieczęcie raczej jako artefakty o charakterze kommemoratywnym i propagandowym, wykonane w celu upamiętnienia pokoju z 927 r. i podkreślenia znaczenia tego wydarzenia dla państwa bułgarskiego i jego władcy[33]. Mogły być one także narzędziem legitymizacji tytułu carskiego Piotra. Marii, wnuczce bizantyńskiego bazyleusa, przypadałaby tu rola dość biernej przekazicielki cesarskiej godności – to dzięki małżeństwu z nią bułgarski monarcha zyskiwał formalne prawo do tytułowania się carem[34].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt – imię i wizerunek carycy znikają z pieczęci Piotra po 945 r., a więc wtedy, gdy od władzy w Konstantynopolu zostaje odsunięty ród Lekapenów i rozpoczyna się samodzielne panowanie niechętnego zarówno im samym, jak i mariażowi bizantyńsko-bułgarskiemu, Konstantyna VII Porfirogenety[35]. Można więc odnieść wrażenie, iż zarówno włączenie Marii do systemu autoprezentacji władcy w Bułgarii w 927 r., jak i jej usunięcie w 945 r., podyktowane było wymogami polityki zagranicznej i dyplomacji: w obu przypadkach stanowiło to ukłon pod adresem aktualnie władającego nad Bosforem bazyleusa[36].

Do sfery historiograficznego mitu należy również odesłać tezę o szeroko zakrojonej bizantynizacji starobułgarskiej kultury politycznej za panowania Piotra i Marii. Jak słusznie podkreśla Jonathan Shepard, Bułgaria znalazła się w orbicie wpływów cywilizacji wschodniochrześcijańskiej o wiele wcześniej,

---

[32] Por. Georgieva, *The Byzantine Princesses*, s. 168; Йорданов, *Корпус на печатите*, s. 59; Георгиева, *Жената*, s. 313-314.

[33] Por. Божилов – Гюзелев, *История*, s. 276; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 159.

[34] Por. Йорданов, *Корпус на печатите*, s. 59; Георгиева, *Жената*, s. 314; Николов, *Политическа мисъл*, s. 239; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 159.

[35] Por. Runciman, *The Emperor*, s. 229-237; Тодоров, *Константин Багренороднu*, s. 396-397; Николов, *Политическа мисъл*, s. 269-278.

[36] Por. Йорданов, *Корпус на печатите*, s. 63; Leszka – Marinow, *Carstwo bułgarskie*, s. 160.

a recepcja elementów tradycji bizantyńskiej była tu procesem długotrwałym[37]. Spośród wschodniorzymskich kompilacji prawnych, przetłumaczonych na język staro-cerkiewno-słowiański i przyswojonych w pierwszym państwie bułgarskim, jedynie całościowy przekład *Eklogi* można uznać za dokonanie z okresu rządów Piotra. Sporządzono go najprawdopodobniej w Presławiu po roku 950[38]. Oba warianty bizantyńskiego *Nomokanonu* (*Nomokanon 50 Rozdziałów* i *Nomokanon 14 Rozdziałów*) zaadaptowano tu natomiast już wcześniej, za panowania Symeona I Wielkiego (893-927)[39]. Z okresu przed wstąpieniem Piotra na tron pochodzi też inny, funkcjonujący na interesującym nas obszarze, zbiór praw, tj. *Zakon sudnyj ljudem*[40].

Na czas rządów Piotra datuje się również niekiedy w literaturze przedmiotu powstanie najstarszego staro-cerkiewno-słowiańskiego tłumaczenia traktatu *Schede basilike* autorstwa konstantynopolitańskiego diakona Agapeta (VI w.). Ten niewielkich rozmiarów utwór, zawierający syntetyczne omówienie najważniejszych założeń wschodniorzymskiej teorii władzy cesarskiej oraz wizję idealnego chrześcijańskiego monarchy, zyskał, poczynając od X-XI w., znaczną popularność na obszarze *Slavia Orthodoxa*, stając się podstawowym *medium*, za pośrednictwem którego dokonała się recepcja elementów bizantyńskiego modelu władzy w Bułgarii, na Rusi, a w okresie późniejszym

---

[37] Por. Shepard, *A marriage too far*, s. 140.

[38] Por. F. Dvornik, *Byzantine Political Ideas on Kievian Russia*, DOP 9-10 (1956) 81 i 89; Т. Славова, *Юридическа литература*, w: *История на българската средновековна литература*, ред. А. Милтенова, София 2008, 196.

[39] Por. Dvornik, *Byzantine Political Ideas*, s. 80; Я.Н. Щапов, *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у Славян в IX-X вв.*, w: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert. Akten des Colloquiums Byzanz auf dem Höhepunkt seiner Macht, Liblice, 22.-23. September 1977*, hrsg. von V. Vavřinek, Praha 1978, 394; Славова, *Юридическа литература*, s. 195.

[40] Przekład *Schede basilike* na język staro-cerkiewno-słowiański oraz jego wpływ na ideologię polityczną państwowości Słowian prawosławnych jest zagadnieniem zasługującym na odrębne omówienie i posiadającym dość znaczną literaturę przedmiotu: В. Вальденберг, *Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности*, „Византийский Временник" 24 (1926) 27-34; P. Henry, *A Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus*, GRBS 8 (1967) 281-308; J. Irmscher, *Das Bild des Untertanen im Fűrstenspiegel des Agapetos*, „Klio" 60 (1978) 507-509; I. Ševčenko, *Agapetus East and West: the Fate of a Byzantine „Mirror of Princes"*, w: *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982, 3-44; М.Т. Дьячок, *О месте и времени первого славянского перевода „Наставления" Агапита*, w: *Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма*, ред. Е.К. Ромодановская, Новосибирск 1985, 5-13; I. Ševčenko, *„Ljubomudrějšij Kŷr" Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine „Mirror of Princes"*, w: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge – Napoli 1991, 497-557; tenże, *A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology*, w: *Byzantium and the Slavs*, s. 49-87; tenże, *On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076*, w: *Byzantium and the lavs*, s. 241-261; А. Николов, *Старобългарският превод на „Изложение на поучителни глави към император Юстиниан" от дякон Агапит и развитието на идеята за достойнството на българския владетел в края на IX - началото на X в.*, „Palaeobulgarica" 24 (2000) fasc. 3, 76-105 (kompletna edycja tekstu staro-cerkiewno-słowiańskiego: 93-100); С. Марјановић-Душанић,

– także w Serbii[41]. Angeł Nikołow, w monografii poświęconej starobułgarskiej ideologii politycznej, wykazał jednak, iż zarówno okoliczności historyczne, wymowa ideowa zabytku, jak i cechy lingwistyczne jego staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu, wskazują na to, iż nie został on przyswojony na gruncie kultury bułgarskiej za panowania Piotra, ale już wcześniej – za rządów jego ojca, Symeona[42].

***

Reasumując, trudno uznać Marię i jej małżonka za inicjatorów bizantynizacji kultury X-wiecznej Bułgarii. Jak widać, kontynuowali oni dzieło poprzedników Piotra, stąpając szlakiem wytyczonym przede wszystkim przez cara Symeona. Należy jednak podkreślić, że fakt, iż w 927 r. Lekapena przybyła na dwór, który był już dość dobrze zaznajomiony z cywilizacją bizantyńską, nie wyklucza możliwości jej osobistego oddziaływania na nowe otoczenie – najprawdopodobniej starała się zaszczepić w Presławiu obyczaje i elementy ceremoniału, znane jej z pałacu w Konstantynopolu, nie dysponujemy jednak wystarczającym materiałem źródłowym, by określić, jakie sfery obejmował jej wpływ. Najprawdopodobniej jednak nie wyszedł on poza mury carskiej siedziby i wąski krąg jej najbliższego otoczenia.

Rex Imago Dei: о српској преради Агапитовог огледала, w: *Трећа југословенска конференција византолога, Крушевац, 10-13 мај 2000*, Београд – Крушевац 2002, 135-148; Николов, *Политическа мисъл*, s. 214-230 i 250-268; P.N. Bell, *Agapetus – „Advice": his Sources, Methods and Thought*, w: *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, „Advice to the Emperor". „Dialogue on Political Science". Paul the Silentiary, „Description of Hagia Sophia"*, ed. P.N. Bell, Liverpool 2009, 27-46; Z. Brzozowska, *„Schede basilike" konstantynopolitańskiego diakona Agapeta i jego wpływ na myśl polityczną średniowiecznej Rusi*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia historica" 87 (2011) 329-342; A. Kompa, *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proweniencji*, w: A. Kompa – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014, 41-42.[38] Por. F. Dvornik, *Byzantine Political Ideas on Kievian Russia*, DOP 9-10 (1956) 81 i 89; Т. Славова, *Юридическа литература*, w: *История на българската средновековна литература*, ред. А. Милтенова, София 2008, 196.

[42] Por. Николов, *Старобългарският превод*, s. 77; Николов, *Политическа мисъл*, s. 214-230 i 253-269.

THE ROLE OF EMPRESS MARIA-IRENE LEKAPENE IN THE RECEPTION OF THE ELEMENTS OF BYZANTINE MODEL OF POWER IN THE FIRST BULGARIAN STATE

(Summary)

Maria Lekapene was the granddaughter of Byzantine Emperor Romanos I Lekapenos. In 927 she married Peter I of Bulgaria. Her marriage in Constantinople aimed to strengthen the newly signed Byzantine-Bulgarian peace treaty. Historians attributed to the Empress a significant impact on the political moves of her husband. The Empress was also to introduce a lot of elements of the Byzantine theory of power in Bulgaria and even to play the role of spy of Constantinople at the Preslav court. These views have not been corroborated in surviving source material. The Byzantine authors, who provided a lot of information about the wedding of Maria and Peter, did not write anything about the subsequent behavior of the Empress in her new homeland. The political activity of the wife of Peter is not mentioned in indigenous Bulgarian sources or foreign ones (e.g. Liutprand of Cremona). The thesis that Maria wielded real political power can be confirmed only in sigillographic materials. In 927-945 the Bulgarian ruler was always represented on his own official seals accompanied by his wife. However it was not a reflection of her status as a real co-emperor. These seals were propagandic artifacts which were made to commemorate the peace of 927. The seals could also be seen as a tool legitimizing the imperial title of Peter. It is hard to consider Mary as the initiator of the Byzantinization of the culture of tenth-century Bulgaria. In 927 Lekapene arrived at the court, which was already quite familiar with the Byzantine civilization. This does not exclude the possibility of her personal impact on the new court. However, most likely the impact did not go beyond the walls of the Emperor's headquarters.

Key words: Maria-Irene Lekapene, Peter I of Bulgaria, First Bulgarian State, Byzantine-Bulgarian relations, peace treaty of 927, Byzantine political thought, Byzantine influence on Old Bulgarian culture.

Słowa kluczowe: Maria-Irena Lekapena, Piotr I, pierwsze państwo bułgarskie, stosunki bizantyńsko-bułgarskie, pokój z 927 r., bizantyńska myśl polityczna, wpływ bizantyński na kulturę starobułgarską.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Bułgarska kronika apokryficzna. Słowo proroka Izajasza o tym, jak został przez anioła wyniesiony do siódmego nieba, tłum. M. Skowronek, w: *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*, red. G. Minczew – M. Skowronek, Kraków 2006, 62-69.

Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Washington 1967.

Constantinus Porphyrogenitus, *De caeremoniis aulae byzantinae*, ed. I.I. Reiske, CSHB [7], Bonnae 1829.

Continuation of the Experiences of the Nations by Abu Shuja' Rudhrawari, Vizier of Muqtadi and Hilal b. Muhassin, Vizier's secretary in Baghdad, tłum. D.S. Margoliouth, w: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate. Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, ed. H.F. Amedroz – D.S. Margoliouth, t. 6, London 1921.

Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum*, ed. I. Bekker, CSHB [48], Bonnae 1838, 761-924.

Histoire de Yahya-ibn-Sa`ïd d'Antioche, continuateur de Sa`ïd-ibn-Bitriq, ed. I. Kratchkovsky – A. Vasiliev, II, PO 23/3, Paris 1932, 347-520.

Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berolini 1973, tłum. A. Kotłowska: Jan Skylitzes, *Zarys historii*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 6: *Pisarze wieku XI*, red. A. Kotłowska – A. Brzóstkowska, Warszawa 2013, 106-269.

Joannes Zonaras, *Epitomae historiarum*, ed. Th. Büttner-Wobst, CSHB [31], Bonnae 1897.

Leo Grammaticus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, CSHB [34], Bonnae 1842.

Liudprandus Cremonensis, *Antapodosis*, ed. Chiesa, CCCM 156, Turnholti 1998, 5-150.

Liudprandus Cremonensis, *Relatio de legatione constantinopolitana*, ed. Chiesa, CCCM 156, Turnholti 1998, 185-218.

Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, rec. S. Wahlgren, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, Berolini – Novi Eboraci 2006.

Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, CSHB [48], Bonnae 1838, 1-481.

Лаврентьевская летопись, ed. И.Ф. Карский, Полное собрание русских летописей 1, Ленинград 1926-1928, tłum. F. Sielicki: *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, Wrocław 2005.

Opracowania

Bell P.N., *Agapetus – „Advice": his Sources, Methods and Thought*, w: *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, „Advice to the Emperor". „Dialogue on Political Science". Paul the Silentiary, „Description of Hagia Sophia"*, ed. P.N. Bell, Liverpool 2009, 27-46.

Brzozowska Z., *„Schede basilike" konstantynopolitańskiego diakona Agapeta i jego wpływ na myśl polityczną średniowiecznej Rusi*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia historica" 87 (2011) 329-342.

Dvornik F., *Byzantine Political Ideas on Kievian Russia*, DOP 9-10 (1956) 73-121.

Georgieva S., *The Byzantine Princesses in Bulgaria*, „Byzantinobulgarica" 9 (1995) 163-201.

Grierson Ph., *Byzantine Coins*, London – Berkeley – Los Angeles 1982.

Henry P., *A Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus*, GRBS 8 (1967) 281-308.

Irmscher J., *Das Bild des Untertanen im Fürstenspiegel des Agapetos*, „Klio" 60 (1978) 507-509.

Jordanov I., *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, t. 3/1, Sofia 2009.

Kompa A., *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proweniencji*, w: A. Kompa – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014, 3-306.

Leszka M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII w.*), Byzantina Lodziensia 7, Łódź 2003.
Leszka M.J. – Marinow K., *Carstwo bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura. 866-971*, Warszawa 2015.
Maksimovich K., *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, „Byzantinoslavica" 65 (2007) 9-18.
Marinow K., *In the Shackles of the Evil One. The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration On the treaty with the Bulgarians*, „Studia Ceranea" 1 (2011) 157-190.
Marinow K., *Kilka uwag na temat ideologiczno-eschatologicznej wymowy Bułgarskiej kroniki apokryficznej*, „Fundamenta Europaea" 6/7 (2007) 61-75.
Marinow, *Peace in the House of Jacob. A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration On the Treaty with the Bulgarians*, „Bulgaria Mediaevalis" 3 (2012) 85-93.
Oikonomides N., *A Collection of Dated Byzantine Lead Seals*, Washington 1986.
Pac G., *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII w. – studium porównawcze*, Toruń 2013.
Podskalsky G., *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000.
Runciman S., *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign. A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge 1969.
Shepard J., *A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria*, w: *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. A. Davids, Cambridge 1995, 121-149.
Ševčenko I., *Agapetus East and West: the Fate of a Byzantine „Mirror of Princes"*, w: *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982, 3-44.
Ševčenko, *„Ljubomudrějšij Kÿr" Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine „Mirror of Princes"*, w: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge – Napoli 1991, 497-557.
Ševčenko, *A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology*, w: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge – Napoli 1991, 49-87.
Ševčenko, *On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076*, w: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge – Napoli 1991, 241-261.
Vašica J., *K otázce původu Zakona sudného ljudem*, „Slavia" 30 (1961) 1-19.
Wolińska T., *Konstantynopolitańska misja Liutpranda z Kremony (968)*, w: *Cesarstwo bizantyńskie. Dzieje. Religia. Kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński – M.J. Leszka, Łask – Łódź 2006, 201-223.

*

Бибиков М.В., *Byzantinorossica. Свод византийских свидетельств о Руси*, t. 1, Москва 2004.
Божилов И. – Гюзелев В., *История на средновековна България. VII-XIV в.*, София 2006.
Вальденберг В., *Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности*, „Византийский Временник" 24 (1926) 27-34.
Георгиева С., *Жената в българското средновековие*, Пловдив 2011.
Гюзелев В., *Значението на брака на цар Петър (927-969) с ромейката Мария-Ирина Лакапина (911-962)*, w: *Културните текстове на миналото – носители, символи, идеи*, t. 1, *Текстовете на историята, история на текстовете. Материали от*

Юбилейната международна конференция в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, Велико Търново, 29-31 октомври 2003 г., София 2005, 27-33.

Дьячок М.Т., *О месте и времени первого славянского перевода „Наставления" Агапита*, w: *Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма*, ред. Е.К. Ромодановская, Новосибирск 1985, 5-13.

Златарски В.И., *История на българската държава през средните векове*, t. I/2: *Първо българско Царство. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018)*, София 1927.

Игнатов В., *Българските царици. Владетелките на България от VII до XIV в.*, София 2008.

Йорданов И., *Корпус на печатите на Средновековна България*, София 2001.

Лешка М.Й., *Образът на българския цар Борис II във византийските извори*, „Studia Balcanica" 25 (2006) 145-152.

Марјановић-Душанић С., *Rex Imago Dei: о српској преради Агапитовог огледала*, w: *Трећа југословенска конференција византолога, Крушевац, 10-13 мај 2000*, Београд – Крушевац 2002, 135-148.

Мутафчиев П., *История на българския народ (681-1323)*, София 1986.

Никитенко Н.Н., *Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика*, Киев 2004.

Никитенко, *София Киевская и ее создатели*, Каменец-Подольский 2014.

Николов А., *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX-края на X в.)*, София 2006.

Николов, *Старобългарският превод на „Изложение на поучителни глави към император Юстиниан" от дякон Агапит и развитието на идеята за достойнството на българския владетел в края на IX - началото на X в.*, „Palaeobulgarica" 24 (2000) fasc. 3, 76-105.

Славова Т., *Юридическа литература*, w: *История на българската средновековна литература*, ред. А. Милтенова, София 2008, 194-202.

Сотникова М.П. – Спасский И.Г., *Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X-XI вв.*, Ленинград 1983.

Тодоров Т., *Константин Багренородни и династичният брак между владетелските домове на Преслав и Константинопол от 927 г.*, „Преславска книжовна школа" 7 (2003) 391-398.

Христодулова М., *Титул и регалии болгарской владетельницы в эпоху средневековья (VII-XIV вв.)*, „Études Balkaniques" 3 (1978) 141-148.

Чилингиров А., *Монетите на киевските князе и монетите на българския цар Петър I*, София 2009.

Щапов Я.Н., *Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.*, Москва 1976.

Щапов, *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв.*, Москва 1972.

Щапов, *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у Славян в IX-X вв.*, w: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert. Akten des Colloquiums Byzanz auf dem Höhepunkt seiner Macht, Liblice, 20.-23. September 1977*, hrsg. von V. Vavřinek, Praha 1978, 387-411.

Янин В.Л., *Актовые печати Древней Руси X-XV вв.*, t. 1: *Печати X - начала XIII в.*, Москва 1970.

Agnieszka PIÓRECKA*

STEFAN UROŠ II MILUTIN – DZIAŁALNOŚĆ FUNDACYJNA SERBSKIEGO KRÓLA

> „Teraz jednak – jak już powiedziałem – musimy podążyć ku tematowi budowli wzniesionych przez naszego cesarza, tak by nie zdarzyło się w przyszłości, iż ci, którzy je ujrzą, zwątpią ze względu na ich olbrzymią liczbę i rozmiary, że naprawdę są dziełem jednego człowieka. […]. Trzeba, gdy wszczyna się Dzieło, dbać – jak mówi stare przysłowie – by z dala blask od jego bił oblicza”[1].

Te słowa Prokopiusza z Cezarei zawarte w jego traktacie *O budowlach*, a odnoszące się do cesarza Justyniana I, równie dobrze mogą charakteryzować bogatą działalność Stefana Uroša II Milutina. Biograf serbskiego króla, Arcybiskup Danilo II, podaje w swoim dziele, że około piętnastu kościołów i budynków klasztornych zostało wzniesionych pod auspicjami Stefana Uroša II. Powstały one na terenie Serbii, w Konstantynopolu, Tesalonice, na Świętej Górze Atos, w Jerozolimie oraz na Półwyspie Synaj[2]. Tak samo jak cesarz bizantyński, tak i król serbski nie zawsze fundował nowe obiekty. Czasem, jak to miało miejsce w przypadku kościoła w Staro Nagoričino, jedynie podnosił je z ruin. Być może właśnie takiemu podejściu zawdzięczamy architektoniczną różnorodność jego fundacji.

1. Król Stefan Uroš II Milutin – wprowadzenie. Stefan Uroš II Milutin był synem króla Stefana Uroša I i królowej Heleny d’Anjou oraz młodszym bratem króla Dragutina. Wstąpił na tron w roku 1282, gdy jego starszy brat w wyniku upadku z konia złamał nogę i przez serbski *sabor* został zmuszony do abdykacji, zachowując dla siebie jedynie tereny na północy państwa. Pierwszą żoną Milutina była córka Jana I Dukasa z Tesalii[3]. Podczas kampanii roku 1282 i 1283 Milutin podbił północną Macedonię wraz ze Skopje

* Mgr Agnieszka Piórecka – doktorantka na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: aga@eco-invest.pl.

[1] Procopius Caesariensis, *De aedificiis* I 1, 17. 19, ed. G. Wirth, w: Procopius, *Opera omnia*, vol. 4, Lipsiae 1964, 8, w. 3-7 i 10-11, tłum. P.Ł. Grotowski: Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2006, 82-83.

[2] Por. Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских,* ed. Л. Мирковић, Београд 1935, 98-114.

[3] Por. J.S. Allen, *Stefan Uroš II Milutin*, ODB III 1949.

oraz Dyrrachion. Jednak dopiero małżeństwo z córką cesarza bizantyńskiego Andronika II Paleologa, Symonidą, w 1299 r., pozwoliło na formalne przyłączenie tych terenów do Serbii. Bizantyńska księżniczka została czwartą żoną króla, wnosząc wspomniane posiadłości w wianie. Mariaż ten miał swoje następstwa. Przybycie na dwór młodej królowej wraz z licznym greckim dworem, a także przyłączenie miast Macedonii, greckich pod względem języka i zwyczajów, wywołało przewrót obyczajowy nie tylko na dworze króla, ale także w całym państwie. W serbskich dokumentach zaczęły pojawiać się greckie terminy określające tytuły urzędników oraz poszczególne podatki. Dwór królewski został zorganizowany na wzór dworu z Konstantynopola, zaś dzięki dochodom z kopalń Milutin mógł prowadzić rozległą działalność budowlaną[4].

2. Najważniejsze fundacje królewskie. Najstarszą fundacją Stefana Uroša II Milutina jest monaster w **Arilje** (il. 1 i 2)[5]. Ufundował on ten klasztor razem ze swoim bratem, ówczesnym królem, Dragutinem (il. 3), który abdykował w 1282 r., przekazując tron młodszemu bratu. Zarówno klasztor jak i kościół pod wezwaniem św. Ahilije (Hagios Achileios – święty pochodzący z Larisy, którego relikwie za panowania bułgarskiego cara Samuela, pod koniec X w., zostały przeniesione do Prespy) były wznoszone prawdopodobnie w latach 90. XIII w. Wskazuje na to zespół dekoracji malarskich zdobiących kościół i datowanych bezspornie na rok 1296. Kompleks powstał w miejscu, którego historia sięga jeszcze okresu panowania rzymskiego. Duży kościół w typie bazyliki, znajdował się w tym miejscu jeszcze w V i VI w. Sawa, pierwszy serbski arcybiskup, ok. 1220 r. umieścił tu swą stolicę biskupią. Kompleks ten ma nieregularny, wydłużony, owalny kształt i nawiązuje do rozwiązań o wiek wcześniejszego monasteru w Studenicy. Zachowało się kilka z jego zabudowań, m.in. wysoka wieża. Sam kościół ma również kształt wydłużony, a ponad centralną jego częścią wznosi się kopuła, wsparta na ścianach. Jest ona typowym reprezentantem XIII-wiecznej serbskiej architektury sakralnej. Sanktuarium zamknięte zostało pojedynczą apsydą i choć w planie dostrzec można ramiona transeptu (il. 2), to całość z zewnątrz przypomina swoją formą bazylikę[6]. W trakcie prac konserwatorskich odkryto, że ściany zewnętrze zostały otynkowane i pomalowane w sposób przypominający bizantyński (rzymski) *opus reticulatum*[7].

Jeden z najważniejszych serbskich monasterów, monaster **Hilandar** (il. 4 i 5) na Świętej Górze Atos, był hojnie wspomagany przez Milutina. Dokładna data budowy nowego katolikonu, ufundowanego przez króla, nie jest znana.

---

[4] Por. W. Felczak – T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Wrocław 1985, 113-115.

[5] Por. М. Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу, Историја, аритектура и просторни склоп манастира*, Београд 2002, 85.

[6] Por. S. Ćurčić, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, New Haven 2010, 656-657.

[7] Por. Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу*, s. 198.

Badacze wskazują na dwa możliwe przedziały czasowe: albo były to lata 1300-1303 albo 1306-1311. Plan kościoła reprezentuje typ krzyża wpisanego w kwadrat (il. 5). Jego część centralna od północy i południa jest zamknięta półkolistymi apsydami i wpisuje się w schemat trójkonchowych kościołów atońskich[8]. Były one przeznaczone dla dużych wspólnot monastycznych. Konchy północna i południowa miały swój „udział" w długich nabożeństwach, podczas których teksty liturgiczne były czytane oraz śpiewane przez znajdujących się w nich mnichów. Dzięki temu przestrzeń pod kopułą w całości przeznaczona była dla czynności liturgicznych. Mnisi znajdujący się w konchach nie przeszkadzali również procesjom przechodzącym przez środkową część nawy. Konchy miały także pozytywny wpływ na jakość akustyki[9]. Część centralna została wyznaczona przez cztery marmurowe, wolnostojące kolumny, podtrzymujące znacznych rozmiarów kopułę rozczłonkowaną na dwanaście części. Znajduje to swoje analogie w XI- i XII-wiecznych świątyniach Konstantynopola. Na tej samej zasadzie została wykonana kopuła w kościele pod wezwaniem *Bogorodicy* monasteru w Studenicy. Ten typ kopuły nie pojawia się już jednak w budowlach z XIV w. Można stąd wysnuć wniosek, że budowniczy świątyni przybył na Atos prawdopodobnie z Nicei, gdzie to rozwiązanie, powszechnie stosowane w Konstantynopolu przed 1204 r., w Nicei trwało nadal w XIII w. Niestety nie posiadamy źródeł pisanych mogących potwierdzić tę teorię. Elementem, który bezsprzecznie świadczy o XIV-wiecznej konstrukcji kościoła, są bliźniacze kopuły narteksu. Jest to cecha funkcjonalnie i formalnie należąca do tego okresu[10].

Bogorodica Ljeviška (il. 6, 7, 9 i 10) w Prizreniu jest kolejnym kościołem ufundowanym przez Stefana Uroša II. Pierwotnie w miejscu kościoła Milutina znajdowała się trzynawowa bazylika, odnowiona przez Bazylego II po pokonaniu Bułgarów. Posiadała ona proporcje typowe dla bazylik wczesnochrześcijańskich, czyli z okresu w którym została wzniesiona[11]. Kościół Milutina jest niezwykły z kilku powodów. Jest także jedyną serbską średniowieczną katedrą, która przetrwała do naszych czasów. Jej budowa trwała od 1306 do 1309 r. Jest to pierwszy z trzech kościołów pięciokopułowych wzniesionych na zlecenie króla. Prace nad jego konstrukcją powierzono budowniczym z Epiru. Jak zauważa Slobodan Ćurčić, było to całkowicie logiczne posunięcie, gdyż Prizren zlokalizowany jest przy głównej drodze łączącej wnętrze Półwyspu z wybrzeżem Adriatyku i stanowi swoistą „opozycję" w stosunku do Skopje, które było związane z wybrzeżem Morza Egejskiego, w szczególności z Tesaloniką. Plan świątyni (il. 7) nie koresponduje z jej kształtem zewnętrznym, jest to bowiem kościół krzyżowo-kopułowy na rzucie nieco wydłużonego prostokąta, otoczony U-kształtnym obejściem. Schemat kościoła krzyżowo-kopułowego

[8] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 654-655.

[9] Por. *Hilandar monastery*, ed. G. Subotić, transl. R. Popović, Belgrade 1998, 145-148.

[10] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 654-655.

[11] Por. tamże, s. 397.

możemy zaobserwować na przykładzie kościoła Panagia Parigoritissa w Arcie (il. 8). Kompozycja wschodniej elewacji świątyni Milutina, technika budowlana oraz różne detale, świadczą bez wątpienia o pobycie w Prizreniu epirockiego mistrza budowlanego wysokiej klasy. Warte odnotowania są także elementy ceramiczne użyte do dekoracji elewacji (il. 9). Dominującym elementem fasady jest znajdująca się na jej osi wysoka dzwonnica (il. 10)[12].

Od momentu ślubu z Symonidą, Milutin zaczął postrzegać się jako równy cesarzowi Bizancjum. Rozpoczął swoistą „bizantynizację" Serbii także w dziedzinie architektury, budując w stylu bizantyńskim i zatrudniając najlepszych mistrzów budowlanych z cesarstwa. Praktycznie nic nie wiadomo na temat kompleksu monastycznego z kościołem pod wezwaniem św. Jerzego w **Staro Nagoričino** (il. 11 i 12). Świątynia powstała pod auspicjami Milutina w latach 1312-1313 i jest jednym z ważniejszych obiektów sakralnych, wzniesionych na polecenie ambitnego króla. Tak jak miało to miejsce w przypadku *Bogorodicy Ljeviškiej*, tak i tutaj kościół wzniesiono na pozostałościach wcześniejszej budowli. W tym jednak przypadku relikty wcześniejszego obiektu są dużo bardziej widoczne, sięgają bowiem wysokości kilku metrów. Wykorzystano ten sam schemat budowli, czyli kościół krzyżowo-kopułowy na planie nieco wydłużonego prostokąta, co naturalnie wynikało z wykorzystania planu poprzedniej budowli. Również w kościele św. Jerzego związki ze sztuką Epiru są bardzo wyraźne. Jest wysoce prawdopodobne, jak zauważa S. Ćurčić, że ten sam mistrz budowlany, którego zatrudniono przy budowie w Prizreniu, udając się do Skopje „chwilowo" zatrzymał się w Staro Nagoričino w 1312 roku[13].

Kościół pod wezwaniem świętych Joachima i Anny, znany także jako **Cerkiew Królewska** (il. 13 i 14) w kompleksie monasteru w Studenicy został wzniesiony na polecenie Milutina w latach 1313-1314. Usytuowany jest tuż obok najważniejszego serbskiego kościoła pod wezwaniem *Bogorodicy*, w którym znajdują się relikwie założyciela dynastii Nemaniczów i pierwszego narodowego świętego. Cerkiew Królewska dedykowana jest przodkom Chrystusa. Milutinowi przyświecała idea swoistego powiązania przodków Chrystusa z jego własnym przodkiem – założycielem dynastii, uzurpował sobie w ten sposób prawo, do bizantyńskiej idei, w której wzorowanie się na królestwie niebieskim należało wyłącznie do przywilejów należnych Cesarstwu Bizantyńskiemu[14]. Inskrypcja wyryta w kamieniu poniżej dachu brzmi:

> „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Ja, sługa Boży, Stefan Uroš, prawnuk władcy Symeona oraz wnuk króla Stefana Pierwo-Ukoronowanego, syn wielkiego króla Uroša oraz król wszystkich Serbów i nadmorskich ziem, wybudowałem ten kościół w imię świętych i sprawiedliwych przodków Chrystusa, Joachima i Anny, w roku 1314, 12 indykcji, i wydałem przywilej

[12] Por. tamże, s. 645-648.
[13] Por. tamże, s. 663-664.
[14] Por. tamże, s. 666-667.

zatwierdzający ten kościół. Niech będzie przeklęty przez Boga i przeze mnie, ten który to zmieni. Amen.

Kościół został zbudowany dzięki pracy archimandryty i hegumena Jovana"[15].

Świątynia zbudowana została na planie mocno zredukowanego krzyża przykrytego kopułą (il. 14). Ściany zewnętrzne zostały otynkowane.

Monaster **Banjska** (il. 15 i 16) położony koło Kosowskiej Mitrowicy, został wzniesiony przez Milutina w latach 1312-1316. Podobnie jak w przypadku Arilje, również ten kompleks usytuowano prawdopodobnie na pozostałościach rzymskich. Katolikon został wybudowany z przeznaczeniem na mauzoleum króla. Dokument fundacyjny został podpisany przez króla, jego matkę, królową Helenę, jego brata Dragutina oraz arcybiskupa Sawę III. Zawiera on kilka istotnych zapisów dotyczących budynków klasztornych, których budowę powierzono Danilowi (późniejszy arcybiskup Danilo II i biograf króla), zausznikowi króla oraz hegumenowi monasteru Hilandar. Opuścił on Górę Atos i powrócił do Serbii, aby nadzorować realizację królewskiej fundacji. Co prawda teren klasztoru nie został jeszcze w całości przebadany, jednakże można już dziś stwierdzić, że obszar monasteru miał kształt owalny i że był on ogrodzony murem. Była to typowa praktyka w planowaniu monasterów w XIII w. Od strony zachodniej zlokalizowane było główne wejście w formie monumentalnej bramy, duży refektarz oraz masywna wieża, porównywalna wielkością z „Wieżą króla Milutina" znajdującą się nieopodal Hilandaru. W pozostałościach refektarza, znaleziono ślady dekoracji marmurowych oraz mozaikowych. Ta ostatnia technika w zasadzie była nieznana w średniowiecznej Serbii. Katolikon monasteru Banjska nosił wezwanie św. Stefana (*Sv. Stefan*), patrona dynastii Nemaniczów[16]. Arcybiskup Danilo II w swojej biografii podaje, że kościół był budowany „na podobieństwo Studenicy"[17]. Ten sam wpis pojawił się także w odniesieniu do katolikonu monasteru Dečani[18]. S. Ćurčić zauważa, iż pewne zaskoczenie musi wywoływać fakt, że ten XIII-wieczny kościół został zbudowany w stylu romańskim, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst historyczny i programową kulturalną „bizantynizację", mającą miejsce po ślubie Milutina z córką bizantyńskiego cesarza Andronika II, księżniczką Symonidą. Być może decyzja króla o budowie kościoła w stylu romańskim miała podłoże głęboko osobiste, czyli innymi słowy była ustępstwem poczynionym na prośbę matki, urodzonej na Zachodzie królowej Heleny oraz brata Dragutina[19]. Jednakże Milika Čanak-Medić proponuje inne

[15] M. Šakota, *Studenica monastery,* Monographs 11, Belgrade 1986, 35, tłum. własne.

[16] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 657.

[17] Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, s. 114.

[18] Por. М. Чанак-Медић, *Бањски храм и црква Вазнесења Христовог у Дечанима. Сродности и заједнички узори* w: *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, Ниш 2007, 99-104.

[19] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 657.

wyjaśnienie. Biorąc pod uwagę fakt, że budowany na podobieństwo Studenicy był nie tylko kościół św. Stefana, ale także katolikon monasteru Dečani, pełniący również funkcję mauzoleum królewskiego, nasuwa się wniosek, że w tym przypadku mogło chodzić o swego rodzaju architektoniczną zgodność ideową. W tym czasie funkcjonował bowiem program gloryfikacji „świętej" dynastii, wprowadzany w życie za pośrednictwem idei paralelnej formy mauzoleum dynastycznego[20]. Biorąc pod uwagę styl oraz jakość kamieniarki, możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że rzemieślnicy zatrudnieni przy budowie kościoła św. Stefana pochodzili z Dubrownika. Zewnętrzna okładzina kamienna w trzech kolorach jest unikalnym rozwiązaniem. Kościół jest jednonawowy (il. 16) z centralnie umieszczoną kopułą, wspartą na ścianach, z wyraźnie zaznaczonymi, również w szacie zewnętrznej, ramionami transeptu. Sanktuarium zamknięte zostało półkolistą apsydą (także widoczną w kształcie zewnętrznym). Narteks flankowany jest przez dwie masywne dzwonnice. Tego typu przestarzałe rozwiązanie znajdujemy również we wcześniejszych, XII-wiecznych kościołach Sv. Nikola w Kuršumliji (il. 17) oraz Đurđevi Stupovi koło Nowego Pazaru (il. 18). Świątynia ta pełniła funkcję królewskiego mauzoleum, jednak żaden z grobowców nie przetrwał[21].

Niekwestionowanie najwspanialszą budowlą objętą patronatem przez Stefana Uroša II jest kościół pod wezwaniem Zwiastowania Matki Boskiej (później przemianowany na świątynię Zaśnięcia Matki Boskiej) w kompleksie monasteru w **Gračanicy** (il. 19 i 20). Ten niezwykły budynek powstał jako katolikon tego ważnego klasztoru. Nie znamy daty wybudowania świątyni ani też imienia jej budowniczego. Tylko na dekoracji malarskiej zachodniej ściany południowej kaplicy kościoła zachowała się data: 1321. Gračanica stanowi kwintesencję architektury późnobizantyńskiej. Ucieleśnia najbardziej wyrafinowane aspekty ówczesnego projektowania kościołów. Omawiana tu świątynia została wybudowana na planie krzyża wpisanego w kwadrat (il. 20). Posiada ona pięć kopuł: centralną i cztery rozlokowane pomiędzy ramionami krzyża, przez co jawi się jako świątynia idealna znacznie bardziej niż kościoły Tesaloniki takie jak Hagia Aikaterine i świętych Apostołów. Kościół w Gračanicy stanowi bowiem kompozycyjną całość i jest przykładem symetrii i monumentalności, których to cech próżno szukać w kościołach tesalonickich. Ściany zewnętrzne zostały wykonane w technice *cloisonné*, co jest rozwiązaniem starszym i bardziej konserwatywnym, niż te wykorzystane przy budowie świątyń w Prizreniu i Staro Nagoričino. Na tej podstawie możemy wnioskować, że mistrz zatrudniony przy tej budowie posiadał inne wykształcenie i doświadczenie niż ten pracujący przy poprzednich dwóch kościołach pięciokopułowych. Kopuły świątyni nawiązują bowiem do rozwiązań stosowanych w kościołach Tesaloniki. To właśnie tam budowniczy lub budowniczowie tego

[20] Por. Чанак-Медић, *Бањски храм и црква Вазнесења Христовог у Дечанима*, s. 99-104.
[21] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 657.

kościoła musieli zdobyć wieloletnie, bogate doświadczenie, jednak bardzo trudne do określenia jest miejsce jego, bądź ich pochodzenia[22].

Wśród obiektów fundowanych lub restaurowanych pod protektoratem Milutina znajdują się m.in.:

- kościół katedralny Teotokos Tricheiroussa (Trójręka Dziewica)[23], wybudowany w XI w. przez Bizantyńczyków i odrestaurowany przez Milutina;
- kościół świętych Konstantyna i Heleny w Skopje (fundacja króla);
- kościół św. Jana Chrzciciela poniżej fortecy w Skopje (fundacja króla);
- kościół św. Niketasa opodal Čučer-Banjani (fundacja króla)[24];
- monaster św. Michała Archanioła w Jerozolimie (fundacja króla);
- Kral Xenon (szpital) w Konstantynopolu w miejscu zwanym Prodrom (fundacja króla)[25];
- Kościoły św. Mikołaja biskupa oraz Męczennika Grzegorza w Tesalonice (fundacja króla)[26];
- monaster Petra w Konstantynopolu, odrestaurowany przez Milutina.

***

Na zakończenie chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt związany z działalnością fundacyjną Milutina. Otóż wzrostowi potęgi Serbii oraz ekonomicznej *prosperity* towarzyszył rozwój i wzmocnienie pozycji arystokracji ziemiańskiej. Ta nowa, zamożna grupa społeczna czerpała wzorce mecenatu z Bizancjum. Niespodzianką jest, że pierwszy przypadek prywatnej fundacji kościoła w Serbii miał miejsce dopiero za panowania króla Milutina, co należy najprawdopodobniej przypisać chęci naśladowania władcy[27].

Jak można zauważyć, różnorodność rozwiązań architektonicznych stosowanych w świątyniach powstałych pod auspicjami Stefana Uroša II Milutina jest imponująca. Przyczyn tego stanu rzeczy można szukać zarówno w podbojach króla (np. wpływy architektury epirockiej), jak i w mariażu z Bizancjum (architektura późnobizantyńska). Król czerpał jednak również z dorobku swoich wielkich poprzedników, a także odwoływał się do wzorów sztuki zachodniej (np. monastery w Studenicy, Kuršumlji czy Đurđevi Stupovi). Mecenat królewski w dziedzinie architektury stał się z kolei źródłem inspiracji dla mecenatu serbskich możnowładców. Z całą pewnością w aspekcie patronatu artystycznego można uznać Stefana Uroša II Milutina za jednego z najwybitniejszych władców Serbii.

---

[22] Por. tamże, s. 664-666.

[23] Por. Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, s. 104.

[24] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 636.

[25] Por. Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, s. 101.

[26] Por. tamże, s. 102.

[27] Por. Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, s. 667.

STEFAN UROŠ II MILUTIN – FOUNDATION ACTIVITY OF THE SERBIAN KING

(Summary)

Biographer of Stefan Uroš II Milutin, Archbishop Danilo II, states in his book that about fifteen churches and monastery buildings, were erected under the auspices of the Serbian king. They were created in Serbia, Constantinople, Thessalonica, Athos, Jerusalem and Sinai. Similarly, as byzantine Emperor, the Serbian king not always founded new objects. Occasionally, as it was in the case of the church in Staro Nagoričino, he only resurrected run-down buildings. Probably, as the result of this activity there is such an architectural variety of his foundations. Since the moment of his marriage to the daughter of the Byzantine Emperor, Andronikos II Palaiologos, Simonis in 1299, started the specific spread of byzantine domination in Serbia, also in architecture. Erecting buildings in byzantine style, the king employed master builders from the area of Empire. In the case of churches in Prizren (Bogorodica Ljeviška) and in Staro Nagoričino, we can observe influence of Epirus architecture.

Key words: Stefan Uroš II Milutin, Serbian architecture, Danilo II, Arilje, Hilandar, Bogorodica Ljeviška, Staro Nagoričino, Studenica, King's Church, Gračanica, late Byzantine architecture, Epirus architecture.

Słowa kluczowe: Stefan Uroš II Milutin, architektura serbska, Danilo II, Arilje, Hilandar, Bogorodica Ljeviška, Staro Nagoričino, Studenica, Cerkiew Królewska, Gračanica, architektura późnobizantyńska, architektura epirocka.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Procopius Caesariensis, *De aedificiis*, ed. G. Wirth, w: Procopius, *Opera omnia*, vol. 4, Lipsiae 1964, tłum. P.Ł. Grotowski: Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2006.

Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, ed. Л. Мирковић, Београд 1935.

Opracowania

Allen J.S., *Stefan Uroš II Milutin*, ODB III 1949.

Чанак-Медић М., *Бањски храм и црква Вазнесења Христовог у Дечанима. Сродности и заједнички узори* w: *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, Ниш 2007.

Чанак-Медић М., *Свети Ахилије у Ариљу, Историја, аритектура и просторни склоп манастира*, Београд 2002.

Ćurčić S., *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, New Haven 2010.

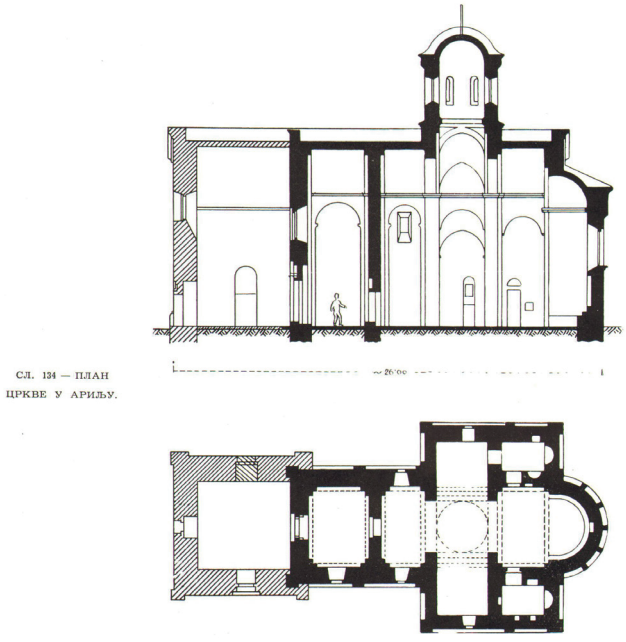
Felczak W. – Wasilewski T., *Historia Jugosławii*, Wrocław 1985.

Hilandar monastery, ed. G. Subotić, transl. R. Popović, Belgrade 1998.

Šakota M., *Studenica monastery*, Monographs 11, Belgrade 1986.

ANEKS

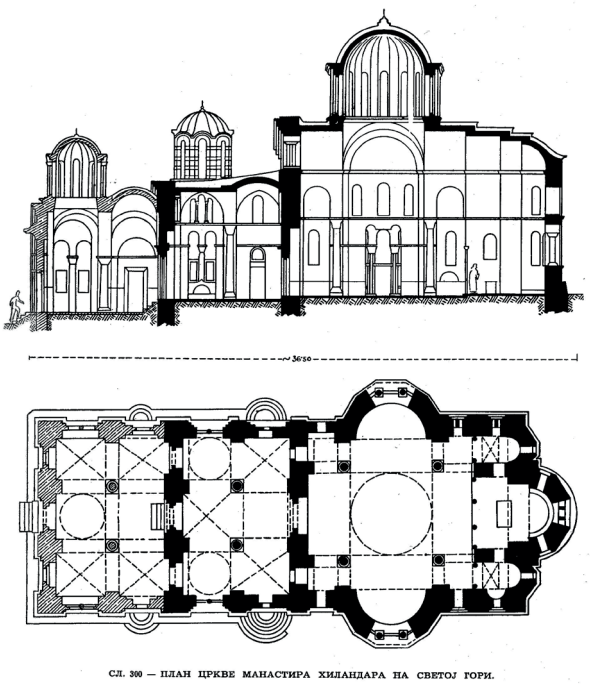
Il. 1. Monaster w Arilje – fot. autor.



Il. 2. Monaster w Arilje – plan (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 113).

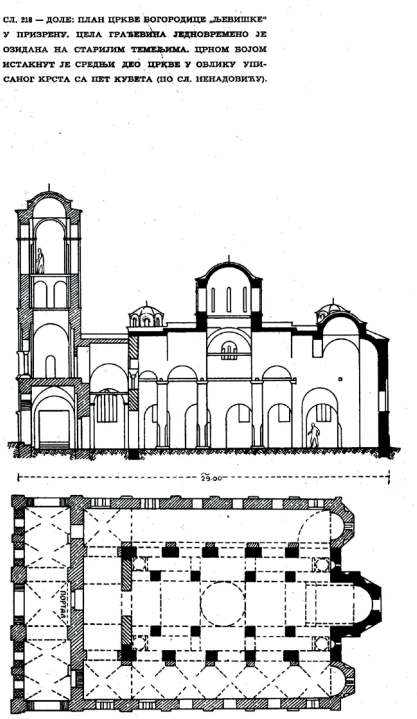
Il. 3. Arilje – fundatorzy – król Dragutin oraz Stefan Uroš II Milutin – fot. autor.

Il. 4. Katolikon monasteru Hilandar – fot.: www.slovo-asco.cl.bas.bg.

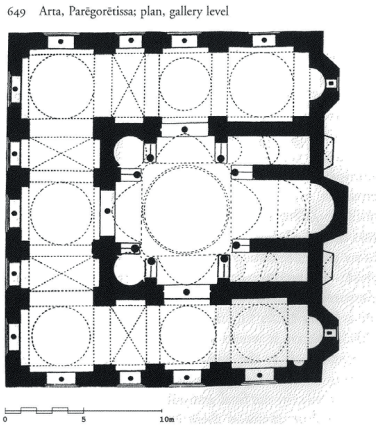


Il. 5. Monaster Hilandar – katolikon – plan (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 209).

Il. 6. Bogorodica Ljeviška w Prizreniu – fot. autor.



Il. 7. Bogorodica Ljeviška w Prizreniu – plan (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 169).

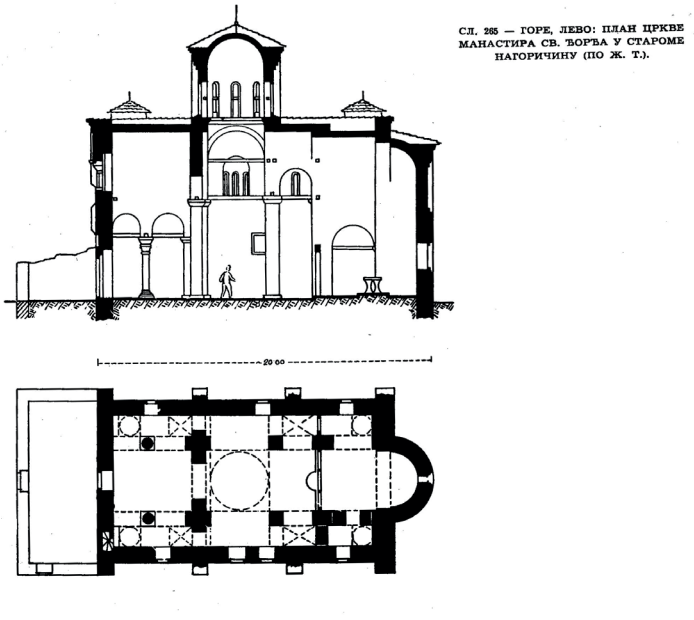


Il. 8. Kościół Panagia Parigoritissa w Arcie – plan (Slobodan Ćurčić, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, Yale 2010, 567).

Il. 9. Bogorodica Ljeviška w Prizreniu – detale ceramiczne – fot. autor.

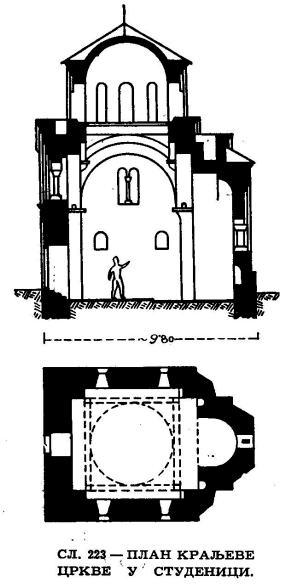
Il. 10. Bogorodica Ljeviška w Prizreniu – fasada – fot. autor.

Il. 11. Kościół w Staro Nagoričino – fot. autor.



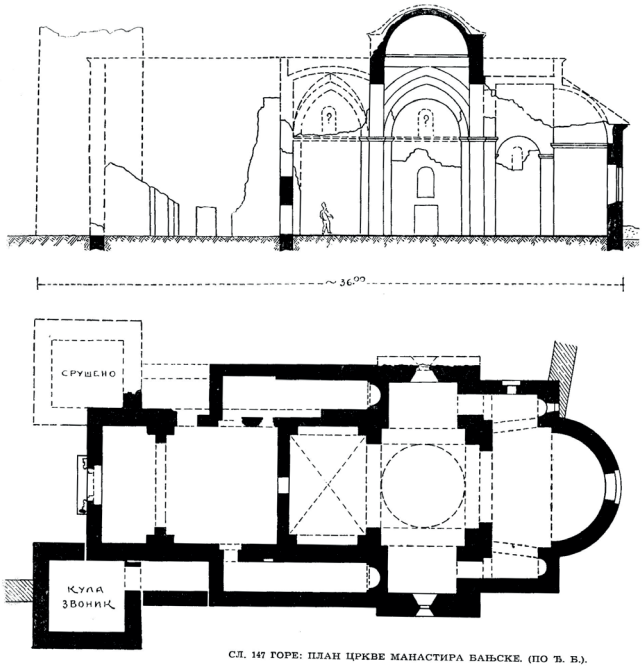
Il. 12. Kościół w Staro Nagoričino (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 192).

Il. 13. Cerkiew Królewska w monasterze w Studenicy – fot. autor.



Il. 14. Cerkiew Królewska w monasterze w Studenicy (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 170).

Il. 15. Monaster Banjska koło Kosowskiej Mitrowicy – fot. autor.



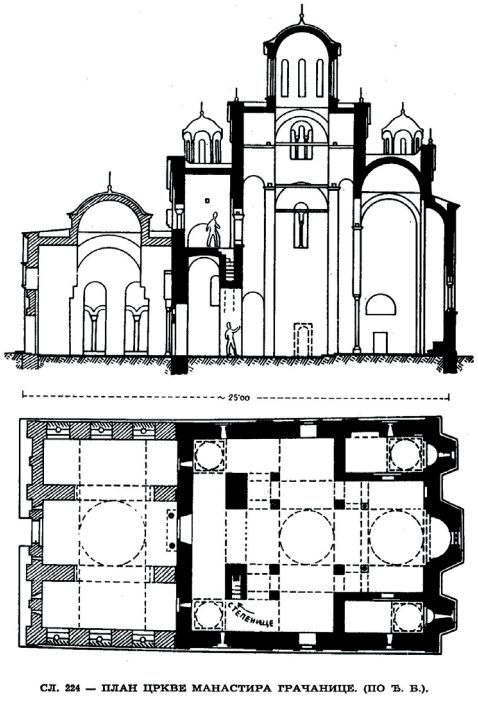
СЛ. 147 ГОРЕ: ПЛАН ЦРКВЕ МАНАСТИРА БАЊСКЕ. (ПО Ђ. Б.).

Il. 16. Monaster Banjska koło Kosowskiej Mitrowicy – plan (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 115).

Il. 17. Sv. Nikola w Kuršumliji – fot. autor.

Il. 18. Đurđevi Stupovi koło Nowego Pazaru – fot. autor.

Il. 19. Monaster w Gračanicy – fot. autor.



СЛ. 224 — ПЛАН ЦРКВЕ МАНАСТИРА ГРАЧАНИЦЕ. (ПО Ђ. Б.).

Il. 20. Monaster w Gračanicy – plan (A. Deroko, *Monumentalna i dekorativna architektura u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1953, 170).

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

PSALMY SALOMONA

(*Psalmi Salomonis*)

WSTĘP

Psalmy Salomona (*Psalmi Salomonis* = PsSal) są autentycznym opowiadaniem naocznego świadka pierwszej inwazji rzymskiej na Jerozolimę, której dokonał Pompejusz w roku 63 prz. Chr. Są też świadectwem ataku Heroda Wielkiego i rzymskiego wodza Sozjusza podczas oblężenia świętego miasta w roku 37 prz. Chr. (por. PsSal 2, 2). Utwory te zawierają też szczegółowy opis oczekiwań na Mesjasza, najbardziej wyczerpujący w żydowskiej literaturze poprzedzającej Nowy Testament. „Syn Dawida" ma wypędzić rzymskich najeźdźców, dokonać oczyszczenia Świątyni, przywrócić właściwy kult i ustanowić legalną władzę królewską (por. PsSal 17, 21. 32). Ponadto autor tych pieśni wyraźnie formułuje żydowską wiarę w zmartwychwstanie, zanim dokona tego wspólnota chrześcijańska (por. PsSal 3, 12).

Pompejusz jest w stanie rozbić mury świątynne, a jego wojsko może zniszczyć ołtarz. Jest to możliwe, ponieważ Żydzi sami sprofanowali sanktuarium i kult świątynny poprzez lekceważenie służby liturgicznej (por. PsSal 8, 11-13. 22). W ocenie autora, atak Rzymian jest sprawiedliwą karą Bożą za grzechy Izraela.

Psalmy Salomona różnią się od biblijnego Psałterza przede wszystkim swym dydaktycznym charakterem. Autor dokonuje tu czegoś więcej niż subiektywnej oceny współczesnych mu wydarzeń. Wyjaśnia on, w jaki sposób cierpienia związane z inwazją rzymską mogą stanowić lekarstwo dla sprawiedliwych w Izraelu, a zarazem karę dla pogan i dla grzeszników pośród narodu wybranego. Bóg objawia się w tych utworach jako sprawiedliwy Sędzia.

Jerozolima i Świątynia zostały napadnięte przez wrogów i sprofanowane, nie zostały jednak zburzone. To ostatnie stwierdzenie pozwala uważać, że psalmy osiągnęły swą ostateczną formę przed rokiem 70 po Chr. Najbardziej prawdopodobna data ostatniej redakcji *Psalmów Salomona* daje się zatem w przybliżeniu określić na 2. poł. I w. po Chrystusie.

1. Przekaz tekstu. Najstarszym świadectwem historycznym o istnieniu zbioru „osiemnastu Psalmów Salomona" jest *Kodeks Aleksandryjski* powstały na początku V wieku. Włącza on do greckiego tekstu Biblii Starego i Nowego Testamentu także dwa *Listy Klemensa* oraz *Psalmy Salomona*. Wprawdzie ostatnie karty kodeksu nie zachowały się do naszych czasów, pozostał jednak tytuł *Psalmoi Solomontos*. W okresie VI-XIII w. *Psalmy Salomona* figurują na wielu listach kanonu ksiąg świętych, chociaż nadawano im status niższy niż właściwym księgom natchnionym.

Trudna jest kwestia oryginalnego języka tego zbioru pieśni kościelnych. Uważa się dziś najczęściej, że *Psalmy Salomona* zostały ułożone po hebrajsku u progu ery chrześcijańskiej i wkrótce przetłumaczone na grecki, a następnie na syryjski. Wersję syryjską zwykło się przy tym uważać za przekład z greckiego, choć nowsze badania filologiczne sugerują, że przetłumaczono je wprost z hebrajskiego. Nie zachował się żaden rękopis hebrajski; istnieją natomiast liczne świadectwa wersji greckiej (12 kompletnych rękopisów) oraz cztery fragmentaryczne rękopisy syryjskie (X-XVI wiek).

2. Autorstwo. Tytuł zachowany w rękopisach zgodnie uznaje te psalmy za dzieło Salomona, chociaż jego imię nie pada w tekście. Tradycja ta ma swe źródło zapewne we frazie „syn Dawida" (PsSal 17, 21). Podobnie jak Dawid, także jego syn Salomon cieszył się już w Biblii sławą wielkiego poety (por. 1Krl 5, 12: „Wypowiedział bowiem 3000 przysłów, a pieśni jego było 1005"). Nie wiadomo, czy autorstwo Salomonowe było stwierdzone w tekście hebrajskim, czy dopiero w przekładach. W każdym razie tradycja żydowska i chrześcijańska w oparciu o tekst biblijny przypisuje wielkiemu królowi szereg utworów apokryficznych.

Właściwe autorstwo *Psalmów Salomona* najczęściej przypisywano faryzeuszom[1]; dziś jednak teza ta ma już mniej zwolenników. Spośród współczesnych hipotez rozważa się powstanie tych pieśni w różnych kręgach duchowości żydowskiej (*chasidim*, esseńczycy, saduceusze) i chrześcijańskiej, czy wreszcie w jakiejś nieznanej grupie o nastawieniu eschatologicznym. Ostatnio pojawiły się głosy, przypisujące autorstwo *Psalmów Salomona* wspólnocie z Qumran[2], a to ze względu na liczne podobieństwa z tamtejszą poezją (zwłaszcza *Hodajot* z pierwszej groty).

Niewątpliwie musiała to być wspólnota pobożnych Żydów, zgorszonych zepsuciem panującym w kręgach świątynnych i faktem, że władza polityczna dopuściła się ataku wojskowego na miasto święte. Aluzje do tych gorszących wydarzeń zawierają tzw. „psalmy historyczne" (PsSal 1-2; 8 i 17). Pozostałe psalmy utrzymane są w stylu bardziej konwencjonalnym i dotykają głównych tematów teologicznych poruszanych w tamtej epoce (dobro i zło, grzech i zbawienie, występek i odkupienie). Tematyka ich przypomina wątki znane z Psalmów biblijnych i z qumrańskiego *Zwoju Hymnów* (1QH).

Autorzy tych utworów określają samych siebie jako „pobożnych" i „sprawiedliwych". Te dwa główne określenia nie wystarczają jednak, by precyzyjnie ustalić, do jakiej konkretnie grupy należeli autorzy, którzy podobnie jak psalmiści biblijni identyfikują się z *pobożnymi* (chasidim) i *sprawiedliwymi* (caddiqim) członkami wspólnoty religijnej Izraela.

---

[1] Por. J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos: ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 7, Leiden 1977; W.L. Lane, *Paul's Legacy from Pharisaism: Light from the Psalms of Solomon*, „Concordia Journal" 8 (1982) 130-138.

[2] Por. J. O'Dell, *The Religious Background of the Psalms of Solomon Re-Evaluated in the Light of the Qumran Texts*, „Revue de Qumran" 3 (1961) 241-257; R.B. Wright, *The Psalms of Solomon, the Pharisees, and the Essenes*, w: *Proceedings International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, ed. R.A. Kraft, Missoula 1972, 136-147.

3. Miejsce i środowisko. Jerozolima, miasto ze wszech miar wyjątkowe, jest z pewnością miejscem opisywanym w *Psalmach Salomona*. To właśnie jerozolimska Świątynia doznała profanacji (por. PsSal 1; 8). Napiętnowanie zepsucia warstwy panującej w Jerozolimie (por. PsSal 4) i zapowiedź Bożego błogosławieństwa dla tego miasta (por. PsSal 11) to dalsze świadectwo, że chodzi tu o stolicę jako siedzibę Sanhedrynu (por. PsSal 1; 4; 8; 11). Treść *Psalmów Salomona* wskazuje również na środowisko synagogalne: „zgromadzenia pobożnych" (PsSal 8, 34; 10, 6; 17, 6). Zgromadzenia modlitewne odbywają się poza Świątynią, bez kontekstu ofiarniczego. Miejsce ofiar zajmuje tu modlitwa; oczyszczenie z grzechów dokonuje się poprzez ich wyznanie i pokutę w „synagogach pobożnych", gdzie składają oni Bogu dziękczynienie (por. PsSal 10, 5-6).

Występowanie w tekście pewnych rubryk, związanych z wykonaniem utworu, nawiązuje do tytułów stosowanych w *Psałterzu* biblijnym. Świadczy to, że hymny te śpiewano w modlitwie synagogalnej bądź też prywatnej. Z czasem dołączono *Psalmy Salomona* do chrześcijańskich kolekcji hymnów liturgicznych, takich jak *Ody Salomona*. Można stąd wnioskować, że *Psalmy Salomona* były śpiewane w liturgii Kościoła syryjskiego.

Pisma apokaliptyczne (Dn, Ap) chętnie korzystają z metaforyki niedostępnej dla ludzi stojących poza wspólnotą wtajemniczonych. *Psalmy Salomona* jednak (inaczej niż *Ody*) otwarcie wzywają do sprzeciwu zarówno wobec zepsuciu wewnątrz wspólnoty wiary jak i wobec panowaniu politycznemu obcych w Izraelu. Psalmy te musiały być pilnie strzeżone przed wzrokiem niepowołanych. Ich wydanie w ręce niewiernych musiałoby oznaczać albo zaniedbanie ze strony przełożonych wspólnoty, albo też przekonanie o rychłej interwencji Bożej.

4. Mesjasz w *Psalmach Salomona*. W żydowskiej literaturze „międzytestamentalnej" żywe jest oczekiwanie na przyjście Mesjasza jako wybawcy z ziemskiego ucisku i prześladowań. Ten typ oczekiwań mesjańskich charakteryzował się tęsknotą za odbudową monarchii Dawida, co pozwoli na militarne i polityczne pokonanie władzy okupacyjnej. *Psalmy Salomona* reprezentują taki właśnie obraz Syna Dawida, „Chrystusa Pana", który poprowadzi pobożnych do walki i ustanowi święte państwo teokratyczne Izraela. Lud diaspory powróci do swej ziemi, a obce narody zostaną poddane temu Mesjaszowi i jego Bogu.

„Syn Dawida" jako tytuł mesjański pojawia się tu tylko raz (PsSal 17, 21) i jest wyraźnym znakiem polemiki z dyktatorską władzą dynastii hasmonejskiej. W czasach Jezusa pojęcia „Syn Dawida" i „Mesjasz" stają się synonimami. Targumy ukazują Mesjasza jako Syna Dawida, który objawi się jako wojownik i najwyższy autorytet królewski.

Oczekiwanie na tego Odkupiciela z rodu Dawida zdradza w *Psalmach Salomona* silne oparcie w proroctwach Starego Testamentu, a zwłaszcza w obietnicy danej Dawidowi (por. PsSal 17, 4). „Mesjasz Pan" nie jest tutaj istotą nadprzyrodzoną. Winien jednak być bezgrzeszny i posiadać „lud święty", który „poprowadzi on w sprawiedliwości". Mesjasz przyniesie Izraelowi na zawsze „zbawienie Pańskie" (PsSal 12, 6).

Opis panowania tego władcy Dawidowego zostanie przedstawiony dalej (por. PsSal 17, 22-43). Ukaże on, jak Mesjasz „oczyści Jeruzalem z pogan, depczących je do zniszczenia" (w. 22) i „zgromadzi lud święty, który poprowadzi ku sprawiedliwości, i będzie sądził pokolenia tego ludu" (w. 26). „On zaś będzie sprawiedliwym królem, pouczonym przez Boga. Za dni jego nie będzie wśród nich nieprawości, gdyż wszyscy będą święci, a ich królem – Mesjasz Pan" (w. 32).

5. Powrót z diaspory i myśl o zmartwychwstaniu. Autorzy *Psalmów Salomona* modlą się: „Zgromadź w miłosierdziu i dobroci rozproszonych Izraela" (PsSal 8, 28); „Ogłoście w Jeruzalem orędzie zwiastuna dobrej nowiny" (PsSal 11, 1). Chrystus Pan bowiem „rozmieści ich (lud żydowski) według pokoleń na ich ziemi" (PsSal 17, 28). Myśl ta fascynuje autora jednego z hymnów: „Stań, Jeruzalem, na wysokości, i zobacz swe dzieci zgromadzone razem ze wschodu i zachodu przez Pana. Z północy przychodzą do radości swego Boga, z najdalszych wysp zgromadził ich Bóg" (PsSal 11, 2-3).

Los pogan nie jest tu jednak odmalowany jednoznacznie. Już u proroków biblijnych poganie mają połączyć się z Izraelem w kulcie jednego Boga (Za 8, 20-23; por. Iz 49, 6; Jr 3, 17). Echo tej myśli spotykamy w *Psalmach Salomona*: „Przybędą narody z krańców ziemi oglądać Jego chwałę" (PsSal 17, 31). Częściej jednak w tych pieśniach losem pogan jest nieuchronna zagłada ku uciesze Izraela: „Zagłada grzesznika jest wieczna" (PsSal 3, 11). „Grzesznicy zginą na zawsze" (PsSal 15, 12). Mesjasz przyjdzie bowiem po to, aby oczyścić Jerozolimę i Świątynię z pogan, z obcych i cudzoziemców (PsSal 17, 22-30). „a grzesznicy zostaną zabrani na zgubę i pamięć o nich zaginie" (PsSal 13, 11).

Ten ostatni psalm ukazuje również możliwość zmartwychwstania; jest to jednak zmartwychwstanie tylko sprawiedliwych: „Pan bowiem oszczędza swych świętych, a ich wykroczenia zmazuje karceniem. Życie bowiem sprawiedliwych jest wieczne, a grzesznicy zostaną zabrani na zgubę" (PsSal 13, 10-11; por. PsSal 2, 31; 3, 12).

6. Echa nowotestamentalne. Oczekiwania na Mesjasza z rodu Dawida, wyrażane w *Psalmach Salomona*, były powszechne w judaizmie Nowego Testamentu. Jezus jednak oczyścił Świątynię nie z pogan, ale dla nich: „Mój dom będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów" (Mk 11, 17; por. Iz 56, 7). Inaczej mówiąc, tekst cytowany przez Jezusa podczas Jego wizyty w Świątyni, dotyczy prawdziwego ludu Nowego Przymierza, obejmując zarazem żydów i pogan.

Tytuł „Pan Mesjasz" łączy po raz pierwszy pojęcia „Mesjasza" i „Pana" w nową konstrukcję, która w Ewangelii św. Łukasza (2, 11) stanie się tytułem Mesjasza. Pisma Nowego Testamentu rozwiną ten tytuł w obraz „Chrystusa Pana", czyniąc go centralnym tematem chrystologii.

W *Psalmach Salomona* nie pojawia się natomiast inny element charakterystyczny dla Ewangelii: odpuszczenie grzechów. Klasyczny obraz Mesjasza w PsSal 17-18 mówi o jego zwycięstwie nad demonami, o sprawiedliwych rządach, o sądzie nad bezbożnymi, a także o jego sprawiedliwości i bezgrzeszności (por. PsSal 17, 36). Nie wspomina jednak, by mógł on odpuszczać grzechy.

Autor *Psalmów Salomona*, który ukazuje króla tryumfującego i politycznie skutecznego (por. PsSal 17, 12; 18, 7), nigdy nie przyjąłby Jezusa; On bowiem nie zamierzał oczyścić Jerozolimy z pogan, ani też poddać ich „pod swe jarzmo" (PsSal 17, 30).

7. Podstawa przekładu. Istnieją już przynajmniej trzy polskie przekłady *Psalmów Salomona*[3]. Wszystkie one jednak opierają się na podręcznym wydaniu Septuaginty[4]. Tymczasem w roku 2007 ukazała się krytyczna edycja greckich *Psalmów Salomona*, opracowana przez Roberta B. Wrighta, uwzględniająca także rękopisy syryjskie. Na tej właśnie edycji został oparty niniejszy przekład, uwzględniający częściowo moje wcześniejsze tłumaczenie tekstu (zob. bibliografia).

WYDANIA TEKSTU

J.R. Harris:	Manchester 1909, 1911[2], *The Odes and Psalms of Solomon*.
J.R. Harris – A. Mingana:	Manchester 1916, 1920[2], *The Odes and Psalms of Solomon*.
J.L. Trafton:	Altanta 1985, *The Syriac Version of the Psalms of Solomon. A Critical Evaluation*, Septuagint and Cognate Studies Series 11.
R.B. Wright:	London 2007, *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text*, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

A n g i e l s k i e :

S.P. Brock, Oxford 1984: *The Psalms of Solomon*, w: *The Apocryphal Old Testament*, ed. H.F.D. Sparks, 649-682.

M. De Jonge, Cambridge 1985: *The Psalms of Solomon*, w: *Outside the Old Testament*, 159-177.

R.B. Wright, New York 1985: *The Psalms of Solomon*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J.H. Charlesworth, vol. 2, 639-670.

K. Atkinson, Leiden 2003: *Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*.

---

[3] J. Partyka, *Psalmy Salomona*, STV 22 (1984) fasc. 2, 159-180; A. Paciorek, *Psalmy Salomona*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 109-128; R. Popowski, *Księga Psalmów Salomona*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013, 1275-1290.

[4] Ed. A. Rahlfs: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1935, 2006[2].

F r a n c u s k i e :

P. Prigent, Paris 1987: *Psaumes de Salomon*, w: *La Bible: Ecrits Intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer – M. Philonenko, 945-952.

N i e m i e c k i e :

S. Holm-Nielsen, Gütersloh 1977: *Die Psalmen Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 4, Poetische Schriften 2, 51-112.

P o l s k i e :

J. Partyka: STV 22 (1984) fasc. 2, 159-180.

A. Paciorek, Warszawa 1999: *Psalmy Salomona*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, 109-128.

R. Popowski, Warszawa 2013: *Księga Psalmów Salomona*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, 1275-1290.

BIBLIOGRAFIA

H.L. Jansen, *Die spatjudische Psalmendichtung: ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben": eine literaturgeschichtlich-soziologische Untersuchung*, Oslo 1937; K.G. Kuhn, *Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos insbesondere auf Grund der syrischen Übersetzung neu untersucht*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament Folge 4 Heft 21, Stuttgart 1937; W. Pesch, *Die Abhängigkeit des 11. Salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch*, ZAW 67 (1955) 251-263; J. O'Dell, *The Religious Background of the Psalms of Solomon Re-Evaluated in the Light of the Qumran Texts*, „Revue de Qumran" 3 (1961) 241-257; S. Holm-Nielsen, *Erwagungen zu dem Verhaltnis zwischen den Hodajot und den Psalmen Salomos*, w: *Bibel und Qumran Wissenschaft*, ed. S. Wagner, Berlin 1968, 112-131; A.M. Denis, *Les Psaumes de Salomon*, w: *Introduction aux Pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament* (*SVTP* I), éd. A.M. Denis – M. de Jonge, Leiden 1970, 60-69; W. Baars, *Psalms of Solomon*, w: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part IV Fasc. 6, Leiden 1972; R.B. Wright, *The Psalms of Solomon, the Pharisees, and the Essenes*, w: *Proceedings International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, ed. R.A. Kraft, Missoula 1972, 136-147; M. Delcor, *Psaumes de Salomon*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supl.*, fasc. 48, Paris 1973, 239-242; J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos: ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 7, Leiden 1977; A. Suski, *Wprowadzenie do Psalmów Salomona*, STV 17 (1979) 187-244; tenże, *Geneza mesjańskiego tytułu „Syn Dawida" w świetle 17 Psalmu Salomona*, w: *Scrutamini Scripturas* (Fs. S. Łach), Kraków 1980, 129-157; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia 1981, 238-247; R. Hann, *The Manuscript History of the Psalms of Solomon*, Septuagint and Cognate Studies Series 13, Chico 1982; W.L. Lane, *Paul's Legacy from Pharisaism: Light from the Psalms of Solomon*,

„Concordia Journal" 8 (1982) 130-138; J.L. Trafton, *The Psalms of Solomon: New Light from the Syriac Version?*, JBL 105 (1986) 227-237; J.J. Collins, *The kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha: Dan, Sib Or, Enoch, Testament of Moses, Pss Sol, T 12 Patr, Targum Jonathan*, w: *Kingdom of God in 20th-century interpretation*, Peabody 1987, 81-95; M. de Jonge, *The Expectation of the Future in the Psalms of Solomon*, „Neotestamentica" 23 (1989) fasc. 1, 93-117; J.L.Trafton, *Solomon, Psalms of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, VI, New York 1992, 115-117; J. Tromp, *The Sinners and the Lawless in Psalm of Solomon 17*, „Novum Testamentum" 35 (1993) 344-361; J.L. Trafton, *The Psalms of Solomon in Recent Research*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 12 (1994) 3-19; A. Tronina, *Psalmy Salomona oraz ich echa w pismach Nowego Testamentu* (cz. 1), RT 41 (1994) z. 1, 65-78; tenże, *Psalmy Salomona oraz ich echa w pismach Nowego Testamentu* (cz. 2), 42 (1995) z. 1, 45-58; M. Winninge, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995; K. Atkinson, *Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 BCE) in Psalm of Solomon 17*, „Novum Testamentum" 38 (1996) 313-322; tenże, *Towards a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the „Sitz im Leben" of an Unknown Jewish Sect*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 17 (1998) 95-112; J. Kucharski, *Pole semantyczne rzeczownikowej formy „soteria" w apokryficznych Psalmach Salomona*", w: *Wszystko czynię dla Ewangelii*, red. G. Witaszek i in., Lublin 2000, 205-219; R.A. Werline, *The Psalms of Solomon and the Ideology of Rule*, Society of Biblical Literature Seminar Papers Series 39, Atlanta 2000, 774-795; K. Atkinson, *An Intertextual Study of the Psalms of Solomon*, Lewiston 2001; P. Klimek, *„Elpis" w PsSal 17*, RTWP 1 (2001) 59-61; J.C. Van der Kam, *Psalms of Solomon*, w: *Introduction to Early Judaism*, Grand Rapids 2001, 129-130; K. Atkinson, *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*, Leiden 2003; R.B. Wright, *Solomon, Psalms of*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 5, ed. K.D. Sakenfeld, Nashville 2009, 327-330; O. Kaiser, *Geschichte und Eschatologie in den Psalmen Salomos*, w: *Gott, Mensch und Geschichte*, Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur, Berlin 2010, 80-129; F. Albrecht, *Zur Notwendigkeit einer Neuedition der Psalmen Salomos*, w: *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption: 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012*, hrsg. W. Kraus – S. Kreuzer in Verb. m. M. Meiser – M. Sigismund, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 325, Tübingen 2012, 110-123; H.D. Zacharias, *The Son of David in Psalms of Solomon 17*, w: *„Non-canonical" Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity*, ed. J.H. Charlesworth – L. McDonald, Jewish and Christian Texts in Context and Related Studies 14, London 2012, 73-87; P. Pouchelle, *Les Astres Errants: L'utilisation des Écritures dans la finale du dernier Psaume de Salomon (Ps. Sal. 18,10-12)*, w: *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*, ed. E. Tigchelaar, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 270, Leuven 2014, 158-172; K. Atkinson, *Responses*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons

– P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 175-192; S. Behnke, *Die Rede vom Schlaf in den Psalmen Salomos und ihr traditionsgeschichtlicher Hintergrund*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 97-114; E. Bons, *Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon: The Case of Ps. Sol. 9:4*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 49-58; B. Eckhardt, *The Psalms of Solomon as a Historical Source for the Late Hasmonean Period*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 7-30; B. Embry, *Some Thoughts on and Implications from Genre Categorization in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 59-78; J. Joosten, *Reflections on the Original Language of the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 31-48; J.L. Trafton, *What Would David Do? Messianic Expectation and Surprise in Ps. Sol. 17*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 155-174; R.A. Werline, *The Formation of the Pious Person in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, ed. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, Atlanta 2015, 133-154.

PRZEKŁAD*

I. Psalmy[5] Salomona

1. Wołałam[6] do Pana, gdy byłam krańcowo[7] udręczona,
   do Boga mego, gdy (mnie) napadali grzesznicy.
2. Nagle usłyszałam okrzyk wojenny przed sobą.
   [Rzekłam:] „Wysłucha mnie, bo pełna jestem sprawiedliwości[8]!”
3. Pomyślałam w sercu[9], że pełna jestem sprawiedliwości,
   Bo dobrze mi się wiedzie i liczne mam dzieci[10].

---

* Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez Roberta B. Wrighta: *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text*, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1, London 2007.

[5] Tak kodeks A, najstarszy świadek tekstu. PsSal 1 nie ma więc własnego tytułu, lecz tytuł całego zbioru.

[6] Podmiotem jest uosobiona Jerozolima.

[7] Greckie εἰς τέλος niektórzy traktują jako rubrykę liturgiczną. W LXX jednak formuła ta brzmi εἰς τὸ τέλος. Lepiej widzieć tu wyraz intensyfikacji, jak w 2Krn 12, 12; 1Tes 2, 16 i PsSal 2, 5.

[8] Δικαιοσύνη ma tu sens prawości moralnej, wierności Bogu.

[9] W mentalności semickiej serce jest zarazem siedzibą myśli jak i emocji.

[10] Chodzi o mieszkańców Jerozolimy. Według Tory liczna rodzina jest nagrodą za posłuszeństwo Bogu (por. Pwt 7, 12-13). Zob. Iz 54, 1.

4. Ich bogactwo rozciągało się po całej ziemi,
   A chwała ich – aż po krańce świata.
5. Aż do gwiazd zostali wywyższeni[11];
   mówili, że nigdy nie upadną.
6. Bogactwa pomnożyły ich zuchwałość
   i nie uznali Boga[12].
7. Ich grzechy były (ukryte) w mrokach,
   a ja nie wiedziałam[13].
8. Nieprawości ich stały się liczniejsze niż dawnych pogan[14];
   zupełnie zbezcześcili świątynię Pana[15].

II. Psalm dla Salomona. Nad Jeruzalem[16]

1. Pyszniąc się, grzesznik[17] taranem[18]
   zburzył warowne mury[19], a Tyś nie przeszkodził![20]
2. Poganie (czczący bogów) obcych przystąpili do Twego ołtarza[21],
   w swej pysze deptali go butami.

3. Bo sami synowie Jeruzalem splugawili świątynię Pana[22],
   ich nieprawości profanowały dary (składane) Bogu[23].
4. Dlatego powiedział (On): „Usuńcie je daleko ode Mnie,
   (bo) nie mam w nich upodobania![24]”

---

[11] Wyraz pychy; por. Iz 14, 13; Jr 51, 9; Dn 8, 10; Mt 11, 23.

[12] Dosł. *nie złożyli darów (Bogu)*; por. Ps 28(29), 1-2; 95(96), 7-8. Syr.: *nie zrozumieli*.

[13] Por. PsSal 4, 5; 8, 9. Sprawiedliwi przez długi czas nie zdawali sobie sprawy z intencji władców hasmonejskich i stronnictwa saduceuszy.

[14] Może to być aluzja do wcześniejszych najazdów pogańskich, zwłaszcza Antiocha IV.

[15] Por. PsSal 2, 3; 8, 12. Chodzi tu o ofiary składane w sanktuarium (por. Kpł 19, 8) czy ogólnie o czystość świątyni (por. Ez 5, 11; 23, 38). Syr.: *ich sanktuarium* (hajkleh).

[16] Autor używa stale hebrajskiej nazwy Jeruzalem w opozycji do hellenistycznej Hierosolyma. Zob. K. Mielcarek, *Ierusalem – Hierosolyma*, Studia Biblica Lublinensia II, Lublin 2008.

[17] Chodzi o Pompejusza; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 4, 4; tenże, *Bellum Judaicum* I 7, 3-4; Tacitus, *Historiae* V 9. Pisma eschatologiczne unikają używania imion najeźdźców (por. 2Tes 2, 3-4; 1J 2, 18).

[18] Pompejusz sprowadził machiny oblężnicze z Tyru; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 4, 2). Syr. czyta inaczej: *w dzień świąteczny*.

[19] Mury broniące terenu świątyni. Pompejusz wszedł do miasta trzy miesiące wcześniej, nie napotykając oporu (por. PsSal 8, 16-18).

[20] Por. 4Ezd 3, 8. 29-30.

[21] Por. Iz 63, 18; Ps 79, 1; Lm 1, 10.

[22] Chodzi o kapłanów, zwłaszcza wysokiej rangi; por. PsSal 1, 8.

[23] Fraza użyta w LXX Kpł 21,6 jako przekład hbr. *pokarm Boga*.

[24] Dosł. *nie są odpowiednie*.

5. Wspaniały przepych (świątyni)[25]
w oczach Boga zamienił się w nicość;
został zupełnie pozbawiony chwały.

6. Synowie i córki (Jeruzalem) w ciężkiej niewoli,
ich karki napiętnowano jako znak dla pogan[26].
7. Postąpił z nimi według ich grzechów;
wydał ich w ręce ciemiężycieli.
8. Bez miłosierdzia odwrócił od nich oblicze,
od młodych i starych razem[27] z ich dziećmi,
bo zło czynili wspólnie, nie będąc posłuszni.
9. Zachmurzyło się niebo i ziemia nimi wzgardziła,
bo nikt na niej nie postąpił tak, jak oni postąpili.
10. I uznała ziemia, że Twoje sądy
wszystkie są sprawiedliwe, o Boże[28].

11. Synów Jeruzalem wystawiono na szyderstwo[29]
z powodu cudzołóstw tam popełnianych:
każdy z przechodniów mógł tam jawnie wstępować[30].
12. (Poganie) szydzili z ich nieprawości, jakich się dopuszczali;
wytykali publicznie ich występki[31].
13. Córki Jeruzalem uznałeś za nieczyste,
gdyż same kalały się mieszanymi związkami[32].
14. Serce moje i wnętrzności[33]
cierpią z tego powodu.

15. Przyznaję Ci rację[34], Boże[35], w szczerości serca,
gdyż sądy Twe, Boże, są słuszne!
16. Odpłaciłeś bowiem grzesznikom według ich czynów
i według ich grzechów, tak bardzo ciężkich.

---

[25] Dosłownie *Piękno Jego chwały* (jak w Iz 60, 7) może też oznaczać ozdoby Przybytku (por. Iz 6, 1), albo teofanię w świątyni (por. Ez 1, 28; 10, 18).

[26] Niewolnikom wypalano piętno na czole lub na ręce (por. 3Mch 2, 29), rzadziej na karku (por. *Oracula Sibyllina* 8, 244). Syr.: *jarzmo pogańskie nałożono na ich kark*.

[27] Idiom powtórzony w następnym stychu; por. PsSal 11, 2; Iz 66, 8; Ps 88(89), 35; 1Tes 2, 18.

[28] Por. PsSal 2, 15; 5, 3; 8, 7-8; 9, 5; 17, 10.

[29] Podmiotem są tu poganie, a według części rękopisów sam Bóg.

[30] Por. Ez 23, 44; Lb 25, 4.

[31] Por. PsSal 8, 8.

[32] Por. Kpł 20, 10-12. Kazirodztwo praktykowane w dynastii hasmonejskiej.

[33] Dosł. łono moje i wnętrzności; por. Iz 16, 11; Jr 4, 19; Lm 1, 20.

[34] Temat „usprawiedliwienia" Boga pojawia się często w PsSal (3, 5; 4, 8. 26; 9, 2). Por. Ps 51, 4; 119, 7; Lm 1, 18; Łk 7, 29.

[35] Syr.: *Panie* (Marja').

17. Wyjawiłeś ich grzechy, aby się okazały Twoje wyroki;
pamięć o nich wymazałeś z ziemi.
18. Bóg jest sędzią sprawiedliwym
i nie ma względu na osobę[36].
19. Poganie bowiem znieważyli Jeruzalem, depcząc ją;
jej piękno strącił[37] z tronu chwały.
20. Przywdziała wór żałobny zamiast wspaniałej szaty,
zamiast korony – sznurem przepasała głowę[38].
21. Utraciła diadem chwały, którym ozdobił ją Bóg[39];
jej ozdoba w pogardzie rzucona jest na ziemię.

22. Gdy to ujrzałem, zaniosłem prośbę do Boga, mówiąc:
„Wystarczy, Panie, że zaciążyła Twa ręka nad Jeruzalem[40]
przez sprowadzenie pogan!
23. Bo nie przestają szydzić w swym zapalczywym gniewie
i nie ustaną, jeśli Ty, Panie, nie uśmierzysz ich gniewu.
24. Bo nie z gorliwości to uczynili, lecz z zawiści,
aby przez rabunek wylać na nas swój gniew[41].
25. Nie zwlekaj, Boże, aby na ich głowy sprowadzić odpłatę,
aby pychę smoka[42] obrócić w niesławę!”[43]
26. I niezwłocznie Bóg mi pokazał jego pychę
zdruzgotaną na górach Egiptu, unicestwioną na ziemi i morzu[44].
27. Ciało jego unosiło się na falach w wielkim pohańbieniu[45];
nie miał go kto pogrzebać, bo wydał go (Bóg) na niesławę.
28. Nie pomyślał on, że jest (tylko) człowiekiem,
nie pomyślał o rzeczach przyszłych[46].
29. Mówił: Będę panem ziemi i morza,
a nie uznał, że to Bóg jest wielki[47], potężny w swej ogromnej sile.

---

[36] Por. Pwt 10, 17.

[37] Pompejusz ze swym wojskiem. Syr.: *zostało strącone*.

[38] Jeńców prowadzono na sznurze. Por. Iz 3, 24; Lm 2, 10; 5, 16.

[39] Por. Iz 61, 10; 62, 1-3.

[40] Syr.: *nad Izraelem*.

[41] Por. Iz 10, 5-7. Aluzja do Pompejusza; por. Cassius Dio, *Historia romana* 42; Plutarchus, *Vitae Parallelae: Pompeius* 79-81.

[42] Smok jest często obrazem Egiptu (por. Ps 74, 14; Ez 29, 3). Aluzja do śmierci Pompejusza w Egipcie.

[43] Tekst grecki niejasny; por. Oz 4, 7.

[44] Szczegóły te pokrywają się z opisem śmierci Pompejusza u Plutarcha; por. też Cassius Dio, *Historia romana* 42, 5.

[45] Gr. ὕβρις oznacza zarówno pychę, jak i pohańbienie. Syr.: *pogarda* (ca‘ra’).

[46] Syr. dodaje: *wielki, silny i potężny*.

[47] Syr.: *Pan jest Bogiem*.

30. On sam jest Królem na niebiosach[48]
i Sędzią królów i władców[49].
31. On mnie prowadzi do chwały[50],
a śpiących pyszałków strąca w wieczną zagładę, gdyż Go nie uznali.

32. A teraz zobaczcie, władcy ziemi, sąd Pański[51],
bo On jest wielkim Królem i sądzi sprawiedliwie wszystko pod niebem.
33. Błogosławcie Boga[52] wy, którzy znacie bojaźń Pańską,
bo tym, co się Go boją, Pan okaże na sądzie swoje miłosierdzie,
34. Gdy oddzieli sprawiedliwego od grzesznika,
by odpłacić grzesznikom na wieki według ich uczynków.
35. Wybawi miłosiernie sprawiedliwego od ucisku grzesznika
i odpłaci grzesznikowi za to, co uczynił sprawiedliwemu.

36. Bowiem dobry[53] jest Pan dla tych, co wzywają Go wytrwale;
okazuje miłosierdzie swoim świętym,
aby na wieki trwali przy Nim pełni mocy.
37. Błogosławiony Pan na wieki pośród swoich świętych!

III. Psalm dla Salomona o sprawiedliwych

1. Czemu śpisz, duszo[54], a nie błogosławisz Pana?
Pieśń nową śpiewajcie[55] Bogu, bo godzien jest chwały!
2. Śpiewaj i czuwaj przy Nim wytrwale,
bo pieśń z dobrego serca[56] dobra jest dla Boga.
3. Sprawiedliwi zawsze pamiętają o Panu[57],
gdy sławią i uznają za słuszne sądy Pańskie[58].

---

[48] Syr. dodaje: *na ziemi*.

[49] Syr.: *królestw i książąt*.

[50] Por. 1Sm 2, 7-9; Ps 112(113), 7.

[51] Por. Ps 2, 10.

[52] Syr.: *Pana*.

[53] Por. PsSal 9, 6. Fraza ta dowodzi, że *Psalmy Salomona* nie uległy chrystianizacji; kopiści średniowieczni bowiem łatwo mogli zmienić frazę χρηστὸς ὁ κύριος, „dobry jest Pan” na: „Chrystus Pan”.

[54] Syr.: *duszo moja*.

[55] Liczba mnoga nawiązuje tu zapewne do formuły częstej w Starym Testamencie (por. Ps 33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1; 144, 9; 149, 1; Iz 42, 10; Jdt 16, 13); wzywa ona zgromadzenie Izraela do wielbienia Boga. Zob. PsSal 15, 3.

[56] Część rękopisów: *z całego serca*; por. Pwt 6, 5.

[57] Por. Ps 63, 6; 71, 16; Iz 58, 1; 62, 6.

[58] Teodycea jest głównym motywem tych utworów (por. PsSal 2, 10. 15; 4, 8; 5, 1; 8, 7-8. 23. 34; 9, 5; 10, 5; 17, 10).

4. Sprawiedliwy nie lekceważy karania Pana;
z upodobaniem zawsze trwa przy Panu[59].

5. Gdy potknie się sprawiedliwy, uzna sprawiedliwość Pańską,
gdy upadnie, wygląda pomocy od Boga,
wypatruje, skąd nadejdzie mu wybawienie[60].
6. Ufność[61] sprawiedliwych (oparta jest) na Bogu, ich wybawcy;
w domu sprawiedliwego grzech nie spoczywa na grzechu[62].
7. Sprawiedliwy ustawicznie czuwa nad swym domem,
aby (w porę) usunąć nawet nieumyślne uchybienie[63].
8. Nieświadome winy wynagradza on postem i duchową skruchą,
a Pan oczyszcza każdego człowieka pobożnego[64] wraz z jego domem[65].

9. Gdy grzesznik się potknie, przeklina własne życie,
dzień swych narodzin i bóle porodowe matki[66].
10. Dodaje w swym życiu grzech do grzechu;
Upada tak nieszczęśliwie, że już się nie podniesie[67].
11. Zagłada grzesznika jest wieczna[68]:
nie będzie wspomniany przy nawiedzeniu sprawiedliwych[69].
12. Taki jest wieczny los[70] grzeszników,
a bojący się Pana powstaną do życia wiecznego[71]:
żyć będą w światłości Pana, która nigdy nie zgaśnie[72].

---

[59] Obraz zaczerpnięty z pedagogiki biblijnej; por. Prz 3, 1-12.

[60] Por. Ps 121, 1; 123, 1.

[61] Gr. termin ἀλήθεια, „prawda", i syr. *szrira'* to mechaniczny przekład hebr. *emet*, który tu oznacza raczej ufność, niezawodność, wierność.

[62] Por. Iz 30, 1.

[63] Por. Hi 1; Ps 35, 13.

[64] Gr. ὅσιος jest przekładem hebr. *chasid*, skąd wywodzi się nazwa stronnictwa wiernego Prawu (chasidim, 1Mch 2, 42).

[65] *Dom* (οἶκος) oznacza tu domowników, łącznie z kobietami i dziećmi; por. Mt 13, 52; J 4, 53; Dz 16, 15; 17, 34.

[66] Por. Hi 3, 3-4; Ps 35, 13.

[67] Aluzja do przekonania, że grzech ciężki uniemożliwia udział w zmartwychwstaniu (ἀνάστασις).

[68] Por. PsSal 2, 31; 14, 9; 15, 10. 12-13.

[69] Por. Mdr 3, 7. 13; 14, 11; Jr 50, 31; Łk 19, 44; 1P 2, 12.

[70] Gr. ἡ μερίς (hbr. *cheleq*) oznacza przeznaczenie (por. Ps 49, 13; 81, 15; PsSal 4, 14; 5, 4; 14, 9).

[71] Por. Dn 12, 2; 2Mch 7, 9; Hi 33, 29-30; PsSal 13, 11; 14, 10.

[72] Syr. dodaje na końcu: *Alleluja*.

IV. Rozważanie[73] Salomona o obłudnikach[74]

1. Czemu zasiadasz, nikczemniku, w zgromadzeniu świętych[75],
   gdy serce twoje dalekie jest od Pana,
   a swymi grzechami pobudzasz do gniewu Boga Izraela?
2. Przewyższa wszystkich w słowach i gestach,
   surowy w słowach, wydaje wyroki na grzeszników[76] w sądzie.
3. Rękę podnosi jako pierwszy, gorliwy w potępianiu innych,
   lecz sam jest winien licznych grzechów i przewrotności[77].
4. Oczy jego (zwrócone) na każdą kobietę bez różnicy[78],
   język jego kłamliwy podczas przysięgi[79].
5. Nocą i potajemnie grzeszy, by go nie widziano;
   oczyma swymi kusi każdą kobietę do złego;
   skwapliwie wchodzi do każdego domu, udając niewinnego.

6. Niech Bóg wypleni żyjących obłudnie spośród pobożnych;
   Niechaj ich ciało ulegnie zniszczeniu, a życie będzie nędzne.
7. Niech Bóg ujawni czyny ludzi obłudnych,
   niech ich uczynki będą wyśmiane i wyszydzone.
8. Niech pobożni sławią słuszne wyroki swego Boga,
   gdy usunięci będą grzesznicy spośród sprawiedliwych
   i każdy obłudnik, który przewrotnie wykłada Prawo.
9. Ich oczy wpatrują się w dom człowieka statecznego,
   aby jak wąż zatruć mądrość[80] drugiego przewrotną mową.
10. Zwodnicze jego słowa służą spełnianiu niegodziwej żądzy;
    nie spocznie, aż uda się mu zagarnąć (cudze) jakby rzecz niczyją[81].
11. I spustoszy dom z powodu przewrotnej żądzy;
    kusi słowami: „Nikt nie widzi, by osądził!”

---

[73] Część rękopisów: *Mądrość* albo *Psalm*.

[74] Gr. termin ἀνθρωπαρέσκοι odnosi się do zwierzchników politycznych i religijnych, którzy szukali aprobaty publicznej kosztem wierności Prawu.

[75] Inwektywa wzorowana na Ps 51(52), 1-9. *Zgromadzenie święte* w I w. przed Chr. oznacza Wielki Sanhedryn w Jerozolimie, w odróżnieniu od sanhedrynów lokalnych.

[76] Józef Flawiusz (*Antiquitates Judaicae* XIII 10, 6; XX 9, 1) przeciwstawia surowe wyroki saduceuszy łagodnym sądom faryzejskim. Niektórzy widzą tu aluzję do Arystobula II; por. tamże XIV 2; XV 5.

[77] Dosł. mowa o braku krytycyzmu względem siebie.

[78] Syr.: *bezwstydnie*.

[79] Dosł. *gdy zawiera umowę pod przysięgą*.

[80] Możliwa aluzja do sceny rajskiej (por. Rdz 3), w której szatan usiłuje poróżnić pierwszych rodziców.

[81] Gr. ἐν ὀρφανίᾳ (dosł. *w sieroctwie*); syr.: *w śmierci*.

12. A gdy już nasyci swą przewrotność w jednym (domu)[82],
zwraca oczy ku drugiemu domowi,
aby go zniszczyć zwodniczymi[83] słowami.
13. Jego dusza nie może się tym wszystkim nasycić, jak Otchłań[84].

14. Panie, niech jego los będzie u Ciebie w pogardzie,
zejście jego w męczarni, a wejście – w przekleństwie![85]
15. Panie, niech jego życie[86] (mija) w cierpieniu, nędzy i bezsilności,
sen jego pośród zgryzot, a przebudzenie – w zgryzocie!
16. Niech sen odejdzie nocą z jego powiek[87],
niech wszystkim dziełom rąk jego towarzyszy niesława!
17. Niech do swego domu wraca z pustymi rękami,
niech brakuje w jego domu wszystkiego, czym mógłby się nasycić!
18. Niech starość jego będzie samotna i bezdzietna do śmierci![88]

19. Ciała obłudnych niech rozszarpią dzikie bestie,
a kości występnych niech leżą w pohańbieniu na słońcu![89]
20. Niech kruki wydziobią oczy obłudnikom[90],
bo domy wielu ludzi haniebnie pustoszyli i rabowali pożądliwie.
21. Nie pamiętali o Bogu
i przy tym wszystkim nie mieli bojaźni Bożej.
Rozdrażnili Boga i do gniewu Go pobudzili.
22. Niech więc wytraci ich z tej ziemi,
bo dusze niewinnych zwiedli swą obłudą![91]

23. Błogosławieni, którzy w swej niewinności boją się Pana:
Pan ich ocali od ludzi podstępnych i grzesznych,
Wyrwie ich z każdej zasadzki występnego[92].

---

[82] Syr.: *w tej nieprawości*.

[83] Dosł. *skrzydlatymi*.

[84] Gr. ῞Αδης, syr. *Szeol*. Por. Iz 5, 14; 14, 9; 15, 10; 16, 12; Prz 27, 20.

[85] Por. Ps 68(69), 23-29; 108(109), 6-15.

[86] Dosł. *cząstka, los* (μερίς).

[87] Dosł. *skroni*.

[88] Dosł. *do zabrania.* Słowo ἀνάλεμψις nie pojawia się w LXX, a w NT tylko raz (Łk 9, 51). Syr.: *i niech żadne z jego dzieci nie zbliży się do niego*.

[89] Por. Pwt 28, 26; Jr 7, 33; 8, 1-2; Ez 6, 5; 29, 5; 39, 17.

[90] Por. Prz 30, 17.

[91] Tak za Syr.

[92] Por. Ps 140(141), 9; 2Tm 3, 11.

24. Niech Bóg wytraci tych, którzy w swej pysze czynią wszelką nieprawość,
bo Bóg nasz jest wielkim Sędzią
i potężnym Panem w (swej) sprawiedliwości[93].
25. Niech Twe miłosierdzie, Panie,
(będzie) nad wszystkimi, którzy Cię miłują![94]

V. Psalm dla Salomona

1. Panie, Boże, będę z radością śpiewał Twemu imieniu
pośród tych, którzy uznają Twe wyroki za słuszne[95].
2. Tyś bowiem dobry i miłosierny, Tyś jest ucieczką biednego[96];
nie milcz, gdy wołam do Ciebie[97].
3. Nikt bowiem nie odbierze łupu mocarzowi[98];
któż może wziąć z tego, co stworzyłeś, jeśli Ty mu nie dasz?
4. Bo człowiek wraz ze swym losem (jest) na wadze u Ciebie[99],
nie może on nic dodać do Twego wyroku, o Boże!
5. W ucisku naszym przyzywany Twej pomocy;
nie odrzucaj naszej modlitwy[100], bo Tyś jest naszym Bogiem!
6. Niech ręka Twoja nie ciąży nad nami[101],
byśmy w udręce[102] nie zgrzeszyli.
7. A jeśli nas nie odwiedziesz (od błędu), sami nie damy rady[103],
lecz musimy wrócić do Ciebie!
8. Jeśli będę głodny, zawołam do Ciebie,
a Ty mi udzielisz (pokarmu)[104].

9. Ty żywisz ptaki i ryby,
zsyłasz deszcz na pustkowia, aby zieleń wydały.
10. Zapewniasz pokarm wszystkim stworzeniom na stepie;
jeśli są głodne, ku Tobie podnoszą głowy[105].

---

[93] Por. PsSal 2, 10. 18; 5, 1; 9, 2. 5; 10, 5.
[94] Por. PsSal 6, 6; 10, 3; 14, 1; Rz 8, 28; Ef 6, 24.
[95] Por. PsSal 2, 10; 3, 3; 4, 8; 8, 34.
[96] Por. PsSal 7, 5; 10, 6-7; 15, 1; 18, 2. Zwrot częsty w Psalmach Dawida.
[97] Por. Ps 27(28), 1; 34(35), 22; 38(39), 13; 108(109), 1.
[98] Por. Iz 49, 24; Mk 3, 27.
[99] Por. Ps 61(62), 10; Hi 31, 6; J 3, 27.
[100] Por. Ps 21(22), 25; 54(55), 2.
[101] Por. PsSal 2, 22; Hi 2, 5.
[102] Dosł. *z konieczności* (δι᾽ ἀνάγκην); syr.: *pod przymusem*.
[103] Syr.: *będziemy odrzuceni od Ciebie.* Por. Ps 79(80), 8. 15. 19.
[104] Por. Ps 106(107), 5-6.
[105] Por. Ps 144(145), 5-6; 146(147), 8-9; Hi 38, 25; Mt 6, 26.

11. Ty żywisz królów, rządców i (całe) narody, o Boże;
    któż jest nadzieją żebraka i nędzarza, jeśli nie Ty, Panie?
12. Ty ich wysłuchasz, bo któż prócz Ciebie jest dobry i łagodny?
    Ty radujesz[106] duszę uniżoną, gdy otwierasz miłosierną swą rękę[107].
13. Dobroć ludzka jest skąpa i spóźniona[108];
    jeśli ktoś daje ponownie bez narzekania, to dziwne!
14. Twoje zaś dary są pełne dobroci i szczodre;
    kto złożył nadzieję w Tobie, nie będzie skąpił darów![109]
15. Panie, miłosierdzie Twe i dobroć (ogarniają) całą ziemię!
16. Szczęśliwy ten, o kim Bóg[110] pamięta na miarę (jego) potrzeb,
    bo jeśli człowiek ma za dużo, zaczyna grzeszyć![111]
17. Wystarczy umiar (złączony) ze sprawiedliwością;
    Wtedy błogosławieństwo Pana (zapewnia) sprawiedliwy dostatek.
18. Niech się radują dobrami bojący się Pana:
    dobroć Twoja nad Izraelem (objawi się), gdy zakrólujesz.
19. Błogosławiony majestat Pana, bo On jest naszym Królem![112]

VI. O ufności. Dla Salomona

1. Szczęśliwy człowiek, którego serce gotowe jest wzywać imienia Pana;
   jeśli pamięta on o imieniu Pana, zostanie ocalony.
2. Jego drogi są prostowane przez Pana;
   dzieła rąk jego są strzeżone przez Pana[113], Boga jego.
3. Senne koszmary nie będą nękać jego duszy,
   nie ulęknie się przeprawy przez rzeki ani nawałnic morskich.
4. Powstając ze snu uwielbi imię Pana,
   spokojnym sercem śpiewać będzie imieniu swego Boga[114].
5. Modli się do Pana za cały swój dom;
   Pan wysłuchuje błagań każdego, kto (żyje) bojaźnią Bożą[115].

---

[106] Syr.: *nasycasz*.
[107] Por. Ps 85(86), 1-6; 144(145), 16.
[108] Syr.: *dziś i nazajutrz*.
[109] Poprawiono wg syr.
[110] Syr. *Pan*.
[111] Por. Prz 16, 8; 30, 8.
[112] Por. PsSal 17, 1. 46.
[113] Syr. pomija *Pana*.
[114] Syr.: *Pana*.
[115] Syr.: *kto boi się Jego.* Por. Hi 1, 5.

6. Pan spełnia każdą prośbę duszy, która Mu zaufała.
   Błogosławiony Pan, który okazuje miłosierdzie miłującym Go szczerze![116]

VII. Dla Salomona. O powrocie[117]

1. Nie oddalaj od nas, Boże, Twojego namiotu[118],
   aby nas nie przemogli ci, którzy nas niesłusznie nienawidzą[119].
2. Tyś ich odrzucił, o Boże;
   Niechaj ich stopa nie depcze Twego świętego dziedzictwa[120].
3. Ty sam nas chłostaj według swej woli[121],
   lecz nie wydawaj (nas) poganom!
4. Jeśli nawet zechcesz zesłać na nas śmierć[122],
   to sam wydaj jej rozkaz co do nas!
5. Bo Ty jesteś miłosierny
   i nie chcesz nas doszczętnie wygubić w swym gniewie.
6. Dopóki Twe imię ma swój namiot pośród nas,
   doznajemy miłosierdzia, a poganie nas nie przemogą.
7. Bo Tyś jest naszym obrońcą[123]:
   będziemy Cię wzywać, a Ty nas wysłuchasz.
8. Ty zawsze okażesz litość ludowi[124] Izraela
   i nie odrzucisz (go).
9. Pod Twoim jarzmem jesteśmy na wieki[125]
   i pod biczem Twej chłosty[126].
10. Poprowadzisz nas, gdy przyjdzie czas Twej pomocy,
    gdy się zmiłujesz nad domem Jakuba[127] w dniu, który obiecałeś![128]

---

[116] Por. PsSal 4, 24; 10, 3; 14, 1.

[117] Tytuł psalmu zapowiada odnowę ludu pod Boża opieką (por. PsSal 16, 11).

[118] Aluzja do świątyni.

[119] Por. PsSal 1, 1; 9, 8; 17, 5.

[120] Por. PsSal 2, 2; 8, 12; 17, 22.

[121] Por. PsSal 8, 26; 16, 11; 18, 7.

[122] Nawiązanie do dziesiątej plagi Wyjścia (por. Wj 11, 4-8), z której ocaleli sprawiedliwi.

[123] Syr.: *naszą mocą*.

[124] Dosł. *rodowi*; syr.: *nasieniu*.

[125] Jarzmo Tory można rozumieć jako obowiązek względem Boga, podejmowany dobrowolnie przez pobożnych.

[126] Por. PsSal 10, 2.

[127] Por. PsSal 15, 1.

[128] Syr.: *przygotowanym*.

VIII. Dla Salomona. Ku zwycięstwu[129]

1. Moje ucho usłyszało krzyk ucisku i odgłos wojny,
   dźwięk trąby[130], wzywający do zabijania i niszczenia.
2. Wrzawę ludu mnogiego jakby gwałtownego wichru,
   jakby strasznej pożogi idącej po stepie[131].
3. Pomyślałem w swym sercu: „Czy to już sąd Boży?”[132]
4. Głos usłyszałem (zwrócony) ku Jeruzalem, miastu świątyni[133],
   zadrżały biodra moje[134] na tę wieść.
5. Ugięły się moje kolana[135], serce moje się przelękło,
   kości moje zwiotczały niby liny.
6. Rzekłem: „Sprawiedliwie ich drogi zmierzają ku nam!”[136]

7. Rozważałem nad wyrokami Boga[137] od stworzenia nieba i ziemi,
   uznałem za sprawiedliwe odwieczne sądy Boże.
8. Bóg obnażył ich grzechy[138] w pełnym słońcu;
   cała ziemia uznała słuszne wyroki Boga[139].
9. W kryjówkach podziemnych (popełniali) swe ohydne[140] nieprawości:
   syn obcował z matką, a ojciec z córką!
10. Cudzołożyli każdy z żoną bliźniego,
    składali przy tym zeznania pod przysięgą![141]
11. Zagarniali nawet rzeczy poświęcone[142] Bogu,
    jakby nie miały one Właściciela, któremu należy się odszkodowanie.
12. Z całą niegodziwością przystępowali do ołtarza Pańskiego,
    i bezcześcili ofiary jak zwykłe mięso, splamieni krwią miesięczną![143]

---

[129] Podobnie jak PsSal 2 i 17, psalm ten zawiera aluzje historyczne do zdobycia Jeruzalem i Świątyni przez Pompejusza z powodu grzechów narodu. Refleksja historyczna (w. 1-22) przechodzi nagle w lamentację z prośbą o pomoc Bożą (w. 23-34).

[130] Syr.: *wojny*.

[131] Por. Jr 4, 4. 11; Iz 29, 6; Ap 19, 1.

[132] Dosł. *Gdzie więc Bóg będzie go sądził?* Syr. także niejasny.

[133] Por. Jr 4, 5.

[134] Syr.: *zapłonęły mi nerki*: inny obraz gwałtownego poruszenia.

[135] Por. Iz 21, 3; Jr 23, 9.

[136] Dosł. ironiczne pytanie: *Czy słusznie ich drogi są pomyślne?*

[137] Syr.: *Pana*.

[138] Chodzi o grzechy przywódców Izraela; por. PsSal 2, 17; 4, 7. Syr.: *ich wykroczenia*.

[139] Syr.: *Pana*.

[140] Dosł.: *budzące gniew (Boży)*.

[141] Możliwa aluzja do sądów Bożych (ordalia) przepisanych w Lb 5, 19.

[142] Syr.: *ograbiali świątynię*.

[143] Por. Kpł 18, 19.

13. Nie pominęli żadnego grzechu,
    w czym przewyższali nawet pogan!

14. Dlatego Bóg zesłał na nich ducha zwodniczego[144],
    napoił ich kielichem wina oszałamiającego, nie zmieszanego (z wodą).
15. Sprowadził z krańców ziemi potężnego mocarza[145],
    (który) wydał wojnę Jeruzalem i jej krainie.
16. Przywódcy tej krainy[146] z radością wyszli mu na spotkanie[147],
    mówiąc mu: „Szczęśliwej drogi! Witajcie w pokoju!”
17. Równali wyboiste drogi na jego przyjście[148],
    otwierali w Jeruzalem bramy, wieńcami przystrajali jej mury.

18. Wkroczył on bezpiecznie[149], jak ojciec do synowskiego domu;
    Stawiał swe kroki z wielką pewnością.
19. Zajął szańce i mury obronne Jeruzalem[150],
    bo Bóg wprowadził go bezpiecznie wskutek ich zaślepienia.
20. Ten wytracił ich przywódców i wszystkich mędrców Rady[151];
    wylał krew mieszkańców Jeruzalem jak pomyje[152].
21. Uprowadził ich synów i córki,
    których oni spłodzili w sposób nieprawy[153].
22. Postępowali według swej nieczystości, jak ich przodkowie;
    splugawili[154] Jeruzalem i rzeczy poświęcone imieniu Boga[155].

---

[144] Por. Iz 19, 14; 29, 9-10; 1J 4, 6.

[145] Dosł.: *tego, co mocno bije*. Chodzi o Pompejusza; por. Iz 10, 20. 24; 46, 11.

[146] Zapewne Antypater i Hirkan; por. Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* I 6, 4; 7, 2. K. Atkinson (*I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social* Setting, Leiden 2003, 59) widzi tu inną grupę grzeszników, odrębną od kapłanów.

[147] Józef Flawiusz (*Antiquitates Judaicae* XIV 3, 2) opowiada o spotkaniu Pompejusza z przywódcami opozycji, Hirkanem i Arystobulem; każdy z nich spodziewał się, że Rzym potwierdzi jego władzę nad krajem.

[148] Parodia Iz 40, 3?

[149] Dosł. *w pokoju*.

[150] Chodzi o mury świątynne, bronione przez Arystobula; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 4, 4.

[151] Rada to Wielki Sanhedryn. Józef Flawiusz (*Bellum Judaicum* I 7, 5) mówi, że kapłani ginęli z rąk żołnierzy rzymskich podczas pełnienia swej służby. Ok. 12 tys. mieszkańców zginęło podczas ataku na Świątynię.

[152] Dosł. *woda nieczystości*. To samo słowo w PsSal 8, 12. 22. Por. Ps 78(79), 3; Lb 19, 9; 31, 23.

[153] Dosł. *w zanieczyszczeniu*. Józef Flawiusz (*Bellum Judaicum* I 7, 5) opowiada za Plutarchem, że Pompejusz wysłał Arystobula z jego dziećmi do Rzymu. Wielu Żydów sprzedano jako jeńców, by uczcić zwycięstwo Pompejusza; por. tenże, *Antiquitates Judaicae* XIV 4, 4.

[154] Syr. *zanieczyścili*.

[155] Por. PsSal 1, 8; 2, 3.

23. Bóg okazał się sprawiedliwy w swych wyrokach[156] pośród narodów ziemi,
a święci Boga są pośród nich jak niewinne baranki[157].
24. Niech będzie uwielbiony Pan[158],
który sądzi całą ziemię w swej sprawiedliwości![159]
25. Oto, Boże, ukazałeś nam Twój sprawiedliwy wyrok;
oczy nasze[160] ujrzały Twoje wyroki, o Boże!
26. Przyznajemy słuszność Twemu imieniu, wsławionemu na wieki,
bo Ty, Boże sprawiedliwy, sądzisz Izraela przez ćwiczenie![161]
27. Przywróć nam, Boże, Twoje miłosierdzie
i ulituj się nad nami![162]
28. Zgromadź w miłosierdziu i dobroci rozproszonych Izraela,
bo Twoja wierność[163] jest z nami!
29. Myśmy twardym uczynili nasz kark,
ale Ty jesteś naszym Wychowawcą!
30. Nie zapominaj o nas, nasz Boże,
by nas, nie mających Wybawcy, nie pochłonęli całkiem poganie!
31. Tyś naszym Bogiem od początku,
w Tobie nadzieja nasza, Panie![164]
32. A my nie odwrócimy się od Ciebie,
bo Twoje wyroki są nam życzliwe.

33. Bądź łaskaw[165] zawsze dla nas i dla naszych dzieci, Panie[166],
nasz Wybawco[167];
już nigdy więcej chwiać się nie będziemy![168]
34. Niech Pan będzie uwielbiony za swe wyroki ustami pobożnych,
a Izrael niech będzie błogosławiony przez Pana na wieki![169]

---

[156] Por. Ps 50(51), 6.
[157] Por. PsSal 2, 36; 13, 10. 12.
[158] Syr.: *Bóg*.
[159] Por. Ps 97(98), 9.
[160] Część rękopisów czyta: *ich oczy*.
[161] Por. PsSal 13, 7-10; 18, 4.
[162] Por. PsSal 5, 7; 7, 8; 9, 8.
[163] Gr. πίστις ma tu znaczenie zgodne z hebr. *emet*. Por. PsSal 9, 2; 11, 3; 2Ba 78, 7; Rz 3, 3.
[164] Por. PsSal 5, 11; 9, 10; 15, 1; 17, 3.
[165] Dosł. *niech będzie (Twa) łaskawość* (εὐδοκία); por. Łk 2, 14.
[166] Syr.: *Boże*.
[167] Por. Łk 1, 47.
[168] Por. PsSal 3, 6; 16, 4; 17, 3.
[169] Por. PsSal 5, 18; 8, 24; 9, 11; 10, 8; 11, 9; 12, 6.

IX. Dla Salomona. O karceniu[170]

1. Gdy Izrael[171] został uprowadzony w niewolę do obcej ziemi,
gdyż odstąpili od Pana[172], swego Wybawcy,
(wtedy) zostali oni pozbawieni dziedzictwa[173], które dał im Pan[174].
2. Wśród wszystkich narodów rozproszony jest Izrael[175]
zgodnie z Twoim słowem, Panie,
aby przez nasze nieprawości okazała się, Boże, Twoja sprawiedliwość,
bo Tyś jest Sędzią sprawiedliwym[176] wszystkich ludów ziemi.
3. Nikt bowiem z czyniących nieprawość nie ukryje się przed Twą wiedzą,
dobre zaś czyny pobożnych są przed Tobą, Panie;
gdzież mógłby się ukryć człowiek przed Twą wiedzą, Boże?[177]

4. Nasze czyny (dokonują się) zgodnie z naszym wyborem i siłą[178];
od działania rąk naszych zależą czyny sprawiedliwe i nieprawe,
a Ty w swej sprawiedliwości sprawdzasz synów ludzkich[179].
5. Kto pełni czyny sprawiedliwe, zaskarbia sobie życie u Pana[180],
a kto czyni nieprawość, sam winien jest zguby swej duszy[181].
Pan bowiem sprawiedliwie osądza człowieka i dom jego.

6. Komu okażesz łaskę, Boże, jeśli nie tym, co wzywają Pana?[182]
Ty oczyszczasz człowieka z grzechów, jeśli w wyznaniu oskarża siebie[183];
wstyd okrywa nasze twarze z powodu tego wszystkiego[184].
7. A komu odpuścisz grzechy, jeśli nie tym, co zbłądzili?
Prawym będziesz błogosławił i nie ukarzesz z powodu ich grzechów,
bo Twoja łaskawość nad pokutującymi grzesznikami.

---

[170] Chodzi tu oczywiście, jak w poprzednim psalmie, o karcenie (ἔλεγχος) Izraela przez Boga.
[171] Jeden rękopis czyta: *Jeruzalem*.
[172] Syr.: *Boga*.
[173] Por. Jr 16, 13; 22, 26.
[174] Syr.: *Bóg*.
[175] Dosł. *diaspora Izraela*; por. PsSal 8, 28.
[176] Por. PsSal 2, 18; 4, 24.
[177] Por. Ps 138(139), 7-9.
[178] Syr.: *w wolności i wyborze*. Por. Syr 15, 15 (wolność czynów ludzkich).
[179] Faryzeusze liczyli się z wolną wolą ludzi, choć zasadniczo przypisywali wszystko suwerennej woli Boga; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XVIII 1, 3; tenże, *Bellum Judaicum* II 8, 14.
[180] Por. Syr 17, 22; Mt 6, 20; Łk 12, 21.
[181] Por. Rz 2, 5; 1J 2, 29.
[182] Por. PsSal 2, 36.
[183] Por. Ps 31(32),5. Cały ten utwór zdradza zależność od Ps 32.
[184] Por. Ps 43(44), 6; Dn 9, 7.

8. Bo Tyś jest Bogiem, a my – Twym ludem umiłowanym!
   Spójrz i ulituj się, Boże Izraela, bo Twoimi jesteśmy;
   nie odwracaj od nas swego miłosierdzia, aby nas nie zgładzono![185]
9. Ty bowiem wybrałeś potomstwo Abrahama spośród wszystkich narodów;
   u nas osadziłeś swoje imię, Panie[186], i nie odbierzesz (go) na wieki!
10. Ze względu na nas zawarłeś przymierze z naszymi przodkami,
    toteż my w Tobie składamy nadzieję, gdy nawracamy się w duszy.
11. Miłosierdzie Boże[187] (niech będzie) nad domem Izraela
    na wieki i na zawsze!

X. Z hymnów. Dla Salomona

1. Szczęśliwy człowiek[188], o którym Pan[189] pamięta podczas doświadczenia![190]
   On broni[191] go przed złą drogą poprzez karcenie,
   aby, oczyszczony z grzechu, już go nie pomnażał.
2. Kto sam nastawia grzbiet do chłosty[192], dozna oczyszczenia;
   Pan bowiem dobry jest dla wszystkich, którzy przyjmują karanie[193].
3. Prostuje On drogi prawych przez karcenie, aby nie zbłądzili,
   a miłosierdzie Pana nad tymi, którzy Go szczerze miłują[194].
4. Pan w swym miłosierdziu wspomni na swoje sługi[195];
   Poświadcza to prawo wiecznego przymierza;
   świadectwo Pana spełnia się na drogach ludzkich przez opatrzność[196].
5. Sprawiedliwy i święty jest nasz Pan[197] w swoich wyrokach na wieki[198];
   niech (więc) Izrael wielbi imię Pana z radością!

---

[185] Syr.: *aby nas narody nie zgładziły*.

[186] Por. Jr 14, 9. Mistyka żydowska podkreśla, że w imieniu Izrael zawarty jest element teoforyczny *El*, „Bóg".

[187] Por. PsSal 10, 8; 11, 9; 12, 6.

[188] Gatunek ten (tzw. *makaryzmy*; por. PsSal 6, 1) ma źródło w Psałterzu biblijnym (por. Ps 1, 1; 31(32), 1; 111(112), 1; 118(119), 1; 127(128), 1).

[189] Syr.: *Bóg*.

[190] Syr.: *w ubóstwie*.

[191] Syr.: *powstrzymuje*.

[192] Por. Jr 50, 6; Prz 19, 29; Hbr 12, 5-13.

[193] Por. PsSal 2, 36; 5, 2. 12; 14, 1; 16, 15.

[194] Por. PsSal 4, 25; 6, 6; 14, 1.

[195] Por. Łk 1, 50. 54.

[196] Dosł. *nawiedzenie*.

[197] Syr.: *Bóg*.

[198] Por. PsSal 2, 10. 15; 3, 3; 4, 8; 5, 1; 8, 7. 32. 34; 9, 5; 17, 10.

6. Pobożni niech składają dziękczynienie na zgromadzeniu[199] ludu,
a Bóg[200] okaże miłosierdzie ubogim[201] ku radości Izraela.
7. Albowiem Bóg jest życzliwy i miłosierny[202] na wieki;
zgromadzenia Izraela niech więc sławią imię Pana.
8. Od Pana (pochodzi) zbawienie domu Izraela
ku wiecznej radości![203]

XI. Dla Salomona. O oczekiwaniu[204]

1. Zadmijcie w trąby na Syjonie[205], aby zgromadzić świętych;
Ogłoście w Jeruzalem orędzie zwiastuna dobrej nowiny[206]:
Bóg okazał miłosierdzie Izraelowi w swojej opatrzności[207].
2. Stań, Jeruzalem, na wzniesieniu i zobacz swoje dzieci[208]
zgromadzone przez Pana ze wschodu i z zachodu[209].
3. Od północy wkraczają do radości swego Boga[210];
z najdalszych wysp zgromadził ich Bóg.
4. Góry wysokie zamienił dla nich w równinę[211],
pagórki zniknęły przed ich nadejściem.
5. Lasy[212], gdy podążali, użyczyły im cienia;
dla nich, na rozkaz Pana, wyrosły wonne drzewa,
6. aby Izrael mógł podążać strzeżony chwałą swego Boga.

7. Jeruzalem, wdziej szaty swej chwały[213],
przygotuj suknię swej świętości,
gdyż Bóg obiecał pomyślność Izraelowi po wieczne czasy![214]

---

[199] Gr. ἐκκλησία oznacza w LXX zgromadzenie liturgiczne; por. Ps 21(22), 23. 26; 149(150), 1.
[200] Syr.: *Pan*.
[201] Gr. πτωχός jest tu synonimem pobożnych i sprawiedliwych; por. PsSal 5, 2. 11; 15, 1; 18, 2.
[202] Por. PsSal 2, 36; 5, 2. 12; 7, 5; 10, 2.
[203] Syr. mówi o *królestwie*. Por. PsSal 9, 11; 11, 9; 12, 6.
[204] Tytuł nawiązuje do oczekiwań mesjańskich. Treść psalmu mogła być wykorzystana w Ba 5 i apokryficznym *Liście Barucha* (2Ba 78).
[205] Por. Jl 2, 1. 10; 2Krn 13, 12; 1Mch 4, 40; 7, 4.
[206] Por. Iz 40, 9; 52, 7.
[207] Gr. ἐπισκοπή, dosł. *nawiedzenie*; por. PsSal 10, 4.
[208] Połączenie Iz 40, 9 i 49, 18. Por. Ba 4, 36-37; 5, 5.
[209] Por. Iz 43, 5-6; 60, 4.
[210] Por. Mt 25, 21.
[211] Por. Iz 40, 4; Ba 5, 7; Łk 3, 4-6.
[212] Gr.: *dęby*; syr.: *cedry*.
[213] Por. Iz 52, 1; Ba 5, 1-3.
[214] Por. Ba 5, 4; PsSal 17, 44; 18, 6.

8. Niech Pan wypełni zapowiedź daną Izraelowi i Jeruzalem,
niechaj poniesie Izraela z upadku mocą swej chwały.
9. Niech miłosierdzie Pana (ogarnie) Izraela po wieczne czasy![215]

XII. Dla Salomona. O języku bezbożnych

1. Panie, wybaw moją duszę od człowieka bezbożnego i zepsutego[216],
od języka bezbożnego i oszczercy,
od tego, kto głosi kłamstwo i podstęp.
2. Gładko toczą się słowa na języku człowieka zepsutego[217],
(błyszczą) jak ogień płonący wśród ludu, zachwycający pięknem[218].
3. Jego obecność napełnia domy kłamliwą mową;
powalając drzewa radości pożarem idącym od bezbożnego,
niszcząc domy wojną oszczerczych warg[219].

4. Niech Bóg oddali od niewinnych grzeszne wargi[220],
wobec bojących się Pana niech rozproszy kości podstępnych![221]
Niech płomień ognia spali szkalujący język daleko od pobożnych![222]
5. Niech Pan strzeże duszy łagodnej, gardzącej nieprawością,
Niech Pan prowadzi[223] człowieka, który czyni pokój w domu![224]
6. Zbawienie Pana niech zstąpi na Izraela, Jego sługę[225], na wieki!
Niech znikną na zawsze grzesznicy sprzed oblicza Pana,
a święci Pana niech będą dziedzicami Jego obietnic![226]

XIII. Psalm dla Salomona. Pocieszenie sprawiedliwych

1. Prawica Pana mnie[227] ustrzegła[228],
prawica Pana nas oszczędziła.

[215] Por. PsSal 9, 11; 10, 8; 12, 6.
[216] Por. Ps 5, 7. 10; 11(12), 3-5; 119(120), 2.
[217] Syr.: *łamiącego Prawo*.
[218] Tekst skażony; popr. wg Syr. Por. Prz 16, 27; Jk 3, 5-6.
[219] Syr.: *grzesznicy podburzają domy (rody) do wojny*.
[220] Por. Ps 11(12), 4.
[221] Por. PsSal 4, 19; Ps 52(53), 6.
[222] Syr. dodaje: *i ich domów*.
[223] Por. PsSal 6, 2; 7, 10; 16, 9; 18, 8.
[224] Czyli w *świątyni*; syr.: *pokój Pański*. Por. Mt 5, 9.
[225] Por. Łk 1, 54.
[226] Por. Hbr 6, 12.
[227] Syr.: *nas*.
[228] Por. Ps 97(98), 1; Mdr 5, 16; 19, 8.

2. Ramię Pana ocaliło nas od przeszycia mieczem[229],
   od głodu i śmierci (przeznaczonej) grzesznikom.
3. Złe bestie ich osaczyły, zębami szarpały ich ciała[230],
   Szczękami swymi miażdżyły ich kości[231].
4. Ale nas ocalił Pan od tego wszystkiego!

5. Przeraził się bogobojny z powodu swych wykroczeń,
   żeby wraz z grzesznikami nie został zabrany.
6. Straszna bowiem będzie zagłada grzesznika,
   lecz prawego nie spotka nic z tych rzeczy.
7. Ponieważ nie da się porównać karcenia prawych za czyny nieświadome
   z zupełną zagładą grzeszników.
8. Sprawiedliwi będą karceni z umiarkowaniem,
   aby z powodu sprawiedliwego nie cieszył się grzesznik.
9. Bo sprawiedliwy będzie napominany jak umiłowany syn
   i karcony jak pierworodny[232].
10. Pan bowiem oszczędzi swoich świętych,
    a ich wykroczenia wymaże karceniem.
11. Życie sprawiedliwych będzie trwać na wieki[233],
    a grzesznicy zostaną zabrani na zgubę
    i pamięć o nich zaginie[234].
12. Nad świętymi natomiast (czuwa) miłosierdzie Pana:
    Jego miłosierdzie nad tymi, którzy się Go boją[235].

XIV. Hymn dla Salomona[236]

1. Wierny[237] jest Pan tym, którzy Go szczerze miłują,
   którzy cierpliwie znoszą Jego karcenie[238],
2. którzy postępują według sprawiedliwych Jego nakazów
   i według Prawa, które nam nadał, byśmy mieli życie[239].

---

[229] Por. Rdz 3, 24; Łk 2, 35; Ap 6, 8.

[230] Por. Jr 14, 12; 21, 7. 9; Ez 7, 15; 14, 13-23.

[231] Por. Jl 1, 6; Ps 57(58), 7; Hi 29, 17.

[232] Por. PsSal 18, 4; Mdr 11, 10; Pwt 8, 5; Hbr 12, 6.

[233] Por. PsSal 3, 12; 10, 8; 12, 6.

[234] Dosł. *nigdy nie będzie znaleziona.* Por. PsSal 3, 11; Ps 9, 7; 87(88), 6; Hi 18, 17.

[235] Por. Łk 1, 50.

[236] Wzorem dla tej kompozycji jest kanoniczny Ps 1, ukazujący kontrast pomiędzy sprawiedliwym a grzesznikiem.

[237] Tylko tu (i w PsSal 17, 1) Bóg nazwany jest *wiernym*; por. Pwt 7, 9.

[238] Por. PsSal 10, 2; 16, 15; Hbr 12, 7.

[239] Por. Ps 1, 2; Rz 7, 10.

3. Święci Pana będą w Nim żyć na wieki:
   rajem Pana i drzewami życia są Jego święci[240].
4. Sadzonki ich zakorzenione są na stałe[241];
   nie zostaną wyrwane po wszystkie dni nieba[242].
5. Izrael jest bowiem działem i dziedzictwem Boga![243]

6. Nie tak grzesznicy i przestępcy,
   którzy rozkoszują się dniem uczestnictwa w grzechu.
7. Ich upragniona rozkosz to nędzna zgnilizna[244],
   ale o Bogu nie pamiętają!
8. A przecież drogi ludzi zawsze są Jemu widoczne[245];
   On zna zakamarki serca[246], zanim coś w nim się urodzi[247].
9. Dlatego ich dziedzictwem otchłań[248], ciemność i zagłada[249].
   Nie znajdą się w dniu miłosierdzia dla sprawiedliwych,
10. a święci Pana odziedziczą życie szczęśliwe![250]

XV. Psalm dla Salomona. Po hymnie[251]

1. Gdy byłem udręczony, wzywałem imienia Pana[252];
   zaufałem pomocy Boga Jakuba[253] i doznałem ocalenia;
   Ty bowiem, Boże, jesteś nadzieją i ucieczką biednych![254]
2. Ten tylko jest mocny, o Boże, kto Ciebie szczerze wysławia[255].
   Ten tylko człowiek jest silny, który wielbi Twe imię.

---

[240] W późnych księgach Starego Testamentu (por. Iz 61, 3; 65, 22; Ps 91(92), 13-14) i w pismach pozakanonicznych (4Mch 18, 16; 1Hen 10, 16; 93, 2-5, itd.) częsty jest obraz raju; por. Ap 22, 2.

[241] Por. Mt 15, 13; Ef 3, 17-18.

[242] Por. Ps 88(89), 30; Ba 1, 11.

[243] Syr.: *Pana*. Bóg zachował Izraela dla siebie.

[244] Por. Hi 2, 9.

[245] Świadome naśladowanie Ps 1, 6; por. PsSal 9, 3; Syr 17, 15.

[246] Por. Rdz 43, 30; Mt 6, 6.

[247] Por. Prz 20, 27; Mdr 1, 8-9; Syr 39, 19-20.

[248] Gr. ῞Αδης, syr. *Szeol*.

[249] Por. Ps 1, 6; 9, 18; 36(37), 38; Hi 10, 21.

[250] Por. PsSal 3, 12; 10, 8; 13, 11; 15, 13.

[251] Nawiązanie do poprzedniej pieśni zbioru.

[252] Por. 1, 1; 5, 5; Ps 17(18), 7; 119(120), 1 i in.

[253] Syr.: *wezwałem na pomoc Boga Jakuba*. Por. PsSal 7, 10.

[254] Por. PsSal 5, 2; 10, 6; 18, 2.

[255] Dosł. *wyznaje w prawdzie*; por. J 4, 24.

3. Nowy psalm, śpiewany sercem radosnym,
to owoc warg[256] na doskonałym instrumencie języka;
pierwociny warg z serca świętego i prawego!
4. Kto tak postępuje, nigdy nim zło nie zachwieje[257];
nie dotknie go płomień ognia ani gniew (wymierzony w) nieprawych,
5. kiedy wystąpi przeciw grzesznym sprzed oblicza Pana,
aby zniszczyć wszelkie oparcie dla grzeszników.
6. Znamię Boże spoczywa bowiem na sprawiedliwych, aby ocaleli[258].
7. Głód, miecz i śmierć daleko są od sprawiedliwych[259];
odstąpią one od świętych, jak ścigani przez śmierć[260].
8. Ścigać będą natomiast grzeszników i dopadną ich;
czyniący nieprawość nie umkną przed sądem Pana[261].
9. Zostaną schwytani jakby przez biegłych wojowników[262],
bo znamię zagłady jest na ich czołach!
10. Dziedzictwem grzeszników jest zagłada i ciemność;
ich własne nieprawości będą ich ścigać aż do dna otchłani!
11. Ich potomstwo nie otrzyma dziedzictwa,
ponieważ grzechy pustoszą domy grzeszników.
12. Grzesznicy wyginą na zawsze w dzień sądu Pańskiego[263],
gdy Bóg nawiedzi ziemię swym wyrokiem.
13. Wtedy dostąpią miłosierdzia ci, którzy boją się Pana
i żyć będą dzięki miłosierdziu swojego Boga[264];
grzesznicy zaś wyginą po wszystkie czasy!

XVI. Hymn dla Salomona. O pomocy dla pobożnych

1. Gdy dusza moja odrętwiała, (byłem daleko) od Pana[265],
omal nie zginąłem.
W omdleniu sennym, daleko od Boga[266],

---

[256] Por. Oz 14, 3; Prz 18, 20; Iz 57, 19; Hbr 13, 15.

[257] Por. PsSal 15, 5b; Mdr 4, 19; Syr 28, 14; Łk 6, 38; 21, 26; Dz 4, 31; 17, 13; 2Tes 2, 2.

[258] Por. Ez 9, 4; Ap 7, 3; 9, 4. Przeciwieństwem znaku ocalenia jest znamię zagłady (w. 9).

[259] Por. PsSal 7, 4; 13, 2.

[260] Tak syr.; gr.: *przez głód*.

[261] Por. Rz 2, 3.

[262] Por. Pnp 3, 8; 1Mch 4, 7.

[263] Por. PsSal 3, 11; Iz 34, 8; Jdt 16, 17.

[264] Syr.: *naszego Boga*.

[265] Początek utworu wzorowany na Ps 72(73). Tekst gr. skażony; dosł.: *w ospałości mej duszy od Boga.*

[266] Syr.: *Pana*.

2. dusza ma omal nie uległa zagładzie;
   znalazła się wraz z grzesznikami u bram otchłani.
3. I pozostałaby dusza moja daleko od Pana[267], Boga Izraela,
   gdyby mnie Pan nie wspomógł w swym wiecznym miłosierdziu!
4. On mnie pobudził, jak konia ostrogą[268], do czuwania przy Nim,
   ocalił mnie mój Zbawca i stały Obrońca.

5. Wielbię Cię, Boże, ponieważ podjąłeś się mego ocalenia
   i nie zaliczyłeś (mnie) do grzeszników idących na zagładę.
6. Nie oddalaj, Boże, swego miłosierdzia ode mnie,
   ani pamięci o Tobie z mego serca aż do śmierci.
7. Chroń mnie[269], o Boże, od grzechu najgorszego[270],
   od wszelkiej zlej kobiety, która głupca wiedzie do upadku[271].
8. Niech mnie nie zwodzi uroda kobiety bezbożnej,
   ani ci wszyscy, którzy ulegli szkodliwemu grzechowi[272].

9. Umacniaj swą stałością dzieła rąk moich[273]
   i strzeż moich kroków Twym przypominaniem[274].
10. Na mój język i wargi połóż słowa prawdy;
    zapalczywość i nierozumne oburzenie oddalaj ode mnie.
11. Uwolnij mnie od narzekania i małoduszności w udręce,
    a jeśli zgrzeszę przeciw Tobie, chłostaj dla opamiętania!
12. Podtrzymuj moją duszę pogodą i radością,
    jeśli mnie umacniasz, wystarczy mi to, co dajesz!
13. Bo gdybyś nie umocnił,
    któż zdoła znieść udrękę karcenia?[275]
14. Kiedy ktoś[276] jest karcony narzędziem swego zepsucia[277],
    to Ty doświadczasz go na jego ciele i przez udrękę nędzy[278].
15. Jeśli sprawiedliwy to (wszystko) przetrwa[279],
    dozna miłosierdzia od Pana!

---

[267] Syr. pomija *Pana*.
[268] Por. Oz 13, 14.
[269] Syr.: *ocal mnie*.
[270] Tj. świadomego i dobrowolnego.
[271] Por. Prz 6, 24-25; Syr 9, 8; 25, 21.
[272] Syr.: *ułudzie grzechu*.
[273] Popr. wg syr.; por. Ps 89(90), 17.
[274] Por. PsSal 6, 2; 9, 4; 10, 3.
[275] Por. PsSal 2, 36; 10, 2; 14, 1.
[276] Dosł. *dusza*.
[277] Dosł. *ręką swej śmiertelności*. Por. Hi 7, 5.
[278] Podobna myśl w Hbr 12, 4-6.
[279] Por. PsSal 3, 3-4.

XVII. Psalm dla Salomona z pieśnią pochwalną ku czci Króla[280]

1. Panie, Ty sam jesteś Królem naszym na wieki i na zawsze,
   dlatego Tobą, o Boże, chlubić się będzie nasza dusza[281].
2. Czymże jest czas życia człowieka na ziemi?[282]
   A jaki jego czas, taka i nadzieja na nim (oparta)!
3. My zaś nadzieje nasze pokładamy w Bogu, Zbawcy naszym[283],
   bo moc naszego Boga jest wieczna wraz z miłosierdziem;
   a królowanie naszego Boga nad poganami jest wieczne wraz z sądem![284]
4. Ty, Panie, wybrałeś Dawida królem nad Izraelem
   i Ty mu przysiągłeś w sprawie jego potomstwa na wieki[285],
   że jego królowanie przed Tobą nie ustanie.

5. Lecz oto z powodu naszych grzechów powstali przeciw nam grzesznicy[286],
   napadli na nas i wygnali nas ci, którym nie dałeś obietnic!
   Przemocą ograbili i nie oddali czci Twemu wzniosłemu imieniu!
6. W swej pysze wywyższyli własne królowanie,
   opróżnili tron Dawida zuchwalstwem takiej zamiany[287].
7. Lecz Ty, o Boże, poniżysz ich i usuniesz ich potomstwo z ziemi[288],
   gdy zwróci się przeciwko nim człowiek obcy naszemu plemieniu[289].
8. Odpłacisz im, Boże, według ich grzechów,
   niech spotka ich (los godny) ich postępków!
9. Bóg nie[290] okazał im miłosierdzia:
   zbadał ich potomstwo i żadnemu z nich nie odpuścił.
10. Wierny jest Pan we wszystkich swych wyrokach[291],
    jakie wydaje nad ziemią!

---

[280] Trzeci z psalmów historycznych (por. PsSal 2 i 8), które nawiązują wprost do tragicznych wydarzeń, związanych z wkroczeniem wojsk rzymskich do Palestyny. Po hymnie wstępnym (w. 1-4) następuje opis dziejów wspólnoty jerozolimskiej pod władzą Hasmoneuszy i dominacją rzymską (w. 5-20). Dalsza część utworu zawiera prośbę o wieczny pokój pod władzą Mesjasza (w. 21-46).

[281] Por. PsSal 5, 19; 17, 46.

[282] Por. Ps 89(90), 10; 142(143), 3-4; Syr 18, 7-9.

[283] Por. Łk 1, 47.

[284] Część rękopisów pomija ostatnią frazę.

[285] Proroctwo Natana 2Sm 7; por. Ps 88(89), 4-5; 1Mch 2, 57; Syr 45, 25.

[286] Chodzi o Hasmoneuszy, którzy uzurpowali sobie godność królewską i kapłańską.

[287] Możliwa aluzja do faktu, że niegdyś Izraelici nie chcieli Boga za Króla. Bóg spełnił ich żądanie, które jednak doprowadziło do upadku królestwa Izraela.

[288] Aluzja do wywiezienia Arystobula i jego synów do Rzymu; por. PsSal 8, 21.

[289] Pompejusz.

[290] Część rękopisów i tekst syryjski pomijają przeczenie.

[291] Por. PsSal 2, 15; 3, 3; 5, 1; 8, 7-8. 23. 34; 10, 5.

11. Bezbożnik[292] ogołocił naszą ziemię z jej mieszkańców;
zabrali młodych i starych, wraz z ich dziećmi.
12. W strasznym swym gniewie wysłał ich aż na kraniec zachodu[293],
rządców kraju (wystawił) bezlitośnie na szyderstwo.
13. Wróg postępował butnie i z nienawiścią;
jego butne serce dalekie było od naszego Boga.
14. Wszystko, co czynił w Jeruzalem
było podobne do postępowania pogan w ich miastach[294].
15. Synowie przymierza, wmieszani pośród pogan, przyklasnęli im[295];
nie było wśród nich w Jeruzalem nikogo, kto czyniłby miłosierdzie
i prawdę[296].
16. Stronili od nich ci, którzy umiłowali zgromadzenia świętych[297]:
(odlecieli) jak wróble, które wyfruwają ze swych gniazd[298].
17. Błąkali się po pustkowiach, aby ocalić od zła swoje dusze[299],
bo cenne było w oczach wygnańców uratowanie swego życia.
18. Po całym kraju rozproszyli się z powodu bezbożnych[300].
Nawet niebo przestało zraszać ziemię deszczem;
19. wyschły źródła wiecznej otchłani w wysokich górach[301].
bo nikt pośród nich nie czynił sprawiedliwości i prawa.
20. Od ich przywódcy aż do ostatniego z ludu (żyli) we wszelkim grzechu:
Król w nieprawości, sędzia w nieposłuszeństwie[302], a lud w grzechu.

21. Wejrzyj, Panie, i wzbudź im Króla, syna Dawida[303],
w czasie przez Ciebie, Boże, wybranym[304],
aby panował nad sługą Twym, Izraelem![305]

---

[292] Pompejusz czy też ogólnie wojska rzymskie (stąd drugi stych w liczbie mnogiej).

[293] Deportacja Arystobula i jego zwolenników do Rzymu; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 4, 5.

[294] Pompejusz ośmielił się wejść do Przybytku świątyni jerozolimskiej; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XIV 4, 4; tenże, *Bellum Judaicum* I 7, 6.

[295] Przyjmujemy tu poprawkę S. Holm-Nielsena (*Die Psalmen Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 4, Poetische Schriften 2, Gütersloh 1977, 100); gr.: *pokonali ich*.

[296] Kalka hebr. zwrotu *chesed we'emet*, który wyraża ideał wierności Przymierzu. Por. Ps 13(14), 1.

[297] Por. PsSal 10, 7; 17, 43-44.

[298] Por. Ps 10(11), 1.

[299] Należeli do nich esseńczycy znad Morza Martwego. Obraz por. Ps 106(107), 4; Hbr 11, 38.

[300] Por. 1Mch 7, 6 (czasy Antiocha Epifanesa).

[301] Temat częsty w apokaliptyce; por. *Assumptio Mosis* 10, 6.

[302] Syr.: *w zagniewaniu*.

[303] Opis Mesjasza opiera się głównie na 2Sm 7; ślady dyskusji nad Jego pochodzeniem, zob. J 7, 42.

[304] Jedną z tajemnic apokaliptycznych jest czas poszczególnych wydarzeń; por. Ps 74(75), 2-3; 68(69), 13; Za 14, 1-2.

[305] Izrael sługa Pański; zob. np. Iz 45, 4; Łk 1, 54.

22. Przepasz go mocą[306], aby pokonał niegodziwych przywódców,
aby usunął z Jeruzalem pogan depczących je do zniszczenia,
23. aby mądrością i prawością wypędził grzeszników z dziedzictwa[307],
aby strzaskał pychę grzeszników jak naczynie garncarza[308],
24. aby żelaznym berłem[309] rozbił wszelką ich ostoję,
i słowem ust swoich zniweczył występnych pogan[310].
25. Aby na jego groźbę poganie uciekli sprzed jego oblicza,
a grzesznicy zostali ukarani za (złe) zamysły swych serc!
26. Niech zgromadzi lud święty[311] i rządzi nim sprawiedliwie[312];
niech sądzi pokolenia (tego) ludu, uświęconego przez Pana, ich Boga[313].
27. Niech nie pozwoli, aby nieprawość nadal gnieździła się pośród nich[314],
ani by mieszkał wśród nich ktoś knujący zło[315].
Rozpozna ich, ponieważ oni wszyscy będą synami swego Boga[316].
28. On rozmieści ich w kraju według ich pokoleń[317],
i nie będzie już mieszkał z nimi żaden przechodzień ani obcy[318].
29. Będzie sądził ludy i narody[319]
z mądrością swej sprawiedliwości.

Diapsalma

30. Nałoży on jarzmo narodom pogańskim, aby mu służyły[320],
odda Panu chwałę na oczach całej ziemi[321];
oczyści Jeruzalem, przywracając mu pierwotną świętość.

---

[306] Por. Ps 17(18), 33. 40.

[307] Aby tronu Dawida nie dziedziczyli władcy hasmonejscy.

[308] Aluzja do mesjańskiego Ps 2, 9.

[309] Por. Ps 109(110), 5-6.

[310] Por. Iz 11, 4.

[311] Por. Pwt 7, 6; 14, 21; Dn 12, 7.

[312] Syr.: *Zgromadzi lud święty, który sam się uświęci*.

[313] Por. Mt 19, 28.

[314] Por. Iz 60, 18; Ps 100(101), 7.

[315] Dosł. *kto uznaje zło*.

[316] Por. Pwt 14, 1; Iz 54, 13; Oz 2, 25.

[317] Por. PsSal 11, 3; Iz 49, 6; Ez 45, 8; 47, 13. 21.

[318] Oczyszczenie ziemi świętej w dniach ostatecznych to częsty motyw; por. Ne 13, 3; Ez 44, 9; Jl 4, 17. Zakończenie utworu mówi jednak, że cudzoziemcy przyjdą z darami, aby służyć Panu; por. Ez 47, 22-23.

[319] Por. Iz 11, 3; Ps 71(72), 2.

[320] Por. So 3, 9; Ps 2, 8; 71(72), 11; Dn 7, 13-14.

[321] Por. J 17, 1.

31. Potem przyjdą poganie z krańców ziemi, aby oglądać jego chwałę,
niosąc na rękach jej[322] zmęczonych[323] synów.
Oglądać będą chwałę Pana, którą Bóg ją otoczył[324].
32. On zaś będzie sprawiedliwym królem, pouczonym przez Boga.
Za dni jego nie będzie (już) wśród nich nieprawości[325],
bo wszyscy będą święci, a ich królem – Mesjasz Pan![326]
33. Nie będzie on pokładał nadziei w koniu, jeźdźcu i łuku[327],
nie będzie gromadził złota ni srebra na wojnę[328],
nie będzie pokładał nadziei w liczbie walczących podczas wojny.
34. Sam Pan jego Królem; nadzieja Mocarza jest nadzieją w Bogu[329].
Okaże miłosierdzie wszystkim narodom, które z bojaźnią staną przy nim.
35. Słowem ust swoich[330] porazi bowiem ziemię na wieki,
a błogosławić będzie lud Pana mądrością i radością.
36. On sam będzie wolny od grzechu, aby mógł rządzić wielkim ludem,
aby napominać władców i mocą swego słowa usuwać grzeszników[331].
37. Nie osłabnie podczas swych rządów[332], wspomagany przez Boga,
gdyż Bóg uczyni go silnym mocą świętego ducha[333],
i mądrym dzięki roztropnej radzie z mocą i prawością.
38. Błogosławieństwo Pana będzie jego mocą,
toteż nie zabraknie mu siły!
39. Jego ufność jest w Panu;
któż więc może go pokonać?[334]
40. Potężny w swych dziełach i silny Bożą bojaźnią,
będzie pasł trzodę Pana wiernie i sprawiedliwie
i nie pozwoli, by miały osłabnąć na swych pastwiskach[335].

---

[322] Matki Jerozolimy.

[323] Syr. *rozproszonych*.

[324] Kontekst nie rozstrzyga jednoznacznie, o czyjej chwale tu mowa: Jerozolimy czy Mesjasza. Por. Iz 55, 5; 60, 9; 66, 18-20.

[325] Por. Jr 23, 5-6; So 3, 5. 13; Iz 11, 2.

[326] Gr. χριστὸς κυρίου (podobnie jak syr.) wygląda na interpolację chrześcijańską (por. Łk 2, 26); stąd zwykło się poprawiać tę lekcję na *Mesjasz Pana* (jak w PsSal 18, 5. 7), wbrew świadectwu rękopisów.

[327] Por. Pwt 17, 16-17; Ps 19(20), 9; 43(44), 7; Iz 2, 7; 11, 4-5; 36, 9.

[328] Aluzja do zwyczajów władców hasmonejskich i rzymskich.

[329] Por. syr.: *nadzieja i siła jego (polega) na nadziei (złożonej) w jego Bogu*.

[330] Por. Iz 11, 4.

[331] Por. Hbr 4, 15.

[332] Dosł. *za dni swoich*.

[333] Por. Iz 11, 2; PsSal 18, 7.

[334] Syr.: *kto stanie przeciwko niemu?*

[335] Por. Mi 5, 1-4; Ez 34, 14-16; 37, 24; J 10.

41. Będzie je wszystkie prowadził jednakowo[336];
nie będzie wśród nich wyniosłości, wiodącej do przemocy[337].
42. Taki jest majestat Króla Izraela, wybranego przez Boga,
aby go postawić nad domem Izraela, by go ćwiczył!
43. Jego słowa są czystsze od próbowanego złota[338];
będzie on na zgromadzeniach[339] sądził pokolenia ludu uświęconego.
Jego słowa to jakby słowa świętych[340] wśród ludu poświęconych.
44. Szczęśliwi, którzy będą żyli w owych dniach[341]
i oglądać dane przez Boga szczęście Izraela na zgromadzeniu pokoleń!
45. Oby Bóg rychło okazał Izraelowi swoje miłosierdzie[342],
oby nas zachował od skalania nieczystością wrogów![343]
46. Sam Pan (niech będzie) naszym Królem
na wieki i na zawsze![344]

XVIII. Psalm dla Salomona. Jeszcze o Mesjaszu Pana

1. Panie, Twe miłosierdzie[345] na wieki nad dziełami rąk Twoich,
Twa dobroć bogata w dary dla Izraela.
2. Oczy Twoje zwrócone ku nim i nic im nie braknie[346];
uszy Twoje słyszą ufną modlitwę ubogiego[347].
3. Twoje sądy nad całą ziemią są (dokonywane) z miłosierdziem,
a miłość Twoja (obejmuje) potomstwo Abrahama, syna Izraela[348].
4. Twoje karcenie (spotyka) nas jako pierworodnego i jedynaka[349],
aby odwrócić uległą duszę od nieświadomych grzechów[350].
5. Oby Bóg oczyścił Izraela na szczęśliwy dzień miłosierdzia,
na dzień wyznaczony dla wprowadzenia Jego Mesjasza![351]

[336] Syr.: *po równinie*.
[337] Dosł.: *aby panować wśród nich.* Por. Łk 22, 25.
[338] Dosł.: *złota najwyższej jakości*; por. Ps 11(12), 7; 17(18), 31; 18(19), 11; Ba 3, 30; Ap 3, 18.
[339] Por. PsSal 10, 7; 17, 16.
[340] Czyli aniołów. Por. Ps 88(89), 5-7; Hi 5, 1.
[341] Por. PsSal 18, 6.
[342] Por. Ba 4, 22; Mk 13, 22.
[343] Syr.: *pogan*.
[344] Por. PsSal 5, 9; 17, 1 (inkluzja).
[345] Por. PsSal 2, 33; 4, 25; 11, 9 i in.
[346] Syr.: *nic przed Nim nie jest ukryte*.
[347] Por. PsSal 5, 2. 11-12; 10, 6; 15, 1.
[348] Syr.: *Izraela, syna Abrahama*. Tłumacze próbują na różne sposoby poprawiać tę frazę; zostawiamy *lectio difficilior*.
[349] Formuła ta wskazuje na głębię miłości Boga do Izraela. Podobna fraza w 4Ezd 6, 58.
[350] Dosł. *od ignorancji (płynącej) z niezrozumienia*. W LXX ἄγνοια oznacza grzech.
[351] Por. PsSal 3, 8; 17, 22. 30. Bóg oczyści Izraela przez swego Pomazańca (χριστός).

6. Szczęśliwi, którzy żyć będą w owych dniach,
aby oglądać dobra Pana, jakie uczyni przyszłemu pokoleniu
7. pod rózgą karcenia Mesjasza Pańskiego
w bojaźni Bożej, w mądrości duchowej, sprawiedliwości i mocy,
8. aby prowadzić lud do bojaźni Bożej przez prawe uczynki
i doprowadzić ich wszystkich przed Pana.
9. I nastanie w owych dniach miłosierdzia
pokolenie dobre, (żyjące) w bojaźni Bożej.

Diapsalma[352]

10. Nasz Bóg jest wielki i wspaniały, a mieszka na wysokościach[353].
On wyznaczył bieg gwiazd dla ustalenia czasu po wszystkie dni[354];
nie zejdą one z drogi, jaką im wytyczył[355].
11. W bojaźni Bożej ich droga (biegnie) każdego dnia,
od czasu, gdy Bóg je stworzył, aż na wieki.
12. I nie zboczyły one od dnia, gdy je stworzył,
od pradawnych czasów nie zeszły ze swych torów,
chyba, że Bóg im to nakazał przez swoje sługi[356].

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i przypisami opatrzył
ks. Antoni Tronina[**]

[352] Część rękopisów czyta: *Psalm dla Salomona*, wyodrębniając PsSal 19.

[353] Por. Iz 33, 5; 57, 15; Łk 2, 14.

[354] Dosł. *dla czasów godzin z dnia na dzień*.

[355] Temat częsty w późniejszej literaturze mądrości, np. Ba 3, 33-34; Syr 26, 16; 43, 1; Mdr 13, 2.

[356] Np. przez Jozuego (Joz 10, 12-14) czy Izajasza (Iz 28, 8; 2Krl 20, 8-9). Ostatni stych może być dodatkiem kopisty, podobnie, jak dopisek: *koniec, dzięki Bogu!*

[**] Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina – emerytowany pracownik Wydziału Teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; e-mail: ajtronina@gmail.com.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Afrahat

MOWA XIII – O SZABACIE

(*Demonstratio* XIII: *De sabbato*, PSyr 1, 541-572)

WSTĘP

Wykład[1] *De sabbato* rozpoczyna się zgodnie z porządkiem akrostychicznym przyjętym przez Afrahata[2] od trzynastej w kolejności alfabetu syryjskiego litery *mīm*: „Pan (ܡܪܝܐ) rozkazał Mojżeszowi". W drugiej części dzieła (*Demonstratio* XI-XXII) Pers omawia zagadnienia obrzezania, święta Paschy, szabatu, sytuacji Kościoła w Persji w czasach prześladowań Szapura II (*List Synodalny*), następnie porusza temat przepisów pokarmowych, powołania ludów, Mesjasza Syna Bożego, dziewictwa i świętości, definitywnego odrzucenia Żydów, opieki nad biednymi, prześladowań, śmierci i czasów ostatecznych. W wydaniu krytycznym *Demonstratio* XIII nosi nazwę ܡܫܬܐ ܡܫܒܬܐ. Redakcja tekstu przypada na lata 343/344. Konstrukcja argumentacji, której Mędrzec pozostaje konsekwentnie wierny, zbudowana została na fundamencie nauczania ascetycznego, w którym istotną rolę odgrywają ideały życia w samotności i czystości na wzór Chrystusa i aniołów w niebie. W kontekście polemicznych sporów z nauczycielami żydowskiej diaspory w Persji Afrahat podaje „synom przymierza" chrześcijańską wykładnię znaczenia szabatu[3]. Zgodnie z deklaracją Autora objaśnienia będą proste i jasne, podobnie jak wyjaśnienia podane we wcześniejszych *demonstrationes* na temat obrzezania (XI) i święta paschy (XII)[4]. We wprowadzeniu Pers podaje

[1] Por. W. Witakowski (rec.), A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata* [= *Ascetic teaching in Aphrahat's "Expositions"*], Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2002, 192 pp., „Hugoye. Journal of Syriac Studies" 11 (2008) fasc. 2, 253: „Aphrahat (ca. 270 - ca. 345), called *The Persian Sage*, is one of the earliest Syriac Church Fathers, which is perhaps the reason for his never-ceasing popularity among the Syriac scholars. His work «Expositions», or «Demonstrations» (syr. *Taḥwəyāthā*), contains 23 homilies or treatises, of which the first 22 begin with the letters of the Syriac alphabet in order. Uciecha renders the title in Polish with the word «Mowy» – *speeches*, which seems too general. «Homilie» or «wykłady» might have been a better choice".

[2] Na temat osoby i dzieła Afrahata zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski – stan badań*, SSHT 33 (2000) 25-40.

[3] O Bożym szabacie w kontekście eschatologicznym Afrahat mówi w mowie *O śmierci i czasach ostatecznych*, por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 13, PSyr 1, 1020, 14-23; szabat w wizji Daniela, por. tamże 5, 20, PSyr 1, 220, 20 - 224, 23, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O wojnach* (*Demonstratio Quinta. De bellis*. PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 257-258.

[4] Por. tamże 13, 1, PSyr 1, 541, 16-20.

krótki komentarz do zachowania zwierząt, które nie respektują przykazania zobowiązującego do odpoczynku w dniu szabatu i postępują zgodnie z im właściwym prawem; zwierzęta nie podlegają zmartwychwstaniu i dlatego przestrzeganie szabatu nie ma dla nich żadnej wartości zasługującej[5]. W głównej części wykładu punktem wyjścia analiz jest dyskusja na temat różnicy między wiarą a uczynkami, a jako zasadniczy biblijny przykład w argumentacji posłużył Noe. Afrahat wykorzystuje historię i postawę tego świętego męża jako narzędzie i materiał w dowodzeniu tezy, że zachowywanie przepisów szabatu nie daje zbawienia. O istocie wielkości Noego nie decydowało przestrzeganie szabatu, ani akt obrzezania, ale jego postępowanie wypływające z wiary w Boga:

> „Gdyby usprawiedliwienie było w szabacie, wtedy dzięki niemu Henoch znalazłby upodobanie [u Boga], podobnie jak wszystkie pokolenia po nim (por. Rdz 5, 22-24; Hbr 11, 5). Tak samo Noe nie przez zachowywanie szabatu został nazwany sprawiedliwy, pozbawiony grzechów. Oto bowiem tak Bóg rzekł do Noego: «Zobaczyłem, że jesteś sprawiedliwy i uczciwy wśród tego pokolenia» (Rdz 7, 1). To nie przez zachowywanie szabatu został on usprawiedliwiony, ale dzięki uczciwości wśród pokolenia zepsutego, jak wynika z dosłownego znaczenia słowa; nie zapisano też, że on uczestniczył w życiu świata”[6].

W interpretacji Afrahata wartość zasługująca wiary Noego ukryta została w przyjętej przez niego dobrowolnie postawie wstrzemięźliwości; jego sprawiedliwość oznaczała zachowanie seksualnej czystości (ܫܦܝܪܘܬܐ)[7] wśród moralnego zepsucia otaczającego świata. Okres bezdzietnej egzystencji Noego trwający aż 500 lat (zgodnie z Rdz 5, 32), w egzegezie Persa został wyjaśniony celowo przyjętą abstynencją seksualną pozwalającą uchronić potomstwo od złego wpływu otoczenia. Po tym czasie Bóg jednak wybrał Noego ze względu na jego celibat i wezwał do ratowania świata. Noe musiał więc zrezygnować z czystości, aby wypełnić Boży nakaz. Odwrotną sytuację spotykamy w *Demonstratio* XVIII *Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate* (ܡܐܡܪܐ ܥܠ ܒܬܘܠܬܐ ܘܩܕܝܫܘܬܐ ܠܘܬ ܝܗܘܕܝܐ), w której powołany do ratowania Izraelitów z niewoli egipskiej Mojżesz przyjmuje nakaz Boga i staje się celibatariuszem, aby móc się całkowicie poświęcić zleconej misji[8]. W wykładzie Perskiego

---

[5] Por. tamże, PSyr 1, 544, 1 - 545, 26).

[6] Tamże 13, 5, PSyr 1, 549, 3-12.

[7] Znaczenie terminu „nieskazitelność”, por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 4454-4455: ܫܦܝܪܘܬܐ – „simplicitas, integritas”; (ܠܒܐ ܫܦܝܪܬܐ) – „prostota/szczerość serca”, por. Rdz 7, 1; Rdz 20, 5. 6; 1Krl 9, 4); *integritas* Noachi, *innocentia*; por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992³, 349, s.v. *integritas* – „całkowitość, całość, nienaruszony stan rzeczy, zdrowy stan ducha, nieskażoność, nienaruszoność, niewinność, czystość, dziewiczość”; tamże, s. 628, s.v. *simplicitas* – „prostota, prostoduszność, otwartość, skromność, szczerość, naturalność”.

[8] Por. Aphraates, *Demonstratio* 18, 4, PSyr 1, 825, 2-19; tamże 6, 5, PSyr 1, 261, 15 - 264, 1, tłum. A. Uciecha, w: *Afrahat*, *O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis*). PSyr 1, 261-264, SSHT 44 (2011) fasc. 1, 185-186: „Oto, co napisano, mój drogi, na temat Mojżesza: od chwili, gdy objawił mu się Święty, umiłował świętość; i od chwili, gdy został uświęcony, jego żona nie służyła mu. Jak napisano: «Jozue, syn Nuna, usługiwał Mojżeszowi od swego dzieciństwa»

Mędrca biblijne określenie „niewinność” (ܙܟܝܘܬܐ) i jego substytut „sprawiedliwy” (ܙܕܝܩ) (por. Rdz 6, 9; 7, 1) wyrażają dziewictwo i doskonałość. Wydaje się, że to dziewictwo, które integralnie związane jest z wiarą, stanowi rzeczywiste i nadrzędne kryterium sprawiedliwości Noego; Bóg wybrał tego Sprawiedliwego z względu na jego ܙܟܝܘܬܐ; Noe jednak odnowił rodzaj ludzki[9] będąc istotnym ogniwem w całym łańcuchu historii zbawienia. Dla Persa prawdziwym Zbawicielem zepsutego świata jest jedyny Syn, który został zrodzony z potomstwa Noego[10]. Sprawiedliwość zapowiadana i przejawiająca się w niewinności i czystości życia świadków Starego Przymierza znajduje swój ostateczny wymiar i wypełnienie w dziewiczej niepodzielności Chrystusa. Powołanie do grona „synów przymierza” (ܒܢܝ ܩܝܡܐ) oznacza wejście na drogę naśladowania Jedynego Syna i podjęcie misji przemieniającego ożywiania świata.

W kontekście polemiki Afrahata z judaizmem interesujące wydaje się zagadnienie interpretacji postawy Noego w literaturze rabinicznej. Pers gloryfikuje celibat Noego jako model sprawiedliwości przed Bogiem: „Tak zatem od czasów Noego istnieje drugi świat, ponieważ [Noe] zachował sprawiedliwość wśród pokolenia zepsutego; i został usprawiedliwiony i to nie z powodu zachowywania szabatu czy obrzezania, ale dzięki temu, o czym ci mówiłem”[11]; rabini zaś piętnowali i odrzucali jego wstrzemięźliwość seksualną, oskarżając go o lekceważenie pierwszego Bożego przykazania[12]. Żydowska krytyka oceniała Noego jako człowieka zepsutego moralnie i podobnego do każdego grzesznika z czasów potopu; jej celem było najpierw wydobycie niekonsekwencji w biblijnym portrecie Noego, a następnie podważenie chrześcijańskiej egzegezy i wypływających z niej ideałów moralnych[13]. Badanym pojęciem „niewinność” (ܙܟܝܘܬܐ) Syryjczyk posługuje się również w wykładzie na temat pokory. Prawdziwą historię dziejów, w której śmiertelny człowiek uwolniony zostaje od nieuchronnego wyroku przemijania, tworzą ludzie pokorni jak Noe i Abraham, Mojżesz i Hiob, Jakub i Józef, Dawid, Mardocheusz i Daniel; pokora polega na uznaniu ludzkiej ułomności i odrzuceniu biernej akceptacji grzeszności, i to właśnie z pokory (ܡܟܝܟܘܬܐ) rodzi się niewinność (ܙܟܝܘܬܐ)[14]. W *Demonstratio de humilitate* Afrahat szerzej traktuje

(Lb 11, 28). Również o Jozuem tak napisano: «Nie opuszczał on przybytku» (Wj 33, 11). Otóż, w przybytku doczesnym żadna kobieta nie mogła usługiwać, ponieważ Prawo nie pozwalało, aby jakaś kobieta mogła wejść do przybytku doczesnego (por. Wj 38, 8). Jedynie gdy przychodziły się pomodlić, w drzwiach przybytku doczesnego modliły się i wracały. Również i kapłanom nakazał, aby w czasie ich służby trwali w świętości i swoich żon nie znali”.

[9] Por. N. Koltun-Fromm, *Aphrahat and the Rabbis on Noah*, w: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, Traditio Exegetica Graeca 5, ed. J. Frishman – L. Van Rompay, Lovanii 1997, 59.

[10] Por. Aphraates, *Demonstratio* 13, 7, PSyr 1, 555, 8-10: „Duch Święty potwierdził, że Zbawiciel świata, Chrystus, który usunął przekleństwo Adama, został zrodzony z jego potomstwa”. Tłumaczymy ܡܚܝܐ ܥܠܡܐ „Zbawiciel świata”, por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1,Oxonii 1879, 1257: ܡܚܝܐ – „salvator”, „vivificans”.

[11] Aphraates, *Demonstratio* 13, 7, PSyr 1, 557, 6-10.

[12] Por. tamże, 18, 1, PSyr 1, 817, 1-8 i 820, 9-18.

[13] Por. Koltun-Fromm, *Aphrahat and the Rabbis on Noah*, s. 68.

[14] Por. Aphraates, *Demonstratio* 9, 1-2, PSyr 1, 408, 1 - 412, 13.

pojęcie ܙܟܘܬܐ, identyfikując je z pokorą, umiarkowaniem i czystością, w mowie *De sabbato* zaś wyraźniej akcentuje polemikę antyżydowską, subtelnie przesuwając akcent semantyczny i zawężając znaczenie terminu „niewinność" (ܙܟܘܬܐ) do czystości seksualnej. Warto zauważyć, że w Biblii hebrajskiej termin ܙܟܘܬܐ oznacza również baranka bez skazy przeznaczonego na ofiarę (Kpł 5, 15. 18. 25) i samego Abrahama, którego Bóg wzywa do postępowania w nieskazitelności (por. Rdz 17, 1). Pochwałę wstrzemięźliwości Noego w wykładzie o szabacie należy konsekwentnie odczytywać w kontekście zarówno wezwania „synów przymierza" do radykalnego naśladowania Chrystusa, jak i kompleksowej polemiki Afrahata z jałowym rytualizmem żydowskich praktyk w tym z prawem zachowywania szabatu. Jeśli celibat Noego świadczy o jego sprawiedliwości przed Bogiem, wszyscy „bojący się Boga" powinni wybrać bezżeństwo, rezygnując z prokreacji[15]. Syryjczyk demaskuje fałsz żydowskiego rozumowania absolutyzującego nakaz rozmnażania się; zamiarem Stwórcy nie była liczba potomstwa, ale jego jakość. Z historii biblijnej jasno wynika, że to tylko dzięki wybitnym jednostkom Bóg zachowywał świat od totalnej zagłady, a z ludźmi zawierał kolejne przymierza[16]. Nie należy więc utożsamiać posiadania dzieci z posiadaniem Bożego błogosławieństwa. Co więcej, ideał dziewictwa i abstynencji seksualnej nie był obcy wielu postaciom, a w pewnych sytuacjach nawet całemu Narodowi Wybranemu[17]. Jaki sens mogła mieć dyskusja z babilońskimi rabinami, którzy w oskarżeniu Persa „Z powodu swej rozwiązłości nie mogą zrozumieć mocy dziewictwa i świętości"[18]? Najprawdopodobniej rzeczywistym adresatem, oprócz oczywiście „synów przymierza", tej polemiki byli przede wszystkim chrześcijanie, u których pojawiały się wątpliwości dotyczące życia w bezżeństwie. Takimi mogli być konwertyci, szczególnie ci, którzy porzucili judaizm.

W nauczaniu Afrahata koncepcja szabatu ściśle łączy się z ideą chrześcijańskiej Paschy, która w Mezopotamii nie była obchodzona jako dzień zmartwychwstania Chrystusa ale jako święto Jego śmierci. Takie rozumienie Paschy w *Demonstrationes* skutkowało tym, że w dyskusjach na temat szabatu nieznana jest zmiana nazwy „siódmy dzień" na „pierwszy dzień"[19].

WYDANIA TEKSTU

W. Wright: *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, London 1869, 231-244 (ܐ-ܟܓ).

[15] Por. Koltun-Fromm, *Aphrahat and the Rabbis on Noah*, s. 69-71.

[16] Por. Aphraates, *Demonstratio* 18, 2-3, PSyr 1, 820, 19 - 824, 24.

[17] Por. tamże 18, 4-7, PSyr 1, 824, 25 - 836, 19. Na temat wymagania abstynencji seksualnej w Starym Testamencie i w literaturze rabinicznej zob. M.-J. Pierre, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, traduction du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre, SCh 349, Paris 1988, 376, nota 38.

[18] Aphraates, *Demonstratio* 18, 12, PSyr 1, 844, 7-8, tłum. własne.

[19] Por. E. Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subsidia 129, Lovanii 2012, 193.

J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 541-572.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Ł a c i ń s k i e :

J. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 542-571.

F r a n c u s k i e :

M.-J. Pierre, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2: *Exposés* XI-XXIII, SCh 359, Paris 1989, 589-606.

N i e m i e c k i e :

P. Bruns, w: Aphrahat, *Unterweisungen*, Bd. 2: XI-XXIII, FCh 5/2, Freiburg 1991, 314-326.

BIBLIOGRAFIA

J. Parisot, *Praefatio*, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, IX-LXXX; J.M. Chavanis, *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908; J. Parisot, *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2 1457-1463; M. Maude, *„Who were the B'nai Q'yâmâ?"*, JTS 36 (1935) 13-21; I. Hausherr, *Aphraate (Afrahat)*, DSp I 746-752; G. Bardy, *Aphraate ou Pharbad*, Catholicisme I 686; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948; M.J. Higgins, *Aphraates' Dates for Persian Persecution*, BZ 44 (1951) 265-271; I. Ortiz de Urbina, *Afraate*, LThK I2 687; A. Vööbus, *Aphrahat*, JbAC 3 (1960) 152-155; G. Nedungatt, *The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter*, OCP 46 (1980) fasc. 1, 62-88; M.J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés* I-X, SCh 349, Paris 1988, 33-202; P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, I-II, ŹM 21-22, Kraków – Tyniec 1999; A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002; tenże, *Afrahat*. *O wierze* (*Demonstratio Prima. De fide.* PSyr 1, 5-45), SSHT 37 (2004) fasc. 2, 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); P. Bruns, *Aphrahat*, LThK3 I 802-803; J.W. Childers, *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, StPatr 41 (2006) 13-22; R. Lavenant, *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96; A. Uciecha, *Afrahat*. *O miłości* (*Demonstratio Secunda. De caritate.* PSyr 1, 48-96), SSHT 39 (2006) fasc. 1, 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religiologica, z. 39, ZN UJ 1289, Kraków

2006, 113-126; M.J. Pierre, *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide (Chrétiens en terre d'Iran II*), éd. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, 115-128; J.W. Childers, *Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat*, w: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego*, 2007, ed. Vahan S. Hovhanessian, New York 2009; A. Uciecha, *Afrahat*. *O poście* (*Demonstratio Tertia. De ieiunio.* PSyr 1, 97-136), SSHT 42 (2009) fasc. 1, 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Afrahat, O modlitwie* (*Demonstratio Quarta. De oratione*. PSyr 1, 137-182), SSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat*, *O wojnach* (*Demonstratio Quinta. De bellis*. PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); G.M. Kessel – K. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven – Paris – Walpole (Mass.) 2011; A. Uciecha, *Afrahat*, *O synach przymierza* (*Demonstratio Sexta. De monachis*. PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Rola i znaczenie „córek przymierza" w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) 233-246; E. Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subsidia 129, Lovanii 2012; A. Uciecha, *Idea walki w ascezie „synów przymierza" na podstawie „Mów" Afrahata*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich* (Poznań 13-16 IX 2010), Poznań 2012, 526-535; tenże, *Afrahat*, *O pokutujących (Demonstratio Septima. De paenitentibus*. PSyr 1, 313-360), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat*, *List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria*. PSyr 1, 573-726), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *„Walka" Złego z „synami przymierza" na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223; tenże, *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum.* PSyr 1, 361-405), VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Wiara w pismach Afrahata*, VoxP 34 (2014) t. 61, 479-492; tenże, *Afrahat, O pasterzach (Demonstratio X. De pastoribus*. PSyr 1, 444-465), VoxP 34 (2014) t. 62, 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

PRZEKŁAD*

1 (541, 1-20)[20]. Pan rozkazał Mojżeszowi, swemu słudze, aby synowie Izraela przestrzegali dnia szabatu. Tak im powiedział: „Sześć dni będziesz wykonywał swoją pracę, a siódmego dnia będzie szabat, święty odpoczynek dla Pana Boga twojego. Sześć dni bowiem Pan czynił niebo i ziemię, i morze, i wszystko [stworzenie], które jest w nich, a przestał i odpoczął sobie dnia siódmego. Dlatego to Bóg pobłogosławił dzień siódmy i uświęcił go, ponieważ odpoczął sobie w nim od wszystkich swoich prac, które wykonał" (Rdz 2, 2; Wj 20, 9-11; Pwt 5, 12-14). I tak ich napominał: „Odpocznij ty, twój sługa, twoja niewolnica, bydło twoje i twój osioł" (Wj 23, 12). I upominał ich, dodając jeszcze: „Niech odpocznie najemnik i przybysz, i wszelki inwentarz, który trudzi się i pracuje w służbie" (por. Wj 20, 10; 23, 12; Pwt 5, 12). Ten właśnie dzień szabatu, mój przyjacielu, wywyższają i wychwalają Izraelici, mówiąc: „W nim to żyjemy, ponieważ zachowujemy szabat i obyczaj". Jak tylko potrafię, pouczę cię prostymi słowami, jak wyjaśniałem ci temat obrzezania i paschy.

2 (544, 1 - 545, 26). Otóż szabat nie został ustanowiony między śmiercią i życiem, ani między sprawiedliwością i grzechem, lecz został dany dla odpoczynku, nie tak, jak różne przykazania, dzięki którym ludzie żyją (por. Kpł 18, 5), lecz gdy ich nie wypełniają, [wtedy] umierają. W czasie gdy szabat musiał być przestrzegany, został on dany jako odpoczynek ludu, i nie tylko dla ludzi, aby wypoczywali, lecz i dla zwierząt. Rzekł bowiem: „Niech wypoczywa bydło twoje, twój osioł i wszelkie twoje zwierzę" (Wj 20, 10; 23, 12). Gdyby szabat został ustanowiony między śmiercią i życiem, lub między sprawiedliwością i grzechami, jaką korzyść miałyby zwierzęta, zachowując szabat? I jaką szkodę poniosłyby, gdyby go nie przestrzegały? Otóż wydaje się nam, iż w inne dni, w których zwierzęta pracują, posługa i praca, którą wykonują, są bardziej właściwe niż w dniu szabatu. W dniach pracy bowiem zwierzęta pracują, trudzą się i noszą ciężary, woły ciągną pług: zmęczone tym nie mają okazji, aby popełnić grzech. W dniu szabatu natomiast, gdy przerywają pracę osły, woły i wszelkie zwierzę, nic im nie przeszkadza spółkować stosownie do ich gatunku z ich matkami, z ich siostrami lub krewniakami co do ciała; i to bez grzechu. Nikt je nie potępia za to, że popełniają takie grzechy w dniu szabatu, takie bowiem jest powszechne prawo zwierząt. Wiedz jednak, że zwierzęta nie mają grzechu, gdy tak się zachowują, ale i nie ma też sprawiedliwości. Odpłata sprawiedliwości będzie w przyszłym świecie, w czasie ożywienia umarłych, tylko dla tego, kto czynił dzieła sprawiedliwości. W przypadku zwierząt nie będzie ani zmartwychwstania, w którym one mogłyby przyjąć odpłatę za

* Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980^2, 541-572.

[20] Przyjęte oznaczenie dostosowane zostało do wydania Parisota, w którym pierwsza cyfra wskazuje na numer Mowy, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, w nawiasach okrągłych podano kolejno numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego.

przestrzeganie szabatu, ani nie zostaną one przekazane na sąd. Prawo bowiem nie wymagało od zwierząt zachowywania przykazań, i dlatego szabat nie ma żadnego znaczenia dla nich. Święty nakazał w Prawie: „Nie będziesz cudzołożył" (Wj 20, 14; Pwt 5, 18). Zwierzęta zaś cudzołożą całkiem swobodnie i otwarcie popełniają zło. Prawo nakazuje i ostrzega: „Przeklęty każdy, kto bierze swoją siostrę lub kogoś z krewnych swego rodu" (Kpł 20, 17); zwierzęta zaś czynią to wszystko. Napisano jeszcze: „Nie będziesz zabijał" (Wj 20, 13; Pwt 5, 17), a zwierzęta bezwiednie[21] zabijają sobie podobne [stworzenia] i pożerają ich ciało. I jeszcze: „Zabijaj i jedz wszystko, ale nie będziesz spożywał krwi" (Pwt 12, 15-16. 23); zwierzęta zaś nie cofną się przed lizaniem swojej własnej krwi i znajdują przyjemność w jedzeniu nieczystego ciała. Jeśli zwierzęta miałyby jakąś korzyść, zachowując szabat, Prawo najpierw odsunęłoby je od wszystkich tych nieczystości, aby potem można było uznać je za sprawiedliwe na podstawie zachowania szabatu.

3 (545, 27 - 548, 16). I to jest dowód na to, co napisałem ci: szabat został dany na odpoczynek całego stworzenia, które się trudzi. Gdyby szabat nie został dany na odpoczynek wszelkiego ciała, które się męczy, należałoby od samego początku, aby stworzenia niemęczące się zachowywały bez wyjątku szabat dla usprawiedliwienia. Widzimy zatem biegnące słońce, maszerujący księżyc, gwiazdy pędzące, wiatry wiejące i chmury latające; ptak biegnie, źródła się burzą i tryskają, fale powstają, błyskawice się pojawiają i rozświetlają stworzenia, a następnie grzmot dudni z impetem, drzewa rozsiewają swoje owoce i wzrost wszystkiego przyspiesza[22]. I widzimy, że nic nie odpoczywa w dzień szabatu, z wyjątkiem ludzi i zwierząt, które podlegają przymusowi pracy.

4 (548, 17 - 549, 2). Ponadto gdyby szabat został dany dla usprawiedliwienia zanim został dany Izraelowi, musiałby takim być dla Adama, aby on go przestrzegał i tak mógł zostać usprawiedliwiony, a Bóg nie narzuciłby mu zakazu spożywania z drzewa poznania dobra i zła, aby nie umarł (por. Rdz 2, 17). Adamowi jednak nie było jeszcze dane pracować, tak że on nie mógł przekroczyć przykazania, i dlatego szabat nie został mu dany. Dopiero wtedy, gdy on przekroczył ten zakaz, został ukarany pracą i zmęczeniem, i musiał pracować na roli jako winny dłużnik[23] i przestępca[24], a [Bóg] ustanowił nad nim śmierć.

---

[21] Syr. ܥܒܝܕܘܬܐ ܠܐ Parisot tłumaczy „ignoranter" (PSyr 1, 546); por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 2, 4044: ܥܒܝܕܘܬܐ – „puerilitas, infantia, insipientia"; ܥܒܝܕܘܬ ܕܠܒܐ – „ruditas, imperitia in doctrina".

[22] Podobne zachowanie stworzenia i wyjątkowe prawa ludzkiego życia, które pomijają obowiązek zachowania odpoczynku w dzień szabatu opisuje św. Efrem (por. Ephraem Syrus, *Commentarium in Diatessaron* 13, 4, trad. L. Leloir: Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron*, SCh 121, Paris 1966, 233.

[23] Także winowajca, por. Thesaurus Syriacus, ed. Payne Smith, t. 1, 1215-1216: ܚܝܒܐ – „reus, debito obnoxius".

[24] Także złoczyńca, winowajca, por. tamże, t. 2, 2631: ܚܛܝܠܐ – „malefactor, reus, maleficus" (Wj 2, 13; Kol 3, 25; 2Kor 7, 12; 1Tes 5, 14; 1P 2, 14).

5 (549, 3 - 552, 19). Gdyby usprawiedliwienie było w szabacie, wtedy dzięki niemu Henoch znalazłby upodobanie [u Boga], podobnie jak wszystkie pokolenia po nim (por. Rdz 5, 22-24; Hbr 11, 5). Tak samo Noe nie przez zachowywanie szabatu został nazwany sprawiedliwy, pozbawiony grzechów. Oto bowiem tak Bóg rzekł do Noego: „Zobaczyłem, że jesteś sprawiedliwy i uczciwy wśród tego pokolenia" (Rdz 7, 1). To nie przez zachowywanie szabatu został on usprawiedliwiony, ale dzięki uczciwości wśród pokolenia zepsutego, jak wynika z dosłownego znaczenia słowa; nie zapisano też, że on uczestniczył w życiu świata. Noe miał 500 lat (por. Rdz 5, 32), gdy Bóg rozmawiał z nim i mu powiedział: „Zobaczyłem, że jesteś sprawiedliwy i uczciwy wśród tego pokolenia" (Rdz 7, 1). Ta uczciwość tak oto została nam ukazana: Gdy zobaczył on, że pokolenie Seta zmieszało się z domem Kaina, który został przeklęty (por. Rdz 6, 1-4), postanowił nie żenić się ani płodzić dzieci, aby one nie mieszały się i nie zostały przeklęte z domem Kaina, potomstwem przeklętym. Bóg widząc, że [Noe] był czystego i uczciwego serca, zapragnął, aby przez niego dokonało się odnowienie świata, który [Bóg] postanowił zniszczyć z powodu nieprawości. I rozmawiał [Bóg] z [Noem], gdy ten miał 500 lat, mówiąc: „Zobaczyłem, że jesteś uczciwy wobec mnie wśród tego pokolenia" (Rdz 7, 1). Nie miał [Noe] synów, ponieważ, jak nam przekazano, nie ożenił się w ciągu tego czasu, aż do tej chwili, gdy Bóg rozmawiał z nim i powiedział mu: „Zobaczyłem, że jesteś uczciwy wobec mnie wśród tego pokolenia. Teraz zaś zbuduj sobie arkę z drzewa, aby się w niej schronić" (Rdz 7, 1; por. 6, 14). Noe usłyszał Boga, który mu polecił zbudować arkę z drzewa, i [Bóg] mu rzekł: „Zgładzę wszystkich ludzi z powierzchni ziemi, ponieważ zepsuli swoje drogi" (Rdz 6, 7; 6, 12); [Noe] miał tedy 500 lat (por. Rdz 5, 32), i ożenił się z kobietą spośród córek Seta, potomstwem błogosławionym sprawiedliwych, i zrodził Sema, Chama i Jafeta (por. Rdz 6, 10). Tych trzech synów Noe ostrzegł, aby nie brali sobie żony spośród córek Kaina, lecz dał im kobiety z potomstwa sprawiedliwych, aby dzięki nim zachowane zostało potomstwo na powierzchni ziemi, i aby świat został odnowiony. I abyś wiedział, że tak właśnie się stało, ukażę ci, począwszy od rachunku lat.

6 (552, 20 - 553, 16). Otóż Sem, pierworodny Noego, miał syna Arpachszada dwa lata po potopie (por. Rdz 11, 10). Sem miał wtedy 100 lat, gdy zrodził Arpachszada, dwa lata po potopie. Na tej podstawie wiemy, że Noe miał 502 lata, gdy zrodził Sema, i z tych obliczeń jasno wynika, że Noe nie wziął sobie żony, zanim Bóg z nim nie rozmawiał, i ani nie wziął żony dla swoich synów, zanim nie nadszedł czas wejścia do arki. Otóż, gdyby wziął sobie żonę w swojej młodości, musiałby zrodzić synów, jak Adam, który zrodził Seta w wieku 130 lat; Set zaś zrodził Enosza w wieku 105 lat; Enosz zrodził Kenana w wieku 90 lat; Kenan zrodził Mahalaleela w wieku 70 lat; Mahalaleel zrodził Jereda w wieku 65 lat; Jered zrodził Henocha w wieku 162 lat; Henoch zrodził Metuszelacha w wieku 65 lat; Metuszelach zrodził Lameka w wieku 187 lat; Lamek zaś, ojciec Noego, zrodził go w wieku 182 lat (por. Rdz 5, 3-28).

7 (553, 17 - 557, 10). Gdyby zatem Noe wziął sobie żonę, zanim Bóg rozmawiał z nim, wydawałby potomstwo jak jego ojcowie, nie groziła mu bowiem żadna bezpłodność, ponieważ w tamtym czasie synowie Adama mieli błogosławieństwo, aby rośli i rozmnażali się w swoich pokoleniach, zaludniając ziemię (por. Rdz 1, 28). Jeśli Noe zachował sprawiedliwość, to nie ze strachu przed zmieszaniem się z przeklętym potomstwem domu Kaina, lecz dlatego, że biorąc sobie żonę, zrodziłby synów, którzy przekroczyliby prawo, biorąc sobie żony z tego potomstwa. Gdy on zobaczył, że Bóg rozmawiał z nim i mu powiedział: „Zgładzę ludzi z powierzchni ziemi" (Rdz 6, 7), ciebie jedynie zachowam (por. Rdz 7, 1), więc wziął sobie żonę, aby zrodzić potomstwo, na którym odbuduje świat, i aby stać się ojcem [wszystkich] pobożnych i sprawiedliwych. Duch Święty potwierdził, że Zbawiciel świata, Chrystus, który usunął przekleństwo Adama, został zrodzony z jego potomstwa. Wziął sobie zatem ten ojciec sprawiedliwych natychmiast żonę z pokolenia błogosławionego i zrodził Sema, mając 502 lata, dwa lata po tym, jak Bóg rozmawiał z nim. Gdy [Noe] zrodził trzech synów, zaczął budować arkę, i ostrzegł ich, aby nie brali sobie żon, zanim nie nadejdzie czas wejścia do arki, aby zatem nie mieli synów, którzy pobłądziliby na swoich drogach, i z powodu swoich grzechów nie mogli być zbawieni, bo Gniew nadchodził. I tak strzegł [Noe] swoich synów przez 97 lat, i dał im żony z pokolenia błogosławionego swoich ojców. Następnie gdy Noe miał 600 lat, Bóg rozmawiał z nim i mu powiedział: „Wejdź do arki, ty i twoja żona, twoi synowie i żony twoich synów razem z tobą" (Rdz 7, 1. 13). I Noe wszedł do arki mając 600 lat. Jego syn Sem miał 97 lat, gdy wszedł do arki, i nadszedł potop a pokolenie zepsute zostało zgładzone. Noe wraz z synami przebywali w arce 12 miesięcy i 10 dni (por. Rdz 7, 11 - 8, 14). Tak zatem od czasów Noego istnieje drugi świat, ponieważ [Noe] zachował sprawiedliwość wśród pokolenia zepsutego; i został usprawiedliwiony i to nie z powodu zachowywania szabatu czy obrzezania, ale dzięki temu, o czym ci mówiłem.

8 (557, 11-27). Z Noego zrodził się człowiek wiary, wódz sprawiedliwych, Abraham, który zachował prawo, chociaż to prawo nie zostało mu nałożone. On to zrodził Izaaka, syna obietnicy, i Jakuba, przywódcę ludu. Ci ojcowie sprawiedliwi nie zachowywali szabatu, tylko dzięki wierze zostali usprawiedliwieni, jak napisano: „Abraham uwierzył w Boga i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość" (Rdz 15, 6; Rz 4, 3). Jego synowie Izaak i Jakub postępowali zgodnie z przykazaniem i prawem ich ojca (por. Rdz 18, 19); i zostali usprawiedliwieni dzięki wierze, a nie przez szabat. Józef, w Ziemi Egipskiej został usprawiedliwiony dzięki swojej pobożności, a nie przez zachowywanie szabatu; gdy jednak żona jego pana podniosła oczy na niego, aby popełnił nieczystość z nią, on odpowiedział żonie swego pana: „Jakże mógłbym uczynić tak wielkie zło i zgrzeszyć przeciwko Bogu?" (Rdz 39, 9). Dlatego właśnie Józef został usprawiedliwiony, ale nie przez szabat.

9 (560, 1 - 561, 15). Gdyby zatem tak zostało nałożone, między śmiercią a życiem, i między nieprawością a sprawiedliwością, tym sprawiedliwym, których imiona właśnie Ci przypomniałem, wtedy szabat zostałby im dany, aby go zachowywali i mieli życie. Szabat jednak został dany tylko dla odpoczynku niewolników i niewolnic, najemników i cudzoziemców, i niemego bydła (por. Wj 23, 12), aby ci, którzy są utrudzeni pracą, mogli sobie odpocząć. Bóg się bowiem troszczy o całe swoje stworzenie: nawet o zwierzynę i bydło, o ptactwo i dzikie zwierzęta. Gdy Mojżesz przekazał prawo ludowi, powiedział: „Przez sześć lat będziesz obsiewał ziemię i zbierał jej plony, a siódmego roku będziesz ją orał i zostawisz, aby mogli spożywać ubodzy twego ludu; a resztę zjedzą dzikie zwierzęta" (Wj 23, 10-11). Co zaś dotyczy ptaków, Święty tak rozkazał przez swego sługę Mojżesza: „Jeśli znajdziesz przed sobą gniazdo ptaka na drzewie lub na ziemi, i [w nim] matkę z małymi lub pisklętami, nie weźmiesz matki z małymi, lecz pozwolisz odlecieć matce, a małe możesz zabrać dla siebie, aby Pan, twój Bóg ci błogosławił" (Pwt 22, 6-7). Dawid powiedział: „On [Bóg] karmił małe kruki, które wołały" (Ps 147, 9). I Dawid dodał: „Ty, Panie, ratujesz dzieci ludzi i małe potomstwo zwierząt" (Ps 36, 7). Hiob zaś powiedział: „Kto dał wolność dzikiemu osłowi, aby uniknął jarzma, [i kto] uczynił równinę jego domem i ziemię słoną jego mieszkaniem?" (Hi 39, 5-6). I dodał Hiob: „On [Bóg] przygotowuje pokarm dla młodych orła" (por. Hi 38, 41). Powiedziano jeszcze na temat ptaków i zwierząt: „Wszystkie czekają, abyś im dał pokarm w swoim czasie. To, Ty [Boże] dajesz, a one spożywają; Ty otwierasz rękę, a one się sycą; gdy odwracasz swoje oblicze, wpadają w niepokój" (Ps 104, 27-29). Izajasz powiedział: „Tam zgromadzą się sępy a Jego [Boga] usta będą im rozkazywać; Jego Duch zgromadzi je a Jego ręka przydzieli im wielkość dziedzictwa" (por. Iz 34, 15-17). Zobacz więc na tej podstawie, że Bóg troszczy się o całe swoje stworzenie i nic Jemu nie umknie. On zawiadomił i zarządził, że szabat jest dniem odpoczynku.

10 (561, 16 - 564, 22). Posłuchaj jeszcze, co powiedziano: „W sześć dni Bóg uczynił niebo i ziemię, następnie przestał i odpoczął od całego swego stworzenia; w ten sposób Pan pobłogosławił siódmy dzień i go uświęcił" (por. Wj 2, 1-3). Co znaczy, że Pan odpoczął siódmego dnia? Posłuchaj, wyjaśnię Tobie! Nie znaczy to, że Bóg zmęczył się w dziele tych sześciu dni, i z powodu zmęczenia musiał odpocząć siódmego dnia. Oto znaczenie tego słowa: „Bóg zakończył w sześć dni wszystkie swoje dzieła, i przestał siódmego dnia ze wszystkimi dziełami, które uczynił" (por. Wj 2, 1-2). Posłuchaj, oto dowód, że Bóg jest niezmordowany. Dawid powiedział: „On nie zaśnie, ani się nie zdrzemnie, Strażnik Izraela" (Ps 121, 4). Ten, który nie śpi, ani nie drzemie, tym bardziej się nie męczy (por. Iz 40, 28). Izajasz powiedział do synów Izraela: „Tak mówi Pan. Takie oto myśli dotarły do waszych serc: czy Bóg rzeczywiście może nas zbawić?" i dlatego On [Bóg] odpowiedział im przez Izajasza: „Czyż moja ręka zbierająca żniwa mogłaby osłabnąć[25], albo czyż nie

[25] Syr.: ܐܦ̈ܐ ,ܢܚܨ ܐܢ ܝܕ ܝܕ ܚܨܕ (PSyr 1, 564, 9-10); por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne

mam siły, aby ocalić? Przez moją groźbę mogę uczynić, że wyschnie morze a rzeki staną się jak pustynia; ryby będą cuchnąć z braku wody i zginą; ubiorę niebiosa w ciemności i z worka uczynię ich okrycie" (por. Iz 50, 1-3). Podobnie jak wtedy, gdy sprawiłem, że wyschło morze Suf[26] w dniach waszych ojców, i uczyniłem przejście w wodach Jordanu i mogli je przejść, tak też teraz mogę was ocalić moją ręką. Jednak „z powodu waszych grzechów, zostaliście sprzedani, z powodu waszych nieprawości wasza matka została odprawiona" (Iz 50, 1). Jestem niestrudzony, jednak to wy mnie zmęczyliście, jak powiedział prorok Malachiasz: „Zmęczyliście Pana waszymi mowami" (Ml 2, 17)[27].

11 (564, 23 - 568, 5). Posłuchaj jeszcze mojego dowodu na to, że Bóg się nie zmęczył ani utrudził, stwarzając wszystkie swoje dzieła. Powiedziano bowiem: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i przez tchnienie ust Jego wszystkie ich zastępy" (Ps 33, 6). Sam Adam pracował własnymi rękami, a nie napisano, że on się zmęczył swoją pracą. Całe stworzenie uczynione przez słowo Jego ust nie znało trudu ani zmęczenia. Oto jak należy rozumieć, że Bóg zakończył wszystkie swoje dzieła i odpoczął siódmego dnia (por. Rdz 2, 2). Jeśli Bóg, chociaż niestrudzony, zakończył swoje dzieła i odpoczął, o ileż bardziej my, którzy podlegamy trudowi i uciemiężeniu (ܥܡܠܐ ܘܥܝܦܐ ܕܒܢ ܐܢܫܐ), potrzebujemy odpoczynku. I oto jeszcze Izajasz tak mówi o Bogu: „On się nie męczy ani nie zaśnie, i nie można poznać Jego myśli" (Iz 40, 28). A na innym miejscu tak rzekł z powodu grzechów ludu: „Uciemiężyłeś mnie swoją nieprawością (ܒܥܘܠܬܟ ܕܐܬܥܒܕܬ) i grzechami swoimi mnie zmęczyłeś" (Iz 43, 24). Oto dlatego jest napisane, że On się nie męczy ani nie zaśnie, i że z powodu ich nieprawości rzekł do Izraela: „Uciemiężyłeś mnie i mnie zmęczyłeś" (Iz 43, 24). Wszystkie te słowa zostały napisane i mogą je pojąć mędrcy dzięki ufnemu przekonywaniu (ܗܦܣܐ)[28], jak rzekł Apostoł: „Prawo jest dobre, jeśli się je czyta z ufnym przekonaniem (ܗܦܣܐ)" (por. 1Tm 1, 8). Prorok zaś powiedział: „Drogi pańskie są proste, nieprawi ich unikają, ale sprawiedliwi kroczą nimi z łatwością" (Oz 14, 10). I podobnie: „Bóg odpoczął po swoich dziełach" (Rdz 2, 2). Dla nierozumnych oznacza to dosłownie, że On był zmęczony, podobnie [dosłownie] jak wtedy, gdy chciał zgładzić ludzi z powodu

---

Smith, t. 1, 1351: ܡܫܝ ܐ – „messuit, demessuit" (Hi 24, 6; Ps 126(125), 5; J 4, 38; 1Kor 9, 11; Jk 5, 4); tamże, t. 2, 3035-3036: ܫܓ – „defecit, erravit"; Parisot, PSyr 1, 563: „Numquid metendo messuit manus mea et decepta est"; P. Bruns, w: Aphrahat, *Unterweisungen*, Bd. 2: XI-XXIII, FCh 5/2, Freiburg 1991, 323: „Habe ich denn etwa meine Hand gekürzt, und ging sie fehl?", czyli zgodnie z Iz 50, 2.

[26] Chodzi o tzw. „Mare Rubrum" („Morze Czerwone", Wj 15, 4), ܝܡܐ ܣܘܦ; por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 2, 2577.

[27] Syr.: ܥܒܕܬ ܠܡܪܝܐ ܒܡܠܝܟ ܘܐܡܪܬܘܢ : ܠܐ; por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 1, 193: „laboravit, se fatigavit"; ܠܐ – „negotium facessivit".

[28] Syr.: ܗܦܣܐ; por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 2, 3117: „suasio, persuasio; fiducia, persuasio cum animi confidential" (por. 2Kor 3, 4); „constans, convictio", por. Hbr 11, 1; Aphraates, *Demonstratio* 2, 1, PSyr 1, 48, 1, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O miłości* (*Demonstratio Secunda. De caritate.* PSyr 1, 48-96), SSHT 39 (2006) fasc. 1, 55; tamże 13, 13, PSyr 1, 572, 21.

ich grzechów, które były liczne, i rzekł: „Żałuję, że ich stworzyłem” (Rdz 6, 5-7). Posłuchaj jednak tego, co powiedział Apostoł: „Jakże Bóg będzie sądzić ten świat?” (Rz 3, 6).

12 (568, 6 - 569, 15). Posłuchaj mnie, mój przyjacielu, a wyjaśnię Ci szabat tak, jak wyjaśniłem Ci obrzezanie, którym chełpi się bez powodu naród Izraela. I udowodnię Ci, że również na próżno przechwalają się przestrzeganiem szabatu. Otóż Jozue, syn Nuna, nie wymagał od nich odpoczynku podczas szabatu, gdy prowadził wojnę w Jerychu (por. Joz 6, 15), jak powiedział sławny Apostoł: „Gdyby Jozue nakazał im odpoczynek, nie mówiłby im więcej o dniu szabatu; to później został ustanowiony szabat Boży” (Hbr 4, 8-9). Podobnie było z Machabeuszami: ich przeciwnicy przybyli, aby walczyć w dzień szabatu, lecz oni pragnęli zachować szabat zgodnie z prawem. I przestrzegali go i dlatego wielu zginęło, gdy ich przeciwnicy wystąpili [przeciwko nim] w dzień szabatu. Gdy tamci [przeciwnicy] przybyli i podstępnie chcieli ich wciągnąć do walki w dzień szabatu, oni złamali szabat i przystąpili do walki, pokonując ich przeciwników, a nie zostali potępieni za złamanie szabatu (por. 1Mch 2, 29-44). Nie są oni jedyni, którzy złamali szabat; kapłani świątyni również łamali szabat, nie popełniając grzechu, ponieważ to w dniu szabatu kapłani składali ofiary; zabijali ofiary i zdejmowali skóry, składali ognisko i podkładali ogień. Nie zostali jednak potępieni za łamanie szabatu, ponieważ otrzymali taki nakaz. Jeśli więc kapłani, którzy mają ostrzegać lud przed popełnianiem grzechów, łamali szabat, to czyż nie mogliby tego czynić w jakimś mniej ważnym miejscu, a nie tam, gdzie odpuszczano wszystkie grzechy! Nie popełniali nieprawości i nie poczytano im tego za grzech. Dlaczego zatem oni [synowie Izraela] tak bardzo przechwalają się przestrzeganiem szabatu, który został dany tylko dla odpoczynku, jak tego dowiodłem?

13 (569, 16 - 572, 23). Posłuchaj jeszcze o tym szabacie, który podoba się Bogu. Izajasz tak im powiedział: „Dajcie odpocząć tym, którzy są utrudzeni” (Iz 28, 12) i dodał: „To ci, którzy zachowują szabat i nie łamią go, zostaną pocieszeni dzięki mojemu przymierzu, i ci, którzy wypełniają to, co Mi się podoba” (por. Iz 56, 4). Tym właśnie, którzy nie łamią szabatu, czyli odpoczynku Bożego, Bóg mówi i obiecuje go [tj. odpoczynek] dać, jak rzekł: „W moim domu i w moich murach dam wam imię lepsze od synów i córek” (Iz 56, 5). Szabat nie przynosi korzyści ani bezbożnym, ani zabójcom, ani złodziejom, lecz tylko tym, którzy wypełniają to, co się Bogu podoba, i którzy zachowują swoje ręce od złego; to w nich przebywa Bóg, i w nich zamieszkuje, jak powiedziano: „Zamieszkam wśród nich i wśród nich będę się przechadzał” (2Kor 6, 16). Istotnie w dniach Izajasza oni zachowywali szabat, jednak postępowali zgodnie z uczynkami ludów nieczystych. A gdy popełniali uczynki Sodomy i Gomory. Tak mówili do ludów: „Odejdź ode mnie, bo ja jestem poświęcony” (por. Iz 65, 5). Dlatego Izajasz rzekł im: „Oni to staną się dymem w moim gniewie i ogniem, który płonie przez cały dzień” (por. Iz 65, 5). Porwał ich, i wyrzucił z ich kraju, i rozproszył ich pośród wszystkich ludów, ponieważ

nie zachowywali odpoczynku Bożego, zachowując szabat jedynie cieleśnie (ܒܣܪܟܐ). My zaś zachowujmy szabat Boży, czyli taki, który odpowiada Jego woli, abyśmy mogli wejść do szabatu odpoczynku, w którym niebo i ziemia czynią szabat, i w którym całe stworzenie przerywa [pracę] i odpoczywa, abyśmy nie musieli uciekać, jak powiedział nasz Zbawiciel: „aby wasza ucieczka nie wypadła w zimie albo w szabat" (Mt 24, 20); i jak rzekł Apostoł: „Aż dotąd będzie szabat Boży" (por. Hbr 4, 9). Napisałem Ci to krótkie wyjaśnienie (ܡܫܬܐ) na temat szabatu przeciwko tym[29], którzy się nim chełpią.

Koniec Mowy *O szabacie*.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha[**]

[29] Syr.: ܠܗܘܢ ܕܥܠ Parisot tłumaczy: „adversus eos qui" (PSyr 1, 571); Pierre, SCh 359, 606: „à l'encontre ceux qui".

[**] 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.

Św. Hieronim

KOMENTARZ DO KSIĘGI IZAJASZA (X 34, 1 - X 35, 10)

(*Commentarii in Esaiam*, CPL 584)

WSTĘP

W 1663 r. znawca języków klasycznych i semickich, Samuel Bochart (1599-1667)[1] wydał w Londynie dzieło pt. *Hierozoicon sive de animalibus sacrae Scripturae*[2]. Dzieło francuskiego badacza zostało opublikowane w dwóch tomach. Pierwszy został podzielony na cztery księgi i zawarto w nim informacje ogólne na temat zwierząt oraz szczegółowo powiedziano o czworonogach. Tom drugi składa się z sześciu ksiąg, które traktują *de avibus, serpentibus, insectis, aquaticis et fabulosis animalibus*. Ostatnia księga drugiego tomu monumentalnego dzieła Bocharta traktowała o zwierzętach *dubiis sive fabulosis*. Odnajdziemy tam m.in. rozdziały na temat gryfa (*gryps*), mrówkolwa (*myrmecoleo*), feniksa (*phoenix*), faunów figowych (*faunus ficarius*), syren (*siren*) czy onocentaurów (*onocentaurus*)[3].

Dzisiejszego czytelnika Pisma Świętego może dziwić, że w pracy naukowej na temat biblijnych zoonimów uczony francuski poświęcił zwierzętom fantastycznym całą księgę. Nie ulega jednak wątpliwości, że dwa najbardziej znane, cenione

---

[1] Urodził się w Rouen w Normandii. Był teologiem kalwińskim, filologiem i filozofem. W 1652 r. został zaproszony przez Krystynę Wazównę do Sztokholmu, aby tam poświęcić się studiom nad fauną i geografią biblijną. Dzięki wsparciu finansowemu Królestwa Szwecji Bochart wydał *Hierozoicon*. Francuski badacz przedstawił i przeanalizował dostępną w XVII w. wiedzę na temat wszystkich zwierząt biblijnych. Za każdym razem starał się zidentyfikować, jakie zwierzę kryje się za zoonimem semickim, greckim czy łacińskim. Świetna znajomość języków takich jak arabski, syryjski, czy aramejski pozwoliła Bochartowi przywoływać w swoich dociekaniach opinie uczonych arabskich takich jak Awicenna (980-1037) czy Ibn al-Baitar (1197-1248). Francuski badacz często cytuje też pisma rabiniczne. Więcej na temat życia i twórczości naukowej Bocharta zob. E.-H. Smith, *Samuel Bochart. Recherches sur la vie et les ouvrages de cet auteur illustre*, Caen 1833; L.D. Paumier, *Éloge historique de Samuel Bochart, avec des notes supplémentaires sur sa vie et ses ouvrages*, Rouen 1840; C.H. Toy – K.H. Cornill, *Bochart, Samuel*, w: *The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, III, New York 1902, 279.

[2] Po edycji londyńskiej z 1663 r. uzupełniany i poprawiany *Hierozoicon* wydawano po śmierci Bocharta we Frankfurcie nad Menem (1675) i w Lipsku (1793-1796).

[3] Por. S. Bochart, *Hierozoicon sive de animalibus sacrae Scripturae*, vol. 2, Londini 1663, 809-888.

i rozpowszechnione w Europie starożytne przekłady Biblii – Septuaginta i Wulgata[4] – pełne są istot, które wielu komentatorów starożytnych i średniowiecznych[5] uznawało za *dubiis sive fabulosis*. Współczesna egzegeza biblijna, posługująca się metodą historyczno-krytyczną oraz korzystająca z dorobku filologii biblijnej, odmitologizowała niemal wszystkie występujące w Biblii Hebrajskiej zoonimy[6]. Jednym z pierwszych uczonych, który w wielu istotach nadprzyrodzonych pojawiających się w Septuagincie i Wulgacie widział zwykłe zwierzęta, był Samuel Bochart. Rozpowszechnienie i encyklopedyczny charakter *Hierozoiconu* sprawiły natomiast, że wielu uczonych współczesnych badających realia biblijne, odwołuje się do jego ustaleń[7].

U starożytnych i średniowiecznych komentatorów, którzy studiowali Septuagintę czy Wulgatę, rodziły się pytania takiego rodzaju, jakie zadał Bochart w rozdziale dotyczącym gryfa: „Czy jest rzeczą prawdopodobną, że Bóg zabronił swojemu ludowi jeść zwierzęcia, które nie istnieje?"[8] Dla wielu Ojców Kościoła perykopy biblijne, w których spotykali istoty fantastyczne, były impulsem do wyprowadzenia egzegezy alegorycznej. Św. Hieronim, kiedy pracował nad hebrajskim i greckim tekstem Starego Testamentu, często wyrażał wątpliwości dotyczące autentyczności istnienia takich istot. Poglądy i rozterki Strydończyka możemy śledzić, kiedy przyjrzymy się jego wyborom translacyjnym i przebadamy jego egzegezę. Podobnie jak inni pisarze kościelni, Ojciec Wulgaty stosował alegorezę[9] przy objaśnianiu fragmentów Starego Testamentu, w których napotykał onocentaury, syreny lub fauny. Wzorował się w tej praktyce na Orygenesie, który komentując np. pewne zakazy żywieniowe Tory napisał:

---

[4] Na temat istot mitologicznych w Septuagincie i w Wulgacie por. K.C. Ronnenberg, *Mythos bei Hieronymus. Zur christlichen Transformation paganer Erzählungen in der Spätantike*, Hermes – Einzelschriften 108, Stuttgart 2015; tenże, *Giganten und Sirenen in der Vulgata: Griechischer Mythos in der lateinischen Bibel des Hieronymus*, „Museum Helveticum" 73 (2016) fasc. 1, 78-96.

[5] Por. np. K. Morta, *Cirogrillus w „Liber de rerum natura" Tomasza z Cantimpré*, w: *Charisteria Aliciae Szastyńska-Siemion octogenariae oblata ab amicis, collegis, discipulis*, red. G. Malinowski – M. Wróbel, Wrocław 2015 = „Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Wratislaviensia" 4 (2015) 197-213.

[6] Por. np. artykuły brytyjskiego orientalisty, asyriologa i leksykografa Godfreya Rollesa Drivera (1892-1975): *Lilith*, „Palestine Exploration Quarterly" 91 (1959) fasc. 1, 55-57; *Mythical monsters on the OT*, w: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, ed. R. Ciasca – E. de Stefanis – M.L. Amoroso, Roma 1956, 234-249. Zob. I. Aharoni, *On Some Animals Mentioned in the Bible*, „Osiris" 5 (1938) 461-478; J.M. Blair, *De-demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Forschungen zum Alten Testament 37, Tübingen 2009. Szczegółowe wskazówki bibliograficzne na temat współczesnych ustaleń identyfikujących hebrajskie zoonimy można znaleźć pod konkretnymi słowami hebrajskimi w dwutomowej pracy pt. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, tłum. K. Madaj, Warszawa 2008.

[7] Por. np. Driver, *Lilith*, s. 57.

[8] Bochart, *Hierozoicon*, vol. 2, kol. 812, tłum. własne.

[9] Alegoreza to metoda hermeneutyczna polegająca na odkryciu w komentowanym tekście takiego sensu, który nie był intencją autora. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, 12; K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, 17-29.

„Jeśli zaś mamy szukać również rzeczy niemożliwych, to znajdujemy wzmiankę o zwierzęciu zwanym koziorożcem, które wcale nie istnieje, a Mojżesz pozwala je jeść jak inne czyste zwierzęta, i o gryfie, o którym nikt nigdy nie wspomniał ani nikt nie słyszał, iżeby wpadł w ludzkie ręce, a Prawodawca zabrania go spożywać”[10].

Posiadający klasyczne wykształcenie filozoficzne[11] Aleksandryjczyk, analizując katalog zwierząt czystych i nieczystych w Septuagincie (por. Pwt 14, 4. 12), dostrzegł w nieistnieniu pewnych istot tam wymienionych, które kultura grecka uznawała za mityczne, możliwość czytania tego tekstu alegorycznie, duchowo. Wszystko, co mitologia powiedziała o koziorożcu czy gryfie, ma prawo komentator Pisma Świętego odnieść do prawd wiary chrześcijańskiej.

Podobnie czynił z niespotykanymi i niesamowitymi cechami przypisywanymi istotom fantastycznym egzegeta ze Strydonu w swoich pracach egzegetycznych. Dobrym *exemplum* obrazującym tę praktykę św. Hieronima jest końcowy fragment dziesiątej księgi *Komentarza do Księgi Izajasza*, gdzie Ojciec Wulgaty objaśniał, dlaczego na terenach opustoszałego Edomu, którego obraz maluje przed czytelnikiem prorok Izajasz w 34. rozdziale swojej księgi, zamieszkują różne istoty. Tłumacze Septuaginty oraz św. Hieronim, przekładając występujące tam hebrajskie zoonimy, będące często *hapax legomena*, zasiedlili pustkowia Idumei nie tylko zwierzętami zamieszkującymi miejsca odosobnione, ale też jednorożcami, onocentaurami, smokami, ibisem, kosmaczami, a nawet mitologiczną Lamią. Ojciec Kościoła wyjaśnia nam swoje wybory translacyjne, zastanawia się nad realnością istnienia wymienionych w tekście hebrajskim oraz w Septuagincie mieszkańców Edomu, a następnie wyprowadza egzegezę alegoryczną.

1. Źródła, budowa i metoda egzegetyczna *Komentarza do Księgi Izajasza*. W latach 408-410[12] św. Hieronim podyktował[13] w Betlejem najobszerniejszy ze wszystkich swoich komentarzy do proroków[14], który wielu patrologów uważa również za najlepszy[15].

---

[10] Origenes, *De principiis* IV 3, 2, ed. P. Koetschau, GCS 22, Berlin 1913, 325-326, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŹMT 1, Kraków 1996, 355.

[11] Więcej na temat wykształcenia Orygenesa por. Eusebius Caesariensis, HE VI 19, 5-8, ŹMT 70 [wyd. grecko-polskie, tekst gr. i oprac. H. Pietras, tłum. A. Lisiecki, oprac. A. Caba], Kraków 2013, 416-419.

[12] Interesujące nas dzieło datuje się pomiędzy ukończeniem pracy nad *Komentarzem do Księgi Daniela* (407) a zdobyciem Rzymu przez Wizygotów (410).

[13] Więcej na ten temat zob. S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Biblioteka Dieceezji Legnickiej 26, Legnica 2006, 57-137.

[14] Komentarze do proroków są uważane powszechnie za najważniejszą część spuścizny egzegetycznej św. Hieronima.

[15] Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 343. O tym, że *Komentarz do Księgi Izajasza* uważany jest za najważniejsze i wzorcowe dzieło egzegetyczne św. Hieronima może świadczyć fakt, że w roku akademickim 2015/2016 na Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale w Mediolanie Antonio Bonato prowadził przedmiot o nazwie *San Girolamo traduttore ed esegeta*

Komentarz do Księgi Izajasza w osiemnastu[16] księgach ojciec Wulgaty dedykował Eustochium (ok. 370-419)[17], Pammachiuszowi (ok. 340-410)[18] oraz zmarłej kilka lat wcześniej Pauli (347-404)[19]. W prologu do księgi drugiej swojego dzieła powiada:

> „Ukończyłem pierwszą księgę komentarza do Izajasza, którą jak mogłem, a nie jak chciałem, podyktowałem pośpiesznie, poszukując z ostrożnością raczej sensu Pisma Świętego niż starannie dobieranych słów”[20].

Można odnieść wrażenie, że komentarz Hieronima jest miejscami rozwlekły i nużący w lekturze. Inne fragmenty są za to skomentowane bardzo skrótowo. Dwuletnie opracowywanie proroctwa Izajasza przerywały Ojcu Kościoła choroby[21] i prace nad innymi dziełami. W latach 405-410 podeszły przecież w latach Hieronim przetłumaczył na łacinę regułę Pachomiusza, napisał komentarze do Zachariasza, Malachiasza, Ozeasza, Joela, Amosa i Daniela, dzieło polemiczne *Contra Vigilantium* oraz

---

della Bibbia: Commento a Isaia. Zob. http://www.teologiamilano.glauco.it/gsd/schedeects/html.jsp?idraggruppamento=6073&language=IT [dostęp: 2 II 2016].

[16] W latach 408-410 Hieronim podyktował siedemnaście ksiąg. Księga piąta powstała w 397 r. i stanowiła komentarz do dziesięciu wizji Izajasza, które prorok wygłosił przeciwko nieprzyjaznym Izraelowi narodom (Iz 13, 1 - 23, 18). W księgach szóstej i siódmej Strydończyk skomentował te same rozdziały znacznie obszerniej. Por. J. Jay, *L’exégèse de Saint Jérôme d’après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985, 64; J.D.N. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 253 i 343.

[17] Eustochium była patrycjuszką rzymską, córką św. Pauli. W młodym wieku pod wpływem św. Hieronima zainteresowała się Pismem Świętym oraz życiem ascetycznym. Por. J. Gribomont, *Eustochio*, DPAC I 1304. Więcej na ten temat zob. 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.

[18] Pammachiusz był rzymskim senatorem i towarzyszem Hieronima z czasów studenckich. Ojciec Wulgaty dedykował mu kilka dzieł oraz napisał do niego wiele listów. Poślubił Paulinę, córkę Pauli. Owdowiały w 397 r. poświęcił się życiu monastycznemu, wspierał materialnie ubogich oraz przekazł środki na zbudowanie Kościoła śś. Jana i Pawła w Rzymie. Żywo interesował się kontrowersją orygenesowską oraz sporem św. Hieronima z Jowinianem. Zmarł podczas inwazji Gotów w 410. Por. A. Pollastri, *Pammachio*, DPAC II 2594; P. Szczur, *Pammachiusz*, EK XIV 1195-1196.

[19] Więcej na temat Pauli i jej córki Eustochium por. A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 261-292; A. Pollastri, *Paola*, DPAC II 2607. Hieronim dedykował swój komentarz całej trójce: „Expletis longo vix tempore in duodecim prophetas viginti explanationum libris et in Danihelem commentariis, cogis me, virgo Christi Eustochium, transire ad Esaiam 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” (Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., ed. R. Gryson – P.-A. Deproost, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel [= VL] 23, Freiburg 1993, 133).

[20] Tenże, *Commentarii in Esaiam* II Prol., VL 23, 217, tłum. własne.

[21] Por. np. tamże XVIII Prol., ed. R. Gryson – C. Gabriel, VL 36, Freiburg 1999, 1820.

listy 113-124. Ponadto Strydończyk zajmował się klasztorem w Betlejem oraz innymi sprawami życia codziennego.

Podobnie jak w swoich pozostałych komentarzach Hieronim, objaśniając proroka Izajasza, korzysta z dorobku swoich poprzedników. Lektura dzieła Ojca Wulgaty ujawnia silną zależność od Orygenesa, który objaśniał księcia proroków zarówno w obszernym komentarzu, niezachowanym do naszych czasów, jak i w licznych homiliach, z których dziewięć na łacinę przełożył Hieronim[22]. Imiennie na Adamancjusza powołuje się betlejemski mnich we wstępie do swojego komentarza. Pozostali autorzy greccy, których dorobek Strydończyk wspomina w prologu, to Euzebiusz z Cezarei, Dydym Ślepy i Apolinary z Laodycei[23]. Jedynym komentatorem łacińskim, którego z imienia Hieronim przywołuje w prologu do księgi pierwszej jest Wiktoryn z Petawium[24]. Wiemy, że przed komentarzem Strydończyka powstały greckie komentarze do Izajasza Teodora z Heraklei[25], Pseudo-Bazylego[26] i Jana Chryzostoma[27], oraz łacińskie dzieło Ambrożego z Mediolanu[28]. Uczeni próbują wykazywać zależność komentarza św. Hieronima także od tych egzegetów. Jednak niezbitych dowodów potwierdzających ich twierdzenia nie posiadamy, co zauważa również Manlio Simonetti, który analizował domniemane powiązania komentarza Strydończyka i dzieła Pseudo-Bazylego[29].

W wielu miejscach *Komentarza do Księgi Izajasza* powołuje się Hieronim na źródła żydowskie. Niekonieczne oznacza to jednak gruntowną znajomość egzegezy rabinicznej, jak to sugeruje Pierre Jay[30]. W swojej twórczości egzegetycznej Ojciec Wulgaty często przytacza interpretację *iuxta Hebraeos* za egzegetą greckim, z którego dzieła w danym momencie czerpie informacje. Dla przykładu w liście 18. Hieronim pisze[31],

---

[22] 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.

[23] Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., VL 23, 137-138.

[24] Por. tamże I Prol., VL 23, 137: „Ceterum apud Latinos grande silentium est praeter sanctae memoriae martyrem Victorinum". Zob. C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VIII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 189; M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris 1993.

[25] Komentarz ariańskiego biskupa trackiej Heraklei powstał w 1. poł. IV w. Zachowały się jego 253 fragmenty. Najnowsze wydanie opracował w XIX w. Angelo Mai w serii *Nova Patrum Bibliotheca* (= PG 18, 1307-1378).

[26] Por. M. Simonetti, *Sulle fonti del „Commento a Isaia" di Girolamo*, „Augustinianum" 24 (1984) 451-469.

[27] Zachował się komentarz Jana Chryzostoma do Iz 1, 1 - 8, 10. Wydanie krytyczne opracował Jean Dumortier: Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe*, SCh 304, Paris 1983, 36-356.

[28] Na temat zaginionego komentarza do Izajasza Ambrożego, cytowanego przez Kasjodora por. R. Maisano, *L'esegesi di Girolamo ad Isaia*, w: *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, ed. R. Maisano – V. Mangogna, Napoli 2007, 110.

[29] Por. Simonetti, *Sulle fonti*, s. 467-469.

[30] Por. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme*, s. 43.

[31] Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 10-16, ŹMT 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 50-55.

że pewne informacje zostały mu przekazane ustnie od pewnego Żyda. W rzeczywistości wszystkie informacje, które przytoczył, pochodzą z dwóch homilii do Księgi Izajasza Orygenesa[32].

Jak skonstruowany jest *Komentarz do Księgi Izajasza*? Podobnie jak w swoich poprzednich pismach egzegetycznych Ojciec Wulgaty przytacza najpierw perykopę biblijną w swoim przekładzie z języka hebrajskiego, który wykonał między 390 a 393 rokiem[33]. Z uwagi na ilość materiału Hieronim nie zawsze przytacza przekład Septuaginty, a jeśli już to czyni, raczej unika przywoływania go w całości. Zwraca uwagę jedynie na rozbieżności. W razie trudności filologicznych z tekstem biblijnym wspiera się Strydończyk innymi heksaplarnymi przekładami greckimi[34].

Po dywagacjach filologicznych Hieronim przystępuje do egzegezy literalnej. Analizie podlegają środki retoryczne stosowane przez Izajasza, których niemało w księdze, której przecież większą część stanowią partie pisane poezją. Ojciec Kościoła próbuje omawiane wyrocznie prorockie umiejscowić w czasie historycznym oraz nadać opisywanym wydarzeniom realia geograficzne. Odtwarza obyczaje, które – jak mniema – panowały w Izraelu czasów Izajasza. Stara się wyrażać opinie na tematy zoologiczne, botaniczne i rolnicze w oparciu o dostępną sobie wiedzę wyniesioną przede wszystkim z okresu szkolnego, kiedy to kształcił się m.in. pod okiem Eliusza Donata[35].

Po niezbędnym wyłożeniu znaczenia dosłownego, *iuxta historiam*, przechodzi Hieronim do znaczeń wyższych, które mają pouczyć czytelnika, jak natchnione słowa proroka Izajasza można odnieść do codziennego życia, do moralności chrześcijańskiej. *Princeps exegetarum* stara się też ukazać w tekście Izajaszowym Chrystusa oraz wyłożyć pewne sprawy eschatologiczne. Tę część Hieronim również wykorzystuje, idąc za Orygenesem, do polemiki antyżydowskiej i antyheretyckiej. Aby nazwać znaczenia wyższe używa Ojciec Wulgaty różnych nazw takich jak alegoria, anagoge, znaczenie duchowe i tropologia[36].

---

[32] Por. Origenes, *In Isaiam hom*. V 2 - VI 7, GCS 33, 264-279, ŹMT 16, 39-55. Więcej na temat wpływu egzegezy rabinicznej na św. Hieronima zob. J. Cameron, *The Rabbinic Vulgate?*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, ed. A. Cain – J. Lössl, Farnham 2009, 117-129.

[33] Por. P. Jay, *La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme*, REAug 28 (1982) 208-212; C. Brown Tkacz, *'Labor Tam Utilis'. The Creation of the Vulgate*, VigCh 50 (1996) 47-50.

[34] *Heksapla* to dokonane w połowie III w. przez Orygenesa zestawienie w sześciu kolumnach całej Biblii Hebrajskiej. W jednej kolumnie zamieścił Adamancjusz tekst hebrajski, w drugiej jego grecką transkrypcję, w kolejnych greckie przekłady Akwili, Symmacha, Septuagintę oraz rewizję Septuaginty dokonaną przez Teodocjona. Niektóre księgi (zwłaszcza Księga Psalmów) zawierały dodatkowe kolumny z anonimowymi przekładami na język grecki tzw. *versio quinta*, *versio sexta* i *versio septima*. Licząca około 50 tomów *Heksapla* była przechowywana w bibliotece w Cezarei Palestyńskiej. Całość bezpowrotnie przepadła. Zachowały się fragmenty w cytatach autorów chrześcijańskich, które zebrał Frederick Field (1801-1885) w dwutomowym dziele *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford 1875.

[35] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 16-25. Zob. Ł. Krzyszczuk, *Wstęp*, VoxP 33 (2013) t. 60, 569-570.

[36] Terminologia egzegetyczna stosowana przez św. Hieronima w *Komentarzu do Księgi Izajasza* została szczegółowo przeanalizowana. Por. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme*, s. 127-333.

2. Problematyka księgi dziesiątej *Komentarza do Księgi Izajasza*. W dziesiątej księdze swojego komentarza Hieronim objaśnił Iz 30, 27 - 35, 10. Tę część Księgi Izajasza można podzielić na kilka mniejszych jednostek tematycznych: 1) objawienie się Boga i kres Jego wrogów (30, 27-33); 2) pokładanie przez Izrael próżnej nadziei w Egipcie (31, 1-9); 3) opis państwa doskonałego (32, 1-8); 4) lamentacja do beztroskich kobiet (32, 9-14); 5) opis przyszłego królestwa, w którym ma mieszkać sprawiedliwość (32, 15-20); 6) modlitwa proroka w ucisku (33, 1-6); 7) opis Boga jako obrońcy sprawiedliwości (33, 7-16); 8) opis chwalebnej przyszłości (33, 17-24); 9) Mała Apokalipsa Izajasza (34, 1 - 35, 10)[37].

Bibliści wskazują, że interesująca nas rozdziały 34 i 35 Księgi Izajasza charakteryzują się jednością literacką i dlatego wyodrębniają je jako osobną sekcję tekstualną. Pierwszy z nich mówi o zniszczeniu Edomu, którego ziemia zostanie spalona i wyludniona, a jego ruiny zasiedlą dzikie zwierzęta. Edom jest dla proroka jedynie egzemplifikacją gniewu Boga, którym zapałał On przeciw wszystkim wrogim Izraelowi narodom. Jakże odmienny obraz maluje Izajasz w rozdziale 35! Prorok przedstawia tam odrodzony Izrael jako kwitnący ogród, w którym nie ma dzikich zwierząt. Do takiego miejsca powrócą ludzie uwolnieni, uzdrowieni i odkupieni przez Boga. Nic dziwnego, że komentatorzy chrześcijańscy często nadawali Małej Apokalipsie Izajasza charakter bardziej uniwersalny. Była ona dla nich eschatologicznym opisem ukarania bezbożnych oraz nagrodzenia błogosławionych[38]. Również Hieronim umieszcza wydarzenia z 34 i 35 rozdziału Księgi Izajasza w czasach ostatecznych. Strydończyk powiada:

> „Po zniszczeniu Jerozolimy, rozbiciu się niegdyś niewzruszonego okrętu i splądrowaniu całego jego wyposażenia, mówi się o upadku wszystkich narodów i o końcu świata, który nastąpi w dniu przyszłego sądu”[39].

Na samym początku komentarza do Małej Apokalipsy Izajasza Ojciec Wulgaty zaznacza, że Księga Izajasza przenosi nas w czasy eschatologiczne. Wiele dalszych objaśnień Strydończyka będzie dotyczyć właśnie rzeczywistości ostatecznej. Nawet typowo lokalne toponimy, jak Bosra, odniesie betlejemski mnich do dnia przyszłego sądu[40]. Często Hieronim odeśle czytelnika również do zagadnień eklezjologicznych[41].

Komentując Małą Apokalipsę Izajasza, św. Hieronim logicznie podzielił tekst biblijny na cztery perykopy (Iz 34, 1-7; 34, 8-17; 35, 1-2 oraz 35, 3-10). W pierwszej prorok opisuje karę, która spada na Edom. Jednak za chwilę Izajasz dodaje, że Bóg rozgniewał się na wszystkie narody (w. 2). Ojciec Wulgaty zauważył, że nie tylko ludzi będących nieprzyjaciółmi Boga czeka kara. Hieronim poucza, że pewne zwroty z wersetu 4. można odnieść do ukarania demonów i szatana, ich przywódcy.

---

[37] Więcej na ten temat zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Cz. 2, rozdziały 13-39*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 22, Częstochowa 2014, 668-724.

[38] Por. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament X. Isaiah 1-39*, ed. S.A. McKinion – T.C. Oden, Downers Grove 2004, 234-248.

[39] Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* X 34, 1-7, ed. R. Gryson – V. Somers, VL 30, Freiburg 1996, 1153, tłum. własne.

[40] Por. tamże, VL 30, 1158.

[41] Por. np. tamże X 35, 1-2, VL 30, 1167.

W trzeciej perykopie (Iz 35, 1-2) Ojciec Wulgaty opisuje zmianę położenia Jerozolimy. Karą za grzechy było jej opustoszenie i zniszczenie Świątyni przez Babilończyków. Izajasz w barwny i plastyczny sposób opowiada, jak Bóg sprawia, że jej stan zostaje odwrócony. Jerozolima ponownie tętni życiem. Dawna świetność zostaje przywrócona zarówno miastu jak i Świątyni, co jest powodem do wielkiej radości mieszkańców Jerozolimy. Odrodzenie Miasta Dawidowego Strydończyk interpretuje chrystologicznie:

> „Dawniej była ona spragniona albo bezdrożna – niemająca wód życiowych ani Pan nie chodził po niej. Obecnie zakwitnie ona jak lilia albo, jak dobitniej wyraził to Akwila, καλύκωσις, co my możemy przetłumaczyć na pąk róży, ale z jeszcze nierozwiniętymi płatkami. […] Tego, co jest umieszczone w Septuagincie «i rozweselą się pustynie Jordanu», na pewno nie ma tekście hebrajskim; ale możemy powiedzieć, że przedstawia to Janowy chrzest pokuty w rzece Jordan, który Pan zapieczętował i zatwierdził swoją kąpielą. A ponieważ mówi się przenośnie o pustkowiu, na którym był Jan, co odnosi się do narodów, można odpowiednio dodać *Jordanu*, abyśmy przez pustynię narodów przybyli do chrztu Zbawiciela”[42].

W zakwitnięciu bezwodnego pustkowia widzi Hieronim cel wędrówki człowieka wierzącego – Chrystusa. Droga do Niego wiedzie przez pustynię narodów – przez chrzest pokuty, który jest tak naprawdę początkiem tej drogi. Ciekawe, że Ojciec Wulgaty opiera tę egzegezę na tekście Septuaginty. Nie przeszkadza mu fakt, że tekst ten, jak sam zauważa, jest nieobecny w tekście hebrajskim. W *Komentarzu do Księgi Izajasza* Hieronim bardzo często opiera wyższe, alegoryczne sensy tekstu biblijnego o tekst Septuaginty. Robi to nawet wtedy, kiedy jego tłumaczenie znacznie różni się od przekładu Siedemdziesięciu. Aby ukazać co jest powodem takiej metody pracy Strydończyka podajmy pewien przykład.

Przekładając z hebrajskiego Księgę Izajasza 2, 20 Ojciec Kościoła tak oddał jej sens po łacinie:

> „In die illa proiciet homo idola argenti sui et simulacra auri sui quae fecerat sibi ut adoraret talpas et vespertiliones”[43].

Wiemy, że sąsiadujące z Izraelem narody oddawały cześć swoim bogom za pomocą wizerunków. Idol był tak związany z bóstwem, które wyobrażał, że traktowano go jakby był tym bóstwem (por. 1Sm 5, 1-4). Jak wiadomo wielu bogom nadawano cechy zoomorficzne. Np. bóstwa egipskie wyobrażane były przez szakala (Anubis), sokoła (Horus, Ra), krokodyla (Sobek), skarabeusza (Chepri), krowę (Izyda) itd. Jeśli jakieś zwierzę symbolizowało dane bóstwo, to i samemu zwierzęciu oddawano cześć boską. Przekład św. Hieronima sugeruje, że po nawróceniu się do Boga, człowiek wyrzuci swoje srebrne i złote idole przy pomocy których oddawał cześć kretom i nietoperzom. Przekład Strydończyka jest nieco zaskakujący. Łacińskie bierniki *talpas et vespertiliones* wiążą się gramatycznie z czasownikiem *adorare*. Tym sposobem krety

[42] Tamże X 34, 1-7, VL 30, 1153, tłum. własne.

[43] Iz 2, 20, ed. R. Weber – R. Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, Stuttgart 2013, 1099.

i nietoperze stają się przedmiotami kultu. Starożytność nie zna natomiast żadnego bóstwa, którego zoomorficznym odpowiednikiem byłby kret.

Septuaginta przełożyła Iz 2, 20 następująco:

> „τῇ γὰρ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐκβαλεῖ ἄνθρωπος τὰ βδελύγματα αὐτοῦ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χρυσᾶ ἃ ἐποίησαν προσκυνεῖν τοῖς ματαίοις καὶ ταῖς νυκτερίσιν”[44].

Przekład grecki mówi, w zgodzie z tekstem hebrajskim, o wyrzuceniu posążków bóstw rzeczom próżnym i nietoperzom – w miejsca, w których żyją te ssaki. Greckie datiwy τοῖς ματαίοις καὶ ταῖς νυκτερίσιν wiążą się gramatycznie nie z czasownikiem προσκυνέω (*oddawać cześć*, *kłaniać się*) a ze znaczącym *wyrzucać* czasownikiem ἐκβάλλω.

Jak w świetle tych różnic w przekładach Strydończyka i Septuaginty należy ten werset rozumieć? Posłuchajmy wyjaśnień samego Hieronima:

> „Do zwierząt tego rodzaju zostały porównane idole, które, ślepe i mroczne, są otaczane czcią przez ślepych, i wszystkie dogmaty przeciwne prawdzie. Kiedy zostaną one porzucone w dniu Pańskim, ci, którzy je wyrzucili do szczelin skalnych i jam górskich, zbliżą się, nie aby poświęcić się prochowi ziemi i marnemu błotu, lecz aby stałym umysłem rozważać i znaleźć dla siebie różne sposoby osiągnięcia cnót, za pośrednictwem których zechcą dotrzeć do prawdy”[45].

W pierwszym zdaniu przytoczonej powyżej wypowiedzi Strydończyk nawiązuje do swojego przekładu. Żyjące w mrokach ciemności krety i nietoperze są otaczane czcią (*coluntur a caecis*). Ale już w drugim zdaniu, kiedy Hieronim przechodzi do objaśnienia tropologicznego, podąża za Septuagintą. Idole zostają wyrzucone w miejsca, które krety i nietoperze zamieszkują.

Takich przykładów, gdzie możemy wykazać, że Strydończyk opiera całą swoją egzegezę alegoryczną na przekładzie Septuaginty (lub innym greckim przekładzie heksaplarnym), można przywołać z całej jego twórczości egzegetycznej całe mnóstwo. Praktyka taka ujawnia, że Ojciec Wulgaty, budując interpretacje duchowe, sięgał do dzieł greckich egzegetów[46].

W czwartej perykopie (Iz 35, 3-10) św. Hieronim odniósł słowa proroka Izajasza o uleczeniu ślepych, głuchych, kulawych i niemych oraz o zakwitnięciu pustyni do rodzenia się młodego Kościoła. Działalność apostołów spowodowała nastanie trwałych zmian w duszach pogan, w których zakwitła wiara. Komentując tę perykopę Ojciec

---

[44] Iz 2, 20, ed. A. Rahlfs: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979, 569, tłum. R. Popowski: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013, 1378: „Owego dnia bowiem każdy wyrzuci kretom [dosł. *rzeczom próżnym*, Ł.K.] i nietoperzom te swoje obrzydliwości, nawet srebrne i złote, które sobie sprawił, aby im się kłaniać”.

[45] Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 2, 20-21, VL 23, 213, tłum. własne.

[46] Już za życia św. Hieronima niektórzy jego adwersarze podnosili zarzuty, że jego dzieła egzegetyczne są tylko kompilacją dzieł greckich Ojców. Broniąc się, Strydończyk tego zarzutu nie uznał za kłamstwo. Por. tenże, *Commentarii in Michaeam* II, Prol., ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 473.

Kościoła skoncentrował się na wyeksponowaniu znaczenia duchowego tekstu biblijnego, ograniczając przy tym do niezbędnego minimum uwagi filologiczne.

Bardzo ciekawy jest komentarz Hieronima do drugiej perykopy (Iz 34, 8-17). Kreśląc przed oczyma czytelnika obraz wiecznego spustoszenia Edomu, prorok Izajasz wymienia nazwy pewnych istot, które zasiedlą tereny południowego sąsiada Izraela. W przekładzie św. Hieronima są to kolejno pelikan (*onocrotalus*), jeż (*ericius*), ibis (*ibis*), kruk (*corvus*), smok (*draco*), struś (*struthio*). Dalej pojawiają się istoty, które czytelnikowi trudno uznać za zwierzęta. Strydończyk wymienia demony (*daemonia*), onocentaury (*onocentauri*), kosmacze (*pilosi*) i Lamię (*Lamia*). Listę hebrajskich zoonimów uzupełniają w przekładzie Hieronima po raz drugi jeż (*ericius*) i kanie (*milvi*). Warto przyjrzeć się bliżej dwom wybranym decyzjom translacyjnym i egzegetycznym Ojca Wulgaty.

Ptak, który po łacinie określony jest słowem *onocrotalus*, występuje w Hieronimowym przekładzie Księgi Kapłańskiej 11, 18[47]. W tym miejscu Trzeciej Księgi Mojżeszowej autor natchniony wylicza nieczyste ptaki drapieżne, których nie wolno jeść. Wśród nich pojawia się w tłumaczeniu Strydończyka *onocrotalus*. Translacyjny wybór Hieronima zapewne był spowodowany faktem, że tłumacze Septuaginty w Kpł 11, 18 oddali interesujący nas hebrajski zoonim rzeczownikiem ὀνοκρόταλος, który oznacza jakiś gatunek ptaka żywiącego się rybami[48]. Hieronim dokonał więc jedynie kalki z języka greckiego.

Skąd Strydończyk mógł czerpać informacje na temat tego przedstawiciela fauny? *Onocrotalus* został opisany przez Pliniusza Starszego[49] jako ptak podobny do łabędzia (*olorum similitudinem onocrotali habent*). Różnić się od niego ma tylko czymś w rodzaju drugiego brzucha u gardła (*faucibus ipsis inesset alterius*), gdzie gromadzi zapasy jedzenia, które z czasem przenosi do właściwego brzucha. Według badaczy opis Pliniusza najbardziej pasuje do pelikana różowego[50]. Czy Ojciec Wulgaty znał opis Pliniusza? Jego pisma nie ujawniają bezpośredniej znajomości *Historii naturalnej*.

W dziesiątej księdze *Komentarza do Księgi Izajasza* Hieronim zauważa jedynie, że *onocrotalus*, podobnie jak jeż, ibis i kruk, zasiedla miejsca odludne[51]. Nie podał szczegółowych informacji ornitologicznych na jego temat. W ciekawym towarzystwie umieścił natomiast Strydończyk *onocrotala* w prologu pisma polemicznego pt. *Przeciw Wigilancjuszowi*:

---

[47] Por. Kpł 11, 18, ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 148.

[48] Przypuszcza się, że tym ptakiem jest pelikan albo albatros. Por. Abramowiczówna III 289, s.v. ὀνοκρόταλος. Zob. Kpł 11, 18, LXX, tłum. Popowski, s. 134.

[49] Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* X 131, ed. T.E. Page: Pliny, *Natural history. Books 8-11*, t. 3, LCL 353, Cambridge – London 2006, 376, tłum. J. Łukaszewicz: K. Pliniusza Starszego *Historyi naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 4, Poznań 1845, 97.

[50] Por. J.M. Maestre Maestre, *El Brocense contra el inglés Henry Jason. Una nueva interpretación de la paradoja „Latine loqui corrumpit ipsam Latinitatem" y de sus posteriores cambios textuales*, „Humanistica Lovaniensia" 56 (2007) 193-195. Zob. C.-T. Gossen, *Du pélican au coq de bruyère. Notes d'ornithonymie*, „Revue de linguistique romane" 38 (1974) 231-244.

[51] Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* X 34, 8-17, VL 30, 1161: „habitentque ibi onocrotalus et ericius et ibis et corvus, quae animantia in desertis locis habitare consuerunt".

„Wiele potworów zrodziło się na świecie: w księdze Izajasza czytamy o centaurach i syrenach, puchaczach i pelikanach. Hiob opisywał w piśmie natchnionym Lewiatana i hipopotama. Bajki poetów opowiadają o cerberze i ptakach stymfalijskich, dziku erymanckim i lwie nemejskim, a także wielogłowej hydrze. Wergiliusz opisywał [potwora] Kakosa. Hiszpania wydała trójpostaciowego Geryona”[52].

Ojciec Wulgaty określa centaury, syreny, puchacze (*ululae*) i pelikany (*onocrotali*) łacińskim rzeczownikiem *monstra*. *Onocrotalus* został umieszczony w towarzystwie opisanych w Księdze Hioba Lewiatana (*Leviathan*) i Behemota (*Behemoth*), którzy zostali opisani *mystico sermone* – mową tajemniczą. Do grupy owych potworów zalicza Strydończyk istoty opisane w bajkach poetów (*narrant fabulae poetarum*), a więc mityczne, legendarne. Obecność puchacza i *onocrotala* w takiej monstrualnej wyliczance Hieronima może dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę jedynie opis Pliniusza, gdzie nic nie wskazuje na to, że ptaka tego można by zaliczyć do potworów[53]. Dla człowieka, który pierwszy raz widzi pelikana, jego dziób może wydać się dość egzotyczny, ale określenie go rzeczownikiem *monstrum* wydaje się być przesadą. Dlaczego Ojciec Kościoła uważał *onocrotala* za potwora? Więcej szczegółów na temat interesującego nas ptaka dodał Strydończyk w *Komentarzu do Księgi Sofoniasza*:

„To zaś, co mówi: «Pelikan i jeż na jego zawiasach, a kruk na nadprożach», wskazuje na wyludnienie. Są dwa rodzaje pelikanów: jeden wodny, drugi pustynny”[54].

Hieronim wskazuje, że istnieją dwa rodzaje *onocrotala*. Pierwszy wymieniony przez niego rodzaj ma jedną cechę, która charakteryzuje wszystkie ptaki z rzędu pelikanowych (*Pelecaniformes*) – życie w środowisku ze stałym dostępem do wody[55]. Dlaczego jest to konieczne? Oczywiście chodzi o pożywienie – pelikany żywią się rybami. Wspomina o tym Strydończyk w homilii do psalmu 101., gdzie podaje też szczegóły dotyczące drugiego rodzaju *onocrotala*:

„«Stałem się podobny do pelikana na pustyni». Powiadają, że istnieją dwa rodzaje tych ptaków. Jeden jest ptakiem wodnym i żywi się rybami, drugi żyje na pustyni i jego pożywieniem są jadowite zwierzęta, to znaczy węże, krokodyle i jaszczurki. Ptaki te po łacinie nazywają się *onocrotali*. Stałem się więc podobny do tego ptaka, który przebywa na pustyni i pożera jadowite zwierzęta”[56].

---

[52] Tenże, *Adversus Vigilantium* 1, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, 5-6, tłum. G. Rurański, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŹM 67, Kraków 2013, 429-430.

[53] Przykład uczynienia przez komentatorów z roślinożernego zwierzęcia nazwanego przez tłumaczy Septuaginty χοιρογρύλλιος (Kpł 11, 6; Pwt 14, 7; Ps 103, 18; Prz 30, 26) istoty krwiożerczej i niebezpiecznej prześledził Krzysztof Morta: *Cirogrillus*, s. 201-212.

[54] Hieronymus, *Commentarii in Sophoniam* 2, 12-15, ed. M. Adriaen, CCL 76A, Turnhout 1970, 689, tłum. własne.

[55] Por. P.A. Johnsgaard, *Cormorants, Darters, and Pelicans of the World*, Washington 1993, 67.

[56] Origenes – Hieronymus, *Tractatus in Ps*. 101, 7, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 178-179, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes-Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŹMT 32, Kraków 2004, 177.

Strydończyk powiedział nam więcej na temat dwóch rodzajów *onocrotali*. Pierwszy, wodny (*in aquis est*), żywi się rybami (*esca eius pisces sunt*). Pokarm drugiego rodzaju pelikana jest zadziwiający. O ile bowiem zjadanie przez ptaki węży i jaszczurek jest dość powszechne wśród drapieżnych ptaków, zwłaszcza pustynnych, o tyle żywienie się krokodylami[57] trzeba uznać za kuriozum (*esca eius venenata animalia, hoc est, serpentes et corcodrili et lacertae*), które pobudziło wyobraźnię późniejszych komentatorów. Sam św. Hieronim ani żaden inny komentator starożytny niestety nie wypowiedział się szerzej na temat tej niezwykłej pozycji w menu pustynnego *onocrotala*. Wszystko przemawia więc za tym, że nastąpiło zepsucie tekstu w tym miejscu[58].

Nie ulega wątpliwości, że ustalenia Hieronima wpłynęły na średniowieczną egzegezę łacińską. Haymo, tworzący w 1. poł. IX w. średniowieczny komentator z Halberstadtu, opisuje *onocrotala* jako ptaka kochającego miejsca odludne[59]. Oczywiście obie informacje są dla Haymo inspiracją do wyprowadzenia egzegezy alegorycznej[60]. W innym dziele biskup Halberstadtu określa interesującego nas ptaka nieprzyjacielem węży (*est inimica serpentibus*). W walce z tymi gadami pomaga mu bardzo ostry i długi dziób (*rostrum acutissimum habens et longum*). Co ciekawe benedyktyński biskup nie mówi o dwóch rodzajach *onocrotala* – wodnym i pustynnym. Powiada, że ten, który żywi się wężami, jest ptakiem wodnym (*avis aquatica*)[61]. Podsumowując możemy powiedzieć, że te informacje które Haymo zaczerpnął od św. Hieronima i swoich poprzedników – Izydora z Sewilli[62], Kasjodora[63] i Rabana Maura[64] – uległy uproszczeniu i zniekształceniu.

Biskup Halberstadtu, wzorem św. Izydora z Sewilli, zaczął swoje rozważania na temat *onocrotala* od etymologii:

> „Został zaś nazwany *onocrotalem*, gdyż Grecy określają cymbały słowem *crotalon*, a ten ptak, ponieważ traci głos, odbijawszy dźwięk na sposób cymbałów dziobem, oddaje podobieństwo głosu”[65].

Opierając się na nieco innych etymologiach inni uczeni starożytni i średniowieczni podkreślali charakterystyczny, wyjątkowy i przez to nieco przerażający dźwięk głosu

[57] Więcej na temat krokodyla w traktatach łacińskich naturalistów por. K. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa*, Wrocław 2004, 119-122.

[58] Por. noty krytyczne Germaina Morina w wydaniu krytycznym: CCL 78, 178-179.

[59] Por. Haymo Halberstatensis, *Enarratio in duodecim prophetas minores*, PL 117, 206: „onocrotalus enim, qui amat solitudinem”.

[60] Por. tamże: „eos designat, qui se ab Ecclesia scindunt, et sua illi conventicula praeferunt, et stridorem sive fragorem falsorum dogmatum magis quam vocem edunt”.

[61] Por. tenże, *Commentarii in Esaiam*, PL 116, 892.

[62] Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 32, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos 647, Madrid 2004, 944.

[63] Więcej na temat wpływu Kasjodora na biskupa Halberstadtu por. A. Vaccari, *L'Editio princeps del commentario di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario*, „Biblica” 5 (1924) 183-191.

[64] Por. Hrabanus Maurus, *De universo* VIII 6, PL 111, 246-247. Zob. tenże, *Enarratio super Deuteronomium* II 6, PL 108, 0885.

[65] Tenże, *Enarratio in duodecim prophetas minores*, PL 117, 205, tłum. własne.

onocrotala[66]. Tutaj możemy szukać powodu z jakiego św. Hieronim sklasyfikował tego ptaka jako *monstrum*. Kwestię odgłosów wydawanych przez *onocrotala* uznał za klucz identyfikacyjny Samuel Bochart. Po przywołaniu opinii uczonych średniowiecznych i renesansowych takich jak Albert Wielki (1193/1205-1280) czy Olaus Magnus (1490-1557), francuski uczony podsumowuje: „A zatem głos ma *onocrotalus* smutny i poniekąd straszny (*moestum et horribile aliquid*)”[67]. Bochart zauważa, że dźwięk głosu tego ptaka kojarzył się z odgłosami wydawanymi przez osła i stąd grecka nazwa ὀνοκρόταλος. Uczonym arabskim dźwięki te przywodziły na myśl odgłosy wielbłądzie stąd inna nazwa *onocrotala* – *camelus aquae*. Olaus Magnus uważał, że odgłosy wydawane przez *onocrotala* utożsamić należy z tymi, które wydaje czapla (*ardea*). Innym komentatorom, których dzieła Bochart znał, kojarzyły się z dźwiękiem rogu. Warto dodać, że sam Bochart identyfikuje *onocrotala* z rodzajem pelikana (*truo*), spotykanym w jego czasach w okolicach Antiochii Syryjskiej, Gazy oraz w Egipcie[68].

Drugim mieszkańcem wyludnionych miejsc, któremu chcemy się przyjrzeć bliżej, jest kosmacz (*pilosus*). Jedyna uwaga św. Hieronima zamieszczona w księdze dziesiątej *Komentarza do Księgi Izajasza* na jego temat brzmi:

> „I wyjdą sobie w niej na spotkanie, według Septuaginty różne wyobrażenia demonów, albo jak wszyscy inni oddali według [tekstu] hebrajskiego *siim* oraz *iim* – onocentaury, kosmacze i Lamia, które opisują bajki pogan i wymysły poetów”[69].

Strydończyk podkreśla, że tłumacze Septuaginty uznali niektóre istoty z 34. rozdziału Księgi Izajasza za wyobrażenia demonów (*daemonum phantasmata*). Ojciec Wulgaty poucza, że onocentaury, kosmaczy i Lamię znamy z *gentilium fabulae et poetarum figmenta*, a nie ze świata fauny. Hieronim dostrzega też, że wersja Septuaginty wyklucza zoonimiczny charakter kosmaczy. W swojej egzegezie Ojciec Wulgaty podąża za rozstrzygnięciami Siedemdziesięciu i nie dopuszcza możliwości uznania kosmaczy za jakieś zwierzęta.

Prorok Izajasz jest autorem dwóch znanych opisów miejsc wyludnionych. Najbardziej znanym nie jest ten z 34. rozdziału jego księgi, ale bardzo podobny, pochodzący z rozdziału 13., gdzie książę proroków naszkicował obraz opustoszenia Babilonu. Około dziesięć lat przed przystąpieniem do pracy nad *Komentarzem do Księgi Izajasza*, w 397 r. Strydończyk na prośbę Amabilisa, biskupa panońskiego, skomentował dziesięć wyroczni prorockich Izajasza, które książę proroków skierował przeciwko obcym narodom (Iz 13, 1 - 23, 18)[70]. Później dzieło to zostało włączone do *Komen-*

[66] Por. Bochart, *Hierozoicon*, vol. 2, kol. 275-277.

[67] Tamże, kol. 277, tłum. własne.

[68] Por. tamże, kol. 277.

[69] Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* X 34, 8-17, VL 30, 1161, tłum. własne.

[70] Por. tenże, *Epistula* 71, 7, ŹMT 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 173. Więcej na temat tego dzieła św. Hieronima oraz jego adresata por. G. Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische studie zur alten Kirchengeschichte*, t. 2: *Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400*, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10, Berlin 1906, 218-220.

tarza do Księgi Izajasza i obecnie stanowi piątą jego księgę[71]. Tam, komentując 13. rozdział Księgi Izajasza, Hieronim tak objaśniał tożsamość kosmaczy:

> „Lecz pomiędzy ruinami i wąskimi, starymi zwaliskami będą zamieszkiwać *siim*, które sama Septuaginta tłumaczy jako dzikie zwierzęta (*bestias*). Taką właśnie nazwą była zapisywana przez Żydów, kiedy chcieli określić w ten sposób rodzaj demonów (*genera daemonum*), albo raczej duchów (*phantasmata*). […] Powiedziano również: «Kosmacze (*pilosi*) harcować tam będą», albo inkuby, albo satyry, albo pewien rodzaj leśnych ludzi, których niektórzy nazywają faunami figowymi, albo rozumieją jako rodzaj demonów (*vel incubones vel satyros vel silvestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios vocant, aut daemonum genera intellegunt*). […] Wszystkie one są ukazywane jako symbol spustoszenia i pustkowia, które jest tak wielkim spustoszeniem miasta, jakie kiedykolwiek mogłoby się zdarzyć, aby nikt z powodu mnóstwa demonów i zwierząt nie usłyszał w nim pasterzy”[72].

Ojciec Kościoła przekazuje bardzo interesujące informacje. Hebrajskie *siim* to istoty zamieszkujące ruiny i stare zwaliska Babilonu, które dla tłumaczy Septuaginty były dzikimi zwierzętami. Od razu jednak Strydończyk polemizuje z greckim przekładem. Podaje bowiem, że Żydzi określali w ten sposób nie zwierzęta, a rodzaj demonów albo duchów. Kilka linijek niżej mówi z jakimi istotami utożsamiani byli przez różnych komentatorów interesujący nas *pilosi*[73], których ustalenia Hieronim przywołuje w formie katalogu. Padają nazwy takie jak inkuby, satyry, leśni ludzie, fauny figowe. Niektórzy starożytni egzegeci, podobnie jak wspomniani wyżej Żydzi, widzą więc w kosmaczach demony. Na koniec Hieronim słusznie zauważa, że wszystkie wymienione w Iz 13, 20-22 istoty mają podkreślić i uwypuklić całkowite spustoszenie Babilonu. Według Ojca Wulgaty zamieszkają w nim zarówno zwierzęta, jak i istoty nadprzyrodzone. Strydończyk skłania się więc ku temu, że kosmacze są demonami.

Hieronim powiada, że niektórzy egzegeci widzą w kosmaczach inkuby (*incubones*), satyry (*satyros*) lub fauny figowe (*fatuos ficarios*). Łaciński rzeczownik *incubus* pochodzi od czasownika *incubare*, który znaczy dosłownie *leżeć na czymś*[74]. Etymologia pozwala więc wiązać inkuba z istotą, która według autorów starożytnych siadała na śpiącym człowieku, przez co uniemożliwiała mu oddychanie, a to z kolei wywoływało u niego strach[75]. W wierzeniach słowiańskich istotę odpowiedzialną za powo-

---

[71] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 253 i 343; Grützmacher, *Hieronymus*, t. 2, s. 218-219.

[72] Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 13, 20-22, ed. R. Gryson – J. Coulie, VL 27, Freiburg 1994, 559-560, tłum. własne. Więcej na temat symboliki pasterza zob. W. Nadobnik, *Ego sum Pastor Bonus. Symbol Dobrego Pasterza we wczesnym chrześcijaństwie*, w: *Flora i fauna w świecie starożytnym*, red. Ł. Bartkowiak, Poznań 2014, 179-203.

[73] Tym łacińskim rzeczownikiem tłumaczy Hieronim hebrajski rzeczownik liczby mnogiej, który wokalizuje *seirim* lub *sirim*. Więcej na temat Hieronimowej transkrypcji biblijnej hebrajszczyzny zob. A. Yuditsky, *Jerome's transcriptions of Hebrew. A reexamination*, „Lešonenu (לְשׁוֹנֵנוּ). A journal for the study of the Hebrew language and Cognate subjects” 76 (2014) 121-136.

[74] Por. Plezia III 103-104, s.v. *incubo*.

[75] Współcześnie medycyna określa takie zjawisko zespółem objawów chorobowych powodo-

dowanie bezdechu sennego nazywaną zmorą lub marą[76]. Według wierzeń Rzymian inkuby były nocnymi demonami strzegącymi zakopanych skarbów[77]. Św. Augustyn podaje ponadto, że tożsame z sylwanami i faunami inkuby współżyją z kobietami[78]. Biskup Hippony, podobnie jak św. Hieronim, utożsamia te mitologiczne istoty ze zbuntowanymi aniołami.

Tłumacz Księgi Izajasza w Biblii Poznańskiej, Bernard Wodecki, tak objaśnia Iz 13, 21 w przypisie: „Według ówczesnych wierzeń ludowych złe duchy zamieszkują ruiny i pustkowia”[79]. Jak się przekonaliśmy wiele biblijnych opisów miejsc spustoszenia w przekładach greckich i w przekładzie św. Hieronima zostało zasiedlonych istotami nadprzyrodzonymi. Podobnie do współczesnego biblisty starożytni komentatorzy starali się ustalić tożsamość istot zamieszkujących wyludnione i opustoszałe miejsca. Miejsca odludne, zwłaszcza te, których wyludnienie jest rezultatem wyroku Bożego, zamieszkują według nich demony i złe duchy.

Św. Hieronim oddał łacińskim słowem *pilosus* hebrajski przymiotnik שָׂעִיר, który oznacza dosłownie *kosmaty*, *kudłacz*, *owłosiony*, *włochaty*[80]. Tego słowa hebrajskiego używali autorzy biblijni również jako rzeczownika i wtedy oznaczał kozła. W tym drugim znaczeniu słowo to używane jest w Starym Testamencie znacznie częściej niż w pierwszym (por. np. Rdz 37, 31; Kpł 4, 24). W czterech wersetach Pisma Świętego wielu tłumaczy i egzegetów dopatruje się w tym hebrajskim wyrazie znaczenia szczególnego, innego niż dwa przedstawione powyżej. Dwa z nich pochodzą właśnie z Księgi Izajasza (13, 21; 34, 14).

Bibliści na ogół nie mają wątpliwości co do dwóch pozostałych wersetów, w których użycie hebrajskiego słowa שָׂעִיר wykracza poza jego standardowe użycie. Mowa o Księdze Kapłańskiej 17, 7 oraz Drugiej Księdze Kronik 11, 15. W obu miejscach analizowane słowo hebrajskie oznacza obiekt kultu. W obu wersetach hebrajskie

---

wanych bezdechami w czasie snu. Por. D.M. Hiestand – P. Britz – M. Goldman – B. Phillips, *Prevalence of Symptoms and Risk of Sleep Apnea in the US Population*, „Chest” 130 (2006) 780-786. Medyczne i wywodzące się z mądrości ludowej uzasadnienia bezdechu sennego zestawiono już w XIX w. Zob. W. Vollmer – W. Binder, *Wörterbuch der Mythologie aller Völker*, Stuttgart 1874, 29. Autorzy skłaniają się ku medycznej insterpretacji zjawiska, mówiąc, że przyczyną bezdechu najczęściej jest „pełny żołdek i niewygodna pozycja na plecach” (tamże, tłum. własne).

[76] Por. Z. Gołąb, *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, Kraków 2004, 93.

[77] Por. Petronius Arbiter, *Satyricon lib.* 38, 8, ed. E. Castorina: *Dal Satyricon. Cena Trimalchionis, Troiae Halosis, Bellum Civile*, Bologna 1970, 118, tłum. M. Brożek: Petroniusz, *Satyryki*, Wrocław 1968, 42.

[78] Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XV 23, 1, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, 489: „Et quoniam creberrima fama est multique se expertos vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Panes, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus et earum appetisse ac peregisse concubitum”, tłum. W. Kubicki: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, 584.

[79] *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, red. M. Peter – M. Wolniewicz, Poznań 2010, 1048.

[80] Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 363, s.v. שָׂעִיר. Wybór translacyjny Hieronima (*pilosi*) jest łacińskim tłumaczeniem greckiego τριχῶντες, jak oddał słowo hebrajskie Akwila.

שְׂעִירִם konsekwentnie tłumacze Septuaginty oddali przez *niedorzeczności*, *nicości* (gr. ματαίοις), a św. Hieronim przez *demony* (łac. *daemonum*). Według Drugiej Księgi Kronik król Jeroboam I ustanowił kapłanów kultu kozłów i cielców. Kult tego zwierzęcia znany był w starożytności. Herodot podaje, że cześć kozłom oddawali mieszkający w Dolnym Egipcie Mendysejczycy[81]. Grecki historyk skojarzył tamte obrzędy z kultem Pana i satyrów – znanych z mitologii greckiej leśnych bożków, które spotkać można w orszaku Dionizosa. Satyrowie i Pan przedstawiani byli jako pół ludzie, pół kozły, z różkami na czole, ogonem i kopytami[82]. Za miejsce ich pochodzenia uchodziła Arkadia[83]. Rzymianie utożsamiali satyrów i Pana z faunami[84]. Taki wizerunek znał św. Hieronim:

> „Nie zatrzymując się, spostrzegł w kamienistej dolinie niedużego człowieczka, który miał zakrzywione nozdrza i czoło zaostrzone rogami. Dolna zaś część jego ciała była zakończona kozimi nogami. Przestraszany tym widowiskiem dzielny wojownik uchwycił tarczę wiary i zbroję nadziei. Mimo to wspomniane zwierzę – jakoby w dowód pokoju – ofiarowało mu na drogę owoce palm. Antoni, zauważywszy to, zatrzymał się i – zapytawszy go, kim jest – taką otrzymał od niego odpowiedź: «Jestem śmiertelnikiem i jednym z mieszkańców pustyni, których opętani przeróżnymi błędami poganie czczą jako fauny, satyry i zmory. Jestem przedstawicielem mojej trzody. Prosimy, abyś modlił się za nami do wspólnego Pana; poznaliśmy, iż już nadeszło zbawienia świata i Jego głos rozległ się na całym świecie»”[85].

---

[81] Por. Herodotus, *Historiae* II 46, ed. K. Hude, Oxford 1908, 144, tłum. S. Hammer: Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2015, 118-119.

[82] Warto dodać, że Pliniusz Starszy i Solinus wspominają o małpach zwanych satyrami. Uczeni identyfikują opisane przez tych łacińskich naturalistów naczelne z gibbonami lub szympanasami. Por. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 91-92.

[83] Por. Pausanias Periegetes, *Descriptio Graeciae* I 23, 5-6, ed. M. Casevit: *Description de la Grèce*, t. 1: *L'Attique*, Collection des Universités de France. Série Grecque 348, Paris 2002, 73-74, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *W świątyni i w micie z Pauzaniasza Wędrówki po Helladzie księgi I, II, III i VII*, Wrocław 2005, 89-90.

[84] Por. L. Stankiewicz, *Ilustrowany słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2008, 279 i 324.

[85] Hieronymus, *Vita S. Pauli* 8, 2-4, ed. E.M. Morales, SCh 508, Paris 2007, 164-167, tłum. B. Degórski: Św. Hieronim, *Żywotym mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŹM 10, Kraków 1995, 99-100. *Żywot Pawła* powstał pomiędzy 377 a 382 r. Więcej na temat interpretacji przywołanego passusu z *Vita S. Pauli* zob. R. Wiśniewski, *«Bestiae Christum loquntur» czyli o mieszkańcach pustyni i miasta w „Vita Pauli” świętego Hieronima*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 2, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 1999, 263-302; C. Mazzucco, *Gli animali in alcune vite di monaci*, w: *Ad Contemplandam Sapientiam. Studi di Filologia, Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, ed. M.A. Barbàra – R. Ficarra – C. Magazzù – M. Pizzino – R.R. Freni, Catanzaro 2004, 395-416; G. Grandi, *Deserto, città e conflitti ecclesiastici nelle „Vite” di Gerolamo*, ASE 27 (2010) 171-180; J. Šubrt, *Eremus monstruosorum animalium ferax. Jeronýmova Vita Pauli a historie egyptského poustevnictví*, „Acta historica Universitatis Silesianae Opaviensis” 7 (2014) 23-33. Szczegółowa, choć dziś już nieco nieaktualna, jest interpretacja całego

Strydończyk donosi, że Antoni Pustelnik, podróżując do Pawła z Teb, spotkał istotę przypominającą z wyglądu fauna. Tak zresztą zaświadczył sam człowieczek. Powiedział Antoniemu, że on i inni przedstawiciele jego gatunku są mieszkańcami pustyni (*unus ex accolis eremi*) czczonymi przez pogan (*quos vario delusa errore gentilitas faunos satyrosque et incubos colit*). Wygląd istoty spotkanej przez Antoniego można odnieść do pojawiających się w *Komentarzu do Księgi Izajasza* kosmaczy. Obie istoty zostały bowiem opisane jako fauny, satyry i inkuby[86].

Wizję Izajasza dotyczącą spustoszenia Babilonu skomentował Hieronim jeszcze raz, w księdze szóstej swojego komentarza. Po zaproponowaniu swojej propozycji przekładu Izajaszowego opisu spustoszenia Babilonu oraz przytoczeniu swojego przekładu Septuaginty na język łaciński[87] Strydończyk wyprowadza ciekawą egzegezę:

> „«Nie będą tam wypoczywać pasterze», którzy mają w zwyczaju wypasać najłagodniejsze stado Pana w Jerozolimie, lecz przeciwnie: będą tam wypoczywać zwierzęta, których lękał się Psalmista, mówiąc: «Nie wydawaj zwierzętom duszy wyznającej Ciebie» (Ps 73, 19). W ich miejsce Akwila, Symmach i Teodocjon pozostawili samo słowo hebrajskie *siim*. I zostaną napełnione domy ich, to jest Babilończyków, według Septuaginty i Teodocjona dźwiękiem i hałasami (*sonitu et clamoribus*); według Akwili tyfonami (*typhonibus*), które my przełożyliśmy na smoki (*dracones*); u Symmacha zostało pozostawione hebrajskie słowo *oim*. […] Kosmaczy (*pilosos*) zaś, których nazywa się po hebrajsku *seirim*, Teodocjon przetłumaczył na wyprostowanych i o stojących włosach (*erectis et stantibus pilis*). Symmach i Septuaginta przetłumaczyli jako demony (*daemonas*). […] Mówi się więc według tropologii, że przy końcu świata lub śmierci każdego odejdzie od nas cała chwała i pycha Chaldejczyków oraz pogmatwanie świata, a wszystko tak zostanie zniszczone, jak Bóg zniszczył Sodomę i Gomorę, ani nie będzie już postaci świata tego, lecz przeminie na wieki (por. 1 Kor 7, 31). Ani nie rozbije tam Arab namiotów swoich, o czym jest powiedziane w sześćdziesiątym

Żywotu Pawła autorstwa Philipa Charlesa Hoelle'a pt. *Commentary on the Vita Pauli of St. Jerome*, Columbus 1953.

[86] Wszystkie nazwy, których używa patrystyczna egzegeza łacińska na określenie kosmaczy zebrał Izydor z Sewilli (*Etymologiae* VIII 11, 103-104, ed. Oroz Reta – Marcos Casquero, s. 726): „Pilosi, qui Graece Panitae, Latine Incubi appellantur, sive Inui ab ineundo passim cum animalibus. Unde et Incubi dicuntur ab incumbendo, hoc est stuprando. Saepe enim inprobi existunt etiam mulieribus, et earum peragunt concubitum: quos daemones Galli Dusios vocant, quia adsidue hanc peragunt inmunditiam. Quem autem vulgo Incubonem vocant, hunc Romani Faunum ficarium dicunt". Warto dodać, że już w mitologii rzymskiej zatarła się różnica między faunami, satyrami, sylwanami i Panem.

[87] Interesujący nas passus to fragment Iz 13, 21, który w przekładzie Strydończyka z języka hebrajskiego brzmi: „pilosi saltabunt ibi". Natomisat łacińskie tłumaczenie Septuaginty wygląda następująco: „et daemonia saltabunt ibi" (gr. καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται). Warto przy tej okazji podkreślić, że sam przekład św. Hieronima nieco oddemonizowuje tekst grecki, ponieważ *pilosus* jest przymiotnikiem oznaczającym po prostu *owłosiony*. Por. Jougan, s. 459, s.v. *pilosus*. Jak się jednak okazuje, komentarz Ojca Kościoła do tego fragmentu, podążający bardziej za tłumaczeniem Septuaginty, przydaje naszemu kosmaczowi cech demonicznych.

siódmym psalmie: «Czyńcie drogę temu, który wstąpił na zachód, Pan jego imię» (Ps 67, 5). I nie odpoczną tam pasterze, mianowicie aniołowie, którzy przewodzą rodzajowi ludzkiemu i codziennie widzą oblicze Ojca, lecz będą tam wypoczywać zwierzęta, smoki, strusie, kosmacze, puszczyki i syreny. Wszystkie te zwierzęta rozpoznajemy w postaciach aniołów albo demonów, tych, którym jesteśmy oddani, aby nas karać. A w domach, niegdyś przyjemnych, gdzie była wesołość i uciecha, będzie zawodzenie puszczyków, i godny pożałowania głos syren, które słuchaczy swoich prowadzą do śmierci. Natomiast ten, kto uważa, że w porównaniu do wieczności, wszelka długość czasu jest krótka i że w tych, którzy wierzą w Pana, Babilon jest codziennie burzony przez świętych mężów, w żaden sposób nie będzie zdziwiony, że bliski jest czas sądu i dzień końca Babilonu nie opóźni się. Na temat rodzajów zwierząt, a nawet potworów, powiedzieliśmy krótko, ponieważ częściowo zostały zwięźle objaśnione według znaczenia dosłownego w księdze wcześniejszej. Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę to, że mowa kościelna oraz nauka Zbawiciela obaliły miasto zamieszania w taki sposób, że porównuje się je z Sodomą i Gomorą – nie będzie zamieszkane przez świętych mężów, ani pasterze, którzy mają w zwyczaju wypasać stado Chrystusa, nie będą w nim wypoczywać, lecz przeciwnie: będą tam wypoczywać zwierzęta, smoki, strusie i kosmacze skakać w nim będą. Cokolwiek bowiem mówią heretycy w synagodze szatana, nie jest nauką Pana, lecz zawodzeniem demonów i kosmaczy, które naśladują Ezawa. A syreny wypoczywać będą w świątyniach przyjemności, których słodkie i śmiercionośne pieśni dusze wloką w otchłań, aby zostały pożarte przez wilki i psy, kiedy sroży się sztorm. Bliski jest więc i codziennie zbliża się czas klęski heretyków, a ich upadek nie będzie odroczony”[88].

Ojciec Wulgaty powiada wprost – wszystkie istoty zamieszkujące ruiny Babilonu (także te, które mają bezsprzecznie zwierzęce pochodzenie, jak puchacze i strusie) należy w egzegezie alegorycznej utożsamić z upadłymi aniołami lub demonami, które wypróbowują wiarę chrześcijan. Nie są to zwykłe zwierzęta. Zamieszkanie przez te istoty ruin Babilonu odnosi Hieronim do nauk heretyków. Słusznie zaś alegorycznym typem demonów i kosmaczy (*daemonum et pilosorum*), których krzyk *de facto* usłyszymy, kiedy przyjrzymy się naukom heretyków, jest owłosiony przecież Ezaw[89]. Rewizja Septuaginty dokonana przez Teodocjona podkreśla włochaty wygląd naszych kosmaczy, tłumacząc hebrajskie słowo na język grecki w taki sposób, że po łacinie

[88] Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 13, 19 - 14, 1, VL 27, 711-714, tłum. własne.

[89] Por. Rdz 27, 11 i 23. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Abdiam* 1, 1, ed. M. Adriaen, CCL 76, 354: „In libro Geneseos Esau filium Isaac appellatum fuisse Edom, quia propter rufum lenticulae cibum primogenita vendiderit, manifestissime legimus. Edom enim interpretatur πυῤῥὸς, id est rufus. In eodem volumine scribitur hunc eumdem vocatum esse Seir, id est pilosum, quia hispidus erat, et non habebat lenitatem Iacob”, tłum. Ł. Krzyszczuk: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarii in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 33 (2013) t. 60, 579-580. W całym *Komentarzu do Księgi Abdiasza* znajdziemy mnóstwo fragmentów ukazujących Ezawa jako typ heretyków i wyznawców judaizmu.

Strydończyk oddał to przez *erectis et stantibus pilis*[90]. Taki opis doskonale pasuje do fizjonomii tych mitologicznych istot. Strydończyk uważał kosmacze za bajki pogan i wymysły poetów, o których jednak nie możemy powiedzieć, że nie istnieją. Oznaczają bowiem alegoryczne demony. Myśl wczesnochrześcijańska utożsamiała bóstwa mityczne z demonami a oddawanie im czci uznawała za idolatrię[91].

Św. Hieronim opiera swoją egzegezę dotyczącą istot zamieszkujących opustoszały Edom o przekłady greckie – Septuagintę oraz inne tłumaczenia, które Orygenes zamieścił w swoich *Heksaplach*. Ujawnia to aleksandryjskie pochodzenie jego egzegezy duchowej. Choć Strydończyk poprawia tłumaczenie Siedemdziesięciu i pewne wybory translacyjne Septuaginty uważa za nietrafione, to objaśnienia alegoryczne opiera właśnie na jej tłumaczeniu. Wybory translacyjne Hieronima, które są inne niż wersja Septuaginty, często są po prostu jedną z wersji heksaplarnych, do czego sam przyznaje się w swoich dziełach[92].

Bernard Lamy (1640-1715), inspirowany ustaleniami Samuela Bocharta, w dziele które można uznać za praktyczny przewodnik po Biblii, jeden rozdział poświęcił zwierzętom[93]. Rozdział ten podzielił na podrozdziały, z których ostatni zatytułował *De animalibus dubiis vel fabulosis*[94]. Za pojawiające się w Biblii istoty, które uchodzą za fantastyczne, francuski teolog uznał także kosmacza[95]. Swoje wnioski, oparte o rozważania Bocharta i egzegezę św. Hieronima, przedstawił Lamy syntetycznie: „Natomiast właśnie w naszej Wulgacie pojawiają się nazwy potworów, które są wymyślone. Nie przedstawiają bowiem zwierząt, które naprawdę istnieją, lecz jakby wyobrażenia demonów (*spectra Daemonum*), które zwykły pojawiać się w odosobnionych miejscach. […] Fauny i satyry zostały wymyślone jako mające kozie nogi oraz kudłate. Kozioł jest zwierzęciem najbardziej kosmatym. Skoro więc Egipcjanie zaliczyli kozła do bogów, dlatego *se'irím* zostały nazwane bałwanami i demonami, to jest kozłami albo kosmaczami. W naszej Wulgacie, u Izajasza «tam będą skakać kosmacze» (13, 21), to jest demony, które pod postacią kozłów ukazały się błogosławionemu Antoniemu"[96].

---

[90] Według Friedericka Fielda (*Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 2, s. 455) greckie słowo, które występowało u Teodocjona brzmiało ὀρυθοτριχοῦντες. Uczony angielski rekonstruuje grecką lekcję na podstawie łacińskiego tłumaczenia Hieronima.

[91] Por. Tertullianus, *Ad Scapulam* II 1, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1127: „Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis, ad cuius fulgura et tonitrua contremiscitis, ad cuius beneficia gaudetis. Ceteros et ipsi putatis deos esse, quos nos daemonas scimus", tłum. W. Myszor: Tertulian, *Do Skapuli*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 110.

[92] Por. K. Morta, *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „Theologica Wratislaviensia" 6 (2011) 96-98.

[93] Por. B. Lamy, *Aparatus Biblicus, sive manuductio ad Sacram Scripturam, tum clarius, tum facilius intelligendam*, Lugduni 1696, 439-480.

[94] Tamże, s. 476.

[95] Istotami fantastycznymi, które Lamy krótko opisał, są kolejno (podaję łacińskie nazwy): *tragelaphus* (*hircocervus*), *gryps*, *ixion*, *mirmecoleo*, *phoenix*, *pilosus*, *siren*, *Lamia* (*Lilith*), *onocentaurus*.

[96] Lamy, *Aparatus Biblicus*, s. 478-479, tłum. własne. Spotkanie Antoniego Pustelnika z satyrem zostało opisane powyżej.

Wnioski francuskiego uczonego dobrze podsumowują nasze rozważania dotyczące Hieronimowych kosmaczy. Grozę w starożytnych budziła nieokiełznana przyroda i dzikie zwierzęta. Wygląd zewnętrzny dzikich kozłów mógł budzić w obserwatorach nieprzyjemne skojarzenia. Fakt, że kozłom oddawano bałwochwalczą cześć, stanowił dla wczesnego chrześcijaństwa argument za demoniczną proweniencją kosmaczy.

Za przykład demonicznej, a przez to i idolatrycznej, identyfikacji Izajaszowych kosmaczy niech posłużą rozważania Eucheriusza[97], który tworzył w czasach, kiedy przekład proroków z języka hebrajskiego, którego dokonał Hieronim, nie był jeszcze dla Kościoła autorytatywny. Uczeni wykazują, że biskup Lyonu posługiwał się w swoich pismach głównie opartymi na Septuagincie tłumaczeniami starołacińskimi[98]. W 441 r. Eucheriusz napisał w dwóch księgach dzieło pt. *Instructiones* (CPL 489), które adresował do swojego syna, Saloniusza[99]. Tam, w księdze pierwszej, komentuje trudne miejsca Starego i Nowego Testamentu. W księdze drugiej Eucheriusz objaśnia trudne słowa pojawiające się w Piśmie Świętym, często podając ich etymologie. W księdze tej znalazł się rozdział dotyczący bóstw pogańskich (*De idolis*). Biskup Lyonu, opierając się na tłumaczeniach Biblii, objaśnia w nim ważne sprawy związane z bałwochwalstwem. Zaczyna od przywołania etymologii łacińskiego słowa *idolum*, które – jak słusznie zauważa – pochodzi z greki i oznacza *wizerunki*[100]. Następnie Eucheriusz podaje kilka przykładów:

> „Belfegor (por. Lb 25, 2-6), co tłumaczy się na *wizerunek hańby*, jest bożkiem Moabu. Łacinnicy nazywają go Priapem. Bel (por. Iz 46, 1), co tłumaczy się na *sędziwy wiek*, jest bożkiem babilońskim. […] Adramelek (por. 2Krl 17, 31) to bożek Asyryjczyków, którego czczą też Samarytanie. Powiadają, że Asztarte (por. Pwt 16, 21), co po łacinie brzmi *twór zbyteczny*, jest boginią Sydończyków. Belzebub (por. Mt 12, 24) tłumaczy się jako *mężczyzna much*. Diabeł jest nazywany *płynącym z boku*, po grecku zaś *oszczercą*. Szatan po łacinie brzmi *przeciwnik* albo *przestępca*. Syreny u Izajasza, jak uważają pewni [komentatorzy], to demony albo wielkie smoki noszące grzebień, a także latające. Przez *puchacze* u Izajasza w każdym tłumaczeniu jest oddawane to samo słowo hebrajskie *ihihim*. Jedynie tłumacze Septuaginty zamiast tego umieścili w przekładzie onocentaury. Są tacy, którzy sądzą, że puchacze są ptakami nocnymi, a od dźwięku puchania, który wydają, są pospolicie nazywane sowami. Lamia u Izajasza to rodzaj

[97] Więcej o życiu i twórczości Eucheriusza por. T. Skibiński, *L'interpretazione della Scrittura in Eucherio di Lione*, Dissertazione di laurea in teologia e scienze patristiche, Roma 1995; M. Dulaey, *Eucher de Lyon exégète. L'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du V^e s.*, w: *Mauritius und die Thebäische Legion: Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003*, hrsg. O. Wermelinger – P. Bruggiser – B. Näf – J.-M. Roessli, Fribourg 2005, 67-95. Zob. D. Zalewski, *Idea contemptus mundi u Eucheriusza z Lyonu*, VoxP 32 (2012) t. 57, 767-771.

[98] Por. J.M. Pepino, *St. Eucherius of Lyons. Rhetorical Adaptation of Message to Intended Audience in Fifth Century Provence*, Washington 2009, 168.

[99] Wydanie krytyczne zostało opracowane przez Carleen Mandolfo: Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae. Instructionum libri duo*, CCL 66, Turnhout 2005, 77-216.

[100] Por. Eucherius Lugdunensis, *Instructionum ad Salonium* II 333-350, CCL 66, 206.

potwora, jak potwierdzają niektórzy. Kosmacze u Izajasza to rodzaj demonów. Nawet niektórzy spośród najbardziej uczonych mężów sądzili, że są one inkubami albo satyrami albo jakimiś leśnymi ludźmi”[101].

W pierwszej części swojego wyjaśnienia Eucheriusz przywołuje etymologie imion fałszywych bóstw i demonów znanych z Pisma Świętego. W drugiej części biskup Lyonu przechodzi do istot znanych nam już z Księgi Izajasza (13, 21-22; 34, 11-15). Syreny, które utożsamia ze smokami (*dracones*), Lamia, oraz kosmacze to bezsprzecznie istoty demoniczne. Jedynie puchacze nie zostały przez Eucheriusza nazwane wprost potworami ani demonami, ale towarzystwo, w którym się pojawiają, właśnie za takie każe nam je uważać. Przywołany komentarz biskupa Lyonu bazuje na łacińskiej tradycji egzegetycznej. Ojcowie łacińscy, idąc w ślad za greckimi, uznawali za demoniczne istoty, które spotykamy w biblijnych opisach opuszczonych miejsc. Choć tym stworzeniom przekłady św. Hieronima, Septuaginty i innych tłumaczeń heksaplarnych przypisują pewne cechy zwierzęce (np. puchanie, budowanie gniazda, karmienie młodych), większość egzegetów starożytnych jednoznacznie uważa je za wyobrażenia demonów.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1845, PL 24, 369-377.

M. Adriaen: Turnhout 1963, CCL 73, *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, 418-427.

R. Gryson – V. Somers: Freiburg 1996, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 30, *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres VIII-XI*, 1152-1173.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

T.P. Scheck, New York 2015, *Commentary on Isaiah. Origen Homilies 1-9 on Isaiah*, Ancient Christian Writers 68, 386-395.

Włoskie:

R. Maisano, Roma 2014, *Opere di Girolamo. Commento a Isaia*, t. 3, 90-99.

BIBLIOGRAFIA

D. Riviera, *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri vita et eius potissimum scriptis concinnata*, PL 22, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1842, 163-164; F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. 2, Oxford 1875, 496-500; A. Condamin, *L'influence de la*

[101] Tamże, CCL 66, 206-207, tłum. własne.

Tradition juive dans la version de saint Jérôme, RSR 5 (1914) 1-21; F.M. Abel, *Le Commentaire de saint Jérôme sur Isaïe*, RB 25 (1916) 200-215; A. Vaccari, *I fattori della esegesi geronimiana*, „Biblica" 1 (1920) 457-480; G. Bardy, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, RBen 46 (1934) 145-164; 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; I. Aharoni, *On Some Animals Mentioned in the Bible*, „Osiris" 5 (1938) 461-478; J. Ziegler, *Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias*, Philologisch-historische Klasse. Fachgruppe. Religionswissenschaft. Neue Folge 1/4, Göttingen 1939, 75-102; A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di San Gerolamo*, Roma 1950; L.N. Hartmann, *St. Jerome as an Exegete*, w: *A Monument to saint Jerome*, ed. F.X. Murphy, New York 1952, 37-81; F. Bömer, *Der Commentarius. Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars*, „Hermes" 81 (1953) 210-250; I. Gano, *Hieronim jako autor Wulgaty*, ŻM 5/6 (1955) 140-154; J. Ramos García, *Un principio hermenéutico del doctor Máximo*, w: *XVII Semana Biblica Española (24-28 sept. 1956)*, ed. L. Eijo Garay, Madrid 1958, 201-220; A. Thibaut, *La revision hexaplaire de Saint Jérôme*, w: *Richesses et deficiences des anciens psautiers latins*, ed. P. Salmon, Collectanea Biblica Latina 13, Roma 1959, 107-150; S. Gozzo, *De sancti Hieronymi Commentario in Isaiae librum*, „Antonianum" 35 (1960) 49-80 i 169-214; H. Crouzel, *La distinction de la „typologie" et de l',,allegorie"*, BLE 3 (1964) 161-174; G.Q.A. Meershoek, *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Latinitas Christianorum Primaeva 20, Nijmegen – Utrecht 1966, 211-212; B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. La tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme*, t. 2, Instrumenta Patristica 4, Steenbrugge – Den Haag 1969, 73-90; P. Jay, *Remarques sur le vocabulaire exégétique chez saint Jerôme*, StPatr 10 (1970) 187-189; C.-T. Gossen, *Du pélican au coq de bruyère. Notes d'ornithonymie*, „Revue de linguistique romane" 38 (1974) 231-244; J.T. Cummings, *St. Jerome as Translator and as Exegete*, StPatr 22 (1975) 279-282; P. Jay, *Allegoriae nubilum chez saint Jérôme*, REAug 22 (1976) 82-89; J. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, t. 2, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 73, Paris 1977, 752-758; J. Gribomont, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, w: Quasten III 187-242; U. Köpf, *Hieronymus als Bibelübersetzer*, w: *Eine Bibel – Viele Übersetzungen. Not und Notwendigkeit*, ed. S. Meurer, Stuttgart 1978, 71-89; P. Jay, *Saint Jérome et le triple sens de l'Écriture*, REAug 26 (1980) 214-227; G.J.M. Bartelink, *Le diable et les démons dans les oeuvres de Jérôme*, StPatr 17/2 (1982) 463-471; D. Brown, *Saint Jerome as a Biblical Exegete*, „Irish Biblical Studies" 5 (1983) 138-155; J. González Luis, *La traducción vulgata y Símaco*, „Tabona" 4 (1983) 267-280; Y.-M. Duval, *Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'in Nahum*, „Augustinianum" 24 (1984) 471-494; 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; tenże, *Uno*

sguardo d'insieme sull'esegesi patristica d'Isaia fra IV e V secolo, ASE 1 (1984) 9-44; P. Jay, *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, w: *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. Fontaine – C. Pietri, Paris 1985, 523-542; tenże, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 108, Paris 1985, 413; R. Gryson, *Les anciennes versions latines du livre d'Isaïe. Significations et voies d'une recherche*, RTL 17 (1986) 23-37; 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, *La tradition manuscrite du Commentaire de Jérôme sur Isaïe. État de la question*, w: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly (11-13 septembre 1986)*, ed. Y.-M. Duval, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 122, Paris 1988, 406-412; J.-C. Haelewyck, *Le lemme vulgate du commentaire de Jérôme sur Isaïe*, w: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, s. 391-402; P. Siniscalco, *La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo*, ASE 5 (1988) 225-238; 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; D. Brown, *Vir Trilinguis. A study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992, 93; J. González Luis, *La Versión de Símaco a los Profetas Mayores*, Madrid 1992; A.-D. von den Brincken, *Hieronymus als Exeget 'secundum historiam'. Von der Chronik zum Ezechiel-Kommentar*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters" 49 (1993) 453-477; R. Gryson, *Introduction*, w: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres I-IV*, ed. P.-A. Deproost – R. Gryson, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 23, Freiburg 1993, 13-128; B. Kedar-Kopfstein, *Jewish Traditions in the Writings of Jerome*, w: *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, ed. D.R.G. Beattie – M. McNamara, Sheffield 1994, 420-430; M. Milhau, *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, REAug 41 (1995) 131-143; P. Cox-Miller, *Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert*, JECS 4 (1996) 209-233; R. Gryson, *Introduction*, w: *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres VIII-XI*, ed. R. Gryson – A. Somers, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 30, Freiburg 1996, 883-926; R. Kieffer, *Jerome. His Exegesis and Hermeneutics*, w: *Hebrew Bible /Old Testament. The History of its Interpretation*, t. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), in cooperation with C. Brekelmans and M. Haran*, cz. 1: *Antiquity*, ed. M. Sæbø, Göttingen 1996, 663-681; A. Quacquarelli, *L'uomo e la sua appartenenza alle due città nell'esegesi biblica di Gerolamo*, VetCh 33 (1996) 275-288; C.B. Tkacz, *„Labor tam utilis". The Creation of the Vulgate*, VigCh 50 (1996) 42-72; S. Leanza, *Gerolamo e la tradizione ebraica*, w: *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo. Atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995*, ed. C. Moreschini – G. Menestrina, Religione e Cultura 9, Brescia 1997, 17-38; M. Gilbert, *Saint Jérôme, traducteur de la Bible*, w: tenże, *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Namur 1998, 9-28;

R. Wiśniewski, *«Bestiae Christum loquntur» czyli o mieszkańcach pustyni i miasta w „Vita Pauli" świętego Hieronima*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 2, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 1999, 263-302; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, 343-347; L. Gamberale, *Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia*, w: *Cultura latina cristiana. Fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998*, ed. C. Gallico, Firenze 2001, 311-345; J. Lössl, *A Shift in Patristic Exegesis. Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia*, AugSt 32 (2001) 157-175; J.D.N. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 339-347; A. Salvesen, *A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome*, w: *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. A.H. Becker – A.Y. Reed, Tübingen 2003, 233-258; *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament X. Isaiah 1-39*, ed. S.A. McKinion – T.C. Oden, Downers Grove 2004, 234-248; B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids 2004, 90-103; C. Mazzucco, *Gli animali in alcune vite di monaci*, w: *Ad Contemplandam Sapientiam. Studi di Filologia, Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, ed. M.A. Barbàra – R. Ficarra – C. Magazzù – M. Pizzino – R.R. Freni, Catanzaro 2004, 395-416; I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, Forschungen Zum Alten Testament 40, Tübingen 2004, 135-178; 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; E. Gutowska, *Demonologia alegoryczna? Uwagi na marginesie Hieronimowego Komentarza do 34 rozdz. Księgi Izajasza*, STV 43 (2005) fasc. 2, 67-78; 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; P. Jay, *Jerome*, w: C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston 2006, 1094-1115; J.J. Ayán Calvo, *San Jerónimo y la Biblia*, „Reseña Bíblica" 55 (2007) 23-28; V. Capelli, *Aspetti filologici nell'esegesi veterotestamentaria Geronimiana. Tesi presentata per la discussione dell'esame di dottorato di ricerca in scienze del testo e del libro manoscritto*, Cassino 2007; A. Fürst, *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, REAug 53 (2007) 199-231; J.C. García Domene, *Divulgar al divulgador. Memoria de san Jerónimo*, „Reseña Bíblica" 55 (2007) 57-64; M. Graves, *'Judaizing' Christian interpretations of the prophets as seen by Saint Jerome*, VigCh 61 (2007) 142-156; 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; F. Pieri, *Il problema dei testimonia profetici nella critica di Gerolamo alla LXX*, „Adamantius" 13 (2007) 126-143; M. Sághy, *Szent Jeromos és a Szentföld*, „Vigilia" 72/11 (2007) 802-810; R.L. Wilken, *Isaiah. Interpreted by Early Christian Medieval*

Commentators, Grand Rapids 2007, 253-261; E. Mégier, *„Manifest prophecies" in Latin Commentaries on Isaiah, from St. Jerome to the middle of the 12th century*, ASE 25 (2008) 155-168; R.L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Leiden – Boston 2008; J.M. Blair, *De-demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Forschungen zum Alten Testament 37, Tübingen 2009, 63-95; J. Cameron, *The Rabbinic Vulgate?*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, ed. A. Cain – J. Lössl, Farnham 2009, 117-129; A. Fürst, *Jerome Keeping Silent. Origen and his Exegesis of Isaiah*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, s. 141-152; C. Rico, *La traduction du sens littéral chez saint Jérôme*, w: *Le sens littéral des Écritures*, ed. O.-T. Venard, Paris 2009, 171-218; G. Grandi, *Deserto, città e conflitti ecclesiastici nelle „Vite" di Gerolamo*, ASE 27 (2010) 171-180; M. Meiser, *Hieronymus als Textkritiker*, w: *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27. Juli 2008*, hrsg. W. Kraus – M. Karrer – M. Meiser, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252, Tübingen 2010, 256-271; D.H. Wenkel, *Wild Beasts in the Prophecy of Isaiah. The Loss of Dominion and Its Renewal through Israel as the New Humanity*, „Journal of Theological Interpretation" 5 (2011) fasc. 2, 251-263; E.L. Gallagher, *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory. Canon, Language, Text*, Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 114, Leiden – Boston 2012, 197-208; N. Samet, *On Agricultural Imagery in Biblical Descriptions of Catastrophes*, „Journal of Ancient Judaism" 3 (2012) fasc. 1, 2-14; L. Gamberale, *San Gerolamo. Intellettuale e filologo*, Storia e Letteratura 282, Roma 2013; D. Longacre, *Developmental Stage, Scribal Lapse, or Physical Defect? 1QIsa[a]'s Damaged Exemplar for Isaiah Chapters 34-66*, „Dead Sea Discoveries" 20 (2013) fasc. 1, 17-50; J. Pochwat, *Złe duchy – diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów" Orygenesa – Hieronima*, VoxP 33 (2013) t. 59, 129-150; J. Šubrt, *Eremus monstruosorum animalium ferax. Jeronýmova Vita Pauli a historie egyptského poustevnictví*, „Acta historica Universitatis Silesianae Opaviensis" 7 (2014) 23-33; K.C. Ronnenberg, *Mythos bei Hieronymus. Zur christlichen Transformation paganer Erzählungen in der Spätantike*, Hermes – Einzelschriften 108, Stuttgart 2015, 65-306; tenże, *Giganten und Sirenen in der Vulgata: Griechischer Mythos in der lateinischen Bibel des Hieronymus*, „Museum Helveticum" 73 (2016) fasc. 1, 78-96.

PRZEKŁAD*

34, 1-7. „Zbliżcie się, narody, i słuchajcie; ludy, wytężcie uwagę! Niech słucha ziemia i jej urodzaj, świat i wszelki jego zarodek. Ponieważ nastało oburzenie Pana na wszystkie narody i gniew na całe ich wojsko. Zniszczył je i wydał na rzeź. Pozabijani spośród nich zostaną porozrzucani, a z ich trupów będzie unosił się smród. Gnić będą góry z powodu ich krwi. I zgniją wszystkie wojska niebios. Zostaną rozwinięte (albo zwinięte) niebiosa jak zwój,

a wszystkie ich zastępy opadną jak opada liść z winnej latorośli i z drzewa figowego, ponieważ upił się miecz mój na niebie. Oto spadnie [on] na Idumeę i na lud, który przeznaczyłem na zagładę ze względu na sąd. Miecz Pana ponownie napełnił się krwią, pokrył się tłuszczem, krwią baranów i kozłów, krwią wybornych baranów. Jest bowiem ofiara Pana w Bosra i wielka zagłada w ziemi edomskiej. Zstąpią z nimi jednorożce i byki z mocarzami. Upije się ziemia ich krwią, a gleba ich bogatym tłuszczem".

Po zniszczeniu Jerozolimy (por. Iz 29, 1-4), rozbiciu się niegdyś niewzruszonego okrętu i splądrowaniu całego jego wyposażenia, mówi się o upadku wszystkich narodów i o końcu świata[102], który nastąpi w dniu przyszłego sądu. W związku z tym wszystkie narody i ludy ziemi wraz z jej urodzajem, świat i wszystkie jego zarodki, tak miejsca, które są zamieszkane jak i te, które są niezamieszkane z powodu nadmiernego zimna lub ciepła, będą musiały usłyszeć i poznać z wszelką bojaźnią umysłu te rzeczy, które mają nadejść. Bowiem oburzenie Pana żadnym sposobem nie nadejdzie jedynie na narody [takie jak] Judejczycy, Asyryjczycy i Chaldejczycy, Egipcjanie, Moabici[103], Ammonici czy Filistyni, ale także na wszystkie narody i *na wszystkie wojska*, albo jak przetłumaczyła Septuaginta, *ich liczbę*. Zostało opisane, że w przyszłości [Pan] je zabije i sprawi, że smród gnijących ciał będzie się wznosił w górę. Ten smród oznacza grzechy wszystkich narodów[104]. Tym sposobem zostaną napełnione góry ich ropą, brudem i krwią – wszelkie wzniosłe moce i aniołowie, które strzegą każdego jednego narodu[105] – i zgniją wszystkie wojska lub siły

---

[*] Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego, opracowanego przez R. Grysona i V. Somersa (współpracowali z nimi H. Bourgois i C. Gabriel): *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres VIII-XI, VL 30*, Freiburg 1996, 1152-1173.

[102] Dosłownie łaciński zwrot *de consummatione mundi* można przełożyć *o wypełnieniu się świata*. Por. Hieronymus, *Commentarii in Naum*, Prol., ed. M. Adriaen, CCL 76A, 526: „De consummatione itaque mundi secundum ἀναγωγὴν, o Paula et Eustochium, in consolationem sanctorum prophetia texitur, ut quaecumque in mundo vident, quasi praetereuntia et caduca contemnant, et praeparent se ad iudicii diem, ubi ultor adversus veros Assyrios futurus Dominus est". Zob. Y.-M. Duval, *Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'in Nahum*, „Augustinianum" 24 (1984) 474; E. Gutowska, *Demonologia alegoryczna? Uwagi na marginesie Hieronimowego Komentarza do 34 rozdz. Księgi Izajasza*, STV 43 (2005) fasc. 2, 69. Łaciński rzeczownik *consummatio* oznacza także *obliczenie*, *dokończenie*, *dokonanie*, *dopełnianie*, *zniszczenie*, *koniec*, *śmierć*. Por. Jougan, s. 139; Plezia I 725, s.v. *consummatio*. Ojciec Wulgaty umiejscawia wydarzenia z 34. rozdziału Księgi Izajasza w czasach ostatecznych, por. Hieronymus, *Dialogus contra Pelagianos* II 24-25, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990, 89-90, tłum. W. Szołdrski: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973, 159-160.

[103] Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus in Ps*. 107, 10, CCL 78, 205, ŹMT 32, 205-206.

[104] Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* XVI 59, 1-2, VL 36, 1694: „*Et propter peccata vestra avertit faciem a vobis*, ut non audiret sive *ut non misereretur*, hoc ostendit quod fetorem peccatorum et iniquitates eorum ferre non potuerit, sed averterit faciem suam, ne eorum turpitudinem cerneret et statim percutere cogeretur".

[105] Por. Pwt 32, 8-9, LXX, tłum. Popowski, s. 258. Zob. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción general*, Madrid 1984, 333.

niebios. Niebiosa zostaną rozwinięte albo zwinięte niczym zwój, a wszystkie ich zastępy i wojska[106], lub jak przetłumaczyła Septuaginta, *i gwiazdy opadną* na podobieństwo liści, które wskutek zbliżającego się mrozu, wyschnięte i zmarszczone opadają z winnej latorośli lub z drzewa figowego. Nawet Zbawiciel mówi o tym w Ewangelii: „Gwiazdy spadną z nieba, a moce niebios zostaną poruszone i wtedy ukaże się znak Syna Człowieczego na niebie" (Mt 24, 29-30). I trzeba przyznać, że nie mówi, że niebiosa zginą, lecz że jak zwój będą rozwinięte albo zwinięte, aby później, kiedy zostaną odsłonięte i usunięte wszystkie grzechy, zwoje, które wcześniej pozostawały otwarte, zostały zwinięte, aby w żaden sposób już nie zapisano na nich licznych przewinień. O tego rodzaju zwojach mówi Daniel w swojej księdze: „Zasiadł sąd i zostały otwarte zwoje" (Dn 7, 10), w których były zapisane czyny każdego [człowieka].

Z drugiej strony niemal wszyscy utrzymują, że według Apokalipsy Jana (por. Ap 6, 13) i tego, co w innym miejscu zostało napisane: „Wszystkie gwiazdy, płonąc, rozpuszczą się" (2P 3, 12) i: „Niebo i ziemia przeminą" (Mt 24, 35), a także: „Przemija bowiem postać tego świata" (1Kor 7, 31) zaprawdę przepadną te gwiazdy, które lśnią na niebie; ponieważ zaś na podstawie części wyjaśnia się także całość, a mianowicie to, że przez zagładę gwiazd zostało ukazane również zniszczenie niebios. Inni natomiast sądzą, że spadną te gwiazdy, o których apostoł Paweł pisze: „Nie toczymy bowiem boju przeciwko krwi i ciału, ale przeciwko książętom i władcom, przeciwko rządcom tych ciemności, przeciwko duchom niegodziwym w niebiosach" (Ef 6, 12)[107]. I cóż w tym dziwnego, że demony, które mieszkają w powietrzu, nazywane są niebieskimi, skoro także ptaki niebieskie, które z pewnością nie w niebie, ale w powietrzu latają, Pismo tak nazywa[108]. „Albowiem i szatan przeobraża się w anioła światła" (2Kor 11, 14) udając, że jest gwiazdą. Zbawiciel go zobaczył podobnego do błyskawicy spadającej z nieba (por. Łk 10, 18), a tropologicznie[109] mówi

[106] Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus in Ps*. 119, 1, CCL 78, 248, ŹMT 32, 246: „[Jakub] zobaczył aniołów, którzy schodzili w dół: diabła i demony, i ich wojsko strącone z nieba". Zob. J. Pochwat, *Złe duchy – diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów" Orygenesa – Hieronima*, VoxP 33 (2013) t. 59, 130.

[107] Por. Tertullianus, *Ad Scapulam* II 1, CCL 2, 1127, PSP 29, 110. Zob. tenże, *Ad nationes* II 2, 15, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 43: „Aeque Arcesilaus trinam formam divinitatis inducit, Olympios, Astra, Titaneos, qui de Caelo et Terra", tłum. E. Stanula, PSP 29, 73-74.

[108] Por. Gutowska, *Demonologia alegoryczna?*, s. 70.

[109] Por. P. Podeszwa, *Prorok Jonasz zapowiedzią Chrystusa w świetle «Komentarza do Księgi Jonasza» św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2 (2009) 156-162. Więcej na temat *ratio* hermeneutycznej św. Hieronima zob. 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; L. Gładyszewski, *Sposoby odkrywania treści Ksiąg Biblijnych według św. Hieronima*, TPatr 6 (2009) 31-37; J.J. Ayán Calvo, *San Jerónimo y la Biblia*, „Reseña Bíblica" 55 (2007) 23-28; L. Doutreleau, *Introduction*, w: Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. 1, SCh 83, Paris 1962, 133-135; H. Crouzel, *La distinction de la „typologie" et de l'„allegorie"*, BLE 3 (1964) 161-174.

się o nim jak o ogromnej gwieździe: „Jakże spadł z nieba Lucyfer, który rano wschodził" (Iz 14, 12, LXX)[110].

Wszystko to się wypełni, ponieważ upił się Jego miecz: kara, wyrok i pomsta, którą Pan ogłosił na grzeszników. Ten miecz i μάχαιρα[111] jest ostrzony przeciwko niegodziwcom u Ezechiela i po zabiciu wielu, [Pan] rozkaże umieścić go w swej pochwie (por. Ez 21, 3. 10. 30; 30, 4-6). A kiedy zostanie napojony i napełniony w niebie, to jest w powietrzu, które zwyczajem Pisma jest nazywane niebem, wówczas spadnie także na Idumeę, to jest na *ziemską* – przecież w naszym języku Idumea znaczy *ziemska*[112] – aby po ukaraniu demonów, także dusze ludzi zostały osądzone[113]. I został napełniony krwią i pokrył się tłuszczem baranów i kozłów, wybornych baranów i byków. Oznacza to, że zostaną ukarani zarówno książęta, jak i lud.

„Jest bowiem ofiara Pana w Bosra i wielka zagłada w ziemi edomskiej" (Iz 34, 6). Na temat Bosra, a także Idumei, ten sam prorok świadczy, mówiąc: „Kim jest ten, który przychodzi z Edomu, czerwone szaty jego z Bosra?" (Iz 63, 1). W związku z tym, że Bosor[114] oznacza *ciało*[115], niektórzy mniemają, że przez ofiarę Pana w Bosra zostają ukazane w ciele cierpienia wszystkich,

---

[110] W czasach św. Hieronima powszechnie odnoszono do szatana słowa z Iz 14, 12, ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 1111: „quomodo cecidisti de caelo lucifer qui mane oriebaris corruisti in terram qui vulnerabas gentes". Łacińskie *lucifer* jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa הֵילֵל, które prawdopodobnie oznacza planetę Wenus. Por. J.H. Walton – V.H. Matthews – M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2005, 685. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 14, 12, VL 27, 723: „Pro lucifero qui hebraice dicitur HELIL, Aquila transtulit: *Ululantem aurorae filium*. Vere enim ululare debuit et eiulare, qui propter superbiam suam de coelo in terram praecipitatus est atque contritus. Unde et Salvator ad discipulos loquitur: *Videbam Satanam quasi fulgur de coelo cadentem*. Non modo video, sed prius videbam, quando corruit. Et si ille propter superbiam de tanta magnitudine cecidit, vos quoque non debetis gloriari, quia vobis daemonia subiecta sunt, sed *quia nomina vestra scripta sunt in coelo*, ut unde ille cecidit per superbiam, vos ascendatis per humilitatem. Iste est princeps saeculi, qui inter stellas caeteras mane oriebatur et suo vitio de lucifero vesper effectus est, et non oriens, sed occidens; qui vulnerabat gentes, sive qui mittebat ad gentes satellites suos, ut omnes sua fraude deciperet". Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus in Ps.* 81, 7, CCL 78, 87, ŹMT 32, 92. Zob. Ronnenberg, *Mythos bei Hieronymus*, s. 86-89; G.J.M. Bartelink, *Le diable et les démons dans les oeuvres de Jérôme*, StPatr 17/2 (1982) 463-471.

[111] Greckie μάχαιρα oznacza *krótki miecz*, *sztylet*. Zob. Abramowiczówna III 80, s.v. μάχαιρα. Niektóre manuskrypty *Komentarza do Księgi Izajasza* przekazują zlatynizywoną formę *machaera*.

[112] Por. Hieronymus, *Commentarii in Abdiam* 1, 1, CCL 76, 355, tłum. Krzyszczuk, s. 581. Zob. Gutowska, *Demonologia alegoryczna?*, s. 71.

[113] Ziemia – miejsce zamieszkania ludzi – jest według św. Hieronima sądzona po ukaraniu nieba – miejsca zamieszkania demonów (por. Ap 12, 7-12).

[114] Taką lekcję wymowy nazwy tego miasta, położonego około 30 km na południowy wschód od wybrzeża Morza Martwego, znajdujemy w Septuagincie (gr. Βοσόρ). Por. Hieronymus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, s.v. *Bosor*, ed. E. Klostermann, GCS 11/1, Leipzig 1904, 47.

[115] Por. tenże, *Contra Ioannem Hierosolymitanum* 34, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79A, Turnhout 1999, 62: „Edom aut terrenus interpretatur, aut cruentus, Bosor, aut caro, aut in tribulatione"; tenże, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, s.v. *Bosra*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 62.

którzy z dobrych intencji popadają w błąd. Ale w tym miejscu w tej nazwie[116] nie zawiera się litera *sin* [שׂ], która występuje w [nazwie] Bosor, to jest, w [słowie] *ciało*[117], lecz jest pisana przez *ṣade* [צ] i jest nazywana Bosra[118], która według Jozuego[119] i Jeremiasza[120] nie znajduje się w Edomie, to jest w Idumei, ale w ziemi moabskiej. Bosra zaś oznacza w naszym języku *obwarowana*, *otoczona* albo *umocniona*[121]. Uczy to, że wolą Pana został umocniony krąg ziem, według tego, co w jest śpiewane w psalmie: „On założył go na morzach i na rzekach go umieścił" (Ps 23, 2), a o trwałości ziemi Bóg osobiście mówi: „Ja umocniłem jej kolumny" (Ps 74, 4).

I kiedy ofiara Pana będzie w Bosra i jego rzeź w Idumei, wtedy zstąpią jednorożce z potężnymi bykami, mianowicie królowie i książęta ziemi; i wszystko zostanie wypełnione rzezią, krwią i tłuszczem dawniejszych bogaczy

---

[116] Chodzi o nazwę Bosra, która występuje w Iz 34, 6.

[117] Hebr. בָּשָׂר.

[118] Hebr. בָּצְרָה.

[119] Por. Vulg. Joz 21, 27, ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 316: „filiis quoque Gerson levitici generis dedit de dimidia tribu Manasse confugii civitatem Gaulon in Basan et Bosram cum suburbanis suis civitates duas". Drugie wymienione tutaj miasto przydzielone Gerszonitom leżało na transjordańskich terenach Manassesa, a nie w Edomie ani Moabie. W swoim przekładzie Księgi Jozuego św. Hieronim z nieznanych nam przyczyn nadaje mu nazwę Bosra, o której wspominają prorocy Amos, Izajasz i Jeremiasz (por. Iz 34, 5-6; 63, 1-4; Jr 49, 12-13. 17. 22; Am 1, 11-12) i lokalizują ją na terytorium Edomu. Różne manuskrypty Septuaginty określają miasto z Joz 21, 27 mianem Βοσοράν, Βεεσθερά, Βεεθαρά, Βεεσθαρά lub Βεεσθαράν. Zob. *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 1, s. 386. Euzebiusz z Cezarei w swoim dziele pt. *Onomasticon* używa nazwy Βεεσθαρά (Eusebius Caesariensis, *Onomasticon*, s.v. Βεεσθαρά, ed. E. Klostermann, GCS 11/1, 50: „Βεεσθαρά φυλῆς Μανασσῆ. Λευίταις ἀφωρισμένη ἐν τῇ Βασανίτιδι"). Św. Hieronim dokonał przekładu tego dzieła na język łaciński, który wydał pod tytułem *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* ok. 390 r. (Hieronymus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, s.v. *Beesthara*, ed. Klostermann, GCS 11/1, 51: „Beesthara, in tribu Manasse separata Levitis in regione Basanitidi"). Na podstawie paralelnego fragmentu z 1Krn 6, 56 uważa się, że בְּעֶשְׁתְּרָה z Joz 21, 27 należy identyfikować z leżącym w Baszanie Asztarot (hebr. עַשְׁתָּרֹת), por. H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria. Critical edition, with introductions, translations and commentary*, Jerusalem 1994, 210.

[120] Por. Jr 48, 24. Wydaje się, że wymieniona wśród miast Moabu Bosra jest tożsama z miastem Beser (hebr. בֶּצֶר, gr. Βοσόρ). Zob. Pwt 4, 43; Joz 20, 8; 21, 36; 1Krn 6, 63; W. Ewing, *Bozrah*, w: *A Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, I/1, Honolulu 2004, 313. Beser zostało wymienione również w 27. linii steli Meszy. Miasta Βοσόρρα i Βοσόρ umiejscawia w Gileadzie 1Mch 5, 26. Por. N.A. Pedersen, *Demonstrative proof in defence of God. A study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The work's sources, aims and relation to its contemporary theology*, Leiden 2004, 120-121; J.C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, Oxford 1954, 105-106.

[121] Por. Hieronymus, *Commentarii in Amos* I 1, 11-13, ed. M. Adriaen, CCL 76, 226: „Quodque dicit: Devorabit aedes Bosrae, non ut quidam putant, alteram civitatem, sed Idumaeam, ὀχυρωμένην et munitam significat, iuxta illud quod in Isaia legimus: *Quis iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra; iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae?*" Na temat przywoływania różnych etymologii nazw własnych przez św. Hieronima zob. Krzyszczuk, *Wstęp*, s. 565.

i mocarzy. Poprzez te słowa, według zwyczaju ludzkiego[122] u słuchających wzbudzających strach, są przedstawiane cierpienia wszystkich książąt i mocarzy – u ludów i maluczkich. Przez Bosra, to jest *obwarowaną* i *umocnioną*, a także przez Edom, albo Duma (por. Iz 21, 11), czy Idumeę nauczyciele żydowscy chcą rozumieć Rzym[123] i wszystko to, co o nim się mówi, zawiera się w niniejszym rozdziale.

34, 8-17. „Ponieważ nastał dzień pomsty Pana, rok odpłaty sądowej Syjonu. Jej potoki zamienią się w smołę, a jej ziemia w siarkę. I jej kraj stanie się smołą gorejącą. Nie będzie gaszona ani nocą, ani za dnia, dym jej wiecznie będzie się unosił. Z pokolenia na pokolenie spustoszona będzie, na wieki wieków nie będzie nikogo, kto by przez nią przechodził. Ale wezmą ją w posiadanie pelikan[124] i jeż[125], ibis[126]

[122] Łac. „iuxta humanam consuetudinem" może oznaczać egzegezę dosłowną, *iuxta historiam*. Por. Hieronymus, *Commentarii in Abdiam*, Prol., CCL 76, 349, tłum. Krzyszczuk, s. 574.

[123] Por. tenże, *Commentarii in Esaiam* V 21, 11-12, VL 27, 649: „Hoc iuxta historiam dictum sit. Ceterum propter similitudinem litterae, et ex eo quod RES et DALETH non multum inter se discrepent, quidam Hebraeorum pro *DUMA* Romam legunt, volentes prophetiam contra regnum romanum dirigi, frivola persuasione qua semper in Idumeae nomine Romanos existimant demonstrari". Zob. 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, 299.

[124] Łac. *onocrotalus* pochodzi od gr. ὀνοκρόταλος i oznacza pelikana lub albatrosa (Plezia III 713, s.v. *onocrotalus*; Abramowiczówna III 289, s.v. ὀνοκρόταλος). Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* X 131, LCL 353, 376, tłum. Łukaszewicz t. 4, s. 97.

[125] Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* VIII 133-134, LCL 353, 94-96, tłum. Łukaszewicz, t. 3, Poznań 1845, 267-269. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Sophoniam* 2, 12-15, CCL 76A, 693: „Et hericii in praesepibus eorum animal spinosum et plenum sentibus, et vulnerans quicquid contigerit"; tenże, *Epistula* 130, 8, ŹMT 63 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2011, 199: „Herinacios animal parvum, et fugax, et spinarum sentibus praegravatum". Bardzo ciekawie jeża opisał Strydończyk w *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*: „*Skała kryjówką dla* zajęcy czy też *jeży*. Bojaźliwe to bowiem stworzenie w kryjówkach się chowa skalnych, a szorstka skóra i cała uzbrojona w kolce taką się chroni osłoną. Stąd też i do Mojżesza powiedziano wtedy, gdy uciekał z Egiptu niby zajączek dla Pana: *Stań w rozpadlinie skalnej, a [gdy będę przechodził], ujrzysz Mnie z tyłu*" (*Commentarii in Matthaeum* I 7, 25, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, 47, tłum. J. Korczak: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008, 40-41). Wydaje się, że w opisie tym Hieronim połączył płochliwość zająca z kolcami – charakterystyczną cechą jeża. Zob. Morta, *Cirogrillus*, s. 206-209.

[126] Herodot podaje (*Historiae* II 75, ed. Hude, s. 158, tłum. Hammer, s. 128) ptaki ibisy (gr. ἴβις, łac. *ibis*) żywią się wężami. Grecki historyk dodaje, że istnieją dwa rodzaje ibisów – czarne i białe. Te drugie są czczone przez Egipcjan. Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* X 87, LCL 353, 348, tłum. Łukaszewicz t. 4, s. 65; Gaius Iulius Solinus, *Memorabilia* 32, 32, ed. T. Mommsen, Berlin 1895, 145; Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes* V 78, ed. T.W. Dougan – R.M. Henry: M. Tulli Ciceronis *Tusculanarum Disputationum Libri Quinque*, t. 2, Cambridge 2015, 270, tłum. E. Rykaczewski: Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, Biblioteka Filozofów 15, Warszawa 2009, 232; tenże, *De natura deorum* I 82, ed. E.H. Warmington: Cicero, *De natura deorum. Academica*, LCL 268, Cambridge – London 1967, 78, tłum. E. Rykaczewski: *Pisma filozoficzne* Marka Tulliusza Cycerona, cz. 1, Poznań 1874, 516-517; Decimus Iunius Iuvenalis, *Satura* 15, 1-7, ed. B. Segura Ramo: Juvenal, *Sátiras*, Madrid 1996, 187, tłum. J. Sękowski: Horacy – Persjusz – Juwenalis, *Trzej satyrycy rzymscy*, Warszawa 1958, 213-214. Uczeni identyfikują czczonego przez Egipcjan ptaka z ibisem

i kruk[127] zamieszkają w niej. I zostanie nad nią rozciągnięty sznur mierniczy, aby została wniwecz obrócona, i pion murarski ku spustoszeniu[128]. Nie będzie tam jej dostojników – raczej będą wzywać króla, a wszyscy jej książęta wniwecz się obrócą. I wzejdą w jej domu ciernie, pokrzywy i krzak kolczasty na jej murach. I będzie legowiskiem smoków[129] i pastwiskiem strusiów. I demony

czczonym (*Threskiornis aethiopicus*), dużym ptakiem zamieszkującym Afrykę subsaharyjską, por. D. Asheri – A. Lloyd – A. Corcella, *A Commentary on Herodotus. Books 1-4*, Oxford 2007, 291; J. Hancock – J.A. Kushlan – M.P. Kahl, *Storks, Ibises and Spoonbills of the World*, London –San Diego – New York – Boston – Sydney – Tokyo – Toronto 2010, 211-216.

[127] Łac. *corvus* (arch. *corvos*) pochodzi od gr. κόραξ (por. Plezia I 780-781, s.v. *corvus*; Abramowiczówna II 696, s.v. κόραξ). Zob. Hieronymus, *Commentarii in Sophoniam* 2, 12-15, CCL 76A, 689: „*Corvus in superliminari*, in Hebreo ponitur hareb, quod secundum lectionis diversitatem, vel siccitas, vel gladius, vel corvus accipitur. Unde et Aquila, gladium, alli siccitatem interpretati sunt".

[128] Hebr. zwrot אַבְנֵי־בֹהוּ oznacza dosłownie *kamienie pustki*. Jest to oczywiście nawiązanie do Rdz 1, 2, ale przedmiot opisany przez Izajasza może również kojarzyć się z opisanym przez proroka Amosa przyrządem w postaci sznurka z umocowanym ołowianym lub żelaznym ciężarkiem, który pracownicy budowlani stosowali do wyznaczania pionu ścian. Por. Am 7, 7-9; Walton – Matthews – Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 885. Wydaje się, że tak właśnie rozumiał hebrajski zwrot św. Hieronim, który przełożył go na łac. *perpendiculum*, które oznacza *ołowiankę*, *pion (murarzy)*, *przyrząd do wyznaczania linii pionowej (przeważnie kulka ołowiana zawieszona na nitce)*. Zob. Jougan, s. 449; Plezia IV 119, s.v. *perpendiculum*. Por. Hieronymus, *Commentarii in Zachariam* I 14-16, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 758-759: „Perpendiculum caementariorum extendetur super Hierusalem. […] Et perpendiculum sive funiculum secundum mensuras et ordines singulorum in ea esse tendendum". Zob. tenże, *Epistula* 100, 13, ŹMT 61 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2011, 107-108: „Ut etenim caementarii quadram volentes aedificare domum, aequales ex omni parte parietes metiuntur, eosque norma et perpendiculo dirigentes, quod animo depinxerint, opere exstruunt: et eiusdem mensurae per quadrum latera quatuor iungunt angulis sursum ac deorsum, coeptam aequalitatem, paulatimque incrementa servantes, ut materiae diversitatem iungat operis pulchritudo, et angulares lineas artifex structura custodiat: sic Ecclesiae praeceptores habentes testimonia Scripturarum, firma doctrinae faciunt fundamenta, et intrepidi permanent, offerentes opera sua Christo".

[129] Łac. zoonim *draco* (gr. δράκων) u autorów antycznych oznaczał po prostu węża większego niż *serpens* lub węża morskiego, zwanego po łacinie *draco marinus* (Plezia II 250-251, s.v. *draco*; Abramowiczówna I 601, s.v. δράκων). Te niegroźne gady były oswajane przez ludzi. Por. Gaius Svetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, Tiberius 72, ed. M. Ihm: C. Suetoni Tranquillli *Opera*, vol. 1: *De vita Caesarum libri VIII*, Leipzig 1908, 150: „Erat ei in oblectamentis serpens draco, quem ex consuetudine manu sua cibaturus cum consumptum a formicis invenisset, monitus est ut vim multitudinis caveret", tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, t. 1, Wrocław 2004, 271. Z czasem, u autorów antycznych, *draco* stawał się coraz groźniejszą istotą monstrualnych rozmiarów. Zawsze jednak przypisywane mu były cechy węża. Zob. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* VII 3, 1, ed. P.K. Marshall: A. Gellii *Noctes Atticae. Libri I-X*, t. 1, Oxford 1968, 257: „Tubero in *historiis* scriptum reliquit bello primo Poenico Atilium Regulum consulem in Africa castris apud Bagradam flumen positis proelium grande atque acre fecisse adversus unum serpentem in illis locis stabulantem invisitatae inmanitatis eumque magna totius exercitus conflictione balistis atque catapultis diu oppugnatum, eiusque interfecti corium longum pedes centum et viginti Romam misisse". U autorów chrześcijańskich epoki patrystycznej *draco* był symbolem szatana. Por. Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* IV 16, 4-5, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 163: „Iob qui, sub figura draconis, loquitur de diabolo: *Virtus eius in lumbis et*

wyjdą naprzeciw onocentaurom[130], a kosmacz[131] będzie wołał jeden do drugiego. Przycupnie tam Lamia[132] i znajdzie dla siebie miejsce odpoczynku. Tam miał jamę jeż, karmił młode, okopał wokoło i doglądał w swoim cieniu[133]. Tam zlatywały się kanie[134] jedna przy drugiej. Pilnie szukajcie w księdze Pana i czytajcie: ani jednego z nich nie brakuje, jeden drugiego nie szukał. Bowiem On rozkazał to, co z ust moich wychodzi, a Jego duch sam je zgromadził. On właśnie przydzielił im to losem, a Jego ręka podzieliła ją dla nich według miary. Na wieki wezmą ją w posiadanie, z pokolenia na pokolenie będą w niej mieszkać".

---

fortitudo illius in umbilico ventris; iste enim draco, coluber antiquus qui vocatur diabolus et satanas et decepit orbem terrarum, adversus viros virtutem habet in lumbis, adversus feminas in umbilico".

[130] Łac. *onocentaurus* (gr. ὀνοκένταυρος) to znana z mitologii hybryda – pół człowiek, pół osioł. Bardziej znane są podobne do tych istot hipocentaury, mające w górnej części ciała wygląd ludzki, a w dolnej cechy konia. Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 13, 19 - 14, 1, VL 27, 712: „Pro onocentauris quoque, quos soli LXX interpretati sunt, imitantes gentilium fabulas, qui dicunt fuisse hippocentauros, tres reliqui interpretes ipsum posuere verbum ebraicum IHIM, quod nos in ululas vertimus. […] Porro onocentauri nomen, ex asinis centaurisque compositum, videtur mihi significare eos qui ex parte aliquid humanum sapiunt, et rursum voluptatibus et caeno turpitudinis abducuntur ad vitia".

[131] Łac. *pilosus*. Por. A. Calmet, *The Phantom World, or, the Philosophy of Spirits, Apparitions*, New York 2012, 192-197.

[132] Lamia (gr. Λαμία) była córką Belosa, króla Libii. Została kochanką Dzeusa i urodziła mu kilkoro dzieci, z których niemal wszystkie uśmierciła zazdrosna Hera. Zrozpaczona Lamia od tamtej pory miała mordować i pożerać dzieci innych ludzi. Stała się demonicą i zaczęła uwodzić młodzieńców, a potem wysysać im krew podczas snu. Por. R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2012, 181-182; M. Hutter, *Lilith*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999, 521; P.P. Vértesalji, *«La déesse nue élamite» und der Kreis der babylonischen «Lilû-Dâmonen»*, „Iranica Antiqua" 26 (1991) 101-148; Driver, *Lilith*, s. 55-57. Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VIII 11, 102, ed. Oroz Reta – Marcos Casquero, s. 726: „Lamias, quas fabulae tradunt infantes corripere ac laniare solitas, a laniando specialiter dictas"; Eucherius Lugdunensis, *Instructionum ad Salonium* II 333-350, CCL 66, 207: „Lamia in Esaia genus monstri, ut quidam affirmant"; Haymo Halberstatensis, *Commentarii in Esaiam* II 34, PL 116, 893: „Lamia monstrum est, habens faciem totumque corpus femineum perpulchrum, pedes tamen habet equinos". Por. Lm 4, 3 w przekładzie św. Hieronima, gdzie łac. słowo *lamia* oznacza jakieś ssaki, prawdopodobnie szakale (ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 316: „sed et lamiae nudaverunt mammam lactaverunt catulos suos filia populi mei crudelis quasi strutio in deserto"). Pliniusz Starszy (*Naturalis historia* IX 78, LCL 353, 214, tłum. Łukaszewicz t. 3, s. 403) wspomina też o rybach flądrokształtnych zwanych *lamiae*.

[133] Jak wiadomo jeże nie budują gniazd i nie opiekują się w ten sposób młodymi. Wydawać by się więc mogło, że mowa o jakimś ptaku. Chodzi jednak prawdopodobnie o jakiś gatunek węża. Samuel Bochart (*Hierozoicon*, vol. 2, kol. 408-415), opierając się na rdzeniach arabskich, doszedł do wniosku, że mowa tutaj o wężu, którego starożytni Rzymianie nazywali *iaculus*, czyli o strzelcu stepowym (*Eryx iaculus*), jajorodnym wężu z rodziny dusicieli, zamieszkującym tereny stepowe i pustynne północnej Afryki oraz południowo-zachodniej Azji. Mimo, że współcześnie wśród biblistów nie ma zgody, co do znaczenia hebrajskiego zoonimu, tłumacze Pisma Świętego na języki nowożytne przeważnie w miejscu tym decydują się umieścić jakiegoś węża.

[134] Łac. rzeczownik *milvus* oznacza jakiś gatunek ptaka szponiastego – kanię, sokoła lub jastrzębia. Por. Plezia III 496, s.v. *milvus*.

Jak powiedzieliśmy powyżej Hebrajczycy twierdzą, że jest to proroctwo dotyczące imperium rzymskiego, a w pomście Syjonu ogłasza się spustoszenie innego potężnego królestwa. Wielu naszych[135] sądzi, że według litery to samo jest opisane w Apokalipsie Jana (por. Ap 18). My natomiast przez to, co jest powiedziane: „dzień pomsty Pana, rok odpłaty sądowej Syjonu" przypuszczamy, że jest to ten sam rok, o którym sam Zbawiciel powiada: „Duch Pana nade mną, ponieważ mnie namaścił, posłał mnie, abym obwieszczał dobrą nowinę ubogim, abym więźniom obwieszczał oswobodzenie i aby zobaczyli ślepi[136], bym ogłaszał przyjemny rok Pana i dzień zapłaty naszego Boga, bym pocieszał wszystkich smucących się i dał lamentującym chwałę Syjonu" (Łk 4, 18-19; por. Iz 61, 2-3, LXX). O powyższym [roku] zostało także powiedziane: „Kobiety zamożne, powstańcie" (Iz 32, 9) „i każdego dnia roku wspominajcie w cierpieniu z nadzieją" (Iz 32, 10, LXX). Tak więc uważam, że po powszechnym końcu całego świata Pismo wraca do Jerozolimy, o której mówiło w tamtym czasie i której spustoszenie szczegółowo się opisuje. Mianowicie kiedy nadszedł czas oblężenia rzymskiego, wszystkiego dopełniły smoła, siarka i gorące płomienie. Jej dym na wieczność będzie się unosił i zamieszkają tam pelikan i jeż, ibis i kruk – zwierzęta, które mają w zwyczaju zamieszkiwać odludne miejsca. A wszystko to się ziści, ponieważ lina miernicza Pana, a także pion murarski, to jest Jego wyrok, nie może zostać zmieniony.

Jej dostojników, to jest apostołów i wierzących, nie będzie tam, ani nie zostaną włączeni w liczbę zgubionych (por. So 2, 5), ale raczej będą wzywać króla Chrystusa. Natomiast wszyscy jej książęta, najwidoczniej uczeni w Piśmie i faryzeusze, zostaną obróceni wniwecz[137], a w domach, niegdyś bogato ozdobionych, wzejdą ciernie, pokrzywy i krzak kolczasty. I będzie legowiskiem smoków i pastwiskiem strusiów, które są, podobnie jak tamte[138], znakiem skrajnego opuszczenia. I wyjdą sobie w niej na spotkanie, według Septuaginty różne wyobrażenia demonów[139], albo jak wszyscy inni[140] oddali według [tekstu] hebrajskiego *siim* oraz *iim*[141] – onocentaury, kosmacze i Lamia, które opisują bajki pogan i wymysły poetów. Również jeż tam karmi młode i ma

---

[135] Mowa o autorach chrześcijańskich.

[136] W Łk 4, 19 (ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 1613) czytamy „caecis visum dimittere". Św. Hieronim przytacza ten fragment w nieco zmienionej formie: „caecis ut videant". Być może inspiracją dla takiej lekcji była Ewangelia według św. Marka 10, 51 (tamże, s. 1593): „et respondens illi Iesus dixit quid vis tibi faciam caecus autem dixit ei rabboni ut videam".

[137] Por. R. González Salinero, *Retórica y violencia contra los judíos en el Imperio cristiano (siglos IV y V)*, SE 45 (2006) 125-157.

[138] Tj. wyżej wymienione rośliny.

[139] Por. Gutowska, *Demonologia alegoryczna?*, s. 73.

[140] Por. J.M. Dines, *Jerome and the Hexapla. The Witness of the Commentary on Amos*, w: *Origen's Hexapla and Fragments. Papers Presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, [July] 25th-3rd August 1994*, ed. A. Salvesen, Texte und Studien zum Antiken Judentum 58, Tübingen 1998, 421-436.

[141] Hebr. צִיִּים אֶת־אִיִּים.

bezpieczne miejsce. Tam zgromadzają się kanie, najbardziej drapieżny ptak, który po hebrajsku nazywa się *daioth*[142], albo jak przetłumaczyła Septuaginta jelenie, o których powiemy niżej[143].

W tej sytuacji prorok mówi do słuchaczy: O ludzie, którzy słuchacie mej mowy, wszystkie rzeczy przyszłe, które obwieszczam, ziszczą się, bowiem w księdze Pana zostały zapisane, a Jego wyrok jest pewny i ani jeden nie okaże się bezskuteczny. To bowiem co wychodzi z moich ust On polecił, to jest: wprawdzie ja mówię, ale słowa są Pana i jakakolwiek rzecz została powiedziana, zostanie wykonana Jego Duchem. Każde Jego postanowienie i zamierzenie zostaną spełnione i aż po wieczne pokolenia nie zaniechają swojej kolejności. Niech tak będzie powiedziane według hebrajskiego i wyjaśnienia historycznego[144].

Pozostali, którzy podążają za tropologią[145], przyznają, że po wypędzeniu narodu żydowskiego w Jerozolimie pod nazwami zwierząt i straszydeł zamieszkają bałwochwalcy i ci, którzy są niewolnikami różnych przesądów. To właśnie oni są pelikanami i jeżami, ibisem i krukiem, smokami i strusiami, onocentaurami, demonami, kosmaczami i Lamią, która po hebrajsku jest nazywana *lilith*[146] i jedynie przez Symmacha[147] została przetłumaczona na Lamia. Niektórzy Hebrajczycy podejrzewają, że jest ona erynią, to jest furią. I rzeczywiście, jeśli weźmiemy pod uwagę kolonie sprowadzone do Jerozolimy spośród różnych narodów oraz to, że każda spośród rodzin czciła, według zwyczaju swoich prowincji, cuda własnych demonów[148], potwierdzimy, że wszystko to zamieszkało w Jerozolimie.

To, co Septuaginta przetłumaczyła: „Tam wyszły sobie na spotkanie jelenie i zobaczyły swoje oblicza. Przechodziły w wielkiej liczbie, żaden z nich nie zginie, ani jeden drugiego szukać nie musi. Pan bowiem tak im nakazał, Jego duch zebrał je razem. On sam rzuca im los, a ręka Jego je dzieli, aby pasły się na wieki, wzięły [ją] w posiadanie z pokolenia na pokolenie i w niej

[142] Hebr. דַּיּוֹת.

[143] Szerzej na temat fauny z Iz 34, 8-15, por. Blair, *De-demonising the Old Testament*, s. 63-95.

[144] Mowa o sensie literalnym. Por. 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; P. Jay, *Remarques sur le vocabulaire exégétique chez saint Jerôme*, StPatr 10 (1970) 187-189; tenże, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, REAug 26 (1980) 214-227.

[145] Por. Hieronymus, *Commentarii in Abdiam* 1, 1, CCL 76, 353: „Et dum tropologiam sequimur, perdimus manifestissimam prophetiam", tłum. Krzyszczuk, s. 579. Zob. tenże, *Commentarii in Naum* 1, 14, CCL 76A, 539: „Ignoscite prolixitati, non enim possum et historiam et tropologiam sequens breviter utrumque comprehendere".

[146] Hebr. לִילִית.

[147] Więcej na temat Symmacha (II w. po Chr.), autora przekładu Starego Testamentu na język grecki, zob. D. Barthelemy, *Qui est Symmache?*, CBQ 36 (1974) 451-465; J. González Luis, *La traducción vulgata y Símaco*, „Tabona" 4 (1983) 267-280; tenże, *La Versión de Símaco a los Profetas Mayores*, Madrid 1992.

[148] Łac. „iuxta ritum provinciarum suarum, singulas familias propriorum daemonum coluisse portenta".

wypoczywały" (Iz 34, 15-16, LXX), będziemy to wyjaśniali alegorycznie, pouczając, że jelenie, to jest apostołowie i wszyscy święci nauczyciele – o których jest napisane: „Jak jeleń pragnie źródeł wód tak pragnie dusza moja Ciebie, Panie" (Ps 41, 2), a w innym miejscu: „Głos Pana udoskonala jelenie[149]" (Ps 28, 9) i znowu: „Jeleń przyjaźni i źrebię twoich łask niech mówi o tobie" (Prz 5, 19, LXX), a u Hioba: „Czy prześledziłeś miesiące jeleni i wypuścisz ich młode[150]" (Hi 39, 2) i w Pieśni nad Pieśniami jest powiedziane: „Mój bratanek podobny jest do łani albo młodego jelenia" (Pnp 2, 9) „na górach wonności" (Pnp 8, 14) – wyszli sobie na spotkanie w Jerozolimie, przypatrzyli się wzajemnie swoim obliczom, przeszli, porzucili ją i wyruszyli do różnych prowincji, ponieważ Pan im tak nakazał: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego" (Mt 28, 19). A Jego Duch ich zebrał, rzucił im losy i podzielił, aby jeden podążył do Indii, drugi do Hiszpanii, inny do Ilirii, kolejny do Grecji, a każdy z nich wypoczywał w prowincji swojej Ewangelii i nauczania.

Ażeby nie wydawało się, że poprzednie [rzeczy][151] różnią się od tego, o czym powiedzieliśmy, że jest przepowiadane na temat Jerozolimy, a Żydzi podejrzewają, że dotyczy to imperium rzymskiego [dodajmy, że] niektórzy odnoszą to do całego świata.

35, 1-2. „Rozraduje się pusta i bezdrożna, rozweseli się pustkowie i zakwitnie niczym lilia. Rodząc, rodzić będzie i rozraduje się, weseląc się i wychwalając. Została dana jej chwała Libanu, ozdoba Karmelu i Saronu. Oni ujrzą chwałę Pana i ozdobę naszego Boga". LXX: „Raduj się, pragnąca wody pustynio, niech rozweseli się pustkowie i niech rozkwitnie jak lilia. Zakwitną i rozweselą się pustynie Jordanu. Została dana jej chwała Libanu i godność Karmelu, a lud mój zobaczy chwałę Pana i wspaniałość naszego Boga".

Ponieważ Jerozolima obróciła się w smołę, jej dym unosi się wiecznie, zamieszkały w niej pelikan i jeż, ibis i kruk, smoki i strusie, demony i onocentaury, Lamia i kosmacze (por. Iz 34, 9-14) oraz spełnił się na niej wyrok Pana: „Wasz pusty dom zostanie wam pozostawiony" (Mt 23, 38), dlatego o tej[152], która niegdyś była pusta, jest powiedziane w Psalmie: „Głos Pana trzęsący pustkowiem, poruszy Pan pustynią Kadesz. Głos Pana przygotowujący jelenie, odkryje

[149] Lekcja „vox Domini perficientis cervos" pochodzi z Vetus Latina. Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Ps.* 28, 9, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 171: „*Vox Domini perficientis cervos*. Vox enim Domini primo perficit superatores et repulsores venenosarum linguarum", tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, PSP 37, Warszawa 1986, 217. Hieronimowy przekład Psalmów z Septuaginty tak oddaje ten fragment: „vox Domini praeparantis cervos", a *Psalterium iuxta Hebraeos* w następujący sposób: „vox Domini obsetricans cervis" (ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 800-801).

[150] Łac. „custodisti autem menses cervorum, et partus eorum emittes". Hieronim nie cytuje tutaj tekstu, który znalazł się w Wulgacie, a parafrazuje tłumaczenie, którego dokonał z Septuaginty: „partus cervarum custodisti, et numerasti menses partus earum" (PL 29, 108).

[151] Mowa o komentarzu do Iz 34, 1-7.

[152] Tzn. o Jerozolimie.

gęstwiny leśne" (Ps 28, 8-9). Zostanie [ona] odmieniona w obfitości wszystkich rzeczy także dla jeleni, walczących o wszystkie lesiste miejsca[153] narodów. Dzikie zwierzęta, które je niegdyś posiadały, zostaną wypędzone, aby spełniło się to, co mówi się u tegoż proroka: „Raduj się, niepłodna, która nie rodziłaś; wybuchnij[154] i wykrzykuj ty, która nie miałaś bólów porodowych, bowiem liczniejsi są synowie porzuconej niż tej, która ma męża" (Iz 54, 1, LXX).

Dawniej była ona spragniona albo bezdrożna – niemająca wód życiowych ani Pan nie chodził po niej. Obecnie zakwitnie ona jak lilia albo, jak dobitniej wyraził to Akwila[155] καλύκωσις[156], co my możemy przetłumaczyć na pąk róży, ale z jeszcze nierozwiniętymi płatkami. Zakwitnie natomiast, aby obwieścić z Apostołem: „W każdym miejscu jesteśmy dobrym zapachem Chrystusa" (2Kor 2, 15). I to z Pieśni nad Pieśniami: „Ukazały się kwiaty na ziemi" (Pnp 2, 12, LXX), „mandragory rozsiewają swój zapach" (Pnp 7, 13, LXX). Tego, co jest umieszczone w Septuagincie „i rozweselą się pustynie Jordanu", na pewno nie ma w tekście hebrajskim; ale możemy powiedzieć, że przedstawia to Janowy chrzest pokuty w rzece Jordan, który Pan zapieczętował i zatwierdził swoją kąpielą. A ponieważ mówi się przenośnie o pustkowiu, na którym

---

[153] Łac. rzeczownik *saltus* oznacza *przełęcz górską*, *wąwóz (zwłaszcza lesisty)*, *lesiste miejsce*, *wzgórze leśne*, *las*, *bór*, por. Plezia V 19, s.v. *saltus*. Zob. *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 1983, 1683, s.v. *saltus*. *Saltus* w tym znaczeniu pochodzi z języka greckiego, gdzie ἄλσος oznacza *gaj* (Abramowiczówna I 97, s.v. ἄλσος). Tutaj jest synonimem do *silva*. Por. C. Dufresne, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, t. 6, Venetiis 1740, 89.

[154] Hieronim używa tutaj czasownika *erumpere*, który może oznaczać *wyłamywać*, *przełamywać*, *wyrwać się*, *wydobyć się*, *uciec*, *wytryskać*, *wypływać*, *zrywać się do ataku*, *atakować*, *wybuchnąć*, por. Plezia II 361-362, s.v. *erumpo*. Słowem tym Ojciec Kościoła tłumaczy użyty w Septuagincie *imperativus aoristi activi* czasownika ῥήγνυμι, znaczącego *rozrywać*, *rozdzierać*, *przerywać*, *szarpać*, *rozedrzeć się*, *wybuchnąć*, *wydać głos*, por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, 544-545, s.v. ῥήγνυμι; zob. Ga 4, 27. W swoim przekładzie Iz 54, 1 Strydończyk przetłumaczył wyraz hebrajski opisowym wyrażeniem *decanta laudem* (ed. Weber – Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, s. 1152). Zob. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 1, ed. R. Gryson – C. Gabriel, VL 35, Freiburg 1998, 1535-1536: „*Lauda, sterilis, quae non paris: decanta laudem et hinni, quae non pariebas; quoniam plures filii desertae magis quam eius quae habebat virum, dicit Dominus. LXX: Laetare, sterilis, quae non paris, erumpe et clama, quae non parturis, quia plures filii desertae magis quam eius quae habet virum.* Symmachus hunc locum ita interpretatus est: *Laetare, sterilis, quae non peperisti, gaude in exultatione et hinni, quae non parturisti; plures enim filii dissipatae magis quam eius quae erat sub viro.* A quo Theodotio et Aquila praeter pauca verba non discrepant".

[155] Grecki przekład Starego Testamentu Akwili z Synopy z ok. 130 r. po Chr., obok przekładów Septuaginty, Symmacha i Teodocjona, został umieszczony przez Orygenesa w *Heksaplach*. Więcej na ten temat zob. A. Thibaut, *La revision hexaplaire de Saint Jérôme*, w: *Richesses et deficiences des anciens psautiers latins*, ed. P. Salmon, Collectanea Biblica Latina 13, Roma 1959, 107-150. Na temat przekładów Akwili, Symmacha i Teodocjona, por. K. Romaniuk, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa – Lublin 1975, 43-45.

[156] Por. M.H. Pope, *Song of Songs*, New York 1977, 367.

był Jan, co odnosi się do narodów[157], można odpowiednio dodać *Jordanu*, abyśmy przez pustynię narodów przybyli do chrztu Zbawiciela.

Dalej następuje: „Została mu dana chwała Libanu, ozdoba Karmelu i Saronu". Musimy także to rozumieć według wcześniejszego objaśnienia, w którym powiedzieliśmy, że przez Liban rozumie się świątynię albo Jerozolimę[158]. Zachariasz mówi: „Libanie, otwórz swoje bramy" (Za 11, 1) i Ezechiel: „Ogromny orzeł z wielkimi skrzydłami, pełen szponów, który ma pozwolenie na wejście do Libanu i Karmelu" (Ez 17, 3, LXX). Oznacza to lud wcześniejszy, o którym zostało powiedziane wyżej: „I pustynia stanie się Karmelem, a Karmel zostanie uznany za las" (Iz 32, 15). Także Saron ma identyczne znaczenie, więc Pismo mówi: „Saron stanie się jak pustynia" (Iz 33, 9). Tak więc cały blask, kult Boga, wiedza o obrzezaniu, tereny najbardziej urodzajne i równiny, które nazywają się Saron, które Symmach przetłumaczył na *pola*, zostaną dane dawniej pustemu Kościołowi i jego mieszkańcy ujrzą chwałę Pana i ozdobę albo wspaniałość naszego Boga.

35, 3-10. „Wzmocnijcie osłabłe ręce i umocnijcie wątłe kolana. Powiedzcie bojaźliwym (albo *tchórzliwym*): Nabierzcie odwagi i nie bójcie się. Oto wasz Bóg przyniesie zemstę odpłaty. Sam Bóg przybędzie i zbawi was (albo jak Septuaginta przełożyła *nas*). Wtedy otworzą się oczy ślepych, a uszy głuchych zostaną otwarte (albo *usłyszą*). Wtedy kulawy skakał będzie niczym jeleń i otworzy się język niemych, ponieważ wypłynęły wody na pustyni i strumienie na pustkowiu. Ta, która była wyschnięta[159], [zamieni się[160]] w staw (albo *moczary*), a spragniona w źródła wód. W legowiskach, w których wcześniej mieszkały smoki, wzejdzie zieleń trzciny i sitowia (w miejsce tego Septuaginta przetłumaczyła: *Będzie tam radość ptaków i zagrody trzód*). I będzie tam, mówi, ścieżka i droga (albo: *droga czysta*). I zostanie nazwana drogą świętą; nie będzie po niej chodził nieczysty. I będzie ona dla was drogą prostą – tak, aby głupcy błądzili na niej (albo jak przetłumaczy-

---

[157] Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* X 33, 7-12, VL 30, 1142-1143: „*Confusus est Libanus et obsurduit*, haud dubium quin templum significet, de quo in Zacharia legimus: *Aperi, Libane, portas tuas, et devoret ignis cedros tuas*, sive Hierusalem, quae in Hizechihel Libanus appellatur, dicente propheta: *Aquila magna magnarum alarum, quae habet ductum intrandi in Libanum*; quod postea interpretans sermo divinus, *cum*, inquit, *venerit Nabuchodonosor in Hierusalem*, perspicue aquilam regem babylonium et Libanum Hierusalem edisserens".

[158] Por. tamże.

[159] Łaciński przymiotnik *aridus* występuje w przekładzie św. Hieronima w liczbie pojedynczej rodzaju żeńskiego. W tekście hebrajskim znajdujemy tam słowo שָׁרָב, będące rzeczownikiem rodzaju męskiego i oznaczającym *ziemię jałową*, *pustynną*, *wypaloną słońcem*, por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 599, s.v. שָׁרָב. Wydaje się, że Strydończyk tak dobrał rodzaj i liczbę przymiotników w przekładzie całej perykopy, aby pasował do przedstawionego niżej komentarza. Zob. A. Škrinjar, *«Veniet desideratus cunctis gentibus» (Ag. 2,8; hebr. 2,7)*, „Verbum Domini" 15 (1935) 355-362.

[160] Św. Hieronim pomija czasownik w przekładzie tego zdania, choć jest on obecny zarówno w Biblii Hebrajskiej jak i w Septuagincie.

ła Septuaginta: *ani nie będzie tam drogi nieczystej, bowiem ci, którzy się rozproszyli, wejdą na nią i nie będą błądzić*). Nie będzie tam, powiada, lwa, ani groźne zwierzę nie będzie na nią wchodziło, ani się tam nie znajdzie, lecz będą się po niej przechadzać ci, którzy zostaną wyzwoleni. A wykupieni przez Pana nawrócą się i przyjdą na Syjon z wychwalaniem, a wesołość będzie nad ich głowami na wieki. Otrzymają radość i wesołość, a ból i smutek uciekną". Wymieszaliśmy oba wydania[161], bowiem gdybyśmy przedstawili je oddzielnie, rozszerzyłaby się objętość ksiąg, które już przewyższają miarę zwięzłości[162].

Apostołom, o których powyżej zostało powiedziane: „Oni ujrzą chwałę Pana i ozdobę naszego Boga" (Iz 35, 2) poleca się, aby wśród narodów wzmacniali osłabłe ręce i umacniali wątłe kolana; aby ci, którzy wcześniej słabymi dłońmi nie mogli wykonywać dzieła Bożego (por. J 6, 29) i mieli uschłą prawicę (por. Mk 3, 3), wyciągnęli ją ku dobremu dziełu (por. Mk 3, 3-5). Ci, którzy dawniej utykali pośród bałwanów (por. 1Krl 18, 21) z powodu różnych błędów, pewnym krokiem maszerują dla prawdy. I, utwierdziwszy wiarą Pana małodusznych albo przestraszonych, [apostołowie] nie lękają się, a jedynie bojaźń przed Bogiem odrzuca obawy przed jakimkolwiek błędem. Natomiast powodem bezpieczeństwa i stałości jest to, że przybędzie Chrystus, któremu Ojciec oddał wszystko pod osąd (por. J 5, 22). [On] odda każdemu według jego dzieł (por. Ps 61, 13). „On przybędzie i zbawi was", którym jest powiedziane: „nie bójcie się", albo *nas*, jak apostołowie mówią, że ich zbawienie jest razem z wierzącymi (por. Rz 4, 24; Ga 3, 22).

„Wtedy otworzą się oczy ślepych, a uszy głuchych zostaną otwarte. Wtedy kulawy skakał będzie niczym jeleń i otworzy się język niemych". Chociaż wielkość znaków wypełniła się, kiedy Pan powiedział uczniom Jana, którzy zostali do Niego wysłani: „Idąc, donieście Janowi, co słyszeliście i widzieliście: ślepi widzą, kulawi chodzą, trędowaci są oczyszczani, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się dobrą nowinę" (Mt 11, 4-5), to jednak wypełnia się codziennie wśród narodów, kiedy ci, którzy dawniej byli ślepi i malowali na drewnie i kamieniach, dostrzegają światło prawdy. A ci, którzy głuchymi uszami nie mogli słuchać słów Pisma, teraz się rozradują z powodu nakazów Boga. Teraz ci, którzy wcześniej byli kulawi i nie utrzymywali prostej drogi, skaczą niczym jelenie, naśladując swoich mistrzów. I otworzy się język niemych, których usta zostały zamknięte przez szatana, aby nie mogli wyznać jedynego Pana (por. 1Kor 12, 3).

Przeto otworzą się oczy, uszy usłyszą, skakać będą kulawi i otworzy się język niemych, bowiem rozdzieliły się albo wytrysnęły w dawniej pustynnym Kościele wody zbawienne, a potoki i strumienie na pustkowiu, mianowicie

---

[161] Przekład św. Hieronima z języka hebrajskiego oraz wersję przekazaną przez Septuagintę.

[162] Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., VL 23, 139: „Sicubi autem praetermissis LXX de hebraico disputavi, illud in causa est quod aut eadem aut similia sunt pleraque cum ceteris et duplici editione proposita nolui libros explanationis extendere, qui etiam in simplici explanatione modum brevitatis excedunt".

różne duchowe łaski. Ta, która była sucha, zamieniła się w staw i moczary, nie tylko po to, aby być wolną od żaru miejsca, lecz także, aby być spławną, nawodnioną i mieć wiele źródeł, których pragnie jeleń (por. Ps 41, 2). Kto z nich pije może błogosławić Pana, zgodnie z tym, co jest napisane: „Błogosławcie Pana znad źródeł Izraela" (Ps 67, 27). W legowiskach dusz narodów, w których przedtem mieszkały smoki, będą trzcina i sitowie, przy pomocy których jest opisana wiara Pana (por. Mt 12, 20) i w nich odpoczną członki dawniej wyczerpane. Albo będzie radość ptaków i zagrody trzód, aby wzięli dla siebie skrzydła gołębicy (por. Ps 54, 7) i – porzuciwszy to, co niskie – wznieśli się na wysokości i mogli powiedzieć z Psalmistą: „Pan mnie pasie i niczego mi nie zabraknie. W miejscu pełnym żywności – tam mnie posadził, nad wodami odnowy mnie wychowywał"[163] (Ps 22, 1-2).

Będzie tam ścieżka i droga najczystsza, która będzie nazwana *świętą* i która mówi sama o sobie: „Ja jestem drogą" (J 14, 6), którą nie może chodzić ten, kto jest nieczysty. Stąd także w psalmie mówi się: „Błogosławieni czyści w drodze" (Ps 118, 1). A ta droga, to jest nasz Bóg, będzie dla nas tak prosta, równa i gładka, aby nie było żadnego błędu, a głupi i szaleni nie będą mogli na nią wkroczyć. O nich w Księdze Przysłów mówi Mądrość: „«Jeśli ktoś jest małym chłopcem, niech przyjdzie do mnie». I niemądrym mówiła: «Przyjdzie, jedzcie mój chleb i pijcie wino, które dla was wymieszałam. Porzućcie dzieciństwo i żyjcie i kroczcie drogami roztropności»" (Prz 9, 4-6). Bowiem „Bóg wybrał głupstwa świata" (1Kor 1, 27), głupich, spośród których najważniejszy mówi w psalmie: „Boże, Ty znasz moją głupotę" (Ps 68, 6) i „głupstwo Boga jest mądrzejsze od ludzi" (1Kor 1, 25). Stąd Septuaginta tłumaczy: „I ci, którzy zostali rozproszeni" i oddzieleni od wspólnoty Pańskiej „w żaden sposób nie będą błądzić".

Następnie jest powiedziane: „Nie będzie tam lwa", naszego przeciwnika diabła, który podchodzi[164] rycząc (por. 1P 5, 8), jakby chciał jakimś sposobem wejść do owczarni Pana (por. J 10, 1). A złe zwierzęta, jego towarzysze, nie wstąpią na nią[165], bowiem nie może się znaleźć ślad żmii na skale (por. Prz 30, 19). Natomiast będą się po niej przechadzać ci, którzy krwią Zbawiciela zostaną wyzwoleni i odkupieni z więzów grzechów, będą czynić pokutę i przybędą do Syjonu. O nim – abyśmy nie szukali zwyczajem żydowskim złotego Syjonu ani zdobnej klejnotami Jerozolimy[166], która według proroctwa

[163] Użyty tutaj łaciński czasownik *educare* znaczy *wychowywać*, *kształcić*, ale też *karmić*, *hodować*. Por. Plezia II 280-281, s.v. *educo*.

[164] Czasownik *circuire* oznacza *podejść*, *obchodzić*, *zbaczać z drogi*, *otaczać*, *oskrzydlać*, *zwiedzać*, *przechadzać się dookoła*, por. Plezia I 511-522, s.v. *circumeo*. 1P 5, 8 używa czasownika περιπατέω, który oznacza *chodzić wkoło*, por. Abramowiczówna III 504, s.v. περιπατέω. Oba czasowniki dobrze opisują zwyczaje łowieckie lwa, który zanim przystąpi do właściwego ataku, otacza ofiarę, szukajac najbardziej optymalnego momentu do rozpoczęcia pościgu za zdobyczą. Zob. G.B. Schaller, *The Serengeti lion. A study of predator-prey relations*, Chicago 1972, 247-248.

[165] Tj. na drogę, o której mowa powyżej. Drogą tą jest Chrystus, który jest nazwany także skałą (por. Mt 7, 24-25; Rz 9, 33; 1Kor 10, 1-4; 1P 2, 7-8), do czego św. Hieronim odnosi się poniżej.

[166] Por. Hieronymus, *In Hieremiam prophetam* IV 19, 10-11, ed. S. Reiter, CSEL 59, Wien

Daniela została pokryta wiecznym popiołem[167] – bardzo często mówiliśmy: „Zbliżyliście się do góry Syjon i miasta Boga żywego, Jerozolimy niebiańskiej" (Hbr 12, 22).

A nad głową tych, którzy chwalą Pana, będzie wieczna radość, aby po zwyciężeniu świata mogli powiedzieć z Apostołem i z prorokiem: „Bieg ukończyłem, wiarę zachowałem. Pozostawiona jest dla mnie korona sprawiedliwości" (2Tm 4, 7-8) i „Panie, otoczyłeś nas jak tarczą Twojej dobrej woli" (Ps 5, 13). Wraz z nadejściem radości i wesela ucieknie ból i jęk, kiedy wyzwoliciel przybędzie z Syjonu (por. Iz 59, 20). My, za Apostołem Pawłem (por. Rz 11, 26), wiążemy to wszystko z pierwszym przyjściem Zbawiciela. Żydzi zaś i nasi judaizujący[168], którzy pragną krwi ofiarnej, zniewolenia wszystkich

1913, 235: „Post Babylonios quippe et urbs instaurata et populus reductus in Iudaeam et abundantiae pristinae restitutus est. Post captivitatem autem, quae sub Vespasiano et Tito et postea accidit sub Hadriano, usque ad consummationem saeculi ruinae Ierusalem permansurae sunt, quamquam sibi Iudaei auream atque gemmatam Hierusalem restituendam putent rursumque victimas et sacrificia et coniugia sanctorum et regnum in terris Domini Salvatoris". Zob. tenże, *Commentarii in Zachariam* III 14, 9-11, CCL 76A, 885: „In die, inquiunt [Iudaei atque Christiani Iudaizantes], illa, quando Christus in Hierusalem aurea atque gemmata sederit regnaturus". W innym komentarzu Strydończyk skrytykował dosłowne interpretacje proroctw o odbudowie Jerozolimy, uznając je za milenarystyczne. Por. tenże, *Commentarii in Ioelem* 3, 16-17, ed. M. Adriaen, CCL 76, 206: „Haec Iudaei et nostri, ut diximus, Iudaizantes, ad mille annorum fabulam referunt, quando putant Christum habitaturum in Sion, et in Hierusalem aurea atque gemmata sanctorum populos congregandos, ut qui in isto saeculo oppressi sunt ab universis gentibus, in hoc eodem cunctis imperent nationibus".

[167] Por. Dn 9, 26-27. Księga Daniela nie mówi jednak o wiecznym zniszczeniu Jerozolimy, a wręcz przeciwnie – prorok mówi o jej odbudowaniu (por. Dn 9, 16. 25). Na temat ostatecznego, wiecznego zniszczenia Miasta Dawidowego zob. Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* III 11, 22-23, CCL 75, 125: „spectat templum quondam iudaicum, in favillas et cineres dissolutum". Por. tenże, *Commentarii in Michaeam* I 3, 9-12, CCL 76, 462; tenże, *Commentarii in Zachariam* I 2, 3-5, CCL 76A, 764. Por. tenże, *Commentarii in Esaiam* IX 29, 1-8, VL 30, s. 1050: „*Hierusalem erit conculcata a nationibus usque ad consummationem temporis gentium.* […] Quibus verbis indicatur ruinam templi usque ad consummationem permansura mundi, quod collapsum in cineres, nequaquam ultra suscitetur".

[168] Judaizujących chrześcijan uważa Hieronim za heretyków. Por. tenże, *Commentarii in Malachiam* 4, 5-6, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 942: „Iudaei, et Iudaizantes haeretici ante ἠλειμμένον suum Heliam putant esse venturum, et restituturum omnia". Zob. tenże, *Apologia adversus libros Rufini* II 29, ed. P. Lardet, CCL 79, Turnhout 1982, 67-68, tłum. S. Ryznar: Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989, 91. Więcej na temat stosunku Ojca Kościoła do herezji o zabarwieniu judeochrześcijańskim, por. J.M. Blázquez Martínez, *Tolerancia e intolerancia religiosa en las cartas de Jerónimo*, „Antigüedad y Cristianismo" 23 (2006) 467-473; Cameron, *The Rabbinic Vulgate?*, s. 122-129; A.-I. Bouton-Touboulic, *Autorité et Tradition. La traduction latine de la Bible selon Saint Jérôme et Saint Augustin*, „Augustinianum" 45 (2005) 185-199; H.I. Newman, JECS 9 (2001) fasc. 4, 421-452; M. Graves, *"Judaizing" Christian Interpretations of the Prophets As Seen by Saint Jerome*, VigCh 61 (2007) 142-156.

[**] Mgr Łukasz Krzyszczuk – doktorant przy Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: lukasz.krzyszczuk@uwr.edu.pl.

narodów i piękna żon, odnoszą to do drugiego [przyjścia] z powodu jednego wersetu: „Nawrócą się i przyjdą na Syjon z wychwalaniem” (Iz 35, 10).

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Łukasz Krzyszczuk**

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Wenancjusz Fortunat

WIERSZE O ZNAKOMITYCH MATRONACH: BERTOARZE, BERTECHILDZIE, PALATYNIE I ARMENTARII

(*Carmina* II 11; VI 4; VII 6; X 15, CPL 1033)

WSTĘP

Mediewista francuski Pierre Riché nazywa Wenancjusza Fortunata pisarzem wrażliwym na urok kobiety w surowej epoce, w której nie było miejsca na wyrażanie miłosnych uczuć[1]. Szóste stulecie, czyli czas życia Fortunata, rzeczywiście nie pozostawiło nam wielu przykładów przedstawień kobiecego piękna i ekspresji miłości. Poeta pochodzący z Valdobiaddene w północnej Italii, związany potem do końca życia z Galią merowińską, a zwłaszcza z Poitiers, jest tutaj wyjątkiem. Na stronicach jego twórczości kobiety zajmują bardzo wiele miejsca. Lektura jego poezji, choć także i pism prozaicznych, sprawia, że przed oczami czytelnika przesuwa się jakby panorama – długa i różnobarwna – wypełniona postaciami znanych i mniej znanych kobiet[2].

Pierwsze miejsce w tej panoramie zajmuje Radegunda z Turyngii, wzięta do niewoli przez Chlotara I i po kilku latach przez niego poślubiona, potem fundatorka klasztoru w Poitiers, do którego wstąpiła, opuszczając męża i rezygnując z korony. Jej niezwykłe życie najlepiej może streścić tytuł jednej ze współczesnych prac na jej temat: *Radegonde de la couronne au cloître*[3]. Obok Radegundy należy wymienić ksienię Agnieszkę, której władzy ta pierwsza się poddała. Obie mniszki są adresatkami bardzo wielu wierszy Fortunata. Radegundzie poeta poświęcił także jeden ze swych utworów hagiograficznych[4].

W panoramie postaci kobiecych przedstawionych przez Fortunata na kolejnym miejscu należy wymienić merowińskie królowe: Brunhildę, Galswintę, Fredegundę,

[1] Por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI-VIII w*., tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, 465.

[2] Por. T. Gacia, *Vernalia tempora mundo…Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014, 130-171. W niniejszym opracowaniu w kilku miejscach odwołuję się do ustaleń, które udało mi się poczynić w tej monografii.

[3] R. Favreau, *Radegonde de la couronne au cloître*, Poitiers 2005.

[4] Por. Venantius Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis liber primus*, ed. B. Krusch, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum II, Hannoverae 1888, 364-377, tłum. T. Gacia, *Radegunda z Turyngii. Teksty źródłowe od VI do XII wieku. Tłumaczenie z języka łacińskiego, wstęp i objaśnienia*, Włoszczowa 2015, 23-46.

Teodechildę i Ultrogotę. Brunhildzie, wpierw księżniczce wizygockiej, poświęcone są dwa epitalamia napisane z okazji ślubu, który w 566 r. zawarł z nią król Sigibert I[5]. Starszej siostrze Brunhildy, Galswincie, którą poślubił Chilperyk I, brat Sigiberta I, poeta poświęcił żałobną elegię, gdy ona sama została zamordowana z polecenia męża[6]. Fredegunda, dawna konkubina, Chilperyka I, w przyszłości jako królowa sprawczyni wielu zbrodni, także znalazła miejsce na stronicach poezji Fortunata i w dwóch utworach o charakterze konsolacyjnym jest nawet pokazana jako troskliwa i mądra matka[7]. Z kolei mniej znana królowa Teodechilda stała się bohaterką dwóch wierszy Fortunata: jednego o charakterze enkomiastycznym[8] i drugiego – epitafium, w którym jej życie i zasługi poeta chwali już po jej śmierci[9]. Ostatnią królową, która ma miejsce w poczcie koronowanych władczyń merowińskich, jest Ultrogota, zmarła w 566 lub 567 r., wdowa po Childebercie I, opiekująca się jego ogrodem i wspomniana w wierszu pochwalnym ku czci króla[10].

Katalog znakomitych kobiet dopełniają przedstawicielki arystokracji. Wśród nich wiele uwagi Fortunat poświęcił Placydynie, żonie biskupa Leoncjusza II. Była to wnuczka Sydoniusza Apolinarego, biskupa Clermont, a więc prawnuczka, Awitusa – konsula, a późniejszego cesarza, ponieważ Sydoniusz poślubił córkę Awitusa. O Placydynie mówi się w kilku utworach Fortunata w kontekście pochwał adresowanych do jej męża[11]. Inna arystokratka to Beretruda, żona Launebodesa, wodza i fundatora bazyliki św. Saturnina w Tuluzie[12], wspominana przy okazji laudacji kierowanych pod adresem jej męża[13]. Lista matron przywołanych przez Fortunata wydłuży się, jeśli dołączymy do niej osoby nieżyjące: jedną pochodzenia barbarzyńskiego – Wilithutę, która zmarła rodząc[14] oraz dwie inne – Eufrazję[15] i Euzebię[16], którym poświęcone są epitafia wypełniające czwartą księgę *Carmina*.

W niniejszym opracowaniu zostaną przedstawione cztery inne znakomite przedstawicielki kręgów arystokratycznych Galii merowińskiej w VI wieku: Bertoara, Bertechilda, Palatyna i Armentaria. To, że w ogóle o nich coś wiemy, że je znamy, zawdzięczamy wyłącznie Fortunatowi, wrażliwości jego ducha i możliwościom jego pióra. Integralną część opracowania stanowi pierwszy polski przekład czterech utworów poetyckich Wenancjusza Fortunata, poświęconych – w całości lub części – wymienionym arystokratkom[17]. Przetłumaczone i komentowane tu wiersze, jak zresztą

[5] Por. tenże, *Carmen* VI 1; VI 1a.
[6] Por. tamże VI 5.
[7] Por. tamże IX 2; IX 3.
[8] Por. tamże VI 3.
[9] Por. tamże IV 25.
[10] Por. tamże VI 6.
[11] Por. tamże I 12; I 14; I 15.
[12] Por. tamże II 8.
[13] Por. tamże.
[14] Por. tamże IV 26.
[15] Por. tamże IV 27.
[16] Por. tamże IV 28.
[17] Tekst oryginalny podaję za: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1-3, texte établi et traduit par

zdecydowana większość jego utworów, zostały napisane w metrum elegijnym[18]. Évrard Delbey, znawca elegii rzymskiej, profesor języka i literatury łacińskiej na uniwersytecie w Nicei, uważa, że inspiracja elegijna u Fortunata łączy w sobie słodycz i wielkość życia chrześcijańskiego w jego prostocie (*la douceur et la grandeur chrétienne dans la simplicité*) i pozwala poecie na ekspresję duchowości chrześcijańskiej na miarę ludzkiej egzystencji. Fortunat nie ukazuje bowiem ani świętych ani męczenników, lecz mężczyzn i kobiety świata chrześcijańskiego, wielkich ze względu na wspaniałość ich życia w Chrystusie i bliskich przez ich ludzką kondycję. Jego elegie wypełnia spokój wiary, a przedstawiany w nich obraz chrześcijaństwa jest pełen pogody i światła[19].

Jeśli chodzi o metrum elegijne, w ekwimetrycznym przekładzie poezji łacińskiej, który stosuje się często w polskim systemie wersyfikacyjnym, nie ma ono – jak wiadomo – polskiego odpowiednika. W zamieszczonym tu tłumaczeniu podzieliłem utwory na strofki, z reguły czterowersowe, chyba że liczba łacińskich dystychów dyktowała mi inne rozwiązanie. W czterowersowej strofce wers pierwszy i trzeci są dwunastozgłoskowcami, drugi jest dziewięciozgłoskowcem, a czwarty ośmiozgłoskowcem. Chciałem w ten sposób – choć trochę – oddać dystych elegijny, w którym wers drugi jest krótszy. Taką samą rolę pełni wyraz oksytoniczny, który w zastosowanym przeze mnie układzie stroficznym konsekwentnie umieszczałem na końcu wersu czwartego. Tego rodzaju eksperyment – mym skromnym zdaniem – pozwala polskiemu czytelnikowi usłyszeć echo rytmiki metrum elegijnego, a powstały wiersz po prostu można czytać.

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

F r a n c u s k i e :

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.

M. Reydellet, Les Belles Lettres, Paris 1994-2004. Inaczej jednak niż u M. Reydelleta, w tekście łacińskim zastosowałem pisownię tradycyjną: u, U – oznacza samogłoskę, zaś v, V – oznacza spółgłoskę; i, I – oznacza zarówno samogłoskę jak i spółgłoskę.

[18] Według wyliczeń M. Reydelleta (*Fortunat et la fabrique du vers*, „Camenae" 2012, nr 11, 1, lub na stronie internetowej: http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/10Reydellet_Camenae.pdf [dostęp 17.01.2016]) jest to aż 90% utworów.

[19] Por. É. Delbey, *Venance Fortunat ou l'enchantement du monde*s, Rennes 2009, 16-21.

W ł o s k i e :

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.

BIBLIOGRAFIA

S. Blomgren, *In Venantii Fortunati carmina adnotationes novae*, „Eranos" 69 (1971) 104-150; A.M. Piredda, *La figura femminile nella poesia di Venanzio Fortunato*, „Sandalion" 20 (1997) 141-153; 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; M. Roberts, *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor (Mi.) 2009; C. La Rocca, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, w: *Alto Medioevo mediterraneo*, a cura di S. Gasparri, Firenze 2005 = „Retí Medievali" 6 (2005) 145-168; S. Labarre, *Le poète latin Venance Fortunat (VI^e 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; É. Delbey *Amertume et douceur dans les „Poèmes" de Venance Fortunat*, „Camenae" 2012, nr 11, 2-9, lub na stronie internetowej: http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/7Delbey_Camenae.pdf); T. Gacia, *Vernalia tempora mundo... Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014.

PRZEKŁAD

Carmen II 11[20]

Ardua sacrati baptismatis aula coruscat,
  quo delicta Adae Christus in amne lavat.
Hic pastore Deo puris grex mergitur undis,
  ne maculata diu vellera gestet ovis.
Traxit origo necem de semine, sed pater orbis
  purgavit medicis crimina mortis aquis.

[20] Utwór, któremu wydawcy dają tytuł *De baptisterio Moguntiae*, powstał podczas pierwszego pobytu Fortunata w Austrazji, a zatem w 566 r. Poeta po przybyciu z Rawenny odwiedził wtedy m.in. Metz, Kolonię, Trewir, Verdun, Reims, Soissons i Paryż. Wiersz jest w pierwszym rzędzie pochwałą Sydoniusza, biskupa Moguncji, który zbudował opisane baptysterium, a także Bertoary, prawnuczki króla Chlodwiga I i córki króla Theodeberta, panującego w Reims i Metz w latach 534-548. Bertoara, pochodząca z tak znakomitego rodu, przyczyniła się do powstania baptysterium; por. Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1, s. 189 (noty). Poeta podkreśla zasługi Bertoary dla Kościoła, związane z troską o świątynie, jej pobożność, hojność dla ubogich, pogardę dla rzeczy doczesnych i wreszcie jej królewskie pochodzenie.

Hanc tamen antistes Sidonius extulit arcem
  qui Domini cultum templa novando fovet.
Struxit Berthoarae voto complente sacerdos,
  quae decus Ecclesiae, cordis amore placet.

Catholicae fidei splendor, pietate coruscans,
  templorum cultrix, prodiga pauperibus.
Seminat, unde metat fruges, spargendo recondens,
  terrenis opibus non moritura parat.

Filia digna patri, te, Theodeberte, reformans,
  rexisti patriam qui pietate patris.
Et comitante fide revocasti ex hoste triumphos
  sed capti pretio mox rediere tuo.

Ecclesiae fultor, laus regni, pastor egentum,
  cura sacerdotum, promptus ad omne bonum.
Cuius dulce iugum nullus gemuisse fatetur,
  vivis adhuc meritis rex in amore tuis.

***Pieśń* II 11**[21]

W strzelistej chrzcielnicy, co blaskiem się mieni,
  jest źródło, gdzie trzoda się kąpie.
Tu Chrystus obmywa przewiny Adama,
  a runo na owcach już lśni.
Grzech pierwszy śmierć przyniósł, lecz Ojciec wszechświata
  w wód falach lekarstwo chciał dać.

Tę właśnie budowlę wzniósł biskup Sydoniusz,
  cześć Pańską gorliwie chcąc szerzyć;
budując, wypełnił zaś ślub Bertoary
  – w Kościele więc sława jej trwa.

Bo lśni w niej w niej blask wiary i prawd katolickich,
  bo wspiera świątynie i biednych,
i sieje, by plon żąć, a siejąc, gromadzi
  – nie w ziemskim majątku jej skarb.
W cnej córce swój obraz masz, Teodebercie,
  rządzący jak ojciec pobożnie,

[21] 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, 68.

przez wiarę odniosłeś triumfy nad wrogiem,
za jeńców spłaciłeś zaś dań

Tyś wsparciem Kościoła i sławą królestwa,
bliski kapłanom i biednym,
cnót wzorem; twe jarzmo dla wszystkich jest słodkie,
przez czyny swe żyjesz tu wciąż.

Carmen VI 4[22]

Mens devota Deo, Berthilde corde coruscans
pectore sub cujus Christus amore manet.
Despiciens mortale malum, vitalia servans
unde fugis terras, hinc petis astra magis.

Immaculata micans, nescis contagia mundi,
sordibus humanis libera membra geris.
Digna pudicitiae debentur praemia sacrae,
virgo dicata Deo, hinc rapienda polo.

Ille tenet coelos, cui tu complexa videris,
quo tuus est sponsus, hic eris ipsa simul.
Non cupis auro humeros, nec collum pingere gemmis
sed melius casto pectore dura micas.

Mutasti vestem, mutasti gentis honorem,
cum thalamis Domini sponsa iuganda venis.

[22] Utwór sławi niejaką Bertechildę (Bertehildę, Bertyldę) – znakomitą matronę, o której poza twórczością Fortunata nie znajdujemy nigdzie żadnej wzmianki. C. Nisard (*Poésies mêleés*, trad. franc. de Ch. Nisard et E. Rittier, Paris 1887, 171: Notes du livre VI) sądził, że adresatka utworu była jedną z zakonnic w klasztorze Świętego Krzyża w Poitiers, o których Grzegorz z Tours pisał w *De gloria confessoribus* 100: „quae secundum saeculi dignitatem, non modo de senatoribus, verum etiam non nulla de ipsa regali stirpe, hac religionis forma florebant" (ed. B. Krusch, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum I/2, Hannoverae 1885, 364). Przypominając dawną opinię Nisarda, M. Reydellet (por. tenże, w: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 2, Paris 1998, 58-59, nota nr 41) twierdzi jednak, że Bertechilda była raczej zamożną kobietą, która wyrzekła się świata, ślubowała dziewictwo i poświęciła się Chrystusowi. W pierwszych dwunastu wersach utworu świat pokazany jest jako miejsce, którego należy się brzydzić i które należy opuścić dla Boga. Terminologia zastosowana w wersach 7-12 odpowiada tej, którą posługiwano się przy przedstawianiu chrześcijańskiego dziewictwa: *pudicitia*, *virgo dicata Deo*, *castum pectus*, *pura*. Bardzo ważne jest, obecne w wersach 9-14, obrazowanie odwołujące się do zaślubin dziewicy z niebieskim Oblubieńcem. W drugiej części wiersza poeta chwali hojność i dobroć adresatki, która rozdaje żywność i ubranie ubogim i potrzebującym, pomaga więźniom w odzyskaniu wolności. Wybór Bertechildy jest gwarancją nagrody niebieskiej.

Quam meliore via, meruisti vota tenere,
quando Creatori forma creata places.

Pauperibus largas das esurientibus escas,
nescit habere famem, qui tua tecta petit.
Qui sine veste iacet, tegmen pietate ministras,
Unde calet nudus, frigora nulla timens.

Te redimente pia captivi vincula laxant,
quae solvis vinctos, libera semper eris.
Distribuis censum, nulli sua vota negando
divitiasque tuas omnibus esse facis.

Colligis in caelis quidquid dispergis in arvis,
semina nunc fundens, post meliora metes.
Quidquid habet mundus, fugitivo tramite transit;
tempore tu modico semper habenda facis.

Hic tibi longaevis sit vita superstes in annis,
rursus in aeternum sit tibi vera salus.

***Pieśń* VI 4**[23]

Myśl twoja przy Bogu, Bertyldo, i serce
skrzy blaskiem, a Chrystus w tobie.
Odrzucasz zło zgubne, wybierasz zaś życie
i z ziemi podążasz do gwiazd.

Lśnisz blaskiem bez skazy i nie wiesz, jak plami
brud ludzki i świata dotyki.
W nagrodę należną za czystość dziewiczą
do raju cię porwie sam Bóg.

On w ręku ma niebo, tyś w Jego uścisku,
tam będziesz, gdzie twój Oblubieniec.
Nie zdobią twych ramion klejnoty i złoto,
lecz serce czystością twe lśni.

Swój strój odmieniłaś i rodu zaszczyty
porzucasz, by Pana poślubić

[23] Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez M. Reydelleta: Venance Fortunat, *Poèmes*, texte établi et traduit par M. Reydellet, t. 2, Les Belles Lettres, Paris 2003, 59-60.

i drogę wspanialszą dla siebie wybrałaś
– dla Stwórcy twe piękno i wdzięk.

Ubogim w potrzebie żywności nie skąpisz,
pod dachem twym kiedy się chronią.
Gdy szaty ktoś nie ma, ty dajesz okrycie
i nagi już nie wie, co chłód.

Z litości dla jeńców uwalniasz ich z więzów,
więc nigdy cię nic nie zniewoli.
Rozdajesz majątek i temu, kto prosi
z bogactwa swojego chcesz dać.

Gromadzisz w niebiosach, gdy siejesz na ziemi,
a siejesz, by potem zżąć więcej.
Bo wszystko, co świat ma, pospiesznie przemija;
czas krótki – a plon twój ma trwać.

Przez lata najdłuższe bądź zdrowa w tym życiu,
prawdziwe – w wieczności ma być.

Carmen VII 6[24]

Lucifer ut nitidos producit in aethere vultus,
clarior et laeto nuntiat ore diem,
Ornat eundo polum, terris quoque lampada mittit
atque inter stellas lumine regna tenet:

Sic tua diffundens radiantia lumina vultu
femineos vincis pulchrior ore choros.
Et tibi sic cedit muliebris turba decore
ut solis radiis lumine luna minor.
Clara serenatos permutat forma colores,
lilia nunc reparans, nunc verecunda rosas.

[24] Utwór jest tytułowany przez wydawców *De Palatina filia Gallimagni, uxore Godegisili ducis* (*O Palatynie, córce Gallomagnusa, małżonce wodza Godegisila*). Palatyna to arystokratka pochodzenia rzymskiego, najprawdopodobniej córka biskupa Gallomagnusa, żona wodza Godegisila. Incipit wiersza zapowiada obrazowanie, które z jednej strony ma służyć ukazaniu wyjątkowej urody adresatki, a z drugiej jej wyjątkowych przymiotów duchowych. Podkreślone w utworze cechy, którymi odznacza się Palatyna – wdzięk, wstydliwość, elokwencja, mądrość i wreszcie umiejętność zarządzania domem – składają się na ideał rzymskiej matrony, propagowany przez poetę w społeczności, która żyje daleko od centrów kultury łacińskiej.

Credite, nam si quis vultus conspexerit illos,
hic relegit flores, quos dare verna solent.

Pingere non possunt pretiosam verba figuram
nec valet eloquium mira referre meum.
Gratior incessu, sensu reverenda pudico,
talis in ingenio, qualis in ore nitor.

Blandior alloquio, placidis suavissima verbis,
despiciamque lyram, si tua lingua sonat.
Pectore perspicuo sapientia provida fulget,
ornatur sexus, te radiante, tuus.

Coniuge pervigili nituit magis aula mariti,
floret et egregia dispositrice domus.
Iure quidem magna est, quae est Galli filia magni
sed merito natae crevit honore pater.

Non aliter poterat, nisi munere clarior esse,
quae meruit celso digna placere viro.
Elegit e multis, quam charus amaret amantem
et iudex patriae iudicat ipse sibi.

Ambo pares iuncti longos maneatis in annos
Et quaecunque volunt gaudia vestra, ferant.

***Pieśń* VII 6**[25]

Jutrzenka, gdy twarz swą promienną pokaże,
dnia przyjście radośnie zwiastuje,
ozdabia niebiosa i światło śle ziemi,
swym blaskiem króluje wśród gwiazd.

Ty też na swej twarzy rozsiewasz promienie
– piękniejsza niż chóry niewieście.
Tłum kobiet przed twoją urodą ustąpi
jak księżyc, gdy słońce już lśni.

Twe piękno to kwiatów przecudnych kobierzec,
to lilii, to róż znów wstydliwych.

[25] Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez M. Reydelleta: Venance Fortunat, *Poèmes*, texte établi et traduit par M. Reydellet, t. 2, Les Belles Lettres, Paris 2003, 92-93.

Uwierzcie – gdy ktoś na tę postać popatrzył
– wiosenny zobaczył w niej kwiat.

Urody jej słowem wyrazić nie sposób,
ma mowa nie odda jej piękna.
Jej chód pełen wdzięku, jest skromna, wstydliwa,
lśni blaskiem jej dusza i twarz.

Twa mowa powabna i słodkie twe słowa,
twój język brzmi piękniej niż lira,
a w sercu przejrzystym roztropność jaśnieje,
promienie twe zdobią twą płeć.

Gdy czuwa małżonka, dwór męża lśni pięknem,
dom kwitnie, gdy ona w nim rządzi.
Jak wielką jest córka ta Gallomagnusa,
lecz ojciec przez sławę jej wzrósł!

Z pewnością, musiała mieć wielkie znaczenie,
bo mąż ją prześwietny poślubił –
Wybrawszy ją z wielu, ogromnie pokochał –
wódz kraju w dom własny ją wziął.

Oboje więc żyjcie po lata najdłuższe,
a szczęście i radość niech trwa.

Carmen X 15[26]

Felix bis meritis sibi Macchabaea vel orbi,
nobilitas generis, nobilior genitis.
Quae septem coelo palmas transmisit ab alvo
martyriique decus protulit ille uterus.

[26] Krótkiemu, liczącemu zaledwie dwanaście wersów, utworowi wydawcy dają tytuł *Ad Armentariam matrem domni Gregorii episcopi* (*Do Armentarii, matki świętego Grzegorza, biskupa*). Do samego Grzegorza z Tours Wenancjusz Fortunat adresował największą liczbę swych utworów, samych wierszy ok. trzydzieści, a poza tym epos o św. Marcinie. Grzegorz był biskupem Tours w latach 573-594; por. M. Simonetti, *Gregorio di Tours*, DPAC II 1721-1722; D.A. Sikorski, *Wstęp*, w: Grzegorz Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman – T. Richter, wstęp, opr., kom. D.A. Sikorski, Tyniec – Kraków 2002, 11-12. Armentaria, matka Grzegorza, stała się adresatką laudacyjnego wiersza, w którym Fortunat porównuje ją do matki machabejskiej z opisów męczeństwa siedmiu braci w Drugiej Księdze Machabejskiej. Samo to zestawienie może zdumiewać, podobnie jak hiperboliczne ujęcia w treści wiersza. Utwór ma zatem wybitnie enkomiastyczny charakter i z pewnością Fortunat

Tu quoque prole potens, recte Armentaria felix
  nec minor ex partu, quam prior illa sinu.
Illa vetus numero major, tu maxima coelo:
  quod poterant plures, unicus hoc tuus est.

Fetu clara tuo, geniti circumdata fructu,
  est tibi Gregorius palma, corona novus,
Me Fortunatum humilem commendo verenter
  ac mihi caelestem, quaeso, preceris opem.

***Pieśń* X 15**[27]

Po dwakroć szczęśliwa, Machabejka sławna
  przez ród swój, synami sławniejsza.
Palm siedem ku niebu wyrosło z jej łona
  – męczeństwa i piękno, i blask.

Tyś także swym synem potężna, szczęśliwa
  nie mniej, Armentario, niż tamta.
Choć miała ich więcej, tyś większą dla nieba
  – co mogli, to może twój syn.

Tyś sławna potomkiem, on niesie ci chwałę,
  bo Grzegorz to wieniec twój nowy,
Fortunat pokornie poleca się tobie
  – więc módl się, by wspierał mnie Bóg.

Z języka łacińskiego przełożył,
wyboru poematów dokonał,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Tadeusz Gacia[*]

– zgodnie z konwencją tego rodzaju poezji – chwali adresatkę bardziej niż na to zasługuje. Trzeba poza tym wiedzieć, że w utworach skierowanych do Grzegorza z Tours i o nim samym, a więc pośrednio także o jego matce, Fortunat jakby nie zachowuje umiaru w wynajdywaniu przedmiotów pochwał i serdeczności w tytułach, jakimi go honoruje. M. Roberts (*The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor 2009, 43-45) pisze w tym kontekście o słowach przyjaźni posuniętych aż do banału. Niezależnie od tego możemy być wdzięczni Fortunatowi, że na stronicach swej poezji utrwalił postać Armentarii, o której, bez niego, nie wiedzielibyśmy chyba nic.

[27] Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez M. Reydelleta: Venance Fortunat, *Poèmes*, texte établi et traduit par M. Reydellet, t. 2, Les Belles Lettres, Paris 2004, 94.

[*] Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL – kierownik Katedry Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: tadeuszgacia@kul.lublin.pl.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 66

Kevin CORRIGAN, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Farnham 2009, Wydawnictwo Ashgate, ss. 245.

K. Corrigan podjął się bardzo ciekawego zadania, porównania nauki duchowej Ewagriusza z Pontu – jak wiemy rozwijanej i praktykowanej na pustyni egipskiej – z nauką duchową Grzegorza z Nyssy, myśliciela i biskupa miejskiego. Ponieważ porównanie całości ich nauczania byłoby niemożliwe, Autor czyni to w obszarze nauczania na temat umysłu, duszy i ciała osadzając tę tematykę w kontekście antycznej filozofii i teologii, zwłaszcza w wydaniu Ojców Kapadockich, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. Przekonująco pokazał, że obydwaj autorzy antyczni są świadkami narodzenia się nowych form poznania i wiedzy, oraz że nie przejęli bezkrytycznie starożytnego dziedzictwa pogańskiego i wcześniejszego chrześcijańskiego, ale w sposób twórczy je rozwinęli w obszarze samopoznania i relacji pomiędzy głównymi komponentami natury ludzkiej czyli umysłem, duszą i ciałem. Autor ukazał nauczanie Ewagriusza i Grzegorza w sposób krytyczny jako tych, którzy są przykładami dobrej integracji ważnych obszarów późnoantycznej refleksji chrześcijańskiej: filozofii, teologii, ascetyki i mistyki.

Praca zawiera 10 rozdziałów poprzedzonych wprowadzeniem i wykazem skrótów, a kończy się 11 rozdziałem stanowiącym konkluzję, po której następuje bibliografia i indeks.

Rozdział 1 poświęcony jest zagadnieniom wstępnym dotyczącym życia i pism Ewagriusza i Grzegorza. Nie ma tutaj elementów nowych a jedynie syntetyczna prezentacja wniosków dotychczasowych badań. Podobnie jak w rozdziale 2 Autor przedstawia *background* sytuacji Kościoła i refleksji teologicznej w IV w. i sam zachęca we wprowadzeniu, by jeśli czytelnik już te rzeczy zna, przeszedł w swojej lekturze do dalszych rozdziałów. Niemniej warto podkreślić, że Corrigan w rozdziale 2 (*Chrześcijański przewrót*) formułuje bardzo ważny fundament swoich dalszych analiz, który warto przywołać. Autor jest mianowicie zdania, że termin „orygenizm" nie jest użyteczny do zrozumienia debat z IV w. związanych z Ewagriuszem i Grzegorzem. Nawet jeśli Orygenes był bardzo ważny dla obydwu wspomnianych autorów, to nie mniej ważne było dla nich Pismo Święte i filozofia grecka (Platon, Arystoteles i Plotyn), a także adaptacja późniejszej teologii aleksandryjskiej i, w przypadku Ewagriusza, myśli wszystkich Ojców Kapadockich, w prezentacji nauki ascetycznej. Zdaniem Autora jednak kluczowym problemem była nadal walka z fałszywą gnozą, której Ewagriusz stara się przeciwstawić proponując prawdziwą – duchową gnozę, zwalczając w ten sposób zarówno

duchową ignorancję jak też anty-intelektualne formy ascezy obecne wśród messalian. Choć Gabriel Bunge już wcześniej pisał o związku gnostycyzmu i orygenizmu, a większość badaczy milcząco zakładała, że w IV w. gnostycyzm już nie miał tak wielkiego oddziaływania na chrześcijaństwo, to jednak uwaga Autora warta jest rozważenia, bo być może to właśnie anty-gnostycki, oprócz oczywiście anty-ariańskiego, kontekst jest bardzo ważny, jeśli nie kluczowy do zrozumienia nauki Ewagriusza.

Rozdział 3 poświęcony jest tematyce umysłu (νοῦς), duszy i ciała w nauczaniu Ewagriusza i Grzegorza. Nawet jeśli te trzy elementy są obecne w pismach autorów klasycznych, takich jak Homer, Heralikt, Anaksagoras, Platon, Arystoteles, Plotyn, Porfiriusz czy Jamblich, jak też u wcześniejszych autorów chrześcijańskich, jak Klemens Aleksandryjski, Ireneusz czy Orygenes, to nie ulega wątpliwości, że fundamentem wszelkiej refleksji w tym względzie zarówno dla Ewagriusza jak też Grzegorza jest Pismo Święte. Autor słusznie zauważa, że dla współczesnej, „ewolucyjnej" mentalności, w której akcentuje się raczej świadomość i osobowość człowieka skupione bardziej tylko na badaniu mózgu i kultury niż jego niematerialnej duszy, trudniej jest zrozumieć autorów antycznych piszących o umyśle i duszy. Zauważa dalej, że w IV w. termin νοῦς obejmował również uczucia jako część jego działalności. Ponieważ, np. zdaniem Ewagriusza umysł jest niematerialny, λογισμός nie jest tylko myślą albo jakimś rozumowaniem konceptualnym, ale czymś „in-between". Grzegorz używa tutaj kategorii partycypacji a ewagriańska teoria νοήματα wyrastałaby właśnie z tej teorii uczestnictwa. Podobnie, dodaje Autor, relacja pomiędzy ciałem i duszą jest skomplikowanym procesem. Gdy Ewagriusz pisał o „oddzieleniu duszy od ciała" miał na myśli oddzielenie się od namiętności, natomiast ten motyw separacji, obecny przecież zarówno w Biblii jak też u Platona, został błędnie przez współczesnych badaczy zrozumiany tylko w kluczu dualizmu platońskiego. Autor słusznie podkreśla, że zarówno dla Ewagriusza jak dla Grzegorza możliwe są różne relacje pomiędzy ciałem a duszą, nie tylko jedna w którą często wciska się ich refleksję.

W rozdziale 4 Autor zajmuje się problematyką znaczenia i celu beznamiętności oraz czystości serca u dwóch wspomnianych autorów patrystycznych. Ewagriusz określa brak namiętności zdrowiem duszy człowieka a Grzegorz postrzega filozofię jako medycynę dla duszy. Dzięki badaniom porównawczym okazało się, że Ewagriusz wcale nie postrzegał anchoretyzmu jako doświadczenia *in extremis* a jego koncepcja *apathei* czy *puritas cordis* jest bardzo zbliżona do nauki Grzegorza. Dalej, Autor słusznie podkreśla błędne rozumienie ascezy ewagriańskiej jako zniszczenie ludzkiej podmiotowości przez niektórych badaczy, co oznacza, iż nie zrozumieli oni w pełni nauki ascetycznej mnicha z Pontu. Po trzecie wreszcie, Autor słusznie podkreśla, że dla Ewagriusza miłość jest celem wszelkiej ascezy i duchowej gnozy. Kto twierdzi inaczej, nie zrozumiał go. Beznamiętność nie oznacza dla Ewagriusza i Grzegorza *self-mutilation*. Obydwaj akcentują również różne poziomy beznamiętności, jak też możliwość jej zupełnego odwrócenia się, nawet jeśli ktoś już osiągnął ten stan.

W dalszej części studium rozdziela poszczególnych autorów. W rozdziale 5 znajdziemy więc tematykę pochodzenia i struktury tradycji o siedmiu grzechach głównych, czyli naukę Ewagriusza o ośmiu „myślach", natomiast w rozdziale 6 nauczanie Grzegorza o upadku umysłu. Autor prezentuje więc osiem λογισμοί Ewagriusza zaznaczając, że nie znamy źródeł tej klasyfikacji (s. 75). Szkoda, że nie czytał mojego studium na ten temat (*Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007), bo tam jest próba rekonstrukcji tych źródeł w Biblii, u Orygenesa i stoików. Autor dochodzi ostatecznie do wniosku, że ewagriańska teoria ośmiu namiętnych myśli została zbudowana w oparciu o Pismo Święte i źródła filozoficzne, głównie psychologię Platona i Arystotelesa zawarte w *Republice* i *Fedonie*. Choć Ewagriusz w ogólnych refleksjach moralnych zgadzałby się z Grzegorzem, to jednak sama kategoria ośmiu namiętnych myśli byłaby jego własnym tworem modelowanym na psychologiczno-socjologicznych typologiach z *Republiki* (8-9). Analiza porównawcza Autora pomiędzy nauką Ewagriusza i Platona jest bardzo powierzchowna i nie uprawnia do wyciągnięcia wniosków o zależności mnicha z Pontu od Platona.

W rozdziale 6 poświęconym upadkowi umysłu według Grzegorza z Nyssy Autor dochodzi do wniosku, że jego używanie terminów νοήματα i λογισμός, które później zostaną określone mianem „grzechu" (*De instituto christiano*) wykazuje wpływy słownictwa monastycznego, które znajdujemy w pismach Pseudo-Makarego z ok. 380 r. a Ewagriusz wykorzystałby to na swój użytek i odpowiednio przetworzył. Choć oczywiście pozostaje dla nas trudnym problemem do rozstrzygnięcia kwestia datacji poszczególnych dzieł Ewagriusza, to jednak wydaje się, że jego nauka o ośmiu namiętnych myślach pojawia się w tekstach powstałych przed 380 r. Osobiście wątpię, by Pseudo-Makary wpłynął na Ewagriusza w stworzeniu kategorii ośmiu λογισμοί. Podtrzymuję moja opinię wyrażoną w *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, że Ewagriusz wypracował ją sam w oparciu o teksty Pisma Świętego, częściowo stoików i Orygenesa. Jak na razie, nie znajduję przekonujących argumentów przeciw tej tezie,

Rozdział 7 poświęcony jest tematyce: *Ciało w umyśle: naukowe oko Ewagriusza*. Autor rekonstruuje więc w tej części koncepcję ewagriańską ciała fizycznego i intelligibilnego, która jest połączeniem neoplatońskiej i Pawłowej refleksji nad ciałem jako „świątynią Ducha" a orygenesowską wyrażoną w komentarzu do 1Kor 15, 28, że ciało może przechodzić w nowe jakości i stany istnienia, ze zwierzęcego w bardziej duchowe (*De principiis* III 6). Odtwarza więc naukę mnicha z Pontu transmigracji istot rozumnych do innych ciał, duchowych zmysłach i kończy pytaniem o charakter monistyczny jego metafizyki. Choć tytuły poszczególnych paragrafów tego rozdziału brzmią dosyć szumnie, to jednak niewiele tutaj nowych treści a analizy Autora nie są pogłębione.

W rozdziale 8 Autor zajmuje się z kolei antropologią Grzegorza z Nyssy, zarówno w odniesieniu do ludzkości jako takiej, jak też poszczególnych jednostek, która – jego zdaniem – oparta jest oczywiście na Platonie i Orygenesie, a także na doktrynie trynitarnej Kościoła. Dzięki temu Grzegorz był w stanie nie oddzielać

od siebie racjonalności od uczuć i docenić materialność ciała po upadku. Według Autora, w myśli Grzegorza po raz pierwszy w historii myśli chrześcijańskiej ciało i dusza są przedstawione jako równie ważne komponenty człowieka. Grzegorz łączy więc poznawalność ciała z punktu widzenia aktywnej percepcji, jak Ewagriusz, z funkcjami psycho-somatycznymi i jego relacyjnością, jak u Bazylego i w tradycji medycznej poczynając od Hipokratesa aż do Platona, nie gubiąc holistycznej koncepcji bytu rozumnego złożonego z ciała, duszy i νοῦς jako obrazu Boga. Autor słusznie przekonuje, że Ewagriusz powinien być interpretowany bardziej z perspektywy właśnie Grzegorza niż anatem późniejszych soborów. Ciekawe, że Grzegorza nigdy nie potępiono za nauczanie o apokatastazie oraz twierdzenie, że cały człowiek, z ciałem i duszą jest obrazem Boga, a Ewagriusz za te same rzeczy został potępiony. Bo jak rozumieć założenie, że również ciało ludzkie jest obrazem bezcielesnego Boga?

Rozdział 9 koncentruje się na tematyce relacji pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie w nauce Ewagriusza i – jak to Autor określa – „dialogicznym rozszerzaniu się serca i umysłu" (s. 157nn). Życie mistyczne dla mnicha z Pontu jest z jednej strony otwarciem się na głębsze wymiary ludzkiego bytu do badania siebie, nowej organizacji struktur psychiczno-duchowych i kierownictwa duchowego, z drugiej zaś na przyjęcie łaski Bożej miłości. Łączy więc platoński podział życia na wiedzę praktyczną i gnostyczną z programem duchowej *paidei* Klemensa Aleksandryjskiego zakorzenionej w orygenesowskiej egzegezie Pisma Świętego. Autor syntetycznie przedstawia tutaj znane już etapy życia duchowego jak πρακτική i γνωστική wraz z cnotami właściwymi tym okresom. Słusznie podkreśla, że propozycja Ewagriusza, aby reintegracja całego człowieka oznaczała dominację νοῦς (albo καρδία) prowadzącego do kontemplacji Boga nie oznacza dla niego koncentracji tylko na umyśle z pominięciem innych elementów – stąd częsty zarzut wobec mistyki Ewagriusza jako zbyt intelektualnej. Chodzi o integrację wszystkich elementów: umysłu, władz duszy, emocji, uczuć i ciała w jedną całość. Ewagriusz nie jest więc tylko przesadnie intelektualny ani katafatyczny, ale jego myśl charakteryzuje się ukrytą równowagą i jednocześnie napięciem. Bo choć νοῦς stanowi centrum osobowości człowieka, to jednak może być przeszkodzony w swoich czynnościach przez strukturę duszy i wciągnięty w namiętności. Jednocześnie νοῦς jest tożsamy z sercem, gdyż – jeśli osiąga się beznamiętność – rodzi się w nim miłość. Umysł niejako staje się sercem na modlitwie.

Wreszcie w rozdziale 10 Autor zajmuje się drogą ku nieskończoności i życiem mistycznym Grzegorza z Nyssy. Według niego, dla Grzegorza każda istota ludzka posiada swoją niepowtarzalną jedyność dzięki uczestnictwu we wspólnocie z boską istotą i osobami. W życiu mistycznym ta jedyność zostaje pogłębiona do tego stopnia, że wydaje się jakby zanikały specyficzne cechy natury ludzkiej. Wtedy integracja ciała, duszy i umysłu łączy się z dialogicznością i otwiera na relacje z innymi, a także otwiera duszę na przyjęcie Boga. Wtedy zaczyna się widzieć wszystkie rzeczy stworzone w ich jedyności.

Autor konkluduje, że jego studium wyraźnie pokazało, iż istnieje o wiele więcej podobieństw pomiędzy Ewagriuszem a Grzegorzem niż wcześniej przypuszczano. Są to: rozumienie ciała intelligibilnego, bezobrazowe postrzeganie umysłu w działaniu, struktura i znaczenie ośmiu λογισμοί i materialności, ludzkość widziana jako monada stworzenia. Obaj autorzy podobnie postrzegają relację pomiędzy ciałem i duszą nie jako jedną i statyczną, ale raczej jako dynamiczną i wielokształtną. Oddzielenie duszy od ciała nie jest przez nich postrzegane jako pewna strategia dualistyczna w celu obrony antropologii biblijnej przed pogańską, ale jako zdolność oddzielenia się od namiętności i zależności od przedmiotu, czyli jako skutek auto-refleksji, samoświadomości i integracji. Oddzielenie istoty od namiętności nie może być pojmowane jako próba oddzielenia rozumu od uczuć, co często zarzucano Ewagriuszowi, ale jako zaproszeni do integracji na głębszym poziomie, która przejawia się, paradoksalnie, w zbliżeniu się do świata stworzonego. Autor ukazał również w innym świetle neoplatonizm Plotyna i Jamblicha, których teoria istoty oraz opis relacji pomiędzy ciałem a duszą wpłynęły znacząco na Grzegorza z Nyssy. Uznał za niewłaściwe przeciwstawianie „intelektualnego" Ewagriusza „intuicyjnemu" Grzegorzowi. Obydwaj odwołują się do trzyczęściowej koncepcji duszy oraz kategorii λογισμοί i νοήματα. W ich pismach znajdujemy podobną teologię trynitarną oraz inspirację neoplatonizmem.

Studium jest pierwszą próbą porównania antropologii, zwłaszcza relacji pomiędzy umysłem, duszą i ciałem u Ewagriusza i Grzegorza z Nyssy. Widać, że Autor dosyć dobrze porusza się w neoplatonizmie i w nim dostrzega źródła inspiracji dla naszych pisarzy. Wypada mieć nadzieję, że kolejne badania nad innymi szczegółowymi elementami nauk Ewagriusza i Grzegorza potwierdzą ścisły związek pomiędzy nimi. Co zresztą nie jest dziwne, wszak kształcili się w tym samym środowisku pozostając pod wpływem Orygenesa, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. Niektóre analizy nauki Ewagriusza są dosyć powierzchowne, by nie powiedzieć wręcz banalne. Autor przytacza tutaj rzeczy tak oczywiste dla badaczy pism Pontyjczyka, że praktycznie nie wnoszą one nic nowego. Ciekawy jest natomiast sam pomysł porównania wyżej wspomnianych dwóch autorów.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

Julia KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009, wyd, Ashgate, ss. 217.

Warto dłużej zatrzymać się nad jej analizą omawianej pracy, gdyż książka ta stanowi jedną z pierwszych prób przełamania impasu w badaniach nad Ewagriuszem i jest jednocześnie pierwszą próbą analizy najbardziej kontrowersyjnych elementów jego nauki.

Tradycyjnie studium składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii i indeksu. We *Wstępie* Autorka wyjaśnia cel, metodologię i strukturę

swojej pracy. Przyjmuje więc, że według Ewagriusza duchowa gnoza jest uczestnictwem w życiu Boga, a sama definicja zostałaby przejęta od Klemensa Aleksandryjskiego. Dalej Konstantinovsky słusznie piętnuje błędną metodologię stosowaną dotychczas w badaniach nad pismami mnicha z Pontu, która polegała na przyjęciu jako punktu wyjścia potępień jego nauki w VI w. nie uwzględniając zupełnie kontekstu monastycznego IV w., w którym jego pisma powstały. W swojej pracy przyjmuje inny punkt wyjścia: przedstawić teologię Ewagriusza w połączeniu z jego doktryną duchową, ale w jego czasach i koncepcją ortodoksji w IV, a nie w VI wieku. Chodzi o to, aby przywrócić teksty Ewagriusza epoce w której powstały, a nie analizować ich z perspektywy VI w., co należy uznać za postulat bardzo słuszny. Autorka chce analizować teksty Ewagriusza holistycznie, tzn. uwzględniając jednocześnie elementy doktrynalne, ascetyczne i mistyczne. Ponieważ dla Ewagriusza rzeczywistość jest stopniowalna, to co metafizyczne i fizyczne, boskie i przypadłościowe, protologia i eschatologia są ze sobą ściśle połączone. Po drugie, gnostyk dla Ewagriusza, to ktoś, kto zdobył biegłość w sprawach boskich i został przemieniony poznając najpierw zasady świata stworzonego a następnie Trójcę Świętą poprzez kontemplację. Po trzecie, Ewagriusz nauczając o duchowej gnozie sam najpierw, jak przystało na prawdziwego mistrza, przeszedł tę drogę. Konstantinovsky słusznie krytykuje dwa błędne podejścia do pism Ewagriusz wśród dzisiejszych badaczy: jedno, to przyjmowanie za punkt wyjścia późniejszych reguł wiary ustalonych określoną terminologią i ocenianie jego dzieł z tej perspektywy; drugie zaś, to projektowanie religijnego i doktrynalnego pluralizmu naszych czasów na okres późnego antyku, co prowadzi do obrony za wszelką cenę niektórych poglądów heterodoksyjnych. Wiemy jednak, że w IV w. istniały wyznania wiary, ale wiemy też, że zarówno konceptualna jak też terminologiczna zawartość tych wyznań była w niektórych obszarach ustalona a w innych dosyć płynna. Wiara w Trójcę Świętą, bóstwo Chrystusa, identyczność numeryczną Chrystusa i Logosu były powszechnie przyjmowane, natomiast kwestia pochodzenia i ostatecznego przeznaczenia duszy nie została doprecyzowana przed VI wiekiem. Stąd w czasach Ewagriusza, w IV w., powszechnie przyjmowano, że dusza w jakiś sposób istnieje wcześniej przez ciałem i przewyższa je i nikogo za takie poglądy nie potępiano. Gdy w późniejszym okresie to przekonanie o preegzystencji duszy przed ciałem połączono z przekonaniem, że dusza/νοῦς jest zawsze podstawą tożsamości osobowej i zaaplikowano takie myślenie do chrystologii, okazało się, że prowadzi to do numerycznego oddzielenia Logosu od Chrystusa i przyjęcia w Nim dwóch podstaw osobowości: boski Logos i ludzka dusza/νοῦς. A wtedy już jesteśmy bardzo blisko poglądów Nestoriusza. O ile więc przyjmowanie preegzystencji duszy było tolerowane, o tyle bi-polarna chrystologia już nie. Autorka kończy *Wstęp* krótką analizą współczesnych badań nad Ewagriuszem Antoine i Claire Guillaumont, Gabriela Bunge, Elizabeth Clark, Michaela O'Laughlina i Luke Dysingera konkludując, że wszystkie te opracowania nie podejmują próby rekonstrukcji historii Ewagriusza takiej, jaka ona była w IV w., przeżyta przez niego samego i widziana przez jego współczesnych.

Stąd w rozdziale 1 proponuje spojrzeć na Ewagriusza nie z perspektywy tradycji doktrynalnych, ortodoksji czy heterodoksji VI w., ale tak jak opisywał on sam siebie i jego *Sitz im Leben* w IV w. Odwołuje się więc do *Listów* mnicha z Pontu, *Historia Lausiaca* Palladiusza rekonstruując początki jego życia, edukacji i związku z Kapadocczykami. Konstantinovsky jest zdania, że ten wpływ nie był w rzeczywistości aż tak duży, jak badacze to podkreślają. Dowodem na taką zależność nie jest uznawanie nauki Soboru Nicejskiego I czy potem Konstantynopolitańskiego z 381 r., równości osób boskich w Trójcy Świętej, przyjmowanie νοῦς w Chrystusie, czy zakładanie niepoznawalności Boga, gdyż to były elementy, które akceptowali wszyscy. Zdaniem Autorki, pozostanie Ewagriusza w Konstantynopolu po opuszczeniu go przez Grzegorza z Nazjanzu i brak jakichkolwiek późniejszych kontaktów pomiędzy nimi, oznacza powolne odchodzenie mnicha z Pontu od wizji teologicznej Ojców Kapadockich. Postuluje więc, by widzieć te relacje raczej jako kontrast niż zależność. To prawda, że nikt do tej pory właściwie nie stawiał pytania dlaczego Ewagriusz nie podążył za swoim mistrzem Grzegorzem i został przy jego następcy Nektariuszu w Konstantynopolu, ale to zbyt mało, by wyciągać tak daleko idące wnioski o separacji od refleksji teologicznej Kapadocczyków. Intuicja ciekawa, ale wymaga jeszcze pogłębienia. Nie ulega wątpliwości, że nawet po śmierci Bazylego i odejściu od Grzegorza, ich myśl teologiczna oparta na Orygenesie nadal inspirowała Ewagriusza. Konstantinovsky uważa, że choć Ewagriusz był zwolennikiem frakcji nicejskiej i jeszcze w Konstantynopolu bronił tej nauki, to jednak po przybyciu do Egiptu zaczyna zajmować się rzeczami, które z perspektywy teologii imperialnej IV w. były marginalne. Jej zdaniem, mnich z Pontu przybył do Konstantynopola nie w poszukiwaniu kariery kościelnej, retoryki i wielkiej teologii, ale poszukując duchowej gnozy, najwyższej filozofii i kierownictwa duchowego, co potwierdza jego *List* 63. Gdy wydarzenia zmuszają go do opuszczenia stolicy, udaje się do Jerozolimy, do klasztoru Melanii i Rufina na Górze Oliwnej, którzy podsuwają mu Egipt jako miejsce, gdzie może znaleźć to, czego szuka. Wybór Jerozolimy zdaje się potwierdzać, że Ewagriusz już wcześniej myślał o życiu monastycznym i nie była to tylko chwilowa decyzja podjęta w akcie desperacji. Jeśli zaś chodzi o tzw. orygenizm Ewagriusza, Autorka jest przekonana, że jego myśl jest inna niż Kapadocczyków, choćby w *Filokalii*, a sam mnich z Pontu wziąłby od Orygenesa inne elementy jego nauki niż Bazyli czy Grzegorz. Pewnie Orygenes miałby duży problem, by rozpoznać swoje nauczanie w *Kephalaia Gnostica* czy w *Liście do Melanii* więc jeśli chcemy mówić o orygenizmie Ewagriusza, musimy pamiętać, że był to inny typ orygenizmu. Następnie odwołuje się do późniejszych potępień Ewagriusza podkreślając, że nie mogą one stanowić punktu wyjścia do oceny jego dzieł. Jego imię nie pojawia się w źródłach dotyczących pierwszej kontrowersji orygenistycznej pomiędzy antropomorfitami a grupą intelektualistów inspirujących się Orygenesem, głoszących, że Bóg nie ma ciała. Tylko Hieronim w *Liście* 133 z 415 r. wspomina po raz pierwszy Ewagriusza jako znaczącego orygenistę. Wreszcie w końcowej części tego rozdziału Autorka proponuje następującą

chronologię pism Pontyjczyka: *Epistula fidei* (379 r. w Konstantynopolu), *Rerum monachalium rationes* i *Tractatus ad Eulogium* (na początku pobytu w Egipcie), trylogia *Practicus*, *Gnosticus*, *Kephalaia Gnostica* (Egipt), *Scholia in Psalmos*, *Scholia in Proverbia*, *Scholia in Ecclesiasten*, *Scholia in Iob*, *Scholia in Canticum Canticorum*, *Antirheticus*, i wreszcie ostatnie *De oratione*, *De diversis malignis cogitationibus*, *Skemmata*, *Epistula ad Melaniam*.

W rozdziale 2 Autorka analizuje tematykę relacji poznania za pomocą duchowych władz do duchowej gnozy. Ewagriusz postrzega poznanie za pomocą władz umysłu jako najniższe, które rodzi się w umyśle dzięki percepcji zmysłowej i tworzy w umyśle obrazy przedmiotu poznanego zmysłami. Taka koncepcja dała badaczom takim jak A. Guillaumont i E. Clark asumpt do twierdzenia, że mnich z Pontu deprecjonuje ludzkie ciało i głosi jakieś „bezobrazowe chrześcijaństwo". Guillaumont traktował to jako dowód, że Ewagriusz rzeczywiście był zaangażowany w kontrowersje anty-antropomorificzną głosząc nie tylko bezcielesność Boga, ale również utratę po grzechu pierworodnym przez człowieka obrazu Boga. Autorka słusznie krytykuje takie podejście, które zakłada, że Ewagriusz uważał za to samo obraz przedmiotu materialnego w umyśle, jakiś obraz w sklepie czy obraz Boży w człowieku i głosił konieczność pozbycia się go. Jeśli więc obrazy i koncepty są przechowywane w umyśle dzięki zmysłom ciała i władzom umysłu, wspomniani uczeni doszli do wniosku, że mnich z Pontu deprecjonował świat fizyczny, ciało z jego zmysłami, a naturalne poznanie widział jako przeszkodę do poznania duchowego. Nic bardziej mylnego! To prawda, że pisał on wielokrotnie o tym, że jeśli umysł chce modlić się prawdziwie, powinien uwolnić się od wszelkich myśli i obrazów, ale to jest rada dla gnostyków zaawansowanych w życiu duchowym, a nie początkujących. Ewagriusz bardzo mocno akcentuje gradację w życiu duchowym – nie wszystko jest dla wszystkich. Autorka przywołuje następnie ewagriańskie rozumienie części duszy, ich działanie i naturę, ale są to rzeczy znane więc nie wnosi tutaj nic nowego. Ciekawa jest natomiast dalsza część tego rozdziału o mechanizmie percepcji zmysłowej, która jest fundamentem procesu powstawania wewnętrznego świata przedstawień w umyśle. Dla Ewagriusza fakt, że poprzez zmysły obrazy przedmiotów fizycznych „odciskają się" w nim jak w wosku jest częścią jego normalnego funkcjonowania. Obrazy przedmiotów w umyśle są podobne do przedmiotów, stąd nazywa je ὁμοιόματα, „podobieństwo". Nasz mnich używa tutaj różnych terminów na ich opisanie: εἰκόνης, νοήματα jako pozytywne, λογισμοί i φαντασίαι jako oszukańcze i demoniczne a także ὁμοιόματα. Autorka podkreśla wagę jeszcze innej kategorii: „prostych myśli", które są neutralne. Dusza może błądzić w dwojaki sposób: w percepcji – gdy obraz tworzony dzięki zmysłom przestaje być prosty i wierny przedmiotowi i zostaje zainfekowany namiętnością (gniewem lub pożądaniem) lub w pamięci – gdy zapamiętany obraz pojawia się na powierzchni świadomości zainfekowany namiętnością. Gdy umysł zaakceptuje taką sugestię namiętności, wtedy rozpoczyna się w nim walka, a demony atakują poruszając niższe części duszy złymi myślami lub obrazami, by przeszkodzić duszy w dostępie do rzeczywistości i duchowej gnozy. Autorka przywołuje

więc dalej osiem głównych λογισμοί dopatrując się ich źródła u Klemensa, Orygenesa i stoików, ale nie ma do końca racji. Za słuszną natomiast należy uznać jej uwagę, iż zdaniem Ewagriusza demony działają na bazie obrazów przedmiotów materialnych lub osób i są niezdolne do działania poza nimi. Same obrazy, jeśli nie są zabarwione namiętnościami, nie stanowią zagrożenia dla umysłu. Ciekawe jest również ukazanie przez Konstantinovsky wzajemnych relacji pomiędzy percepcją zmysłową, logicznym ludzkim dowodzeniem i λόγοι stworzenia, w której te ostatnie byłyby niematerialnymi zasadami rzeczy stworzonych.

Rozdział 3 poświęcony jest podwójnym rodzajom duchowej gnozy: tzw. kontemplacji naturalnej i poznaniu istoty Boga. Autorka koncentruje się więc na analizie drugiej naturalnej kontemplacji, która polega na kontemplacji niematerialnych λόγοι bytów materialnych i pierwszej naturalnej kontemplacji polegającej na kontemplacji niematerialnych λόγοι bezcielesnego stworzenia. Owe λόγοι, jej zdaniem byłyby wewnętrznymi tożsamościami bytów podobnie jak u stoików, gdzie są utożsamiane z naturą. Następnie mamy do czynienia z kontemplacją λόγοι opatrzności Bożej i sądu związanych z planem Bożym podtrzymania i odkupienia upadłego świata, zarówno materialnego jak też niematerialnego. Kontemplacja natomiast „istoty Boga" to wyraźnie efekt specjalnej łaski ze strony Boga. Umysł ludzki, według Ewagriusza, może dojść do kontemplacji istoty Boga, ale nigdy nie może się z nią utożsamiać. Po drugie, to poznanie będzie niepełne („nieskończona ignorancja") ze względu na ograniczoność natury ludzkiej. Po trzecie, Bóg zawsze pozostanie transcendentny wobec ludzkiego poznania i sposobu wyrażania się. Autorka nie wyjaśnia wszystkich trudności związanych z powyższą tematyką powtarzając w kilku punktach wnioski innych. Studiując Ewagriusza od wielu już lat, mam wrażenie, że nie rozumiemy do końca jego nauki i nikt tak naprawdę nie wie jak rozumieć owe λόγοι, zasady niematerialne świata stworzonego albo owo „poznanie istoty Boga". Na podkreślenie zasługuje natomiast przekonujące wykazanie, że dla mnicha z Pontu Chrystus jest pośrednikiem zarówno kontemplacji naturalnej jak też istoty Boga, co pokazuje bezzasadność zarzutów o odrzucanie Jego pośrednictwa zbawczego. Badaczka pokazuje również podobieństwa i różnice pomiędzy nauką Ewagriusza a Ojcami Kapadockimi w tym względzie.

W rozdziale 4 Konstantinovsky zajmuje się tematyką umysłu widzącego światło, samego Boga i światło Trójcy Świętej jako skutek kontemplacji istoty Boga. Autorka opierając się na wielu wyrażeniach Ewagriusza jest zdania, że cały koncept nie jest tylko metaforą, ale opiera się na jego osobistym doświadczeniu, gdyż odwołuje się on do koloru (szafir) i fizycznego umiejscowienia (wokół głowy). Mnich z Pontu łączy to doświadczenie światła wyraźnie z modlitwą rozumianą jako „rozmowa umysłu z Bogiem" (*De oratione* 3). Doświadcza go umysł, który wyzwolił się z jakiegokolwiek kontaktu ze światem i nawet z obrazów tego świata w umyśle oraz namiętności, ale również w jakimś sensie ciało (widzi szafir) i dusza. Zasadniczo jest to jednak światło niematerialne. Dusza, aby nie przeszkadzała umysłowi w tej wizji światła Bożego, powinna być w stanie beznamiętności, a umysł oddzielony od ciała. To oddzielenie jest swoistym

doświadczeniem śmierci, ale nie w sensie śmierci fizycznej, lecz uspokojenia niższych władz duszy i ciała oraz poddania ich umysłowi. Autorka dopatruje się wpływu Plotyna na nauczanie Ewagriusza w tym względzie. Wiemy, że Ewagriusz udał się do Jana z Lykopolis, aby uzyskać odpowiedź na pytanie o naturę tego światła umysłu: „czy natura umysłu jest świecąca i światło z niego pochodzi czy też coś innego na zewnątrz świeci i go rozjaśnia" (*Antirheticus* VI 16). Jeśli natura umysłu jest świecąca, wtedy światło nie pochodziłoby od Boga, ale byłoby naturalne. Ostatecznie sam rozstrzyga, że jest to światło Trójcy Świętej płynące z bezpośredniego – aczkolwiek częściowego – poznania Boga, ale jednocześnie jest to też umysł świecący. Nasz mnich łączy te dwa światła: podczas czystej modlitwy νοῦς ludzki sam świeci oświecany światłem Boga. W ostatniej części rozdziału Autorka porównuje teologię światła Ewagriusza z Plotynem i Makarym pokazując podobieństwa i różnice.

Rozdział 5 z kolei poświęcony jest chrystologii, najbardziej obok eschatologii kontrowersyjnemu obszarowi badań nad pismami Ewagriusza. Zdaniem Autorki, mnich z Pontu postrzega Boga jako istotę absolutnie transcendentną, która nie wchodzi w bezpośredni kontakt ze światem materialnym. Stwarza tylko świat niematerialny, natomiast do ukształtowania świata materialnego używa Logosu, który jest pośrednikiem i drogą do Trójcy Świętej. Najbardziej kontrowersyjny punkt w chrystologii Ewagriusza to nienumeryczna jedność Chrystusa z Logosem. Starsze interpretacje Guillaumont, François Refoulé i jeszcze Clark opierały się na retrospektywnej ocenie chrystologii Pontyjczyka z perspektywy soboru z 553 r. na bazie kanonu ortodoksji ukształtowanego 150 lat po jego śmierci, uznając np. kanon 8. soboru za dowód na jego heretyckie poglądy. Nowsze starają się rekonstruować chrystologię Ewagriusza w kontekście jej powstania, czyli doktrynalnych ustaleń z IV w. Pisma jego, jak wiemy, nie miały charakteru polemicznego ani nie dotyczyły dyskusji pomiędzy Cyrylem a Nestoriuszem w V w., a sam Ewagriusz nie znał orzeczeń soboru w Efezie (431) ani Chalcedonie (451). Teksty te powstawały w kontekście monastycznym i dla mnichów, których nie powinno się czytać samemu, ale z doświadczonym przewodnikiem duchowym, a ich głównym tematem jest *paideia* duszy mnicha. Chrystus jako jedyny pośrednik pomiędzy Bogiem a człowiekiem na drodze zbawienia stanowi centrum nauki duchowej Ewagriusza, co jest widoczne w Jego prezentacji jako źródła cnót, w Eucharystii, w Piśmie Świętym, na modlitwie, w naturalnej kontemplacji a także przedstawianiu Go jako Lekarza, Pedagoga, Przyjaciela i Przewodnika oraz Oblubieńca duszy. Autorka ciekawie wyjaśnia ewagriańską koncepcję podwójnych królestw, śmierci i zmartwychwstań. „Królestwo Boga" to pierwsza naturalna kontemplacja i poznanie Boga Trójjedynego, natomiast „Królestwo Chrystusa" to druga naturalna kontemplacja i poznanie materialne bytów cielesnych oraz ich niematerialnych λόγοι. W takim kontekście łatwiej jest zrozumieć podwójną śmierć i zmartwychwstanie w nauce Pontyjczyka: pierwsza dokonuje się przez grzech, a zmartwychwstania z niej dokonuje Chrystus udzielając tzw. drugiej kontemplacji. Druga zaś śmierć duszy to śmierć w Chrystusie, czyli w chrzcie i poprzez

praktyki ascetyczne, tutaj zmartwychwstania dokonuje Bóg podnosząc duszę z poziomu *praxis* do *theologia*. Określenie Chrystusa „Ojcem duszy" należy rozumieć jako tego, który „rodzi duchową mądrość", a nie jako zniesienie różnic osobowych pomiędzy Ojcem i Synem. Tak samo określenie, że Chrystusa jest Stwórcą światów, wieków, ciał, liczb i nazw odnosi się do Chrystusa jako Stwórcy świata materialnego po upadku w odróżnieniu od pierwotnego świata niematerialnego stworzonego przez Boga. Fundamentem jednak całego stworzenia pozostaje zawsze Bóg, który stwarza świat niematerialny bez żadnego pośrednika, a ciała i świat materialny za pośrednictwem Chrystusa. Wyjaśnienia te nie są jednak do końca przekonujące: o Chrystusie bowiem możemy mówić dopiero po wcieleniu więc nie mógł uczestniczyć w dziele stwarzania świata materialnego. Ewagriusz zdaje się zakładać, że brał on udział jako Logos i pre-egzystujący νοῦς, ale jak to do końca rozumieć, nie wiadomo. Ponieważ dla Ewagriusza kluczem w duchowym wzroście duszy jest koncepcja boskiego światła dostępnego w tym życiu, to światło nie jest chrystocentryczne, gdyż dusza nie kontempluje Chrystusa, lecz Trójcę Świętą. Dalej, to prawda, że mnich z Pontu numerycznie i ontologicznie zdaje się oddzielać Logos od Chrystusa, ale interpretacja tego przez pryzmat tylko *Kephalaia Gnostica* i późniejszych potępień, jak to uczynił Guillaumont, dzisiaj powinna być porzucona i należy przywrócić pisma Ewagriusza kontekstowi historycznemu i teologicznemu IV w. Widziane w takim kontekście niektóre fragmenty pism Pontyjczyka wyraźnie dotyczą raczej duchowej wędrówki ku Bogu a nie Chrystusa. Autorka wyjaśnia dalej jak należy rozumieć metaforyczne stwierdzenia Ewagriusza, że Chrystus nie będzie ostatecznym błogosławieństwem duszy i w jakim sensie Chrystus jest „duszą Boga".

Dalej, w kontekście historycznym i teologicznym IV w. chrystologia Ewagriusza wygląda o wiele lepiej niż ją przedstawił Guillaumont. Wiemy, że pod koniec IV w. precyzuje się i jest powszechnie akceptowana w kręgach ortodoksyjnych terminologia techniczna dotycząca natury/istoty (οὐσία/*substantia*) Boga i osób boskich (ὑπόστασις/*persona*) w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej, ale nie ma jeszcze takiej terminologii do opisania zjednoczenia osobowego w Chrystusie. Wystarczy przypomnieć, że sam Cyryl używał terminu οὐσία na opisanie zjednoczenia osobowego w Chrystusie, co z perspektywy późniejszych precyzacji brzmi heretycko. Po drugie, podczas gdy przed soborem w 381 r. i potępieniem Apolinarego nikt nie kwestionował chrystologii bipolarnej a akcentowanie duszy rozumnej (νοῦς) Chrystusa uważano wręcz za ważny element nauczania ortodoksyjnego, po soborze chrystologia uni-polarna zaczęła być podejrzana. Dość powiedzieć, że sam Grzegorz z Nazjanzu był podejrzewany o apolinaryzm i bronił się traktatem *Adversus Apolinarem*, a później przez Teofila z Antiochii został oskarżony o chrystologię bipolarną znowu broniąc się dziełem *Ad Theophilum*. To, co dziwi współczesnego badacza tamtych czasów to fakt, że w kwestiach tak skomplikowanych i trudnych teologicznie wymagających precyzyjnego słownictwa technicznego i rozumienia niuansów, niektórzy – podobnie jak i dzisiaj w Kościele – tak łatwo rzucają oskarżenia na innych.

W rozdziale 6 Autorka przedstawia eschatologię Ewagriusza jako klucz do zrozumienia całego jego systemu. Temat jest kontrowersyjny, gdyż wielu badaczy uznaje nadal, że anatemy 11-15 soboru z 553 r. dotyczą właśnie eschatologii mnicha z Pontu. Eschatologia jest dla Ewagriusza kluczowa, gdyż uznaje on *eschaton* za dopełnienie się duchowej doskonałości wszelkich bytów rozumnych, a także dlatego, że poznanie rzeczy ostatecznych już podczas życia na ziemi jest elementem charakteryzującym życie gnostyka. Guillaumont w wydanym pośmiertnie studium (*Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, Paris 2004) dopatruje się źródeł eschatologii ewagriańskiej w eschatologii Grzegorza z Nazjanzu, ale nie wyjaśnia jak to się stało, że ta druga nie została nigdy potępiona a pierwsza – tak. Autorka słusznie podkreśla, że fundament biblijny eschatologii Ewagriusza jest taki sam jak większości autorów zajmujących się nią, a także, iż postrzega on transformację ostateczną jako rzeczywistość stopniowalną, a konkretnie dwustopniową, a nie jednorazowy akt, o czym zapominają niektórzy badacze jego pism. W pierwszym *eschatonie* nastąpi drugie przyjście Chrystusa, koniec zła i niewiedzy oraz rozpocznie się królestwo Chrystusa. Drugie przyjście Chrystusa będzie się wiązało z powszechnym zmartwychwstaniem i sądem ostatecznym, po którym wzrośnie w sądzonych duchowa gnoza. Chrystus zniszczy wtedy swoich wrogów, zniknie wszelkie zło, które jest powodowane używaniem woli wbrew naturze i nastanie nieśmiertelność. Nawet złe duchy będą miały szansę zmienić się, gdyż według mnicha z Pontu, zło nie zostało stworzone przez Boga, nie należy więc do ich istoty i jest tylko przejściowe. Ponieważ istoty rozumne nadal zachowały swoją wolną wolę, przed powszechnym zmartwychwstaniem np. aniołowie mogą nadal zwrócić się ku złu, a demony ku cnocie, zaś po zmartwychwstaniu wszyscy wybiorą dobro albo z własnej woli albo po czasowym oczyszczeniu. Bóg zniszczy czyniących zło, ale w ten sposób, że oddzieli ich od nieprawości i rozpali w nich większe pragnienie sprawiedliwości – zatracenie oznacza zniszczenie wad i niewiedzy, a nie całkowite unicestwienie. Wtedy też ciała zostaną przemienione w kanały duchowej wiedzy. Piekło jako miejsce oczyszczenia dla demonów i ludzi czyniących zło będzie tylko czasowe dopóki nie dokona się pełna przemiana wszystkich bytów rozumnych. Piekło jest jak praktyka ascetyczna, ustanie gdy dusza zostanie oczyszczona z wad, a umysł z duchowej niewiedzy. W koncepcji Ewagriusza piekło byłoby bardzo zbliżone do tego, co w teologii katolickiej określane jest czyśćcem. Wszystkie byty staną się współdziedzicami Chrystusa i równi Jemu w sensie posiadania podobnego poznania Boga, a nie równości co do natury boskiej. Wreszcie Chrystus podda siebie i swoje królestwo Ojcu. Drugi etap *eschatonu* – według Ewagriusza – to zniesienie ciał, światów, nazw i liczb. Autorka próbuje ratować Ewagriusza pokazując, że według niego niektóre charakterystyki ciał, światów, nazw i liczb oraz czas znikną, natomiast inne pozostaną, ale jest mało przekonująca. Wielokrotnie pisał on o abolicji wszystkiego, co materialne (*Kephalaia Gnostica* I 7-8; II 17; II 62; II 77) i nie bardzo wiemy jak interpretować myśl Pontyjczyka w tym punkcie. Aplikowana bowiem konsekwentnie nauka ta prowadzi do wniosku, że również ciało Chrystusa zniknie

w drugim *eschatonie*, co oznaczałoby, że wcielenie Syna Bożego było tylko czasowe i ustanie wraz z unicestwieniem wszelkiego ciała. Znikną też wszelkie pozostałości drugiego stworzenia, czyli nazwy, liczby, czas i wszelka materia. Nastąpi ostateczne zjednoczenie umysłów pomiędzy sobą i z Bogiem, ale z zachowaniem własnej ich odrębności bytowej i osób w Trójcy Świętej. Autorka jednak znowu stara się interpretować Ewagriusza ortodoksyjnie. Jeśli zniknie wszelka odrębność ontyczna bytów i wszelkie ciało, a pozostaną tylko „nagie umysły", to można przypuszczać, że zniknie też fundament osobowego charakteru poszczególnych bytów. I tak zrozumieli to nauczanie niektórzy w VI w. potępiając Ewagriusza. Chyba że przyjmiemy, że same „nagie umysły" są podstawą charakteru osobowego bytów, a ciało jest przypadłościowe, ale to znowu prowadzi do innych problemów antropologicznych. W ostatnim punkcie dotyczącym apokatastazy Autorka słusznie podkreśla, że Ewagriusz nigdy nie używa tego terminu, a sam koncept, obecny w 1Kor 15, 28 i Kol 3, 11 oraz u wielu autorów chrześcijańskich, aż po Ojców Kapadockich i rozumiany jako „przywrócenie wszystkich rzeczy do pierwotnego początku" nie budził wątpliwości do VI w., kiedy to przy okazji potępienie Orygenesa potępiono również apokatastazę.

Trzeba docenić studium Konstantinovsky, które jest pierwszą systematyczną próbą zmierzenia się z najbardziej kontrowersyjnymi punktami nauki Ewagriusza w odniesieniu do etapu gnostycznego życia duchowego. Osobiście drażniło mnie trochę używanie przez Autorkę określenia „Katolicka reguła wiary", które w IV w. miało znaczenie „powszechna", natomiast dzisiaj ma wymiar bardziej konfesyjny. Widać również tendencję takiej interpretacji Ewagriusza, żeby jego nauka mieściła się w granicach ortodoksji IV w. Co samo w sobie może nie jest błędnym podejściem metodologicznym, bo rzeczywiście nie mamy żadnych potępień Ewagriusza w tym czasie, a jego nauka nie budziła wątpliwości, ale taka interpretacja może być źle rozumiana jako jego apologia za wszelką cenę. Pozostałe wnioski studium brzmią dosyć przekonująco i będą jeszcze wielokrotnie przywoływane przez badaczy tekstów Ewagriusza.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

George TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010, Pickwick Publications, ss. 124.

Książka, choć niewielka objętościowo, podejmuje bardzo ciekawy i nowatorski temat relacji pomiędzy nauką duchową Ewagriusza z Pontu a wnioskami tzw. *Cognitive Science* badających działanie ludzkiego mózgu, rodzenie się w nim myśli i moralnej oceny.

Oprócz wstępu (rozdział I), w którym Autor wyjaśnia zasadność podjętego tematu, studium zawiera trzy rozdziały i ostatni rozdział podsumowujący. Rozdział II poświęcony jest tematyce ośmiu „złych" myśli w nauce duchowej Ewagriusza

i jego koncepcji modlitwy. Autor przytacza tutaj najważniejsze elementy naszej wiedzy na temat życia i twórczości literackiej mnicha z Pontu, wpływu Ojców Kapadockich na jego naukę, kwestii orygenizmu i potępienia go. Odwołuje się w tej części do najważniejszych opracowań na ten temat w języku angielskim autorstwa takich uczonych jak Luke Dysinger, Elizabeth Clark, Daniel Hombergen, czy Augustine Cassiday. Wyjaśnia kategorię ośmiu namiętnych myśli opisując krótko każdą z nich: obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew, smutek, acedia, próżność i pycha, a także odwołuje się do narzędzi walki z nimi, takich jak modlitwa, Słowo Boże i dyscyplina ascetyczna. W tej części studium nie mamy właściwie nic nowego, Autor jedynie syntetycznie, miejscami wręcz podręcznikowo, prezentuje dotychczasową wiedzę na temat Ewagriusza i jego ośmiu namiętnych myśli oraz sposobów walki z nimi.

Rozdział III koncentruje się nad dyskusją na temat zła w pismach Ewagriusza. Autor więc zastanawia się czy zło w ogóle istnieje, czym jest, i znowu zbiera wnioski refleksji teologicznej na ten temat w kilku punktach: zło jest czymś, z czym należy walczyć i zwyciężyć je; zła nie można przypisywać bezpośrednio Bogu; zło musi być widziane jako przypadłościowe; złem może być upadek moralny; zło jest rzeczywistym bytem i nie może zostać przezwyciężone tylko ludzkimi wysiłkami; zło zostanie ostateczne całkowicie przezwyciężone przez Boga przy końcu świata. Zwłaszcza punkt mówiący o tym, że człowiek nie może o własnych siłach całkowicie przezwyciężyć zła jest, zdaniem Autora, ważny w rozumieniu nauki Ewagriusza, by nie interpretować jego propozycji ascetycznych na sposób pelagiański. Dalej, w tym rozdziale Autor podkreśla również, że Ewagriusz w swoim rozumieniu myśli korzystał obficie z wniosków antycznej filozofii greckiej rozumianej, jak słusznie podkreślał Pierre Hadot, nie jako system teoretycznych dywagacji, ale jako *ars vitae*. W ten sposób mnich z Pontu połączyłby grecką filozofię, naukę Orygenesa i Ojców Kapadockich z tradycją monastyczną Ojców Pustyni postrzegając życie monastyczne jako filozoficzne ćwiczenie się, umieraniu dla siebie, by osiągnąć cnoty i upodobnić się do Boga. Nie ma jednak tutaj znowu nic nowego, a jedynie synteza znanych badaczom monastycyzmu antycznego i Ewagriusza tematów. W ostatniej części tego rozdziału Autor odwołuje się do symboliki i mitu zła Paula Ricoeura jako przydatnych do zrozumienia ewagriańskiej nauki o namiętnych myślach. Ponieważ zdaniem Paula Ricoeura zło potrzebuje języka do tego, żeby je opisać, ten język rozpoczyna się od symboli zła, które dają początek mitom. W tym sensie, powie Autor, ewagriański sposób opisywana zła byłby bardzo zbliżony do współczesnego, który znajdujemy u Paula Ricoeura. Próba jednak połączenie ricoeurowskiego opisu symboliki i mitologii zła z ewagriańskim wypada bardzo słabo i Autor nie wykazał przekonująco, że obaj pisali o tym samym tylko innym językiem. Bo trudno uznać za uzasadnienie ogólnikowe stwierdzenia Autora na kilku stronach.

W rozdziale IV Tsakiridis zajmuje się *Cognitive Science* zastanawiając się jak z perspektywy *neuro-science* ludzi umysł odbiera zło. Powołuje się tutaj na badania Williama Jamesa (*The varieties of religious experience: A study in human*

nature, New York – London 1921), który jest przeciwny ograniczaniu doświadczeń religijnych tylko do przyczyn organicznych w mózgu. Określa on zło w dwojaki sposób: jako *mal-adjustment with things* lub jako *A wrongness or vice in his essential nature*, które domaga się interwencji nadprzyrodzonej. Zdaniem Autora obydwa rodzaje zła odnajdujemy w pismach Ewagriusza. Następnie przedstawia teorie Mary Midgley, Josepha Cambella, Eugene d'Aquili, AndrewNewberga o formowania się mitu o złu w ludzkim mózgu. Zdaniem tych badaczy rytuały religijne łagodzą lęk egzystencjalny i pozwalają ludziom włączyć się w mit a mit pomaga im rozumieć i przeżywać swoje w życie. Z kolei Michael Persinger podkreśla w swoich badaniach, że doświadczenie Boga jest nie tylko duchowym, ale również biologicznym fenomenem. Neurobiolodzy dochodzą do wniosku, że człowiek definiuje zło używając biologicznych i poznawczych struktur, które są częścią jego osobowości. Działa to w dwie strony: człowiek określa złem coś, co nim nie jest po to, aby uporządkować swój świat albo określa złem to, co nim jest rzeczywiście. Neurobiologia dowodzi, że prawość moralna prowadzi do większej stabilności charakteru, pokoju wewnętrznego, a to jest właśnie to, co Ewagriusz proponuje w swoich praktykach ascetycznych.

Trudno mi ocenić wnioski neurobiologii, bo się na tym nie znam. Intuicja, że Ewagriusz odkrył pewne mechanizmy właściwe naturze ludzkiej, które nie podlegają zasadniczym zmianom kulturowym towarzyszy od lat badaczom pism Ewagriusza. Jeżeli człowiek jest traktowany całościowo jako byt cielesno-psychiczno-duchowy, to nie dziwi podobieństwo wniosków z różnych obszarów badań. Jeśli neurobiologia potwierdzi i zarejestruje za pomocą urządzeń badających ludzki mózg to, co Ewagriusz zauważył intuicyjnie jako doświadczony kierownik duchowy, należy się z tego tylko cieszyć, bo to może, jak słusznie zauważa Tsakiridis, pomóc znaleźć elementy wspólne między naukami empirycznymi a duchowością chrześcijańską. Jednak na głębsze wnioski w tym obszarze musimy jeszcze poczekać.

Rozdział V poświęcony jest syntezie pomiędzy nauką duchową Ewagriusza a *Cognitive Science* w określaniu zła. Autor przywołuje wypowiedź Ewagriusza z *De oratione* (2) o tym, że „demony dotykają głowy powodując palpitację krwi w naczyniach", podobnie jak w nauce kognitywnej, według której lęk powoduje złe funkcjonowanie mózgu. Podobnie widzi on podobieństwo pomiędzy „umysłem widzącym swoje światło", a niektórymi technikami *neuroscience*. Inny związek dostrzega pomiędzy ewagriańską teorią snów a badaniami na fazą REM. Porównania te są jednak na dosyć dużym poziomie ogólności.

Całość zamyka zakończenie i bibliografia (s. 119-124). W zakończeniu Autor przyznaje, że są to pierwsze, wstępne próby porównania *cognitive sciences* jak psychologia i neurologia okresu post-oświeceniowego, bardziej otwarte na doświadczenia religijne. Związek między ewagriańska kategorią ośmiu namiętnych myśli a tymi naukami Autor widzi w trzech obszarach: tzw. działaniach binarnych (*binary operations*), AUB (*absolute unitary being*) i psychoterapii starającej się włączać duchowość chrześcijańską.

Studium jest ciekawą próbą łączenia intuicji duchowych Ewagriusza ze zdobyczami współczesnej neurologii i psychologii. Ze względu jednak na dosyć ograniczony jego rozmiar, jest to raczej przyczynek do tego typu badań niż pogłębione i w pełni udokumentowane studium. Wypada mieć nadzieję, że w przyszłości znajdą się inni, którzy pogłębią ten obszar badań na nauką duchową Ewagriusza i jej relacją do współczesnych nauk empirycznych.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

Augustine CASSIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013, Cambridge University Press, ss. 267.

Jak wiadomo, badania nad pismami, nauką ascetyczną i myślą teologiczną Ewagriusza z Pontu od wielu lat przeżywają prawdziwy renesans. Potwierdza to duża liczba publikacji: zarówno tłumaczeń tekstów mnicha z Pontu na języki nowożytne, jak też artykułów naukowych i monografii dotyczących różnych aspektów jego nauki. Wystarczy zajrzeć na stronę internetową, którą prowadzi Joel Kalvesmaki: www.evagriusponticus.bibliography, aby się przekonać o wielkim zainteresowaniu tym autorem. Powstało więc wiele ciekawych prac poświęconych różnym aspektom nauki Ewagriusza. W języku polskim Leon Nieścior, oprócz wielu artykułów napisał monografię pt. *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 1997; Leszek Misiarczyk zajął się kategorią ośmiu namiętnych myśli w nauce mnicha z Pontu w książce pt. *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007 (w wersji nieznacznie zmienionej *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2015), a O. Szymon Hiżycki przybliżył egzegezę Ewagriusza. W obszarze anglo-językowym pojawiło się ostatnio również kilka bardzo ważnych opracowań. Luke Dysinger wydał monografię *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005; Kevin Corrigan porównał naukę Ewagriusza i Grzegorza z Nyssy na temat umysłu, duszy i ciała w książce *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in 4th Century*, Farnham 2009; Julia S. Konstantinovsky wydała doskonałe opracowanie na temat duchowej wiedzy (gnozy) pt. *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009; George Tsakiridis dokonał porównania pomiędzy ewagriańską nauka o ośmiu złych myślach a współczesną nauką w dziele *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010; a ostatnio właśnie A. Cassiday zajął się kwestią rekonstrukcji teologii Ewagriusza *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013. Ostatnia praca jest szczególnie ważna, gdyż w przekonujący sposób przełamuje dotychczasowy stereotyp postrzegania Ewagriusza jako heretyka i głównego przedstawiciela orygenizmu zarówno podczas tzw. pierwszego jak też tzw. drugiego sporu orygenistycznego. Pomimo bowiem wielu ciekawych, ważnych i potrzebnych opracowań na temat

Ewagriusza i jego myśli, wśród badaczy powszechnie przyjmowano hipotezę, że mnich z Pontu jest jednym z głównych przedstawicieli orygenizmu zarówno podczas tzw. pierwszego sporu orygenistycznego na przełomie IV i V w. jak również w okresie tzw. drugiego sporu orygenistycznego w VI wieku. Po potępieniu orygenizmu na II Soborze w Konstantynopolu (553), a także przywołaniu potępienia imiennie Ewagriusza na Soborze Konstantynopolitańskim III (680-681) i Nicejskim II (787) przez całe stulecia panowało powszechne przekonanie, że Ewagriusz jest rzeczywiście jednym z głównych przedstawicieli orygenizmu. Opinia ta, oparta wcześniej tylko na orzeczeniach soborowych, w XX w. została dodatkowo wzmocniona argumentami naukowymi wybitnego badacza pism Ewagriusza, Antoine Guillaumonta. Autorytet naukowy A. Guillaumont na całe lata zaważył na opinii o mnichu z Pontu jako słusznie potępionym przedstawicielu orygenizmu i takie poglądy były bezkrytycznie powtarzane przez całe następne pokolenia badaczy. Wielu z nich intuicyjnie wyczuwało, że Ewagriusz piszący tak przecież głęboko na temat różnych aspektów życia duchowego, nie mógł tak po prostu prymitywnie wpaść w sidła herezji, ale brakowało pomysłów jak wyjść z tego impasu. A. Cassiday uczynił pierwszy, bardzo poważny i przekonujący krok w tym kierunku i wypada mieć nadzieję, że kolejne opracowania potwierdzą jego wstępne wnioski.

Gdy w latach 50-tych XX w. państwo Claire i Antoine Guillaumont odkrywają drugą wersję syryjską *Kephalaia Gnostica* (A. et C. Guillaumont, *Le texte veritable des "Gnostica" d'Ėvagre le Pontique*, RHR 142 (1952) 156-205) wskazują, że to właśnie ona jest autentyczna. W 1958 r. A. Guillaumont wydaje obydwie wersje *Kephalaia Gnostica* (*Les six Centuries des „Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale avec une double traduction française*, PO 28,1, Paris 1958), jedną znaną dotychczas jako wersja wspólna (S 1) i drugą, niedawno odkrytą, którą określa mianem integralnej (S 2). Gdy okazuje się, że wersja syryjska S 2 traktatu zawiera wiele elementów orygenizmu, które zostały potępione w 553 r., Guillaumont konkluduje, że to właśnie ta wersja jest wersją integralną a S 1, określona mianem wersji wspólnej zostałaby oczyszczona z błędów orygenizmu. Niedługo potem publikuje on swoje najsłynniejsze studium na temat historii orygenizmu w środowisku greckim i syryjskim *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs at chez les Syriens*, Paris 1962, w którym uznaje Ewagriusza za postać centralną dla orygenizmu a za nim powtarza to François Refoulé (*Évagre fut-il Origéniste*, RSPT 47 (1963) 398-402). Takie przekonanie panowało do lat 80. XX w. i było powtarzane przez uczonych różnych krajów. Gdy Gabriel Bunge w swoim studium na temat relacji pomiędzy gnostycyzmem i orygenizmem (*Origenismus – Gnosticismus. Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos*, VigChr 40 (1986) 24-45) wykazał, że żadne ze znanych nam pierwszorzędnych źródeł w ogóle nie wspomina Ewagriusza w okresie tzw. pierwszego sporu orygenistycznego, wśród badaczy Ewagriusza na świecie zawrzało. Co prawda, Elizabeth Clark (*The*

Origenist Controversy: The Cultural Construcation of an Early Christian Debate, Princeton 1992) w swoim studium nadal powtórzyła stare tezy Guillaumont i Refoulé, że Ewagriusz jest postacią centralną dla orygenizmu, to jednak nikt nie podważył głównej tezy Bungego, że żadne ze znanych nam pierwszorzędnych źródeł nie wspomina w ogóle Ewagriusza w okresie tzw. pierwszego sporu orygenistycznego. Pojawiła się poważna rysa na dotychczasowym obrazie mnicha z Pontu jako orygenisty i szybko zauważono, że przyjęcie teologicznego założenia Ewagriusza-orygenisty i interpretowanie z tej perspektywy jego tekstów jest metodologicznie błędne. Zaczęto dostrzegać konieczność całkowitego odwrócenia perspektywy: najpierw należy zrekonstruować kontekst historyczny życia i dzieł Ewagriusza a potem w tym kontekście historii i teologii IV w. osadzić jego pisma, aby je właściwie rozumieć i interpretować. Dzięki identyfikacji coraz to nowych tekstów mnicha z Pontu pod imieniem Nila z Ancyry publikowano coraz więcej tekstów Ewagriusza, dzięki którym można było w miarę dobrze zrekonstruować kontekst historyczny jego życia. Taką metodologię: najpierw historia potem teologia, przyjęła J. Konstantinovsky w swoim studium *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic* i A. Cassiday idzie tym samym tropem rozpoczynając od rekonstrukcji *Sitz im Leben* życia i twórczości literackiej Ewagriusza, by potem z tej perspektywy analizować jego teologię. Myślę, że osadzenie jego pracy dopiero na tak szerokim tle ukazuje rzeczywistą i rewolucyjną jej wartość w badaniach nad Ewagriuszem oraz słuszność przyjętej przez niego metodologii badań.

Praca składa się ze wstępu, dwóch części (pierwszej poświęconej miejscu Ewagriusza w historiografii kościelnej a drugiej jego teologii), zakończenia, bibliografii i indeksu. Cassiday w pierwszej części zajmuje się więc rekonstrukcją najważniejszych wydarzeń z życia mnicha z Pontu, krótką charakterystyką jego dzieł oraz reputacją po śmierci. Rozdziały 1 i 2 dotyczące życia i pism Ewagriusza są zdecydowanie najmniej twórcze i autor właściwie syntetycznie przedstawia w nich aktualny stan wiedzy na ten temat. Trudno zresztą byłoby oczekiwać tutaj jakichś nowości. Bardzo ciekawy jest natomiast rozdział 3 dotyczący pośmiertnej reputacji Ewagriusza. Otóż, jak przekonująco wykazał autor, w środowisku greckim przez cały V w. dzieła mnicha z Pontu były czytane i nie budziły najmniejszych wątpliwości. Na przełomie V i VI w., podczas tzw. drugiego sporu orygenistycznego, po potępieniu Orygenesa i orygenizmu w 553 r. podejrzliwość wobec Ewagriusza znacząco wzrasta. W tradycji greckiej od tego momentu imię Ewagriusza jest systematycznie wyklinane razem z Dydymem i Orygenesem. Kolejne, imienne potępienia Ewagriusza pojawiają się już w dokumentach soborów: Konstantynopolitańskiego III (680-681), Nicejskiego II (787) i Konstantynopolitańskiego IV (898). Co ciekawe, nawet po takich potępieniach jego wpływ na następne pokolenia autorów bizantyńskich takich jak Maksym Wyznawca, Grzegorz z Synaju czy Jan Damasceński nie ustaje, a jego pisma, zwłaszcza scholia, są nadal przepisywane. Najciekawsze jest to, że w tekście pt. *Iambi in sermones sanctorum patrum seu De scriptoribus asceticis* 52-60 z XII-XIV w. znajdujemy wyraźne odniesienie do trylogii Ewagriusza: *Practicus*, *Gnosticus* i *Kephalaia*

Gnostica. Wynika więc z tego, że nawet kilka wieków po potępieniu Ewagriusza nadal czytano i komentowano jego dzieła a *Kephalaia Gnostica* były częścią lektury duchowej dla mnichów. Choć tak na marginesie, można się zastanawiać, co oni tak naprawdę rozumieli z tego bardzo ezoterycznego traktatu.

Jeśli zaś chodzi o tradycję syryjską, to wiemy, że pod wpływem Ewagriusza pozostawał Filoksen z Mabbug (440-523), a pierwszy większy komentarz do jego pism napisał Babaj Wielki († 628), bardzo ważna postać i lider kościoła asyryjskiego w Persji. Drugi zaś szczyt zainteresowań Ewagriuszem w monastycznej literaturze syryjskiej pojawia się w XII i XIII w., kiedy to niejaki Dionizy bar Salibi († 1171) napisał kolejny komentarz do jego dzieł. Popularność Ewagriusza musiała być więc w środowisku syryjskim duża skoro przypisywano mu autorstwo pism innych autorów. To zjawisko wskazuje, że Ewagriusz był dosyć popularny wśród syryjskich autorów ascetycznych a także na to, że przekaz jego dzieł mógł zostać zarażony pismami innych autorów, niekoniecznie ortodoksyjnych. Babaj Wielki wyrażał wątpliwości już w VII w. co do integralności *Kephalaia Gnostica*. Te podejrzenia potwierdziło odkrycie w XX w. przez A. Guillaumont drugiej wersji syryjskiej *Kephalaia Gnostica* (S 2) różniącej się znacznie od powszechnej wersji S 1. Ponieważ S 2 zawiera wiele elementów nauki, która została potępiona w VI w. więc Guillaumont doszedł do wniosku, że to właśnie ona jest autentyczną wersją *Kephalaia Gnostica*, a wersja S 1 zostałaby oczyszczona w czasie sporu orygenistycznego. Autorytet Guillaumont, wieloletniego badacza pism Ewagriusza i edytora ich wersji greckich oraz syryjskich, stworzył obraz *Kephalaia Gnostica* S 2 jako tekstu, który jest dowodem na orygenizm mnicha z Pontu. Guillaumont wyszedł z założenia, że drugi spór orygenistyczny i potępienie z VI w. daje nam klucz do oceny traktatu *Kephalaia Gnostica* a także do jasnego stwierdzenia, że S 2, która zwiera elementy orygenizmu Ewagriusza jest wersją autentyczną jego pisma. Przyjęcie tych dwóch błędnych założeń okazało się bardzo brzemienne w skutki i zdeterminowało ocenę Ewagriusza na całe stulecia. Nikomu nawet przez myśl nie przeszło, że może być inaczej i wersja S 1 jest autentyczna a wersja S 2 jest sfałszowana przez orygenistów. Cassiday dochodzi jednak do zupełnie innych wniosków. Przyjmuje za Bungem, iż żaden z tekstów źródłowych z końca IV i początku V w. nie potwierdza, że Ewagriusz był postacią centralną pierwszego sporu orygenistycznego albo odgrywał w nim jakąkolwiek rolę. W konsekwencji nie ma też powodu zakładać, iż w tym okresie ktokolwiek podejmował jakiekolwiek próby „oczyszczenia" *Kephalaia Gnostica* z jakichkolwiek błędów doktrynalnych, gdyż Ewagriusza o takie jeszcze wtedy nie podejrzewano. Nie ma więc żadnych przekonujących dowodów z IV w. i początku V w. na to, że wersja S 2 *Kephalaia Gnostica* jest wcześniejsza i zostałaby potem oczyszczona z błędów orygenizmu, jak chciał Guillaumont. Jeśli nawet wersja armeńska jest oparta na S 1, jak chce Guillaumont, to daje nam ona argument chronologiczny za powstaniem S 1 ok. 450 r., czyli 50 lat po śmierci Ewagriusza. Jeśli potem pamiętamy, że – jak przypuszczał Irénée Hausherr – wersja armeńska oparta jest na tłumaczeniu syryjskim S 1 bazującym z kolei na tekście

greckim, to wersja grecka *Kephalaia Gnostica* musiała być w obiegu już w 1. poł. V w. a syryjska i armeńska ok. 450 r. Natomiast połowa VI w. jest właściwszym kontekstem dla S 2, owej rzekomo autentycznej orygenistycznej wersji *Kephalaia Gnostica*, która zostałaby zainfekowana orygenizmem.

Konkludując należy stwierdzić, że są poważne i mocne argumenty za tym, że S 1 *Kephalaia Gnostica* jest wcześniejsza od S 2, ta pierwsza byłaby już w obiegu ok. 450 r. i będzie się pojawiała w rękopisach syryjskich aż do XI w., natomiast ta druga lepiej odpowiada kontekstowi historycznemu połowy VI w. i drugiego sporu orygenistycznego. Prawdopodobnie S 2 padła ofiarą admiratorów Ewagriusza, którzy podpierali się nią w głoszeniu swoich orygenistycznych poglądów i dlatego Ewagriusz został potępiony. Guillaumont nie miałby racji określając wersję S 2 *Kephalaia Gnostica* jako autentyczną a wersję S 1 jako oczyszczoną. Argumenty te mają jednak dwa punkty słabe: po pierwsze, sfałszowanie *Kephalaia Gnostica* w wersji syryjskiej jest słabym argumentem za tym, że to stało się powodem potępienia Ewagriusza, gdyż świat grecki zapewne nie znał wtedy ani języka syryjskiego ani wersji syryjskich jego pism. Należałoby więc przyjąć, że już wersja grecka została sfałszowana przez orygenistów a na to, jak dotychczas, nie ma przekonujących dowodów. Trudno bowiem sobie wyobrazić, że Ewagriusz został potępiony w oparciu o wersje syryjskie *Kephalaia Gnostica*. Po drugie, trzeba by dokładnie zbadać wątpliwości jakie wobec doktryny Ewagriusza wyrażał Hieronim na początku V w. (por. *Epistula* 133 z 415 r.) i Teofil z Antiochii. Cassiady uznaje je za źródła drugorzędne, ale w tak ważnej kwestii nie można lekceważyć żadnych tekstów.

W drugiej części Autor koncentruje się już na różnych aspektach teologii Ewagriusza starając się patrzeć na nie z perspektywy kontekstu historycznego monastycyzmu egipskiego IV w.. Zajmuje się więc tutaj kwestią tzw. kręgu uczniów Ewagriusza (rozdział 4), interpretacją Pisma Świętego (rozdział 5), modlitwą jako fundamentem teologii ewagriańskiej (rozdział 6), chrystologią (rozdział 7) i trynitologią mnicha z Pontu (rozdział 8). Cassiday słusznie więc pokazuje, że zamiarem Ewagriusza była promocja życia monastycznego w teorii i praktyce zgodnie z zasadami ortodoksji nicejskiej, której przecież sam bronił jeszcze w Konstantynopolu. Ten spójny system kosmologii, antropologii, relacji z Bogiem i duchowej walki sprawdzał się w środowisku monastycznym, kiedy był przedstawiany i wyjaśniany jako cały. Z czasem popularność, zwłaszcza nauk duchowych mnicha z Pontu, wzrosła do tego stopnia, że niektóre jej elementy wyszły poza środowisko monastyczne. Przepisywano pewnie niektóre elementy jego nauki duchowej oddzielnie wyrywając je z kontekstu i interpretując bardzo dowolnie, co doprowadziło do podejrzeń wobec całej nauki Ewagriusza i w rezultacie do jego potępienia.

W rozdziale 5 autor przedstawia bardzo mądre włączenie przez Pontyjczyka jego egzegezy do repertorium technik ascetycznych pomocnych w głębszym oczyszczeniu duszy i relacji z Bogiem, czego dowodem jest metoda antyretyczna i traktat *Anthireticus*. Ewagriusz opiera się w tym względzie na starożytnej

praktyce monastycznej modlitwy Psalmami, która z czasem przerodzi się w *lectio divina*. Technika Ewagriusza stosowania słowa Bożego w walce duchowej miała prowadzić do coraz głębszego wejścia w nie, aż do całkowitej z nim identyfikacji. Choć u Ewagriusza nie znajdujemy wyraźnych śladów tej autoidentyfikacji człowieka z tekstem biblijnym, to bardzo podobny sposób widzimy u Kasjana w jego *Collationes*. Jeśli Kasjan dobrze opisuje praktykę Ewagriusza, to dzięki słowu Bożemu miała ona prowadzić do coraz większego uświadamiania sobie przez mnicha wszelkich swoich nieświadomych przyzwyczajeń (Ewagriusz powiedziałby λογισμοί) do tego stopnia, że słowo Boże w walce z nimi staje się słowem własnym mnicha, a on w jakimś sensie, subiektywnie jego autorem. W tym punkcie rozumiemy dlaczego stwierdzenie, że „każdy medytujący słowo Boże jest w jakimś sensie jego autorem dla siebie" zaczęło wywoływać poza kontekstem monastycznym duży niepokój i podejrzenia o herezję wykluczającą jedyne autorstwo Boga Pisma Świętego. Ciekawe, że Jan Kasjan głosił podobne tezy, a nigdy nie został potępiony. Nie ma jednak niczego błędnego w stwierdzeniu – w kontekście życia mniszego – że słowo Boże może być duchowo „zinterioryzowane" albo – mówiąc językiem Kasjana – na nowo „spisane" dla mnie osobiście.

Rozdział 6 jest poświęconym modlitwie jako fundamentowi teologii Ewagriusza. Wiemy, że mnich z Pontu określał modlitwę jako aktywność νοῦς, ale pisząc o Bogu bardzo mocno podkreślał Jego odrębność od stworzeń i niemożność całkowitego poznania oraz opisania. Hausherr i Hans Urs von Balthasar niesłusznie twierdzili, iż Ewagriusz akcentując apofatyczność Boga przekreśla możliwość jakichkolwiek doktrynalnych orzeczeń. Nic bardziej mylnego i mamy tutaj doskonały przykład jak nauczanie Ewagriusza przeniesione poza kontekst życia monastycznego do kontekstu teologii spekulatywnej prowadzi do błędnej interpretacji jego myśli. Cassiday słusznie proponuje rozpatrywać tę apofatyczność w kontekście ontologii i psychologii Ewagriusza. Jeśli mnich z Pontu polecał postawić granice wyobraźni, rozumowaniu czy nawet wszelkiej spekulacji na modlitwie, to chodziło mu o dotarcie do tzw. czystej modlitwy bez obrazów, myśli i rozumowań. Podobnie pisząc o teologii, Ewagriusz nigdy nie twierdził, że nawet w momencie największej bliskości z Bogiem znikają jakiekolwiek różnice ontyczne pomiędzy Nim a człowiekiem. Teologiczny system Ewagriusza jest oparty na ciągłym „dialogu" między Bogiem a człowiekiem ze świadomością słabości człowieka (stąd pokora) i tego, że Bóg działa w cudowny i nieprzewidziany sposób. Nie miał zupełnie racji Balthasar określając teologiczny system Ewagriusza jako „precyzyjny z matematyczną dokładnością", bo jest w nim miejsce na wolność i zaskoczenie ze strony Boga. Ponieważ Ewagriusz postrzegał modlitwę jako aktywność νοῦς, wielu badaczy oskarżało go i „przeinteletualizowanie" modlitwy. Nic bardziej mylnego, modlitwa dla naszego mnicha jest zajęciem całego człowieka, a sfera emocjonalna odgrywa w niej bardzo ważną rolę. Jeśli np. w walce z namiętną myślą smutku mnich powinien dążyć do nabycia cnoty jej przeciwstawnej, czyli radości, to trudno sobie wyobrazić radość tylko intelektualną bez udziału uczuć czy emocji. Dalej, dopowiedzmy z naszej strony, Ewagriusz

bardzo często w swoich tekstach utożsamiał νοῦς z sercem (καρδία), co już wyraźnie przeczy zarzutom o duchowość „przeintelektulizowaną". Kto takie oskarżenia wysuwa, nie zrozumiał nauki duchowej Pontyjczyka.

W rozdziale 7 poświęconym chrystologii autor przeciwstawia interpretacji chrystologii Ewagriusza dokonanej przez Guillaumonta i Refoulé z perspektywy tzw. drugiego sporu orygenistycznego jako „izochrystycznej" (*isochrist hypothesis*), swoją jej wizję zwaną ikoniczną (*iconic hypothesis*). Guillaumont i Refoulé pozostają niewolnikami wcześniejszych założeń, według których całą naukę mnicha z Pontu interpretowano w kluczu potępień z VI w. i późniejszych. Dzisiaj już wiemy, że przypisywany Ewagriuszowi heretycki system metafizyczny pojawia się dopiero 150 lat po jego śmierci, w połowie VI w. Po drugie, Cassiday proponuje oprzeć swoją *iconic hypothesis* głównie na traktacie *De malignis cogitationibus*, który został napisany najpóźniej i zawiera bardziej dojrzałe nauczanie mnicha z Pontu niż wcześniejsze *Kephalaia Gnostica* i *Epistula fidei*. Zwolennicy *isochrist hyptohesis* opierają się na mniej jasnych stwierdzeniach z tekstów Ewagriusza i wiele sobie dopowiadają z jego potępień. Gdy Ewagriusz pisał w *Liście do Melanii* (28) o eschatologicznym pojednaniu się Stwórcy ze stworzeniem, nie miał na myśli tego, jakoby stworzenie oprócz swojej natury otrzymało jeszcze naturę boską mając w ten sposób dwie natury, co prowadziłoby do zrównania umysłów ludzkich z Chrystusem. Po trzecie wreszcie, Cassiday pokazał, że określenie przez Guillaumonta chrystologii Ewagriusza jako subordynacjonistycznej nie jest do końca przekonujące. Lepiej pisać o pośrednictwie Chrystusa rozumianego nie jako osoba, ale jako stan umysłu przed upadkiem, które jest dostępny umysłom oczyszczonym i zdolnym stać się Jego „współdziedzicami".

I wreszcie w ostatnim 8 rozdziale autor zajął się tematyką Trójcy Świętej. Krytykuje tutaj wszelkie próby interpretacji nauki trynitarnej Ewagriusza z perspektywy neoplatońskiej, w której znikają różnice między bytami, a ontologia jest wyraźnie panteistyczna. Jego zdaniem mnich z Pontu inspiruje się w tym punkcie swojej nauki raczej stoicyzmem i neopitagoreizmem, co pozwala pogodzić jego naukę o Trójcy Świętej z uniwersalizmem zbawienia. W analizie nauki trynitarnej Ewagriusza autor słusznie podkreśla, że pisząc w kontekście eschatologicznym o zniszczeniu wszelkiej różnicy pomiędzy bytami, mnich pontyjski ma na myśli różnice, które oddzielają stworzenie od Boga i między sobą jako konsekwencja pierwotnego upadku (a więc chodzi o sens raczej etyczny niż ontologiczny), a nie zniesienie wszelkich różnic ontycznych między Bogiem a stworzeniami w taki sposób, jakby stworzenie „zlało" się w jedno ze Stwórcą tracąc swoją odrębność bytową. Przy końcu dziejów zniknie wszelka niemoralność i brak wiedzy.

Praca Cassiday'ego wywraca do góry nogami wszelką naszą dotychczasową wiedzę na temat Ewagriusza jako heretyka-orygenisty i proponuje zupełnie inne, nowe spojrzenie na jego dzieła i naukę. Hipotezy Autora o recepcji nauki Ewagriusza w V i VI w., braku dowodów na centralność jego postaci w tzw. pierwszym sporze orygenistycznym, wcześniejszym powstaniu wersji syryjskiej S 1 *Kephalaia Gnostica* niż S 2 i prawdopodobnym sfałszowaniu tej ostatniej przez

orygenistów brzmią dosyć przekonująco. Również druga część pracy poświęcona kwestiom teologicznym jest krokiem w dobrym kierunku, choć oczywiście kwestie te domagają się szczegółowej, krytycznej oceny, która miejmy nadzieję, będzie się pojawiała w następnych latach. Nie ulega natomiast wątpliwości, że książka jest bardzo inspirująca i będzie stanowiła nowy impuls do badań nad Ewagriuszem na następne dziesięciolecia. Powinna zostać bardzo szybko przetłumaczona i wydana w języku polskim, aby umożliwić polskim sympatykom i badaczom nauki mnicha z Pontu dostęp do wniosków badań uczonych z innych części świata.

ks. Leszek Misiarczyk – Warszawa, UKSW

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI – ks. Mirosław KIWKA, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013, Wydawnictwo Tumskie, ss. 163.

Drukarnia Tumska Archidiecezji Wrocławskiej wydała w 2013 r. książkę dwóch wrocławskich teologów katolickich, wykładowców Papieskiego Wydziału Teologicznego: bpa A. Siemieniewskiego i ks. M. Kiwki. Obydwaj autorzy mają już spory dorobek naukowy z interesujących ich dziedzin teologii i filozofii, jako że pierwszy z nich jest profesorem teologii duchowości, a drugi był wykładowcą antropologii filozoficznej. A. Siemieniewski, jest biskupem pomocniczym Archidiecezji Wrocławskiej, autorem wielu artykułów i kilku pozycji książkowych, szczególnie z apologetyki katolickiej. Publikacje te wiążą się również z jego kontaktami z Ruchem Odnowy w Duchu Świętym, a także z nowymi ruchami religijnymi (o podłożu New Age), które bada pod kątem ich zgodności z duchowością katolicką. Spośród jego kilku książek należy wymienić: *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*, Wrocław 2000 (Wydawnictwo Atla 2), czy *Skąd się wziął świat? Historyczne lekcje duchowości scjentystycznej*, Wrocław 2012 (Wydawnictwo Tumskie). Wszystkie wydane książki można dodatkowo znaleźć na jego własnej stronie internetowej www.siemieniewski.archidiecezja.wroc.pl. Ks. M. Kiwka oprócz wielu artykułów jest autorem znanej studentom filozofii książki *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007 (Wydawnictwo Atla 2), która jest kolejnym, poszerzonym wydaniem jego *ABC filozofii*, z 2001 roku, opublikowanym przez to samo wydawnictwo.

Omawiana publikacja podejmuje tematykę tzw. chrześcijańskiej medytacji monologicznej. Bp Siemieniewski tłumaczy w krótkim wstępie (s. 9-10), że przyczyną podjęcia tego tematu jest nieporozumienie związane z wiązaniem starej tradycyjnej medytacji chrześcijańskiej, szczególnie w jej krótkich powtarzanych formułach (stąd nazwa *monologiczna*), z medytacją mantryczną pochodzenia hinduistycznego, która ma związek ze współczesnym ruchem New Age, co rusz wkradający się do duchowości katolickiej pod płaszczykiem nowych form. Formy te są widoczne dziś w działalności Światowego Stowarzyszenia Medytacji

Chrześcijańskiej oraz innych grup modlitewnych, będących pod jej wpływem, a inspirowanych nawet przez niektórych katolickich duchownych. Samo postawienie problematyki już wskazuje na to, iż mamy do czynienia z pozycją apologetyczną, tak bardzo upodobaną przez Księdza Biskupa. Dlatego do wspomnianego głównego tytułu książki: *Chrześcijańska medytacja monologiczna*, dodano podtytuł: *Źródła i aktualne pytania*, aby wskazać, że praca ukazuje też prawdziwe źródła katolickiej modlitwy w powtarzanych krótkich formułach, sięgającej czasów patrystycznych, a szczególnie jej ojca Jana Kasjana oraz ich możliwej kompatybilności ze współczesnymi formami newagowskimi.

Stosownie do tego został podzielony materiał książki. Składa się on z trzech głównych części. Część pierwsza omawia historię chrześcijańskiej medytacji monologicznej, uwzględniając jej ujęcie biblijne w Starym i Nowym Testamencie, nauczanie Kościoła widoczne w *Katechizmie Kościoła katolickiego* oraz tradycji monastycznej, oraz złoty wiek mistyki katolickiej, w szesnastowiecznej Hiszpanii. Medytacja jest tu uważana za formę modlitwy w postaci nieustannego miłosnego rozmyślania nad Słowem Bożym w Chrystusie. Jej krótkie formuły (w postaci wezwań: *Jezus*, *Amen*, *Jezusie – Synu Dawida – ulituj się nade mną*, *Boże wejrzyj ku wspomożeniu memu – Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu*, oraz modlitwa różańcowa, akty strzeliste i im podobne) mają za zadanie wyrobić w człowieku pokorną postawę ciągłego miłosnego trwania w obecności Bożej. Jest monologiczna w sensie nie tyle wyrażenia jej jednym słowem, choć – jak można zauważyć – i to się zdarza, ale ze względu na treść tej modlitwy wyrażonej często jednym zdaniem. Dlatego może być nazwana *modlitwą jednozdaniową* (s. 27-28); stąd też pochodzi jej czysto zewnętrzne podobieństwo do hinduskiej mantry. Za mistrza starożytnej medytacji monologicznej uchodzi mnich reprezentujący chrześcijańską tradycję zachodnią z przełomu IV i V w., Jan Kasjan. Później odbicie tej tradycji modlitewnej widzimy w anonimowym dziełku *Obłok niewiedzy* z XIV w. Wreszcie jej istotę, w sensie chrześcijańskiej treści, czyli miłosnego, kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem Trójjedynym ukrytym w głębi serca człowieka, znajdujemy w karmelitańskiej i jezuickiej szkole mistycznej hiszpańskich świętych z wieku XVI: Teresy od Jezusa, Jana od Krzyża, Ignacego Loyoli. Owi mistrzowie życia mistycznego podają też sposoby praktykowania tak pojętej chrześcijańskiej medytacji.

W drugiej części recenzowanej pracy jej autorzy omówili współczesną mantryczną medytację chrześcijańską – będącą pod wpływem New Age – tak, jak się ona dziś jawi w różnych duchowych ośrodkach chrześcijańskich. Logicznie rzecz biorąc, najpierw pokazali jej hinduistyczne źródło w mantrycznej medytacji transcendentalnej, która się okazała swoistą newagowską hybrydą zaimplementowaną w kulturę zachodnią przez hinduskich nauczycieli – guru: Swami Chinmayananda († 1993) i Maharishi Mahesh Yogi († 2008). Otóż ci guru i nauczyciele yogi w swoich publikacjach i szkołach medytacji dają praktyczne wskazówki odnośnie odmawiania, śpiewania, czyli medytacji słowa-mantry „OM" (lub innego słowa hinduskiego), przy czym chodzi tu o metodę coraz większego (głębszego,

wewnętrznego) skupienia się na jej brzmieniu, bowiem jej treść jest drugorzędna i względna (s. 74). Celem tak pojętej medytacji mantrycznej ma być „osiągnięcie stanu umysłu bez-myśli i pozostawania w tym stanie najdłużej, jak się uda", by w końcu zdać sobie sprawę ze swej tożsamości bycia bogiem (s. 75-76). Logika jest prosta: „powtarzanie mantry prowadzi do stanu uwagi, co sprowadza zanurzenie w czystej świadomości, skutkiem czego jest przekroczenie jaźni i wejście w transcendencję" (s. 79). Tak na tle hinduistycznej metody medytacji transcendentalnej odkrywa się rzekomo „ponadreligijną mądrość wszechczasów" zapisaną w naturze każdego człowieka, a przekazaną również przez inne tradycje religijne, w tym chrześcijańską.

Trzymając się tej logiki rozumowania, i z początku w reakcji na hinduizm i buddyzm, niektórzy katoliccy liderzy duchowości benedyktyńskiej np. o. Thomas Keating i o. John Main († 1982) dążyli do stworzenia przeciwwagi mantrycznej medytacji transcendentalnej w postaci chrześcijańskiej metody medytacji monologicznej (szerzonej w tzw. ruchu modlitwy głębi), opartej o zapomnianą – w ich mniemaniu – tradycję monastyczną wczesnego chrześcijaństwa, przekazaną przez Jana Kasjana i starą szkołę benedyktyńską. W oparciu o te doświadczenia powstała w 1975 r. Światowa Wspólnota Medytacji Chrześcijańskiej (o. John Main i o. Laurence Freeman) z propozycją chrześcijańskiej medytacji monologicznej. Nie różniła sie ona w metodzie od hinduistycznej poza używaniem słów wziętych z tradycji katolickiej zamiast słów-mantry. Na tym też miałaby polegać jej specyfika chrześcijańska. Chodzi o to, by poprzez odmawianie tej mantry „osiągnąć ewangeliczny stan duchowego ubóstwa zdefiniowanego jako pozbycie się wszelkich bogactw myśli i wyobrażeń", by „na granicy naszej jaźni spotkać naszego Przewodnika (Chrystusa) i rozpoznać w Nim Zmartwychwstałego" Pana (s. 91). Na tym samopoznaniu poprzez odmawianie tylko „chrześcijańskiej" mantry ma też polegać nasze zbawienie w Chrystusie. Niepotrzebny jest zatem cały balast biblijnego, osobowego wysiłku spotkania z Chrystusem, czy duszpastersko-sakramentalnego zaangażowania w życie wspólnoty Kościoła, bowiem wszystko dzieje się w nas: „po rozproszeniu naszego iluzorycznego «ja» z ludzkiego wnętrza wyłoni się «Ja» autentyczne – i to właśnie jest poszukiwany Jezus" (s. 92). Wobec powyższego, prawdziwym autorytetem dla chrześcijan, który odsłonił te prawdy nie jest wcale Jezus Chrystus, ale jeden z największych filozoficznych umysłów religijnej tradycji hinduistycznej, Siankara († 820). W osobnym rozdziale (VIII) autorzy wykazali, że tak przedstawiona metoda medytowania chrześcijańską mantrą (czyli Chrześcijańska Mantryczna Medytacja Monologiczna) nie ma nic wspólnego z duchem chrześcijańskim, który przedstawia Biblia, tradycja patrystyczna z Janem Kasjanem na czele, czy nauka średniowiecznych autorytetów teologii katolickiej. Jest ona natomiast historycznie głęboko zakorzeniona w hinduizmie.

W ostatniej, trzeciej części recenzowanej publikacji autorzy podają katolicką ocenę powyższego zderzenia dwóch tradycji medytacji w formie powstałej hybrydy newagowskiej, w świetle kryteriów, jakie ustaliła Watykańska Kongregacja ds. Wiary w 1989 r., w wydanym dokumencie poświęconym modlitwie

i medytacji chrześcijańskiej, pt. *Orationis formas*. Najpierw za tym dokumentem, w obliczu zużycia się pewnych metod medytacji chrześcijańskiej, zalecają unikanie pospiesznych rozwiązań i gonitwę za niesprawdzonymi nowostkami z obcych, głównie wschodnich tradycji duchowych. Następne kryteria katolickie są tu dość proste i wyrażają się w kilku pytaniach: Jaką rolę w modlitwie odgrywa Pismo Święte? Czy jest ono źródłem naszej rozmowy z Bogiem? Czy wiara chrześcijańska nie staje się w niej jedynie dodatkiem do czegoś od niej ważniejszego, mianowicie medytacji mantrycznej? Czy słowa „Chrystus" i „Jezus" nie są tylko zewnętrznym ozdobnikiem i naiwnym wmawianiem, że ma się do czynienia z długoletnią, prastarą tradycją chrześcijańską? Czy dopuszczamy w modlitwie działanie łaski, czy widzimy ją tylko jako efekt metody, czyli naszego wysiłku usuwania z umysłu wszelkich przedstawień zmysłowych i pojęć, by osiągnąć próżnię?, pamiętając, że próżnią, której potrzebuje Bóg, jest odrzucenie egoizmu, pychy, niekoniecznie zaś odrzucenie rzeczy stworzonych, które On nam dał i wśród których nas umieścił (s. 114-115).

Chociaż autorzy krytykują mantryczną medytację chrześcijańską, to jednak widzą też wiele pożytku z jej praktykowania, wskazując na liczne duchowe owoce, a nawet na głębsze rozumienie Ewangelii zawarte w komentarzach napisanych przez przedstawicieli tego ruchu. Jednak proponują ją raczej nazwać w cudzysłowie „chrześcijańską medytacją", by było wiadomo, że chodzi o „zakamuflowaną medytację hinduistyczną" praktykowaną w ośrodkach Światowej Wpólnoty Medytacji Chrześcijańskiej, która w rzeczywistości ma mało wspólnego z długoletnią tradycją chrześcijańską (s. 117-118, za o. Michel Boyer, *Commentaires suite aux réflexions du Père Joseph Verlinde sur la méditation chrétienne*). Konsekwentnie, poprzez jej analizę w świetle pism jej założycieli i entuzjastów, udowadniają, że ma ona swe korzenie w tradycji hinduistycznej; jest odbiciem naturalnych ludzkich możliwości, bez udziału łaski Bożej i historycznego Jezusa, tak charakterystycznej dla chrześcijaństwa, które tu jest zrelatywizowane i ukazane jako jedna z wielu tradycji uwarunkowanych kulturowo i językowo. Sama w sobie nie ma też nic wspólnego z treścią chrześcijańską, bowiem jest ograniczona do metody koncentrowania się na brzmieniu słowa, czyli na wysiłku samego człowieka. W powyższym świetle, nie jest ona nawet modlitwą, czyli spotkaniem z osobą Boga, ale monologiem; Bóg nie jest w niej potrzebny, tylko mantra; sam Jezus jest tu zniekształcony historycznie i kulturowo (szatą żydowską). W tej perspektywie niepotrzebna jest cała historia zbawienia ukazana w Biblii i działalności Kościoła, bowiem to człowiek jest miarą wszelkiej doskonałości w nim samym, którą sam musi zdobyć; widać to chociażby na przykładzie większej roli duchowych czakr, kanałów oświecenia, niż sakramentów Kościoła, beztroskiego odpuszczania sobie obecności na Mszy św. na rzecz rzekomo prawdziwego odpoczynku w Bogu itd. Krótko mówiąc, na przykładzie „mantrycznej medytacji chrześcijańskiej" autorzy zdemaskowali mechanizm działania newagowskich praktyk medytacyjnych zmierzających do zastąpienia dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej religijnymi tradycjami Wschodu. Wykazali tę samą logikę postępowania, tzn. zastępowania

tradycji chrześcijańskiej wiarą buddyjską, w poglądach wcześniejszego prekursora New Age na gruncie chrześcijańskim, np. o. Tomasza Mertona.

Tymczasem, „odmienne religie przynoszą istotnie odmienne doświadczenia religijne" (s. 145, za: G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, 40). W perspektywie tych słów amerykańskiego teologa, autorzy proponują przyjąć zachęty owych ruchów do zgłębiania swej własnej tradycji duchowej w świetle prawdziwych zamiarów ich twórców. W przypadku krótkich formuł modlitewnych wskazywanych przez Jana Kasjana i późniejszą tradycję Kościoła, chodzi o to, by zauważyć, że występuje ona w kontekście przepraszania, dziekczynienia, prośby i uwielbienia Boga, które są znakiem naszej miłości względem Niego, i które następnie sam Duch Święty zanosi do Boga, prowadząc nas do kontemplacji. Celem takiej modlitwy jest poufna rozmowa z Bogiem. A zatem prawdziwie chrześcijańska modlitwa monologiczna, w wydaniu Kasjana i jego modlitewnej metody, „nie jest skutkiem opróżnienia umysłu z wszelkich wyobrażeń za pomocą mantry; jest raczej skutkiem ubóstwa ducha polegającego na ograniczeniu się do jednej tylko myśli, mianowicie tej streszczonej w słowach: «Jezu, ufam Tobie» (lub do jej odpowiedników, znanych w starożytności chrześcijańskiej)", po to, by w „izdebce" naszego serca i umysłu, bez słów, wyjawiać Mu nieustannie naszą miłość (s. 146-147). Właśnie taka ufna, ludzka modlitwa wsparta działaniem Ducha Świętego, wbrew ostrzeżeniom nowego nurtu newagowskiego, jest wielkim błogosławieństwem dla każdego człowieka tak, jak zresztą każda rozmowa z Bogiem.

Całą książkę zamyka epilog. Autorzy wysuwają dwa postulaty, jakie płyną z wniosków końcowych rozważań zawartych w publikacji: informować ludzi z czym mają do czynienia w przypadku praktykowania wspomnianej „medytacji chrześcijańskiej" (1), skorzystać z pragnienia powrotu do źródeł, a więc zwrócenia się do autentycznej medytacji starożytnego Kościoła w wydaniu Jana Kasjana i jego tradycji, by odkryć piękno Pisma Świętego i przez jego pośrednictwo być w coraz głębszej zażyłości z Chrystusem (2). Podkreślają przy tym istotne elementy duchowości chrześcijańskiej, z których nigdy nie można zrezygnować nie chcąc zatracić jej tożsamości, a mianowicie: Słowo Boże (Pism Święte) celebrowane w liturgii Kościoła (w Eucharystii), która czyni je żywą obecnością Boga każdego dnia. Przypominają uznaną w chrześcijańskiej tradycji monastyczną medytację metodą *lectio divina*, przywołaną przez dokument *Verbum Domini* Benedykta XVI z 2010 r. (punkt 87), z jej elementami składowymi: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*. Skuteczność tej, jak i każdej innej metody chrześcijańskiej, nie widzą autorzy w jej niezawodnej technice, ale w pokornej wierze, cierpliwości, wytrwałości i wierności; krótko mówiąc w Bogu, który decyduje, „kiedy i w jaki sposób człowiek przemierza różne etapy drogi duchowego rozwoju" (s. 155). Ostatnim elementem składowym książki jest bibliografia podzielona na: dokumenty Kościoła, źródła historyczne, literaturę o współczesnej medytacji i literaturę dodatkową.

Książka wrocławskich teologów katolickich jest cennym wkładem w rozumienie chrześcijańskiej medytacji będącej owocem i skarbem wielowiekowej

tradycji Kościoła. Z wielką prostotą i znawstwem tłumaczy na czym polega jej istota i w czym tkwi jej chrześcijański fenomen, w postaci krótkich formuł modlitewnych. Na tym tle autorzy mogli zdemaskować próby podpasowania się pod nią, tylko na podstawie zewnętrznego podobieństwa, hinduistycznej mantry, której metoda jest częścią składową całkiem obcej tradycji religijnej i kulturowej. Niestety, jak zauważono, to podobieństwo w ramach newagowskiej fali, jaka się przelała przez Europę Zachodnią i Amerykę Północną w zeszłym stuleciu, posłużyło niektórym duchowym liderom katolickim (głównie mnichom związanym z duchowością benedyktyńską) do stworzenia – w ich mniemaniu – katolickiego odpowiednika hinduistycznej medytacji mantrycznej, w postaci monologicznej medytacji chrześcijańskiej, nauczanej w specjalnych ośrodkach Światowej Wspólnoty Medytacji Chrześcijańskiej. Na podstawie analizy pism twórców tej metody medytacji, autorzy celnie wykazali, że – mimo pewnych pozytywów, jakie ona wnosi dla lepszej koncentracji – w żadnym wypadku nie współgra ona z tradycją chrześcijańską, bo w swej istocie okazuje się newagowaską hybrydą pochodzenia hinuistycznego mającą zastąpić tę pierwszą. Propozycja nazwania jej w cudzysłowie „medytacją chrześcijańską", wskazując tym samym na jej źródło, a przede wszystkim zachęta do zgłębiania własnej tradycji medytacyjnej u jej podstaw (np. tzw. metoda *jednozdaniowa* Jana Kasjana i późniejsza tradycja monastyczna) jest rozwiązaniem, które pozwoli chrześcijanom uniknąć niebezpieczeństwa błądzenia w poszukiwaniu prawdziwego spotkania z Bogiem. W rzeczywistości, bowiem, spotkanie to odbywa się w medytacji Słowa Bożego celebrowanego we wspólnocie Kościoła każdego dnia. Dodajmy tylko, że właśnie z takiego ducha wyrosła modlitwa brewiarzowa Kościoła. Oto lekcja jaka płynie z recenzowanej tu lektury wrocławskich teologów.

Książka ta wpisuje się w apologetyczną myśl chrześcijańską i jest polecana każdemu liderowi chrześcijańskiej duchowości, by sam mógł ugruntować swoje przekonania we własnej tradycji i w jej świetle pewnie prowadzić innych do Boga. Książkę tę powinni przeczytać również ci, którzy mają problemy z własną modlitwą, choć nie tylko (niech przeczyta ją każdy katolik!), by uniknąć pokusy wpadnięcia np. w szpony tzw. chrześcijańskiej metody medytacyjnej, która w duchu New Age będzie obiecywała „gruszki na wierzbie", czyli metodę rzekomego, niezawodnego osiągnięcia Boga, a nawet stania się bogiem.

ks. Ryszard Groń – Chicago

***Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. Wojciech Gajewski – Bogusław Górka, Kraków 2015, WAM, ss. 184.**

Temat wtajemniczenia i inicjacji nie jest czymś zupełnie nowym na polu badań teologicznych. Jednak fenomen ten zasługuje na większą niż dotychczas uwagę badaczy. *Disciplina arcani* należy bowiem do tych elementów, które nie

są opcjonalną formą przyjętą przez chrześcijaństwo, ale – jak wykazują autorzy artykułów zawartych w publikacji pt. *Disciplina arcani w chrześcijaństwie* – należącą do jego istoty. Od czasów Jezusa z Nazaretu, który przekazywał część swojej nauki tylko wybranym, poprzez czasy starożytne, gdzie istniała silna instytucja wtajemniczenia, chrześcijaństwo przekazuje misterium Boga transcendującego wszelkie wymiary ludzkiego rozumowania. Dlatego też kandydat do chrztu musiał przejść proces inicjacji poprzez interioryzację stopniowo odkrywanych prawd zbawczych. Schemat ten istniał nie tylko z powodu prześladowania czy ochrony prawd wiary przed nieprzychylnymi stronnictwami. To właśnie inicjacja pomagała człowiekowi nie tylko usłyszeć treść wiary, ale przygotowywała go do spotkania z żywym Bogiem. Przez wiele wieków instytucja *disciplina arcani* została zapomniana na rzecz innych form duszpasterskich. Po Soborze Watykańskim II odzyskuje swój dawny blask i pierwsze miejsce wśród metod wprowadzania do świadomego życia chrześcijańskiego. Na polu badań teologicznych niniejsza książka staje się przyczynkiem dla dalszej refleksji nad fenomenem sekretności.

Książka pod redakcją Wojciecha Gajewskiego i Bogusława Górki składa się z szeregu artykułów, poruszających temat wtajemniczenia chrześcijańskiego. Artykuły poprzedza *Wstęp* (s. 7-8) wprowadzający w zagadnienie. Całość nie ma wyróżnionego podziału, jednak można wskazać trzy bloki tematyczne: nowotestamentowy, patrystyczny, współczesny.

We *Wstępie* redaktorzy książki określają charakter i cel pozycji. Książka ma za zadanie zapoznać czytelnika z tematem *disciplina arcani*. Jest to też swoistego rodzaju propozycja dla podjęcia zaawansowanych badań na szerokim polu teologicznym, szczególnie biblijnym, patrystycznym i duchowościowym.

Pierwszy artykuł, który rozpoczyna część biblijną książki, omawia temat wtajemniczenia w Kościele pierwotnym, biorąc za podstawę fragment Mt 13, 3-23 (s. 9-26). Autor, B. Górka, rozpoczyna swoją analizę zwracając uwagę na słownictwo w Nowym Testamencie, które może wskazywać na instytucję *disciplina arcani*. Jest to przede wszystkim słowo μυστέριον, które w wypadku omawianego fragmentu mogło odnosić się do kultu chrześcijańskiego, przeznaczonego tylko dla ochrzczonych. Autor wskazuje również na cechy i funkcje biblijnego języka wtajemniczenia. Zaznacza, że język Nowego Testamentu z jednej strony odsłania misteria wybranym, a z drugiej zasłania je w takim samym stopniu przed niepowołanymi. Przykładem może być omawiana przypowieść z Mt 13, ale także jej wyjaśnienie przez Jezusa, które pozostaje enigmatyczne. Cała Ewangelia, pełna języka symbolicznego, miałaby powstać jako pomoc dla inicjacji nowych chrześcijan. Język ten był dopiero stopniowo objaśniany przez mistagogów w procesie wtajemniczenia.

Kolejnym tekstem mówiącym o *disciplina arcani* jest 1Kor 2,1-2, którego analizy dokonuje Wojciech Gajewski (s. 27-39). W swoim artykule zwraca uwagę na dwa elementy wskazujące na obecność języka wtajemniczenia. Pierwszym jest użycie słów „tajemnica Boga", drugim jest mowa Pawła, że przyszedł do Koryntian, by głosić tajemnicę Jezusa, specjalnie dodając zwrot: „i to ukrzyżowanego". Fraza ta pozostaje odszyfrowana tylko dla wybranych i jest ściśle związana

z katechumenalnym etapem wtajemniczenia, na którym znajdują się adresaci Pawła, oraz z problemem podzielonego Kościoła Korynckiego. Paweł przypominając kerygmat o ukrzyżowaniu Jezusa nawołuje do zajęcia postawy Mistrza i brania na siebie grzechów innych. Wyjaśniając obecność i znaczenie języka wtajemniczenia Autor szeroko uwzględnia kontekst historyczno-kulturowy.

Ostatni artykuł w części nowotestamentowej autorstwa Michała Wojciechowskiego podejmuje zagadnienie używania języka sekretnego w Apokalipsie św. Jana (s. 41-52). Wydawać by się mogło, że jest to dzieło, które przez swój język jest najbardziej adekwatne, by mówić o nim w świetle głównego tematu książki. Jednak już na samym wstępie Autor zaznacza, że pomimo występowania w Apokalipsie języka symbolicznego, to dla ówczesnych odbiorców, wśród których powstało dzieło, była ona łatwa do odszyfrowania. Autor artykułu nie chce uwzględniać całości symboliki, lecz skupia się tylko na tych fragmentach, w których rzeczywiście można doszukiwać się sensu ukrytego, zasugerowanego przez twórcę dzieła, a nie przez późniejszych interpretatorów, posługujących się metodą alegoryczną. W związku z tym w swojej analizie uwzględnia znaczenie liczby 666, następnie symboliki dwunastu kamieni, potem przechodzi do omówienia znaczenia bestii wychodzącej z morza, Babilonu i prostytutki. Apokalipsa św. Jana, mimo iż posługuje się językiem symbolicznym, była dla ówczesnych kompetentnych czytelników jasna. Jednak pojawiają się także takie fragmenty, które rzeczywiście przekazują treść zaszyfrowaną, głównie dotyczącą polityki, m.in. krytyki imperium rzymskiego, przedstawianego w wyżej wymienionych symbolach.

Kolejny artykuł otwiera część patrystyczną. Ks. Wincenty Myszor analizuje zjawisko ezoteryki, występującej u chrześcijańskich gnostyków, uwzględniając zjawisko gnozy w szerokim zakresie (s. 53-64). Za źródło badawcze posłużyły tu pisma Ireneusza, Hipolita i Epifaniusza, Orygenesa oraz literatura gnostycka z Nag Hammadi. Przy opisywaniu różnych aspektów tego szerokiego ruchu Autor przytacza dużo tekstów źródłowych. Wymiar tajemnicy należy do istoty doktryny gnostyckiej i obejmuje wszystkie dziedziny. Samo źródło wiedzy, tj. Objawienie, jest opisywane jako wyjątkowe, a więc i tajemnicze. Gnoza może być odkryta tylko dla wybranych, odpowiednio przygotowanych i przeprowadzonych przez obrzęd inicjacji. Tylko z wejściem w grono wtajemniczonych związane jest prawdziwe poznanie oraz zbawienie. W dalszej części Autor szuka paralelnych fenomenów gnozy w Kościele. W tej kwestii panuje dwugłos, czy w Kościele II i III w. można mówić o *disciplina arcani* w ścisłym znaczeniu. Ostatnią podjętą kwestą jest sposób przekazu nauki i metody weryfikacji jej autentyczności, opierającej się na tradycji i autorytetach – διαδοχή, παράδοσις. W tym temacie również trwa dyskusja, kto od kogo czerpał: czy gnostycy, by uprawomocnić swoją naukę, wzorowali się na kościelnym uzasadnianiu tradycji, czy Kościół zmuszony do apologii wiary, uzasadniał ją na wzór gnostyków.

Krytyka tradycji gnostyckich przez Ireneusza z Lyonu to temat następnego artykułu autorstwa Sławomira Torbusa, który analizuje dzieło *Adversus Haereses* (s. 65-74). Autor przedstawia, w jaki sposób różnią się od siebie chrześcijańskie

i gnostyckie stanowiska odnośnie do rozumienia tradycji ustnej i rytuałów inicjacyjnych. Na tym tle omawia problem wtajemniczenia. W polemice z gnostykami Ireneusz przeciwstawia ich nauce tzw. kanon prawdy, który weryfikuje autentyczność przekazu. Jest nim nie tyle tekst spisany, co jego hermeneutyka, zwłaszcza prologu Ewangelii św. Jana dotyczącego Logosu. Dla Ireneusza odmienność i wzajemne wykluczanie się ustnych tradycji gnostyckich jest dowodem na ich fałszywość. Ireneusz jest „świadkiem" przechodzenia od kultury oralnej do coraz większego uwzględniania autorytatywności tekstu pisanego. Krytykuje on gnostyków powołujących się na liczne pisma, przeciwstawiając im naukę przekazywaną ustnie, którą cechuje stabilność. Jednocześnie sam formuje teorię o τετράμορφον εὐαγγέλιον, która była pierwszym krokiem do utworzenia kanonu pism, weryfikujących przekaz ustny.

W następnej części książki ks. Stanisław Łucarz podejmuje temat wtajemniczenia w twórczości Klemensa Aleksandryjskiego na przykładzie *Kobierców* (s. 75-91). Tworząc swoje dzieła Klemens miał na uwadze instytucję inicjacji w chrzest, która obejmowała trzy etapy: zachętę, prekatechumenat i katechumenat. Odpowiednio do tego opisywał on aktywność Logosu najpierw w postaci zachęty, potem jako pedagoga, a na koniec nauczyciela. Temu podziałowi przyporządkowuje swoje dwa pisma: *Zachęta do Greków* i *Pedagog*. Nie ma natomiast osobnego dzieła noszącego tytuł „Nauczyciel" (Διδάσκαλος), odpowiadającego trzeciemu etapowi, które Klemens miał napisać. Uwzględniając zdanie Claude'a Mondesérta (C. Mondesert, *Introduction*, w: Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, éd. C. Mondesert – M. Caster , t. 1, SCh 30, Paris 1951, 11-22) Autor uznaje, że tym brakującym dziełem są właśnie *Kobierce*. Przekazując najważniejsze prawdy Klemens jest świadomy, że jego pisma mogłyby wpaść w niepowołane ręce. Dlatego stosuje on strategię umiejętnego ukazywania treści dla wybranych przy jednoczesnym zasłanianiu jej przed profanami. Swój wzorzec czerpie z mów Jezusa, struktury tekstu w Piśmie Świętym, a także pism Platona oraz innej pogańskiej myśli, np. mędrców egipskich. Sposób wykładu Aleksandryjczyka zasłaniający tajemnice odpowiada samej naturze Boskiej, która zawsze pozostanie ponad wszelką władzą poznawczą.

Obowiązek zachowania tajemnicy w pismach Tertuliana to kolejny temat, który opracował ks. Leszek Mateja (s. 93-102). Autor z racji tego, że zagadnienie *disciplina arcani* u Tertuliana zostało już obszernie opracowane, skupia się tylko na wewnętrznym (ochrona przed nieupoważnionymi inicjowanymi) i zewnętrznym (ochrona przed poganami i intruzami) charakterze wtajemniczenia. Te dwa rodzaje tajemnicy omawia w odniesieniu do nauczania kościelnego, misteriów wiary, a na końcu rytuałów wiary i pobożności w życiu codziennym. Sposób zachowania sekretu w nauczaniu kościelnym u Tertuliana balansuje między szerokim a wąskim zastosowaniem instytucji wtajemniczenia. Misteria wiary w wymiarze wewnętrznym nie mogły być udzielane osobom jeszcze nie do końca nieprzygotowanym. Natomiast charakter zewnętrzny sekretu objawiał się w obowiązku zachowania milczenia na temat rytu inicjacyjnego wobec ludzi postronnych, co

było obwarowane także prawem Boskim i ludzkim. Również niektóre rytuały związane z życiem codziennym były objęte sekretem, jak np.: praktyka prywatnych egzorcyzmów, nocna modlitwa czy codzienne przyjmowanie Komunii św. w domu przed posiłkiem.

Disciplina arcani w twórczości Orygenesa jest tematem artykułu Rafała Leszczyńskiego (s. 103-124). Ze względu na powszechność i bezsprzeczność obecności kwestii wtajemniczenia w pismach Orygenesa, Autor przedstawia całościowe ujęcie jego twórczości, wyszczególniając część egzegetyczną, katechetyczną i teologiczno-filozoficzną. Odkrywanie poszczególnych sensów Pisma Świętego jest zależne od moralno-duchowego postępu chrześcijanina. Było to związane m.in. z gradacją uczniów w szkołach, założonych przez Orygenesa. Ukrycie pewnych prawd spowodowane było nie tylko ochroną przed poganami, ale także obawą, że wyjawienie niektórych prawd dla nieprzygotowanych intelektualnie i duchowo, mogłoby wywołać niezrozumienie i negatywne emocje.

Kolejny artykuł, który kończy część patrystyczną, to analiza obecności *disciplina arcani* w nauczaniu i praktyce św. Ambrożego (s. 125-141). Autorem jest ks. Antoni Żurek. Mimo, że pojęcie wtajemniczenia nie występuje bezpośrednio u Mediolańczyka, to w jego pismach można odnaleźć szereg fragmentów mówiących o zachowywaniu tajemnicy w chrześcijaństwie. Obejmuje ona różne tematy, które można poruszać tylko w gronie ochrzczonych. Niestety Mediolańczyk nie podaje wprost kogo ma na myśli mówiąc o niegodnych poznania świętej nauki. Wskazuje zarazem, że istnieje grupa osób, które nie zrozumieją spraw Bożych. Nie jest to związane z ich możliwościami intelektualnymi, lecz niedoskonałością moralną, która nie została poddana przygotowaniu. U Ambrożego nie można znaleźć fragmentów, mówiących o jakich tajemnicach nie należy rozmawiać. Wyjątkiem może tu być wprost wymieniona Modlitwa Pańska oraz Symbol Wiary. W ostatniej części artykułu Autor zastanawia się, jaki był cel i sens zachowywania tajemnicy. Mogła być ona wyrazem ostrożności, by katechumeni i neofici nie dawali się wciągać w dyskusje na temat artykułów Symbolu, takich jak Trójca. Z pewnością był to też wpływ religii misteryjnych na chrześcijaństwo. W wypadku Ambrożego swój wpływ miała nauka o znaczeniu chrztu. Według niego dopiero bowiem po chrzcie człowiek otrzymuje oczy serca, które pomagają mu zobaczyć, czym są znaki misterium.

Ostatnią część książki, poświęconą chrześcijaństwu nowożytnemu, otwiera artykuł Ewy Dybowskiej, której badania związane z *disciplina arcani* skupiają się na *Ćwiczeniach duchowych* św. Ignacego Loyoli. Postać świętego jest przykładem człowieka, który z dnia na dzień zostaje mistykiem. Jego doświadczenie duchowe i praca nad sobą zaowocowały powstaniem *Ćwiczeń duchowych*, promowanych przez wielu papieży aż do dziś. Autorka omawia kolejno warunki ich udzielania, strukturę oraz rolę kierownictwa duchowego uwzględniając instytucję wtajemniczenia chrześcijańskiego. Cała szkoła, oparta na dziele *Ćwiczenia duchowe* ma za zadanie przygotować do dojrzałego chrześcijaństwa poprzez odpowiednie środki, etapy i procedury wtajemniczenia. Osoba uczestnicząca w rekolekcjach jest

odpowiednio prowadzona poprzez różnego rodzaju modlitwy i ćwiczenia duchowe, które pozostają zakryte na kolejnych etapach wzrostu duchowego.

Następną osobą, która pozostaje filarem mistyki chrześcijańskiej jest św. Jan od Krzyża. Jego pisma są przedmiotem artykułu Pauliny Hornik. Twórczość hiszpańskiego mistyka obejmuje tzw. dzieła mniejsze i większe. We wszystkich, a szczególnie w poezji, św. Jan posługuje się bogatą symboliką, która odpowiada duchowemu doświadczeniu i poszczególnym etapom mistycznej drogi człowieka ku Bogu. Autorka podejmuje analizę występujących symboli, takich jak: ogień, oblubieniec i oblubienica, dziecko, noc, które z jednej strony niosą określoną treść religijną, a z drugiej mają wysoki walor literacki. Język symboliczny jest dla Jana od Krzyża bramą dla teologicznych eksplikacji. Dlatego przy lekturze pism nie można pozostać tylko na poziomie zmysłowym, dosłownym, albowiem wtedy pewne zwroty i słowa pozostaną w sferze absurdu i sprzeczności, np.: promień ciemności; śmierć, która daje życie. Właściwa hermeneutyka jest zależna od prawidłowego umieszczenia symboli w strukturze pedagogii zjednoczenia z Bogiem.

Ostatni artykuł książki poświęcony jest Drodze Neokatechumenalnej. We wstępnym paragrafie ks. Robert Skrzypczak przedstawia kształtowanie się instytucji katechumenatu w starożytności i jej późniejszym wyparciu. Podkreśla, że jednym z podstawowych praktycznych przedsięwzięć, wynikających z recepcji Soboru Watykańskiego II jest przywrócenie tej zapomnianej formy inicjacyjnej. W przypadku Drogi inicjacja i wtajemniczenie dotyczy osób obecnych w Kościele, które poprzez formację odkrywają czym jest chrzest. Nawiązując do swojej starożytnej formy Droga składa się z etapów, które pozostają zakryte dla neokatechumenów. Sercem *disciplina arcani* jest sama formacja oraz obrzędy skrutyniów. Autor wyjaśnia, że sekretność wynika z dobra samego formującego się, który poznając kolejne etapy musi wcześniej zostać do nich przygotowany intelektualnie, personalnie, duchowo i moralnie. *Disciplina arcani* wynika także z samej istoty tego, czym jest inicjacja chrześcijańska, wprowadzająca w tajemnicę Królestwa Bożego.

Książka *Disciplina arcanii w chrześcijaństwie* jest pozycją obowiązkową dla tych, którzy chcą poznać istotę chrześcijaństwa. Jak sami autorzy wskazują, jest to tylko przyczynek do szerszych badań. Ilość materiału źródłowego, który należałoby zbadać pozostaje ogromna. Dlatego adresatami książki są szczególnie wszyscy teolodzy, którzy są zaproszeni do dalszej eksploracji tematyki wtajemniczenia. Na uwagę i uznanie zasługuje ujęcie przedmiotu badań w świetle całych dziejów chrześcijaństwa. Książka uświadamia też, jak bardzo ważnym elementem w metodologii badania tekstów jest uwzględnienie środowiska literackiego, historycznego czy kulturowego, w którym opracowywane dzieła powstały. W tym kontekście Autorzy poszczególnych artykułów odznaczają się wysoką kompetencją i rzetelną krytyką źródeł. Warto zwrócić uwagę na bardzo ciekawą metodę odczytywania tekstu biblijnego, zaproponowaną przez B. Górkę, czyli tzw. hermeneutykę inicjacji. Ukazuje ona teksty nowotestamentowe w nowym dla czytelnika kontekście. Fakt ten przynagla do podobnej hermeneutyki tekstów patrystycznych.

Jako apel o podjęcie danego tematu badawczego książka oddziałuje bardziej na świadomość potencjalnych badaczy niż pojedynczy artykuł. Dlatego odczuwalnym jest brak w tej pozycji jakiejkolwiek bibliografii, która zestawiałaby pozycje polskie i obcojęzyczne, dotyczące *disciplina arcani*. Jej obecność podniosłaby znacznie rangę publikacji jako przyczynku i zaproszenia do dalszej kwerendy i badań. Autorzy prezentując dane zagadnienie przytaczają dużo tekstów źródłowych. Niestety nie zawsze w przypisie można znaleźć przytaczany tekst w brzmieniu oryginalnym, co z punktu widzenia patrologii jest sporym niedopatrzeniem. Przykładem może być tu artykuł ks. Stanisława Łucarza, w którym podany jest adres dzieła, jednak brak cytatu w języku oryginalnym.

Książka *Disciplina arcani w chrześcijaństwie* prowokuje do refleksji i dalszych poszukiwań. Sięga ona do najistotniejszych spraw chrześcijaństwa, dzięki którym można lepiej zrozumieć takie wymiary życia Kościoła, jak: sakramenty, liturgia, wspólnota.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

EPIFANIUSZ Z SALAMINY, *Panarion: herezje 1-33*, tłum. Marek Gilski, oprac. Arkadiusz Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ss. 567.

Pierwszy polski przekład dwóch z siedmiu tomów greckiego dzieła pt. *Panarion* autorstwa Epifaniusza z Salaminy (IV w.) w tłumaczeniu i ze wstępem Marka Gilskiego, w opracowaniu i z komentarzem Arkadiusza Barona, oparty został na niemieckim wydaniu Karla Holla: Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, vol. 1, GCS 25, Leipzig 1915. *Panarion* jest najobszerniejszym dziełem Epifaniusza z Salaminy, a zarazem największym zbiorem starożytnej herezjografii.

We wstępie do polskiego przekładu Gilski podaje informacje dotyczące autora *Panarionu* i samego dzieła. Trójdzielny podział wstępu zawiera dobrze udokumentowaną biografię Epifaniusza z Salaminy, na którą składają się źródła zarówno wewnętrzne, pochodzące od samego biskupa Salaminy (informacje dotyczące jego osoby, które zamieszcza w swoich dziełach lub w korespondencjach), jak i zewnętrzne, będące świadectwem Bazylego Wielkiego, Hieronima, Teofila, Palladiusza, Sokratesa, Sozomena oraz dwóch jego uczniów Jana i Polibiusza, rzekomych autorów *Vita Epiphanii*. Ponadto pewne informacje o autorze *Panarionu* dostarczają zapiski na manuskryptach jego dzieł.

Drugim z kolei zagadnieniem, jakie we wstępie omawia Gilski, są dzieła Epifaniusza. Należą do nich między innymi: *Zakotwiczony* (*Ancoratus*), będący wykładem prawd wiary, dotyczących Trójcy Świętej, wcielenia i zmartwychwstania; *O miarach i wagach* (*De Mensuris et Ponderibus*) dzieło będące biblijną encyklopedią; oraz alegoryczny wykład symboliki kamieni w pektorale arcykapłana w: *O dwunastu kamieniach szlachetnych (De XII Gemmis*). Cypryjski biskup był

również autorem kilku listów i traktatów przeciwko obrazom. Największym jego dziełem jest *Skrzynka* (*Panarion*). Jest to powstały w 2. poł. IV w. opis 80 herezji, stanowiący najobszerniejsze dzieło Epifaniusza z Salaminy, liczące w krytycznym wydaniu Holla ponad 1350 stron.

W trzeciej części wstępu autor przekładu omawia tytuł i cel dzieła, datację, strukturę, układ, język, źródła oraz metodę polemiki. Greckie słowo πανάριον oznaczało kosz lub skrzynkę na chleb. Autor posługuje się tym terminem na oznaczenie skrzynki, w której znajdują się rzeczy potrzebne do leczenia ukąszeń. Chodziłoby zatem o apteczkę pierwszej pomocy. Za takim znaczeniem greckiego terminu przemawiałby cel napisania dzieła, mianowicie wskazanie czytelnikowi skutecznego środka przeciwko herezjom. *Panarion* jako apteczka, zawierałby antidotum dla potrzebujących uzdrowienia. Data powstania dzieła nie nastręcza problemów. We wstępie do dzieła sam Epifaniusz wskazuje, że omawia zagadnienia od stworzenia świata po czasy jemu współczesne. Dzieło powstałoby więc pomiędzy rokiem 373 a 378. Wstęp kończy nota od wydawców, wykaz ważniejszych skrótów i bibliografia.

Najobszerniejszą część książki stanowi przekład *Panarionu*. Biskup Salaminy podzielił swoje dzieło na trzy części i siedem tomów. Przekład zawiera tłumaczenie dwóch pierwszych tomów, obejmujących opisy 33 herezji. Oba tomy poprzedzone są wstępami, w których Epifaniusz wyjaśnia strukturę dzieła i jego metodę i oba zawierają streszczenie. Ponadto tom pierwszy zawiera omówienie tak zwanych herezji „matek", z których powstały i rozwinęły się kolejne omawiane przez Epifaniusza. Tom pierwszy obejmuje 20 herezji przedchrześcijańskich i kończy się krótkim traktatem na temat pobytu Chrystusa na ziemi, drugi natomiast prezentuje 13 gnostyckich herezji.

W przeciwieństwie do tradycji pogańskiej, zgodnie z którą poeci, historycy, czy kronikarze, rozpoczynając swoje dzieła zwracali się o pomoc i natchnienie do Muz, biskup Salaminy prosi we wstępie *Panarionu* o pomoc Boga, by udzielił mu światła Ducha Świętego w niezafałszowanej prezentacji prawd chrześcijańskich, które służyłyby jako antidotum dla dotkniętych chorobą herezji.

Prezentację poszczególnych herezji Epifaniusz rozpoczyna od charakterystyki tak zwanych herezji „matek", z których powstały i rozwinęły się pozostałe. Wśród nich wymienia barbaryzm, scytyzm, hellenizm i judaizm. Następnie przechodzi do szczegółowego omówienia poszczególnych herezji pogańskich (wywodzących się z hellenizmu) samarytanizmu i judaizmu. Wśród nich są: stoicy, platonicy, pitagorejczycy, epikurejczycy, Samarytanie i inni, wywodzący się spośród Samarytan i z judaizmu. Pierwszy tom herezji kończy się traktatem *De Incarnatione*, o wcieleniu Syna Bożego.

Drugi tom dzieła rozpoczyna autor od krótkiego streszczenia, w którym zapowiada analizę kolejnych trzynastu gnostyckich herezji. Należą do nich m.in.: symonianie, uczniowie Szymona Maga, Menander, Satornil (Saturnin), Bazylides, nikolaici, gnostycy zwani borborytami i inni. Omówienie tych herezji wypełnia tom drugi *Panarionu*.

Dzieło Epifaniusza z Salaminy w tłumaczeniu Gilskiego z komentarzem Barona jest pierwszym tego typu polskim przekładem (po angielskim i włoskim). Niewątpliwą zaletą książki jest jej dwujęzyczność (paralelny tekst grecki i polski), która pozwala lepiej zrozumieć omawiane zagadnienia. Ponadto wprowadzona przez Barona numeracja nie tylko herezji, lecz nawet akapitów i zdań ułatwia cytowanie i korzystanie z dzieła. Pod tym względem polski przekład staje się być wygodniejszym w użyciu zarówno od przekładu angielskiego, jak i włoskiego. Poprawność języka polskiego sprawia, że dzieło dobrze się czyta, zaś aparat krytyczny pozwala dostrzec różnice w istniejących przekładach na języki nowożytne (zwłaszcza angielski i włoski). W odróżnieniu od przekładów angielskiego, czy włoskiego, które pozostawiają niektóre pojęcia w wersji oryginalnej, Gilski tłumaczy wszystkie pojęcia, co niewątpliwe podkreśla walor polskiego przekładu, tym bardziej, że mamy do czynienia z trudnym tekstem, który w wielu miejscach jest niekompletny. Pozytywną stroną polskiego przekładu *Panarionu* jest również estetyczne wydanie książki i przejrzysty jej układ.

Pomimo wielu walorów polskiej wersji *Panarionu* zabrakło w książce indeksów (imion, rzeczy), co utrudnia korzystanie z niej. Prawdopodobnie wynika to z tego, iż przekład herezji Epifaniusza nie jest zakończony i wraz z ostatnim tomem braki te zostaną uzupełnione. W tekście można również zauważyć pewne drobne błędy stylistyczne, jak niepoprawnie użyte zaimki, czy przyimki oraz literówki. Nie wpływają one jednak merytorycznie w żaden sposób na sam przekład.

Pierwszy polski przekład *Panarionu* Epifaniusza z Salaminy w tłumaczeniu Marka Gilskiego w opracowaniu i z komentarzem Arkadiusza Barona jest bez wątpienia ważnym naukowym narzędziem do badań nad starożytną herezjografią.

ks. Dariusz Piasecki – Lublin, KUL

Jan ILUK, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*. Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził Jan Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. 242.

Pojawia się, jak widać, nowa kolejna publikacja, powiększająca polską, budzącą zawsze duże zainteresowanie, literaturę sapiencjalną, w postaci antologii aforyzmów, sentencji, przysłów, myśli i powiedzeń, zaczerpniętych najczęściej ze starożytnej literatury klasycznej greckiej (np. N. Chadzinikolau, *Aforyzmy Greków*, Katowice – Kraków 2004, ss. 208: ponad 500 krótkich sentencji, bez wskazywania ich lokalizacji, zaczerpniętych z myśli Homera, Hezjoda, 7 greckich mędrców, Pitagorasa, Solona, Ezopa, greckich tragików i komików, Sokratesa, Platona i Arystotelesa, Epikura, Plutarcha, Epikteta, Seneki i innych starożytnych oraz nowożytnych mędrców) lub łacińskiej (np. S. Kalinkowski, *Aurea dicta. Złote słowa. Słynne łacińskie sentencje, przysłowia i powiedzenia*, Warszawa 1995, ss.

186: ponad 400 łacińskich i tłumaczonych, z podaniem lokalizacji i komentarza sentencji, zaczerpniętych z Biblii, autorów klasycznych, oraz 5 wczesnochrześcijańskich: Orygenesa, Hilarego, Ambrożego, Augustyna i Hieronima), a także najbardziej nas tu interesującej – patrystycznej, z której na gruncie polskim mamy już również kilka zarówno ogólnych, jak i szczegółowych, dotyczących najwybitniejszych Ojców Kościoła Wschodu lub Zachodu. Z tych ostatnich można by tu wymienić m.in.: Jan Hojnowski SCJ, *Mądrość Ojców Kościoła*, Kraków 1995, Wydawnictwo SPES, ss. 429 (ss. 11-343: 830 wybranych i przetłumaczonych, niekoniecznie w formie sentencji, wypowiedzi wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła z I-VIII wieku, z ogólnym tylko wskazaniem tytułów pism ich pochodzenia, pogrupowanych według 10 tematów: Bóg jeden w trzech Osobach, Jezus Chrystus, Maryja Matka Jezusa, Człowiek jako jednostka, Dobro i zło w życiu ludzkim, Śmierć i po śmierci, Mąż żona rodzice i dzieci, Bogaci i ubodzy, Przełożeni i podwładni, W kręgu wartości religijnych); ss. 347-413: ponad 300 ich krótkich sentencji na różne tematy); A. Louth, *Myśli Wschodnich Ojców Kościoła*, tłum. J. Pieniek, Źródła 7, Częstochowa 1998, Edycja św. Pawła, ss. 48 (*The Wisdom of the Greek Fathers*, Oxford 1997: 30 drobnych tekstów na tematy: Bóg, Stworzenie, Upadek, Tajemnica Wcielenia, Cnoty, Modlitwa, Poznanie Boga i Kościół), zaczerpniętych z myśli wymienionych tylko, bez wskazywania lokalizacji, Atanazego, Bazylego Wielkiego, Ewagriusza z Pontu, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma, Jana Damasceńskiego, Jana Klimaka, Maksyma Wyznawcy, Germana z Konstantynopola, Teodora z z Mopswestii, Ps-Dionizego Areopagity); Ks. Stefan Wilk, *Myśli św. Bazylego o wychowaniu fizycznym człowieka*, AK 20 (1934) t. 34, s. 63-73 (34 krótkie wypowiedzi wybranych z różnych jego zaznaczonych tylko ogólnie homilii, traktatów, reguł zakonnych i listów); Ks. Stanisław Bross, *Myśli św. Augustyna*, Poznań 1930, 1935[2], Księgarnia św. Wojciecha, repr. Kraków 1991, książeczka 10 x 14 cm, ss. 118 (389 wybranych i przetłumaczonych sentencji, z podaną na końcu bardzo ogólną ich lokalizacją, umieszczonych pod 22 tytułami: Bóg, Opatrzność Boża, Pismo Święte, Człowiek, Dusza, Prawda, Rozum, Wolność, Świętość-Poświęcenie, Łaska-Cnoty, Modlitwa, Miłość, Sprawiedliwość, Miłosierdzie, Jałmużna, Bogactwo-Ubóstwo, Namiętność-Grzechy, Walka, Świat, Przyjaźń, Śmierć, Nieśmiertelność-Niebo), oparta na niemieckim (H.H. Lesaar, *Wahrheit und Liebe. Belehrende und erbauende Gedanken aus den Werken des heiligen Augustinus*, Mainz 1928) i francuskim (St. Augustin, *Elévations, prières et pensées*, Paris 1918) wzorcu; D.B. Winter, *Myśli św. Augustyna*, tłum. M. Złotowska, Źródła 3, Częstochowa 1997, Edycja św. Pawła, ss. 54 (36 krótkich sentencji), Ks. Krzysztof Burczak, *Kasjodor. Sentencje. Wybór, przekład, opracowanie*, Lublin 1999, książeczka 11 x 16 cm, ss. 63 (102 łacińskie i przetłumaczone sentencje, z dołączoną pod każdą z nich ogólną lokalizacją).

Dołącza do nich teraz, chyba najobszerniejsza jak dotąd w Polsce, bo licząca ponad 1150 sztuk antologia sentencji i aforyzmów wczesnochrześcijańskich, zaczerpniętych z całej bardzo bogatej zachowanej greckojęzycznej spuścizny

literackiej św. Jana Chryzostoma (ok. 350-407), wydanej w 18 opasłych tomach przez J.P. Migne'a (PG 47-64), opublikowana ostatnio w Gdańsku pod zagadkowym tytułem: *O godnym życiu we wspólnocie*. Jej autorem jest świecki historyk starożytny, profesor zwyczajny Uniwersytetu Gdańskiego, Jan Iluk, który mimo braku dotychczas w tym środowisku większych zainteresowań i tradycji antycznych, potrafił w nim wychować i wypromować swego rodzaju „szkołę starożytników" (prof. dr hab. Bogusław Górka, dr hab. Ireneusz Milewski, dr hab. Wojciech Gajewski, dr hab. Michał Kośnicki, współpracujący z nimi ks. dr hab. Grzegorz Szamocki), interesujących się również problematyką wczesnochrześcijańską, a nawet wydających od roku 2003 związaną z nią serię (periodyk?) „Antiquitas Christiana: fontes et commentationes"; w ostatnich latach okazuje się on również głównym polskim tłumaczem (po A. Zaleskim, J. Krystyniackim, T. Since, W. Kani) dzieł św. Jana Chryzostoma. On to bowiem przed 10 laty odważył się (nie lękając się oskarżeń o antysemityzm) przełożyć po raz pierwszy na język polski wszystkie pisma Biskupa Konstantynopola przeciw Żydom i judaizantom oraz wszystkie inne jego antyżydowskie wypowiedzi, publikując je w I tomie swego monumentalnego dwutomowego dzieła pt. *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku* (Gdańsk 2006, ss. 53-270: *Adversus Judaeos orationes* I-VIII; ss. 273-315: *Contra Judaeos et gentiles* = ŹMT 41; ss. 326-364: *Alia fragmenta contra Judaeos*) oraz zbierając i przekładając w II jego tomie (Gdańsk 2010, ss. 32-165) antyczne i późniejsze antychrześcijańskie wypowiedzi żydowskie – żydowską antyewangelię (zwłaszcza *Toledot Jeszu*), uzasadniającą taką postawę nie tylko Jana, ale i innych autorów wczesnochrześcijańskich, dodając do tego bardzo dużą naukową bibliografię na ten temat (ss. 168-285). Niewiele później przetłumaczył inne Chryzostomowe pisma: *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów* (CPG 4430, ŹMT 47, Kraków 2008), *Homilie XII-XIX na List do Hebrajczyków* (CPG 4440, „Antiquitas Christiana" II, Gdańsk 2009, 27-97), *Homilie XXXIII-XXXIV na I List do Koryntian* (CPG 4428, VoxP 28:2008, t. 52/2, 291-315), *Mowa I o miłości* (CPG 4684, PG 63, 567-580, w: *Miłość w czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Paner, Gdańsk 2008, 27-39), *Homilia o godnym życiu we wspólnocie* (CPG 4371 = *In principium Actorum hom. II*, VoxP 29:2009, t. 53-54, 626-656), a ostatnio przygotowuje do druku w Wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego przełożonych przez siebie *XXI Homilii o posągach do Antiocheńczyków* (CPG 4330).

Tłumacząc powyższe teksty Złotoustego Kaznodziei Profesor J. Iluk dostrzegał w nich wiele krótkich i zwięzłych pouczających i budujących sentencji, które zaczął wyodrębniać i gromadzić. Nie jest on jednak pierwszym polskim autorem, który zaczął to czynić, bo już w latach 30-tych XIX wieku nieznany nam bliżej M.K., autor traktatu *O zacności i nieśmiertelności duszy ludzkiej*, zatytułował umieszczony w niej przedostatni 19 rozdział, będący zbiorem Chryzostomowych myśli na ten temat z nieokreślonych bliżej jego homilii, a stanowiący swego rodzaju argument patrystyczny: „Myśli niektóre z ś. Chryzostoma przeciwko tym, co przeczyli niebo, piekło, a nawet nieśmiertelność samę". Rozdział ten pod tym

samym tytułem został później przedrukowany jako artykuł w przemyskim teologicznym periodyku „Przyjaciel Chrześcijańskiej Prawdy" (3:1835, nr 4, 11-18). Sto lat później ks. Józef Birkenmajer dokonał w Poznaniu kolejnego wyboru sentencji z całego już „bezbrzeżnego morza" literackiej spuścizny Jana Złotoustego, publikując je w postaci niewielkiej książeczki w Księgarni św. Wojciecha pt. *Myśli św. Jana Chryzostoma*, Poznań 1937, repr. 1996, ss. 142 (194 ponumerowane kolejno sentencje, z ogólnym tylko wskazaniem tytułu pisma ich pochodzenia na końcu publikacji, pogrupowane wokół 37 tematów: Bóg, Prawda, Zbawiciel, Dzieło zbawienia, Krzyż, Bogarodzica, Aniołowie, Święci, Chrześcijanie, Niebo, Piekło, Szatan, Człowiek, Wolna wola, Dusza, Życie doczesne, Bogactwo, Grzech, Śmierć, Łaska Boża, Cnota, Jałmużna, Wiara, Nadzieja, Miłość, Cierpienie, Pokora, Pokój, Namiętność, Modlitwa, Chrzest, Pokuta, Eucharystia, Kapłaństwo, Małżeństwo, Świątynia-nabożeństwo, Pismo Święte).

Profesor Iluk tego rodzaju selekcję zaczął prowadzić najpierw przy tłumaczeniu Chryzostomowych mów przeciw Żydom, judaizantom i i Hellenom (por. *Żydowska politeja i Kościół*, t. 1, s. 367-392: „Chrześcijanie i Żydzi w aforyzmach Jana Chryzostoma"), a potem *Komentarza do Listu św. Pawła do Galatów* (por. ŹMT 47, s. 137-138: „Aforyzmy św. Jana Chryzostoma w GaKom"). Zafascynowany tego rodzaju akcją, kontynuował ją dalej, przeszukując w tym aspekcie zarówno istniejące już przekłady pism Chryzostoma, jak i nie przełożoną jeszcze na język polski jego twórczość wydaną przez J. Migne'a, tłumacząc jej wybrane interesujące go miejsca. Wszystkie tego rodzaju zebrane syntetyczne i budujące sentencje Autor w podtytule swej antologii nazywa „aforyzmami" – „solą, każdego pouczenia..., bo w aforyzmie, jak w soczewce, skupia się to, co wyłonione z potoku słów jest najważniejsze i konieczne, aby je zapamiętać, a następnie powtarzać i innym przekazywać" (s. 7) i „didaskaliami", rozumiejąc przez nie za Arystotelesem (*Poetyka* 19) pierwsze i podstawowe znaczenie terminu διδασκαλία oznaczającego „nauczanie", „objaśnianie" lub „pouczenie" odbywające się przez słowo (ἐν τῷ λόγω); dla nas praktycznie są one prawie synonimami. Całość natomiast swego zbioru określa nie bardzo dla czytelnika zrozumiałym tytułem: *O godnym życiu we wspólnocie*, zaczerpniętym, jak wyjaśnia (s. 8), z 4 homilii do pierwszych wersetów Dziejów Apostolskich (CPG 4371: *In principium Actorum hom. I-IV*), będących według niego, „podręcznikiem chrześcijańskiej prakseologii": „Tłumacząc drugą, z czterech homilii obdarzyłem ją tytułem: *O godnym życiu we wspólnocie*, gdyż pojawiający się w tej homilii zwrot περὶ πολιτείας tyle po prostu znaczy" (s. 8; por. VoxP 29:2009, t. 53-54, 626-636). „Uznałem za słuszne, aby tej *Antologii* także nadać tytuł: *O godnym życiu we wspólnocie*. Zebrane tutaj aforyzmy i didaskalia są świadectwem pracy kapłana z Antiochii przy wznoszeniu bastionu moralności. Ten bastion miał być fortecą dla chrześcijańskiej wspólnoty, która w 2. poł. IV w. nie była jeszcze najliczniejszą wśród mieszkańców Antiochii. Po szesnastu wiekach są one nadal kierunkowskazem na drodze prowadzącej do chrześcijańskiej wspólnoty, przypomnieniem najważniejszych idei tam obowiązujących, ale, co także jest istotne, didaskalia i aforyzmy Jana Chryzostoma są

wartością pozakonfesyjną... każą pamiętać o pracy na rzecz zbawienia, są objaśnieniami właściwości duszy, prośbami o wyzbycie się lęku przed śmiercią, nawołują do bycia miłosiernym i pokornym, głoszą braterską miłość i każą się dzielić każdym groszem z bliźnim" (s. 11).

Wszystkie te wybrane (w liczbie ponad 1150) z całej Chryzostomowej, głównie homiletycznej, twórczości aforyzmy i didaskalia (s. 29-216), mające stanowić „zasady godnego życia", dzieli nasz Autor na 36 nierównych grup tematycznych, obdarzonych własnymi tytułami: Człowiek i jego wolna wola (najliczniejsza – 154); Prawo; Władza; Tłum; Przyczyna i źródło; Ostrożnie postępuj ze słowem; Nauczyciel i uczeń; Kompetencje i umiejętności; Prawda; Przepowiadanie; Szlachetność i dobroczynność; Miłość, przyjaźń i miłosierdzie; Jałmużna; Nadzieja; Pokora i skromność; Post; Trwoga i smutek; Życie rodzinne; Starość; Namiętność; Pycha; Próżna chwała; Niefrasobliwość; Pieniądz i lichwa; Bogactwo; Grzech i niegodziwość; Gniew; Zawiść; Chciwość; Plotka; Kara; Podobieństwa i przeciwieństwa; Nie jest możliwe; Nie ma nic gorszego niż..; O lekarzach, lekarstwach i chorobie; Chrześcijanin i Kościół. Każda z tych sentencji jest wzorowo metodologicznie poniżej opisana, z podaniem jej dokładnego miejsca (księga, rozdział) zarówno w dziele, jak i w jego konkretnym (PG) wydaniu, co niewątpliwie ułatwia szybkie odszukanie wraz z kontekstem, jak to poświadcza kilka następujących krótkich przykładów:

„Człowiek może stać się aniołem, jak i zwierzęciem"
(*Na Dzieje Apostolskie hom.* XXXII 3, PG 60, 238, CPG 4426).

„Człowiek nie jest wolny od wad"
(*Komentarz do Listu do Galatów* 6, 1, PG 62, 674, CPG 4430).

„Nie ma tak złego człowieka, aby w nim nie było choćby małego dobra"
(*O Łazarzu mowa* VI 9, PG 48, 1041, CPG 4329).

„Nie ma nic bardziej szkodliwego niż głupi wspólnik"
(*O miłości mowa* I, PG 63, 574, CPG 4684).

„Ci co nie walczą, nie odnoszą ran"
(*Do Teodora po upadku hom.* II 1, PG 47, 309, CPG 4305).

„Mając tytuł lekarza, nie znaczy jeszcze, że jest się lekarzem"
(*Ekloga* XIII: *O chorobie i lekarzach*, PG 63, 655, CPG 4684).

„Wartość dóbr docenimy w pełni, dopiero po ich stracie"
(*Na Zielone Świątki kazanie* II 2, PG 50, 466, CPG 4343).

„Zabiegając o uznanie wśród ludzi, umieramy przed oczami Boga"
(*Na Dzieje Apostolskie hom.* II 4, PG 60, 31, CPG 4426).

„Nie depcz po tym, który upadł, ale pochyl się nad nim"
(*Na Ewangelię wg św. Mateusza hom.* XVIII 5, PG 57, 270, CPG 4424).

„Człowiekiem nie jest ten, kto ma ludzkie ręce, nogi i posiada rozum, ale ten, kto gorliwie ćwiczy się w pobożności i godnym życiu"
(*Katecheza* II 2, PG 49, 233, CPG 4331).

Cały zbiór tych sentencji (s. 29-216) poprzedzony jest w antologii spisem treści (s. 5-6), wprowadzającym wstępem: „Święty Jan Chryzostom i jego epoka" (s. 7-23), mapą Antiochii IV wieku (s. 24) i wykazem najważniejszych dat z życia Jana Chryzostoma (s. 25-26), a zakończony wykazem tytułów polskich opublikowanych przekładów pism Złotoustego (z podaniem ich lokalizacji w PG, nr w CPG, oraz nazwisk tłumaczy), z których czerpał wybierane sentencje (s. 219-223), szczegółowym wykazem tytułów pozostałych nie przełożonych jeszcze na język polski dzieł Chryzostoma wydanych w PG przez J. Migne'a, i zaznaczonym nr CPG, z których czerpał i tłumaczył wybrane sentencje (s. 224-231), wykazem datacji wykorzystanych pism (s. 235-238) i krótką wybraną bibliografią (s. 239-241). Do lektury bardzo estetycznie wydanej książki zachęcają ponadto 3 zawarte w niej ilustracje: 2 przy karcie tytułowej (mozaika Patrona z Hagia Sofia i miniatura z rękopisu) i jedna na jej końcu (kopia marmurowej rzeźby Tyche z Antiochii). Z zauważonych zaś recenzyjnych błędów i braków trzeba by wskazać: błędny zapis bibliograficzny (s. 223: nie „Vox Patrum" XXIX (53-54) 2009, s. 1-16, ale XXIX (53-54) 2009, s. 626-636; podobnie s. 8, n. 6); brak przy kilkunastu sentencjach numeru CPG lub przy numerze samego skrótu CPG (zob. ss. 29, 70, 74, 83, 88, 94, 120, 121, 122, 125, 127, 128, 137, 146, 153, 154, 186, 190, 191, 198, 209, 210); brak zaznaczenia przy wykazach wykorzystanych dzieł Chryzostoma, że od CPG 4500 są to jego *opera dubia et spuria*; oraz sugestię, by przy zapisie bibliograficznym przekładów częściej i regularnie wskazywać zawierające je serie (najlepiej przez stosowane skróty: POK, ŹMT, BOK), a nie tylko wydawnictwo (np. WAM), co bez wątpienia ułatwi ich odszukanie, a przy tytułach czasopism – skróty (np. VoxP, AK). Recenzowana publikacja na tle innych, wymienionych na początku polskich antologii sapiencjalnych, zwłaszcza patrystycznych, które wszystkie są o wiele mniejsze i mają charakter raczej dewocyjny lub co najwyżej popularno-naukowy, jest bez wątpienia najobszerniejsza i posiada znamiona solidnej pracy naukowej, na którą wskazują m.in. staranny i dokładny zapis bibliograficzny, ułatwiający z jednej strony szybkie odnalezienie, zweryfikowanie i wykorzystanie każdej sentencji, a z drugiej poświadczają, iż Autor sam ją odnalazł (a nie od innych przepisał), wybrał, nierzadko przetłumaczył i zapisał; życzyć by sobie należało więcej takich patrystycznych antologii. Jej Autor, mimo zebrania ponad 1150 aforyzmów i didaskaliów, odszukanych w prawie 150 przeglądniętych pismach Jana Chryzostoma, czuje jeszcze niedosyt i zachęca do dalszego ich poszukiwania skromnie wyznając: „Stawiając tę małą książeczkę naprzeciwko 17 tomów jego dzieł, mogę jedynie powiedzieć, że zebrane i ukazanie w tej *Antologii* aforyzmy to szczęśliwie (niekiedy przypadkiem) odnalezione perełki w otchłani oceanu Chryzostomowych kazań, interpretacji Pisma i traktatów. Zapewne wiele ich jeszcze leży na dnie tego oceanu" (s. 8). Jej Autor zatem, doświadczony Profesor i już Senior, odchodząc na emeryturę podaje nam w tej publikacji piękny i duży puchar drogocennych i pouczających pereł, wyłowionych z bezbrzeżnego morza twórczości świętego, złotoustego, żyjącego przed szesnastu wiekami wielkiego biskupa oraz zachęca do ich dalszego

poszukiwania, zgłębiania i ich wykorzystywania w prowadzeniu godnego życia we wspólnocie Kościoła. Dziękujemy.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

Jan ILUK, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*. Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził Jan Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. 242.

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego, pod koniec 2015 r. ukazała się *Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma* zawierająca myśli złotoustego kaznodziei z Antiochii Syryjskiej na rozmaite tematy związane z codziennym życiem i funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie. Autorem przekładu jest wybitny znawca nauczania św. Jana Chryzostoma oraz tłumacz jego pism – Jan Iluk – profesor zwyczajny pracujący na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, znany polskim Czytelnikom chociażby z przekładu mów Jana Chryzostoma *Przeciwko judaizantom i Żydom* (*Adversus Judaeos orationes* 1-8, CPG 4327, tłum. w: tenże, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: Jana Chryzostoma kapłana Antiochii *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006, 57-270 = Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, ŹMT 41, Kraków 2007, 57-226).

Recenzowana publikacja jest wyraźnie podzielona na kilka części. We wstępie (s. 7-23) zatytułowanym *Święty Jan Chryzostom i jego epoka*, Autor w interesujący sposób przedstawia zwięzłą charakterystykę czasów, w których przyszło żyć i działać Janowi Chryzostomowi. Celną ich ocenę można odnaleźć w Chryzostomowych homiliach, które – jak pisze Autor – są „zbiorem sentencji o codziennym życiu, o relacjach międzyludzkich, o godności i upodleniu" (s. 7). Złotousty kaznodzieja był wnikliwym obserwatorem codziennego życia i potrafił trafnie spuentować relacje społeczne czy rodzinne oraz postawę (zarówno polecaną, jak i potępianą) nie tylko zwykłych, przeciętnych obywateli, lecz także ludzi zamożnych, wpływowych i wysoko postawionych. Celem jego nauczania było wykorzenienie zła z życia społecznego i indywidualnego oraz wprowadzenie we wspólnocie wiernych „chrześcijańskiej politei". Z tego też względu Autor przekładu postanowił zatytułować swą antologię „O godnym życiu we wspólnocie" (s. 11). Prof. Iluk wskazuje też na aktualność nauczania Jana Chryzostoma w konkretnych kwestiach społecznych (np. używanie bogactwa, filantropia, życie rodzinne), często konfrontując sytuację panującą w ówczesnej Antiochii czy Konstantynopolu ze współczesnością. Po wstępie, na s. 24 Autor zamieścił plan Antiochii w IV w. (przygotowany na podstawie Ch. Kondoleon, *Antioch. The Lost Ancient City*, Princeton 2000), a po nim przedstawił „Najważniejsze daty z życia

Jana Chryzostoma" (s. 25-26). Umieszczenie planu starożytnej Antiochii jest bardzo przydatne, jednak zastanawia brak planu Konstantynopola, gdyż Jan Chryzostom kazania, z których wybrano aforyzmy, wygłaszał zarówno w Antiochii, jak i w Konstantynopolu.

Zasadnicza część pracy, zatytułowana „Aforyzmy i didaskalia" (s. 27-216), podzielona jest na 36 tematycznych „rozdziałów", w których Autor zgromadził aforyzmy dotyczące następujących zagadnień: „Człowiek i jego wolna wola" (s. 29-50), „Prawo" (s. 51-54), „Władza" (s. 55-63), „Tłum" (s. 64-66), „Przyczyna i źródło" (s. 67-69), „Ostrożnie postępuj ze słowem" (s. 70-75), „Nauczyciel i uczeń" (s. 76-84), „Kompetencje i umiejętności" (s. 85-87), „Prawda" (s. 88-89), „Przepowiadanie" (s. 90-91), „Szlachetność i dobroczynność" (s. 92-95), „Miłość, przyjaźń i miłosierdzie" (s. 96-104), „Jałmużna" (s. 105-107), „Nadzieja" (s. 108-109), „Pokora i skromność" (s. 110-115), „Post" (s. 116-117), „Trwoga i smutek" (s. 118-120), „Życie rodzinne" (s. 121-126), „Starość" (s. 127-129), „Namiętność" (s. 130-133), „Pycha" (s. 134-136), „Próżna chwała" (s. 137-142), „Niefrasobliwość" (s. 143-145), „Pieniądz i lichwa" (s. 146-148), „Bogactwo" (s. 149-158), „Grzech i niegodziwość" (s. 159-164), „Gniew" (s. 165-167), „Zawiść" (s. 168-170), „Chciwość" (s. 171-174), „Plotka" (s. 175-176), „Kara" (s. 177-183), „Podobieństwa i przeciwieństwa" (s. 184-188), „Nie jest możliwe" (s. 189-191), „Nie ma nic gorszego niż…" (s. 192-194), „O lekarzach, lekarstwach i chorobie" (s. 195-201) i „Chrześcijanin i Kościół" (s. 202-215). Zbiór aforyzmów Autor kończy w ciekawy sposób przytaczając wypowiedź złotoustego kaznodziei z drugiej mowy *O Łazarzu* i nadając jej tytuł: „…a na zakończenie": „Dziękuję wam za milczenie; dziękuję bardziej niż za oklaski. Oklaski i pochwały może i czynią mnie sławnym, ale to milczenie świadczy, że staliście się bardziej rozważni" (s. 216).

Publikacja zawiera też trzy „dodatki". Pierwszy z nich nosi tytuł: „Polskie przekłady dzieł Jana Chryzostoma" (s. 217-231). Tytuł ten jest nieco mylący, gdyż Autor nie zestawia wszystkich istniejących polskich przekładów pism Antiocheńczyka, lecz tylko te, z których sentencje znalazły się w recenzowanej antologii. Dlatego też pierwsza część tego „dodatku" nosi tytuł: „Homilie i pisma Jana Chryzostoma, przełożone i opublikowane w języku polskim, z których wybrałem sentencje zestawione w tej antologii" (s. 219-223), a ich katalog obejmuje 32 pozycje. Natomiast druga część tego „dodatku" zatytułowana jest: „Homilie i pisma Jana Chryzostoma, z których sentencje w moim tłumaczeniu trafiły do antologii" (s. 224-231) i zawiera zestawienie 260 homilii! Patrząc na te zestawienia zdumiewamy się nad ogromem pracy, jaką prof. Iluk włożył w wydobycie i udostępnienie polskiemu Czytelnikowi Chryzostomowych sentencji. Drugi „dodatek" nosi tytuł: „Datacja dzieł Jana Chryzostoma" (s. 233-238) i zawiera możliwe do ustalenia datacje dzieł Antiocheńczyka. Ta część publikacji jest niezwykle ważna, gdyż przygotowując to zestawienie prof. Iluk nie tylko opierał się na wcześniejszych ustaleniach badaczy twórczości Jana Chryzostoma, a zebranych i skorygowanych przez Wendy Mayer (*The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005), lecz także przedstawił własne

propozycje datacji, co jest – moim zdaniem – bardzo istotnym wkładem polskiego naukowca w badanie spuścizny, a zwłaszcza w niezwykle skomplikowaną kwestię datacji poszczególnych pism Antiocheńczyka. Całość zamyka trzeci „dodatek" noszący tytuł „Wybrana literatura" (s. 239-240). W tej części książki Autor zestawia tylko nowsze polskojęzyczne prace poświęcone życiu i twórczości Jana Chryzostoma, jednocześnie odsyłając Czytelnika zainteresowanego starszymi opracowaniami do publikacji Waldemara Cerana: *Historiografia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800-1998)*, Łódź 2001.

Niewątpliwą zaletą pierwszej części omawianej pracy jest jej niezwykle dostępna forma podawcza oraz płynna narracja. W sposób jasny, prosty i komunikatywny, a zarazem kompetentny i rzeczowy, Autor relacjonuje omawiane treści, rezygnując z tak ulubionej przez wielu współczesnych badaczy zawiłej terminologii, naszpikowanej neologizmami oraz terminami obcojęzycznymi. Umiejętnie wplata do swego wykładu teksty źródłowe, dzięki którym ukazuje wierny obraz badanej rzeczywistości, unikając prezentyzmu historycznego. Lektura tej części książki jest przyjemna ze względu na piękny styl i język wypowiedzi, co w ostatnim czasie nie jest oczywistością nawet w pracach z zakresu szeroko rozumianej humanistyki.

Natomiast jeśli chodzi o zasadniczą część publikacji zawierającą Chryzostomowe aforyzmy, to oprócz pięknego, literackiego języka przełożonych tekstów, uwagę zwraca dokładność Autora. Niezwykle cenne, co mocno należy podkreślić, są bardzo precyzyjne informacje na temat pochodzenia przytaczanych aforyzmów Jana Chryzostoma. Profesor Iluk ma świadomość wagi precyzji w tej materii i konieczności posługiwania się numeracją zawartą w *Clavis Patrum Graecorum*. Jak sam pisze, „Posługiwanie się numeracją homilii lub pism, jaką znajdujemy w CPG, jest istotną wskazówką zwłaszcza w trakcie identyfikacji drobnych tekstów Jana Chryzostoma, które często są cytowane [pod] różnymi tytułami" (s. 219). Dlatego Autor opisując dany aforyzm, wierny przyjętym zasadom metodologicznym, najpierw podaje tytuł pisma, z którego pochodzi cytowany fragment, następnie dokładną lokalizację wypowiedzi w tymże piśmie, dalej dokładną lokalizację tekstu w PG, a na końcu – aby uniknąć nieścisłości – podaje numer pod jakim pismo to zostało umieszczone w CPG. Tak wielka precyzja jest – niestety – niezwykle rzadko spotykana we współczesnych opracowaniach cechujących się daleko idącą nonszalancją w tym względzie (na marginesie chcę dodać, że przy lekturze pewnej monografii [*nomina sunt odiosa*] w odnośnikach źródłowych znajdowałem informacje typu: „Jan Chryzostom, PG 63", które w żaden sposób nie umożliwiały dotarcia do oryginalnej wypowiedzi Chryzostoma).

Dodana do tomu errata uwzględnia tylko jeden błąd, który zauważono po wydrukowaniu publikacji (s. 8, wiersz 18-19: jest „tuż po śmierci Jana w 404 r.", powinno być: „tuż po śmierci Jana w 407 r."). Jednak można jeszcze trafić na inne błędy, np. na s. 7 prof. Iluk błędnie podaje rok narodzin Jana Chryzostoma (354). Wprawdzie jest to kwestia dyskusyjna, a konkretny rok wskazuje się tylko na podstawie różnych szacunków, jednak na ogół data ta nie wykracza poza rok 350. Warto odnotować, że na s. 25 wskazany jest przez Autora rok bliższy

współczesnym szacunkom – 344 lub 347. Najprawdopodobniej błąd ten jest tzw. literówką, a nie błędem rzeczowym (jest „354" zamiast „344"). Na s. 8 Autor pisze, że dzieła Jana Chryzostoma są „rozlokowane tam (tj. w PG) między 47 i 64 tomem" i wylicza, że stanowi to „17 tomów", gdy w rzeczywistości jest to 18 tomów. Niekiedy można spotkać potknięcia stylistyczne: „Po prostu, obserwacje Złotoustego są trafne, a kontestacje zbyt cenne, aby dzisiaj **je** nie cytować" (s. 16); „które często są cytowane różnymi tytułami" (s. 219), a powinno być: „które często są cytowane **pod** różnymi tytułami" (s. 219). Trafiają się też usterki edytorskie, np. s. 223, jest „o osągach", powinno być „o posągach". W omawianej pozycji niekonsekwentnie zastosowano pisownię wyrazów, zwrotów czy tytułów w języku greckim. Niekiedy zapis dokonany jest za pomocą czcionki greckiej (np. s. 7, nota 1), a niekiedy zastosowana jest transliteracja (np. s. 8, w. 21 i w. 28; s. 9, w. 4 i nota 7; s. 11, w. 11). W niektórych miejscach przeoczono podaniu numeru z CPG (np. s. 29, 70, 210 i inne).

Eksponując walory omawianej pracy należy zauważyć, że Autor przekładu w bardzo interesujący sposób proponuje uczynić z Chryzostomowych aforyzmów sentencje, które nabiorą wartości ponadczasowej i pozakonfesyjnej oraz będą pozytywnie odbierane przez wszystkich, niezależnie od wyznania i przyjmowanego światopoglądu. Sugeruje, że sentencje Chryzostoma „sprawdzają się w odniesieniu do podmiotów innych, niż te wskazane przez Jana: „Przykład jeden z wielu: «Zapewne powodem wielkich zamieszań w Kościele jest nie co innego, jak tylko niedbale, na chybił trafił przeprowadzony wybór kapłanów» (*O kapłaństwie* III 10, PG 48, 647). Oczywiście, nie tylko w Kościele. Wystarczy wymienić «Kościół» i «kapłan», na którąkolwiek współczesną instytucję państwową i jej urzędników, a Chryzostomowa ocena będzie aktualna i dzisiaj" (s. 15). Dodaje też: „Uznałem, że będzie mi wybaczone, jeżeli Janowe słowo niekiedy ukryję pod współczesnym synonimem, chcąc tym sposobem ważną dewizę w życiu chrześcijańskiej politei doby antycznej przekazać współczesnym, zwłaszcza młodzieży" (s. 16).

Nie jest bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego. Posiada też bardzo wysokie walory edytorskie. Jej układ jest przejrzysty, a wydrukowany tekst na papierze koloru écru jest dobrze czytelny. Warto zauważyć, że estetykę wydania uatrakcyjniają, umieszczone prawie po każdym bloku aforyzmów, finaliki nawiązujące do symboliki chrześcijańskiej z IV-VI w., odnajdywanej na zabytkach kultury materialnej. W publikacji znajdują się też ilustracje wydrukowane na papierze kredowym i wklejone do książki. Dzięki tej metodzie Czytelnik otrzymał trzy bardzo wysokiej jakości obrazy: na s. 2 znajduje się ilustracja z mozaiką z kościoła Hagia Sofia w Konstantynopolu przedstawiającą św. Jana Chryzostoma; na s. 10 znajduje się ilustracja z miniaturą z rękopisu Homilii Jana Złotoustego (Bibliothèque Nationale de France, Manuskrypt Coislin 79) przedstawiająca cesarza Nikifora III Botaniatę (ok. 1001-1081, cesarz od 1078) w towarzystwie św. Michała Archanioła i św. Jana Chryzostoma, który wręcza cesarzowi swe dzieło; na s. 242 znajduje się ilustracja

przedstawiająca marmurową kopię rzeźby Tyche z Antiochii (oryginał wykonany z brązu w III w. prz. Chrystuem).

Warto sięgnąć po lekturę aforyzmów Jana Chryzostoma ponieważ – jak pisze Autor i co potwierdza ich treść – „Po szesnastu wiekach są one nadal kierunkowskazem na drodze prowadzącej do chrześcijańskiej wspólnoty, przypomnieniem najważniejszych idei tam obowiązujących, ale, co także jest istotne, didaskalia i aforyzmy Jana Chryzostoma są wartością pozakonfesyjną" (s. 11).

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

JAN CHRYZOSTOM, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, przekład i wstęp Joanna Szwed-Kostecka, opracowanie ks. Arkadiusz Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ss. 96.

Nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, jesienią 2015 roku ukazał się pierwszy całościowy przekład polski cyklu siedmiu panegiryków na cześć św. Pawła Apostoła (*De laudibus sancti Pauli Apostoli homiliae*; CPG 4344) autorstwa św. Jana Chryzostoma, wygłoszonych w Antiochii między rokiem 387 a 392 (por. H. Lietzmann, *Johannes Chrysostomos*, RE IX 1816) lub między 387 a 397 (A. Piédagnel, *Introduction*, w SCh 300, Paris 1982, 20). Tłumaczenie to zostało przygotowane przez mgr Joannę Szwed-Kostecką – doktorantkę z Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Oparte jest ono na wydaniu krytycznym tekstu greckiego przygotowanym przez wybitnego znawcę twórczości Jana Chryzostoma Auguste Piédagnel: Jean Chrysostome, *Panégyrique de s. Paul*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel, SCh 300, Paris 1982. W tym miejscu warto dodać, że Auguste Piédagnel jest też autorem wydań krytycznych trzech katechez chrzcielnych Jana Chryzostoma: Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel avec la collaboration de Louis Doutreleau, SCh 366, Paris 1990, 112-162 (*Ad illuminandos catechesis* 1; CPG 4460); s. 166-208 (*Catechesis de iuramento*; CPG 4461); s. 212-242 (*Catechesis ultima ad baptizandos*; CPG 4462) oraz katechez mistagogicznych Cyryla Jerozolimskiego: Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Introduction, texte critique, et notes de Auguste Piédagnel, traduction de Pierre Paris, SCh 126, Paris 1966, SCh 126bis 2009.

Omawiana publikacja składa się z dwóch zasadniczych części. W części pierwszej zamieszczono wstęp (s. 5-30) i bibliografię (s. 31-33), zaś w części drugiej zawarty jest polski przekład siedmiu Chryzostomowych homilii panegirycznych o św. Pawle (s. 37-93).

Wstęp zatytułowany *Struktura, genologia i treść „De laudibus sancti Pauli" świętego Jana Chryzostoma*, podzielony jest na cztery punkty. W pierwszym

z nich, noszącym tytuł *Święty Jan Chryzostom i jego zainteresowanie świętym Pawłem* (s. 6-9), Autorka omawia w telegraficznym skrócie niektóre aspekty formacji Jana Chryzostoma, zwracając szczególną uwagę na jego wykształcenie, znajomość literatury klasycznej, styl wygłaszanych kazań oraz zaangażowanie w promowanie osoby św. Pawła. W punkcie drugim, zatytułowanym *Struktura panegiryków w „De laudibus Sancti Pauli"* (s. 9-16), jest mowa o pochwale – głównym gatunku epideiktycznej retoryki – w starożytnej teorii krasomówczej oraz o elementach struktury panegiryków o św. Pawle. Punkt trzeci, noszący tytuł *Genologia* (s. 16-22) poświęcony jest źródłom genologicznym Chryzostomowych panegiryków. Autorka omawia kolejno wpływ Pisma Świętego i homilii żydowskiej oraz diatryby cynickiej i retoryki drugiej sofistyki, którym – zresztą słusznie – poświęca najwięcej uwagi. Natomiast w ostatnim punkcie: *Przegląd treści homilii „De laudibus Sancti Pauli"* (s. 22-30), Autorka prezentuje dość obszernie treść poszczególnych panegiryków (każdej homilii poświęca ok. jednej strony tekstu.

Zamieszczona w publikacji bibliografia jest bardzo skromna. W dziale pierwszym: „Słowniki" pojawiają się tylko trzy pozycje, a Autorka pomija w nim najbardziej popularny słownik grecko-polski przygotowany przed ponad pięćdziesięciu laty przez Zofię Abramowiczówną: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965. Dział drugi: „Literatura pomocnicza" obejmuje tylko 37 pozycji, które Autorka cytuje w publikacji. Moim zdaniem warto byłoby uściślić tę kwestię w nadanym tytule. Chociaż Autorka odnotowuje nieraz kilkustronicowe artykuły dość luźno związane z prezentowaną problematyką (np. W. Kania, *„Caritas" u św. Jana Chryzostoma*, VoxP 16:1996, t. 30-31, 141-149), to jednak nie zauważa powstałych na gruncie polskim obszernych opracowań: np. nie jest wspomniana, licząca 634 strony, monografia autorstwa ks. Piotra Szczura, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008; nie odnotowuje też licznych publikacji Waldemara Cerana, czy Jana Iluka – czołowych polskich znawców myśli Jana Chryzostoma, a przecież rodzimego Czytelnika najbardziej interesowałyby informacje o pracach napisanych w języku polskim.

Drugą część recenzowanej publikacji – jak już wspomniano – wypełnia przekład siedmiu homilii panegirycznych o św. Pawle. Generalnie rzecz biorąc Autorka przekładu bardzo dobrze poradziła sobie z przekładem dość trudnego Chryzostomowego tekstu. Chociaż wywody kaznodziei z Antiochii są nieraz dość zagmatwane, skomplikowane i enigmatyczne, to jednak tłumaczenie jest jasne, przejrzyste, komunikatywne i zrozumiałe. Niewątpliwą zaletą omawianej publikacji jest stosowanie oryginalnego zapisu czcionką grecką nie tylko pojedynczych wyrażeń i zwrotów greckich, lecz także całych passusów. Drukowanie greki, mimo coraz doskonalszych edytorów komputerowych nadal nastręcza sporych trudności. W wielu współczesnych publikacjach ze względu na utrudnienia związane ze składem teksów, w których pojawiają się terminy greckie, stosuje się transliterację greki, co wprawdzie znacznie ułatwia skład, jednak świadczy o braku

profesjonalizmu zarówno autora, jak i osoby składającej tekst. W przytaczanych jednak wyrazach i zwrotach greckich, niestety, pojawiają się błędy (np. na s. 38 w wyrazie εὐσεβεία błędnie postawiony jest akcent; powinno być: εὐσέβεια).

Pomimo niewątpliwych walorów recenzowanej publikacji trudno jest uznać ją za *opus perfectum*. Z ważniejszych błędów należy wskazać następujące: Na tylnej stronie okładki błędnie podano, że Jan Chryzostom „pozostawił po sobie 17 tomów serii Patrologia Graeca". W rzeczywistości spuścizna Antiocheńczyka opublikowana jest w 18 tomach PG (t. 47-64). Na s. 6 uważny Czytelnik znajdzie informację, że Maksym był biskupem „Selekcji Izauryjskiej". Na s. 17 błędnie podany jest tytuł pisma Pseudo-Cypriana: „Adversos Iudeos". Dziwi, że filolog klasyczny popełnia tak podstawowe błędy! We wstępie Autorka błędnie podaje, że „do tej pory polski czytelnik mógł korzystać z przekładu pierwszej i siódmej homilii" (s. 6; tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 212-219 – hom. 1 i s. 220-227 – hom. 7). W rzeczywistości istnieją pełne przekłady trzech homilii. Autorka całkowicie pomija informację o polskim tłumaczeniu homilii trzeciej dokonanym przez ks. Wojciecha Kanię, a opublikowanym przed 45 laty w serii PSP (Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 156-161). Przeoczenie to dziwi, gdyż wystarczyło sięgnąć do bardzo znanej i cenionej przez polskich patrologów pozycji autorstwa Wojciecha Stawiszyńskiego: *Bibliografii patrystycznej 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia* (Kraków 2005), w której przekład ten jest odnotowany na s. 341 (pozycja nr 7411). Ponadto Autorka nie wspomina o istnieniu przekładu fragmentów homilii drugiej, co również odnotowuje W. Stawiszyński (zob. tamże, s. 342, nr 7415-7416; tłum. A. Paciorek, w: *Umocnieni Słowem. Czytania liturgii godzin*, t. 3, cz. 1, Katowice 1986, 251-252 i 253-254; LG III 1067-1068 i 1075-1076).

Niekiedy styl Autorki budzi zastrzeżenia: s. 9: „która ma celu", powinno być: „która ma **na** celu"; s. 18, przypis nr 68: „którzy z tobą", powinno być: „którzy **płyną** z tobą"; s. 23: „za **wytrwałości** w znoszeniu przykrości"; s. 37: „Jaki język wyrazi jego **pochwalę**?"; „Lecz powiedziałem to, **abyśmy nauczyli** słuchających używać wszystkiego stosownie do potrzeb, tak jak i wcześniej powiedziałem" (s. 19, 29 i 86, hom. 6, 14); „abyście zaopatrzyli ją w to, **co** mogłaby potrzebować" (s. 54, hom. 3, 7); „Czy masz jakąś wiadomość **do** króla lub **do** władcy" (s. 55, hom. 3, 7); „oczekiwany był **od** tych" (s. 86, hom. 6, 13); „posiada moc burzenia dla Boga warownych **fortecy**" (s. 66, hom. 4, 17). Czasami Autorka stosuje dziwną pisownię imion własnych. Przykładowo na s. 9 w przypisie nr 21 Czytelnik znajdzie imię „Quintilian" (chociaż imię to jest zapisane w formie poprawnej na s. 10, w przypisie nr 33). Autorka w sposób niewłaściwy używa słowa „idzie": „Jeśli **idzie** o rozwinięcie tematu" (s. 12); „Chryzostomowi nie **idzie** tylko o wychwalanie św. Pawła" (s. 19).

Chociaż przekład – jak już wspomniano – na ogół jest precyzyjny i zrozumiały, to jednak czasami pojawiają się błędne lub niezręczne tłumaczenia. Przykładowo na s. 55 (hom. 3, 9), grecki zwrot „σύνδεσμον τελειότητος" Autorka

błędnie tłumaczy: „więzią sprawiedliwości". Grecki rzeczownik τελειότης nie znaczy „sprawiedliwość" lecz „całkowitość, zupełność, doskonałość" (Abramowiczówna IV 297). Przytoczony zwrot należałoby zatem przetłumaczyć: „więzią doskonałości", a nie: „więzią sprawiedliwości". W zdaniu: „Nie, roześmieją się (γελάσεται)!" (s. 62, hom. 4, 9), Tłumaczka błędnie użyła liczby mnogiej zamiast pojedynczej. Forma γελάσεται (od czasownika γελάω) wskazuje na trzecią osobę liczby pojedynczej, a nie mnogiej. Zatem w zdaniu powinna być użyta liczba pojedyncza. Wyrażenie ἐν ὁπλίτου σχήματι καὶ στρατιώτου Autorka błędnie tłumaczy: „w osobie zbrojonego żołnierza" (s. 71, hom. 5, 5; to samo: s. 71, przypis nr 16). Grecki rzeczownik σχῆμα pomimo bardzo szerokiego zakresu semantycznego nie przyjmuje znaczenia „osoba" (por. Abramowiczówna IV 261-262). Natomiast „zbrojony" może być beton, stal, szyba, ale nie żołnierz. Tekst ten należałoby zatem przetłumaczyć: „w postaci ciężkozbrojnego żołnierza" lub „w postaci hoplity i żołnierza". Nieco dziwnie brzmi zdanie: „Czy ogień z fundamentów świątyni w Jerozolimie nie **wymknął się** (ἐκπηδῆσαν) i nie zaatakował budowniczych…" (hom. 4, 6, s. 59). Wprawdzie czasownik ἐκπηδάω przyjmuje znaczenie „wymknąć się" (zob. Abramowiczówna II 75), ale w tym kontekście bardziej pasowałoby np. użycie czasownika „wyskoczyć" lub „wydobyć się". Niezręcznie – chociaż poprawnie – zostało przetłumaczone zdanie: „Czy nie dwóch łotrów **wbito na pal** (ἀνεσκολοπίσθησαν) razem z samym Chrystusem?" (s. 61, hom. 4, 7). Kluczowy czasownik – ἀνασκολοπίζω – wprawdzie przyjmuje znaczenie „wbić na pal" (por. Liddell – Scott, s. 120), jednak użycie go w omawianym kontekście utrudnia zrozumienie tekstu, tym bardziej, że fragmenty ewangelii, na które powołuje się Autorka (zob. s. 61, przypis nr 36) mówią o „ukrzyżowaniu" łotrów. Przetłumaczenie jednak omawianego tekstu z użyciem czasownika „ukrzyżować" („Czy nie dwóch łotrów ukrzyżowano razem z samym Chrystusem?") nie byłoby poprawne z filologicznego punktu widzenia. We francuskim przekładzie A. Piédagnel używa czasownika „transpercer" (SCh 300, 197), który znaczy „przebić" („Czy nie dwóch łotrów przebito razem z samym Chrystusem?"). Jednak i ten przekład – choć bliższy duchowi przekazu ewangelicznego – również nie jest poprawny. Moim zdaniem przy słowie ἀνασκολοπίζω koniecznie powinno znaleźć się wyjaśnienie, iż oznacza ono sposób karania przez Rzymian przestępców, polegający na przybiciu lub przywiązaniu do pala. Tym bardziej, że Autorka tłumaczenia przy trudnych do jednoznacznego przekładu terminach umieszcza w innych miejscach takie wyjaśnienia (np. s. 37, przypis nr 2 lub s. 40, przypis nr 21 – odnośnie rzeczownika φιλοσοφία; s. 40, przypis nr 26 – odnośnie przymiotnika ἀδαμάντινος; s. 43, przypis nr 32 – odnośnie rzeczownika κήρυγμα; s. 44, przypis nr 60 – odnośnie rzeczownika φιλανθρωπία; s. 54, przypis nr 30 – odnośnie czasownika ἀλείφω; s. 58, przypis nr 10 – odnośnie terminu ἀπρόσιτος; etc.).

Niekiedy Autorka wykazuje „nadgorliwość filologiczną". Przykładowo, gdy podaje informację o tym, że Jan Chryzostom w zakresie filozofii kształcił się u Andragatiosa, przytacza stosowny fragment *Historii Kościoła* Sokratesa w języku greckim, co – moim zdaniem – jest zupełnie niepotrzebne. Jeśli już chciała

podać stosowny cytat, to można go było przytoczyć w przekładzie polskim, który już od wielu lat funkcjonuje w „obiegu" naukowym (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, 1986²). Podobna sytuacja jest też na s. 10 (przypis nr 25).

Wymieniając inne mankamenty recenzowanej pracy należy zwrócić uwagę na stronę formalną. Przypisy umieszczone w przekładzie nie są sporządzone w sposób jednolity. Autorka odwołując się do autorów starożytnych podaje ich imiona raz w języku polskim (np. s. 6, przypis nr 6; s. 7, przypis nr 13; s. 9-10, przypisy nr 23-25, a innym razem w języku łacińskim (np. s. 9, przypis nr 21; s. 10, przypis nr 33). Przytaczając zaś oryginalne teksty raz podaje ich autora, tytuł dzieła, lokalizację i tekst (np. s. 6, przypis nr 6), zaś innym razem podaje tekst, autora, tytuł dzieła i lokalizację (np. s. 10, przypis nr 25). Ponadto stosuje zapis niezbyt precyzyjny. Przykładowo, z zapisu umieszczonego na s. 10 (przypis nr 30) wynika, że Autorka przytacza po grecku tekst L. Spengela, gdy w rzeczywistości Spengel jest tylko wydawcą przytaczanego tekstu autorstwa Teona. Podobna nieścisłość pojawia się w innych miejscach (np. s. 10, przypisy nr 31-32; s. 11, przypisy nr 34, 36-37; s. 13, przypis nr 46; s. 18, przypis nr 71).

Publikacja pozbawiona jest jakichkolwiek indeksów, co niewątpliwie utrudnia korzystanie z niej. Przydałyby się chociaż dwa podstawowe indeksy: indeks biblijny wskazujący sigla poszczególnych tekstów Pisma Świętego cytowanych lub parafrazowanych przez Jana Chryzostoma oraz indeks rzeczowy, który umożliwiałby szybkie zorientowanie się w tematyce poruszanej przez kaznodzieję w tłumaczonych homiliach.

Szkoda, że w omawianej pozycji Autorka nie stosowała pełnego łacińskiego tytułu cyklu homilii panegirycznych, który w CPG (4344) brzmi: *De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae*. Zapis tytułów pism patrystycznych zawarty w CPG (lub CPL) powinien być wzorcowym odniesieniem dla wszystkich patrologów, filologów klasycznych oraz badaczy antyku chrześcijańskiego, ponieważ unifikuje różnorodność zapisów spotykanych w literaturze i umożliwia jednoznaczne odniesienie się do konkretnego dzieła. Łacińską pisownię tytułu cyklu homilii przyjętą w omawianej pozycji stosowano niekonsekwentnie: raz Autorka pisała *De laudibus **sancti** Pauli* (np. s. 5) a innym razem *De laudibus **Sancti** Pauli* (np. s. 9, 22).

Podsumowując należy stwierdzić, że recenzowana publikacja, pomimo podniesionych uwag krytycznych (mam wrażenie, że publikacja przygotowywana była w pospiechu), jest niezwykle cenna i znacząco wzbogaca listę pism Jana Chryzostoma przełożonych na język polski. Jej pojawienie się na rynku księgarskim należy przyjąć z radością i uznaniem. Prezentowany przekład jest wartościowy i godny polecenia nie tylko patrologom, filologom klasycznym czy historykom starożytności, lecz także homiletykom, kaznodziejom, studentom historii i teologii oraz wszystkim zainteresowanym szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Św. NICETAS Z REMEZJANY, *Pisma*, tłum. Marta Przyszychowska – ks. Przemysław Szewczyk – Leon Nieścior OMI, wstęp i opracowanie Leon Nieścior OMI, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2015, Wydawnictwo M, ss. 118.

We wrześniu 2015 r. ukazał się kolejny tom w krakowskiej serii „Biblioteka Ojców Kościoła", obejmujący przekład wszystkich zachowanych pism św. Nicetasa, biskupa Remezjany (ok. 340-414). Szkoda, że wydawca nie określił numeru tomu, skoro dotąd na ogół seria zachowywała numerację.

We wstępie ks. dr hab. Leon Nieścior, profesor teologii patrystycznej na UKSW, inicjator i redaktor tej publikacji, przypomina, że Remezjana była niewielkim miastem położonym w Illirii, prowincji granicznej pomiędzy łacińskim Zachodem i bizantyńskim Wschodem, a dokładnie w Dacji Śródziemnomorskiej (dziś w Serbii: Bela Palanka). Nicetasowi przyszło żyć i działać w niezwykle trudnych warunkach: najazd Gotów, rozpad rzymskich struktur i dawnego porządku świata. Uważa się go za misjonarza Bessów, ludu zamieszkującego masyw górski Bałkanu. W Remezjanie troszczył się o należyte przygotowanie kandydatów do chrztu. We wstępie Redaktor zawarł wszystkie w zasadzie dane na temat dackiego misjonarza, uzgodnione do dzisiaj przez badaczy.

Nicetas z Remezjany napisał sześć ksiąg tzw. *Instructio ad competentes*, obejmujących całościowy wykład wiary chrześcijańskiej. Każdy *libellus* był pewnie podzielony na mniejsze traktaty. Z tego zbiory pouczeń nie zachowała się żadna kompletna księga, natomiast ocalały pojedyncze rozprawy: *De ratione fidei* (*O sposobie wiary*), *De Spiritus Sancti potentia* (*O mocy Ducha Świętego*), *De symbolo* (*O symbolu wiary*) oraz drobne inne pozostałości. Ponadto przetrwały trzy inne pisma: *De diversis appellationibus* (*O różnych nazwach*), *De vigiliis* (*O czuwaniach sług Bożych*), *De psalmodiae bono* (*O pożytku ze śpiewania psalmów*).

Wszystkie te utwory zostały przetłumaczone na język polski i wydane w jednym tomie. Do dzieł Nicetasa dodano Poemat XVII św. Paulina z Noli, tzw. *propemptikon*. Poeta żegna w nim biskupa Nicetasa powracającego do ojczystej Dacji z pielgrzymki do grobu św. Feliksa w Noli. Błagając Boga o szczęśliwą podróż dla przyjaciela, nawiązuje do osoby biskupa i jego działalności. Poemat jest pełen aluzji do Biblii oraz do literatury antycznej.

Na końcu Redaktor zamieścił pełną bibliografię dotyczącą Nicetasa i jego dorobku. Są to przeważnie prace obcojęzyczne, co świadczy o tym, że w Polsce Nicetas nie budził dotąd większego zainteresowania. Dodajmy, że dzieła Nicetasa napisane są językiem w miarę prostym, chociaż niekiedy mało precyzyjnym, podczas gdy Poemat XVII autorstwa Paulina z Noli, dotyczący Nicetasa, obfituje w skomplikowane zwroty retoryczne, których przetłumaczenie wymagało dobrej znajomości łaciny, doświadczenia translatorskiego i wiele trudu. Ks. Nieścior, autor wielu tłumaczeń z greki i z łaciny, przełożył nie tylko sens tego poematu, ale starał się zachować rytm poszczególnych strof. Jest to poemat także w języku polskim.

Na uznanie zasługuje poziom całej edycji, zarówno pod względem merytorycznym, jak i formalnym: językowym, estetycznym. Ta praca zbiorowa, która w części translatorskiej jest dziełem trzech tłumaczy, pokazuje sens łączenia potencjału polskiego środowiska teologów i filologów dla dobrego celu. Chociaż tom jest niewielki, to jednak stanowi hołd złożony misjonarzowi Bałkanów w 1600-lecie jego śmierci. Polski przekład staje w zaszczytnym szeregu nowożytnych tłumaczeń pism Nicetasa: angielskiego, rumuńskiego, włoskiego, hiszpańskiego czy serbskiego. Znany patrolog ks. Emil Stanula zwykł mawiać na wieść o nowych tłumaczeniach: „Oto kolejny autor starożytny nauczył się mówić po polsku". Dodajmy, że edycję dzieł Nicetasa poprzedziło sympozjum poświęcone temu autorowi na Wydziale Teologicznym UKSW (7 maja 2015 r.). Materiały z tego sympozjum zostały opublikowane w trzecim numerze E-Patrologos (2015), a w następnym, czwartym numerze znajduje się seria innych artykułów poświęconych dorobkowi biskupa Dacji. Dzieła Nicetasa w tłumaczeniu polskim dostarczają materiału dla badaczy teologii pierwszych wieków; można się spodziewać, że skoro jest tłumaczenie, to pojawią się prace magisterskie na temat biskupa Remezjany. Pisma Nicetasa, które weszły na rynek wydawniczy, mogą stanowić pożyteczną lekturę dla tych, którzy szukają w zwięzłych starożytnych przekazach wiary bijącego nadal źródła prawdy.

ks. Józef Grzywaczewski – Warszawa, UKSW

Ks. Marek STAROWIEYSKI, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, Wydawnictwo św. Wojciech, ss. 94.

Literatura apokryficzna jest dziś dużo bardziej dostępna dla polskiego czytelnika, niż jeszcze dwadzieścia lat temu. Mimo tego wydaje się, że sporo osób, zwłaszcza teologów, nie wykazuje wobec niej większego zainteresowania. Wciąż jeszcze ciąży podejście, wynikające z potocznego sposobu myślenia o apokryfach jako pismach, które były piętnowane przez Ojców Kościoła i jakoby nie przedstawiały większej wartości teologicznej. Tymczasem ks. Marek Starowieyski, wybitny specjalista w dziedzinie wczesnochrześcijańskich apokryfów i zasłużony ich wydawca, próbuje ukazać, że w literaturze tej można odnaleźć wiele cennych i ciekawych fragmentów, które bardzo dużo mówią współczesnemu człowiekowi o czasach pierwszych chrześcijan – sposobie myślenia, problemach, teologii. W swojej książce, która jest swoistego rodzaju przewodnikiem, ukazuje różnorodność i bogactwo pism, nie pochodzących od uczonych teologów, ale będących wyrazem pobożności ludowej, oddziałującej także na cały Kościół. Pozycja ta nie ma charakteru obszernego traktatu, lecz zbiera podstawowe informacje na temat apokryfów, a także sposobu, w jaki powinno się je odczytywać.

Książkę otwierają krótkie informacje *Od Autora* (s. 5-6), dotyczące celu jej napisania i obecności na rynku podobnych opracowań. Ciągły rozwój badań nad

apokryfami sprawił, że wznowiony nakład tej niewielkiej pozycji został wzbogacony o nową bibliografię.

Rozdział I (s. 7-14) ma również charakter wprowadzający. Autor uszczegóławia w nim przedmiot niniejszej publikacji, nawiązując do semantyki słowa „apokryf". Pojęcie to posiada odmienne znaczenia i odnosi się do różnych dzieł, w zależności od punktu widzenia, epoki i religii, a nawet danego Kościoła lokalnego. Doprecyzowanie tego pojęcia jest sprawą dyskusyjną. W związku z tym Autor próbuje podać nie tyle ścisłą definicję, co ogólnie scharakteryzować czym są apokryfy. Trudność w badaniu tego rodzaju pism bierze się także z niemożności ustalenia prawdziwego autora oraz czasu powstania danego tekstu. Apokryfy to wielka rozmaitość rodzajów literackich, stylów, tradycji teologicznych, ascetycznych, etycznych, a także różnorodność używanych języków. Ks. M. Starowieyski koncentruje przedmiot badawczy na tych pismach, które swoją tematyką obejmują wydarzenia i postacie z Biblii, a szczególnie z Nowego Testamentu. Podkreśla, że źródła ich powstania są nie tylko chrześcijańskie, judeochrześcijańskie, ale także poza chrześcijańskie, np. gnostyckie, muzułmańskie. W związku z tym autorami apokryfów byli pisarze zarówno ortodoksyjni, jak i heterodoksyjni.

Rozdział II (s. 15-24) opisuje przyczyny oraz historię powstania apokryfów. Można znaleźć takie teksty, które sięgają I w., jednak najbardziej twórczym okresem jest przełom wieku II i III. Z właściwą datacją danego tekstu związany jest proces zmiany treści, która w apokryfach stopniowo odchodzi od bogatego przekazu teologicznego na rzecz sensacyjnych opisów wydarzeń. Autor przedstawia proces i przyczynę tworzenia apokryfów w kontekście problematyki tworzenia się kanonu Nowego Testamentu i przekazu Tradycji. Do możliwych przyczyn zalicza także żydowski styl przekazywania nauki, który opierał się na obrazowym i historycznym przedstawianiu teologii, dalekim od wchodzenia w pole abstrakcji. Wymienia też starania pisarzy starożytnych, by wyjaśnić opisy biblijne przy pomocy różnego rodzaju obrazowań. Jednak do podstawowych powodów zalicza dwa: ludzką ciekawość, która chciała zapełnić puste karty historii postaci biblijnych, oraz „objawienia", które miałyby przekazywać treści wcześniej nieznane.

Rozdział III (s. 25-57) jest najobszerniejszy. Autor analizując treść apokryfów, wyodrębnia cztery grupy kolejno omawianych tekstów: związanych z Ewangeliami, Dziejami Apostolskimi, Listami i Apokalipsą. Używając takiego podziału podkreśla, że apokryfy powstawały niezależnie od Nowego Testamentu w czasach, w których różnica między ortodoksją i herezją nie była jeszcze klarowna. Dlatego dzisiaj są one domeną nie nauk biblijnych, lecz raczej historii literatury, dzięki której można lepiej poznać nie tylko treść tekstów, ale mentalność i kulturę czasów wczesnochrześcijańskich. Niemniej studiowanie apokryfów wymaga gruntownego przygotowania od strony biblistyki.

Autor książki od ogólnej charakterystyki tekstów przechodzi kolejno do omawiania poszczególnych rodzajów apokryfów, zgodnie z podziałem na cztery grupy. Swoją analizę rozpoczyna od omówienia tekstów związanych z Ewangeliami, które można podzielić w zależności od poruszanej tematyki. Do Ewangelii

związanych z dzieciństwem Jezusa można zaliczyć *Protoewangelię Jakuba*, *Ewangelię Pseudo-Mateusza* i *Ewangelię Tomasza*. Wszystkie opisy uwydatniają nadto elementy związane z cudownością, a także próbują odpowiedzieć na pytania o Osobę Jezusa, jakie rodzą się w wyniku lektury Ewangelii kanonicznych, które o Jego dzieciństwie i pochodzeniu mówią niewiele. Kolejnym wydarzeniem, które było przedmiotem twórczości apokryficznej, jest Męka Pańska. Najstarszym utworem jest tu *Ewangelia Piotra*, wcześniej znana tylko z przekazów autorów starożytnych, odkryta w 1886 r. we fragmentach, w Egipcie. Jednak najbardziej znana była *Ewangelia Nikodema*, w której wyraźnie widać ślady apologii wczesnochrześcijańskiej. Wszystkie teksty opisywały dalsze losy postaci pojawiających się przy Jezusie podczas Jego męki, a potem przy zmartwychwstaniu. Na tym tle twórczość literacka skupiała się na postaci Maryi i tajemnicy Jej śmierci. Autor zwraca uwagę na jedyny tekst w całości poświęcony św. Józefowi, zatytułowany *Żywot Józefa Cieśli*, a napisany w języku koptyjskim. Ks. M. Starowieyski wymienia też dzieła, zawierające słowa Jezusa, które nie znalazły się w Ewangeliach, a były obecne m.in. w apokryfach, księgach gnostyckich, Koranie czy Talmudzie. W tym kontekście szczególnym tekstem jest gnostycka *Ewangelia Tomasza*, zawierająca 114 logiów Jezusa.

Oddzielną grupą apokryfów są pisma związane z Dziejami Apostolskimi. Zachowało się pięć tekstów, opowiadających losy apostołów: Piotra, Pawła, Jana, Andrzeja i Tomasza. Autor zwraca uwagę, że pomimo iż dzieła te cieszyły się dużą popularnością mas pragnących słuchać o cudownych wydarzeniach, to zawierały w sobie sporo prawd teologicznych. Nie były to też teksty jednolite pod względem stylistycznym, lecz przeplatane prozą, mowami czy poezją, i stąd należy badać poszczególne fragmenty oddzielnie. Przykładem są tu ortodoksyjne *Dzieje Jana*, zawierające *Hymn tańczącego Chrystusa*, który ma charakter gnostycki. Niestety wszystkie te dzieła rozmijają się historycznie z kanonicznymi Dziejami Apostolskimi. Co ciekawe, Autor ukazuje podobieństwo tych apokryfów do gatunków literackich, popularnych w świecie hellenistycznym, m.in. do romansów greckich czy żywotów filozofów. Autor wymienia jeszcze wiele innych utworów, które opowiadają o losach innych apostołów, a także ewangelistów. Ich cechą charakterystyczną jest odejście od teologii na rzecz opisu fantastycznych wydarzeń i czasem dziwacznych cudów.

Autor poświęca także uwagę tekstom, które tworzą apokryficzne zbiory listów. Należy do nich m.in. korespondencja między Chrystusem i królem Edessy Abgarem, który prosił Jezusa, by przybył do królestwa i uzdrowił go, czy też rozmowa św. Pawła z Seneką. Ekstrawagancki wydaje się także list Jezusa mówiący o nakazie świętowania niedzieli, który zrzucony miał być w zależności od wersji opowiadania, w Rzymie, Jerozolimie, bądź w Mont St. Michel. Mimo iż forma listu była rozpowszechniona w kulturze starożytnej, to ich apokryficzne wersje nie odegrały większej roli w kształtowaniu się historii i kultury.

Ostatnią grupą, omawianą w rozdziale III, są apokryficzne Apokalipsy. Wśród najważniejszych Autor wymienia *Apokalipsę Piotra* i *Apokalipsę Pawła*.

Znamienną cechą tego gatunku literackiego, popularnego w kręgach judeochrześcijańskich, jest obecność motywu zstępowania do zaświatów, co jest też charakterystyczne dla starożytnych eposów, takich jak: *Odyseja* Homera czy *Eneida* Wergiliusza. Wśród omawianych dzieł pojawia się też *Apokalipsa Maryi*, rozpowszechniona szczególnie w krajach słowiańskich. Obok tej grupy tekstów nawiązujących do postaci nowotestamentowych, są także dzieła żydowskie odwołujące się tylko do Starego Testamentu. W tym kontekście Autor wymienia utwory związane z Ezdraszem, które mimo pochodzenia żydowskiego, mają zabarwienie chrześcijańskie, a także *Wniebowstąpienie Izajasza*, pochodzące ze środowiska judeochrześcijańskiego.

W rozdziale IV (s. 59-61) ks. M. Starowieyski wyjaśnia rolę odkryć w Nag Hammadi dla poznania historii pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ujawnienie tekstów napisanych w języku koptyjskim rzuca wiele światła na ruch gnostycki, który znany był wcześniej tylko z literatury chrześcijańskiej. Teksty te różnią się od apokryfów, a ich badanie wymaga odrębnego przygotowania filologicznego, historycznego i teologicznego. Ze względu na dużą trudność związaną z przekładem, do tej pory ukazały się po polsku jedynie we fragmentach.

Rozdział V (s. 63-68) ukazuje specyfikę fenomenu apokryfów, polegającą na ich przeredagowywaniu w ciągu dziejów, w przeciwieństwie do innych tekstów, np. Platona czy Cycerona, które przy przepisywaniu pozostawały niemal nietknięte. Na porządku dziennym było dodawanie przez kopistów własnych wyjaśnień czy zmienianie imion własnych zawartych w tekście. Przekłady na inne języki często były tylko parafrazami oryginalnej treści. Związane było to m.in. z dostosowaniem danego tekstu do mentalności i kultury odbiorcy. Autor zwraca uwagę na troskę o ortodoksję, która była też powodem przeredagowywania danego apokryfu tak, by odpowiadał wymogom dojrzalszej teologii. Związane to było z poczytnością tych utworów wśród wiernych, mimo zakazów Ojców Kościoła.

Podczas przygotowywania nowożytnych wydań krytycznych przy określaniu datacji brano pod uwagę inne źródła, które posiadały jakiekolwiek wzmianki o danym apokryfie. Czasem zdarza się, że jakiś autor starożytny wspomina o powstaniu danego dzieła, jak to miało miejsce w przypadku Tertuliana, który przekazuje, że *Dzieje Pawła* zostały napisane przez prezbitera z Azji Mniejszej. Przy określeniu właściwej datacji należy zwrócić uwagę także na to, czy występują w tekście określone pojęcia teologiczne, świadczące o danym etapie dyskusji teologicznej.

Rozdział VI (s. 69-80) ukazuje, w jaki sposób apokryfy miały i nadal mają wpływ na kulturę i sztukę. Motywy pojawiające się w tych tekstach znalazły odzwierciedlenie choćby w *Boskiej komedii* Dantego, czy w *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza. Apokryfy służą także do zrozumienia ikonografii wypełniającej chrześcijańskie kościoły Wschodu i Zachodu. Co więcej, dzięki nim można poznać mentalność i kulturę wczesnych chrześcijan, która jak dotąd była postrzegana tylko poprzez pryzmat pism uczonych teologów. Apokryfy stanowiły swoistego rodzaju literaturę prowincji. Autor wskazuje, że należałoby przebadać w tym kontekście związek między tymi tekstami i ruchem monastycznym. Przez lata ta

część literatury starożytnej była zapomniana lub też odnoszono się do niej z niechęcią z powodu zakazów Ojców Kościoła. Jednak, jak się okazuje, wyprzedzała ona czasem uczoną teologię, choćby w sprawie dotyczącej bezgrzeszności, czystości i dziewictwa Maryi, czy też stanowiła formę apologii wiary chrześcijańskiej. Dlatego teolodzy powinni pozbyć się uprzedzeń i zagłębić się w bogactwo literatury apokryficznej, nie zważając na to, że teologia często ustępuje w niej miejsca cudownym opowiadaniom i moralizatorstwu. Mimo, iż w apokryfach jest dużo fragmentów mało wartościowych literacko, to jest też spora część bardzo pięknych i cennych tekstów, np. teksty poetyckie w *Dziejach Tomasza* czy *Protoewangelia Jakuba*. Autor opisuje także historię badań i wydawania apokryfów. Podkreśla, że ważnym momentem dla rozwoju tego procesu było uwzględnienie historii religii, historii dogmatów i otwarcie się na chrześcijański Wschód, dzięki czemu odkryto orientalne wersje tych tekstów. Ciągle aktualnym zadaniem jest wydanie krytyczne, obejmujące wszystkie podstawowe wersje językowe wraz ze specjalistycznym komentarzem. Ks. M. Starowieyski przedstawia w tym kontekście także stan nauki polskiej i choć ma ona jeszcze dużo do zrobienia w tej dziedzinie, to badania nad literaturą apokryficzną ciągle rozwijają się. Wskazuje na wydanie krytyczne polskich apokryfów (M. Adamczyk – W.R. Rzepka – W. Wydra, *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, Warszawa – Poznań 1996, ss. 364).

Książka *Barwny świat apokryfów* została napisana z myślą o osobach, które chciałyby zgłębić tę niedocenianą literaturę. W związku z tym znajdują się w niej podstawowe informacje z zakresu historii i metodologii, dzięki którym Czytelnik nie będzie czuł się zdezorientowany biorąc do ręki dany tekst. Na uwagę zasługuje specjalnie przygotowana bibliografia, która uwzględnia podstawowe opracowania oraz zbiera wydania krytyczne i przekłady polskie, przyporządkowując je odrębnym kategoriom. Książka zawiera zarówno część teoretyczną, jak i „praktyczną", gdyż przytacza sporo przykładów, co sprawia, że Czytelnik bardziej może zdać sobie sprawę ze specyfiki tej literatury. Cała praca napisana jest przystępnym i syntetycznym językiem. Mogłoby się wydawać, że wadą książki jest jej mała objętość, sprawiająca, że Czytelnik pozostaje z niedosytem, iż temat, mimo swojego bogactwa, ledwo został poruszony. Ale ten swoisty „minimalizm" był zamiarem jej Autora, który pewne kwestie tylko sygnalizuje, zachęcając do samodzielnej eksploracji tego bogatego świata. Autor daje także wskazówki dotyczące używanych form literackich oraz sposobu czytania tych fragmentów, które z różnych podowów mogą znużyć Czytelnika. Dzięki temu książka jest także poradnikiem, w jaki sposób czytać teksty apokryficzne.

Wydaje się, że rozdział poświęcony badaniom w Nag Hammadi mógłby być nieco obszerniejszy w celu dokładniejszego wyjaśnienia, czym różnią się apokryfy od odkrytych tam tekstów gnostyckich. Także nie ma pełnego wyjaśnienia, na czym polega trudność związana z ich odczytywaniem i przekładem. Jest tylko ogólna uwaga, że wymagają one szczególnego przygotowania naukowego, związanego z literaturą gnostycką, a przecież – jak pisze Autor na początku książki

– apokryfy również wymagają odpowiednich kompetencji. Może byłoby dobrze, gdyby pojawił się tu przykład unaoczniający specyfikę tej problematyki.

Temat apokryfów jest jeszcze dla wielu nieznany, m.in. ze względu na uprzedzenia, o których pisze sam Autor. Wydaje się, że dzięki tej publikacji, która ma już swoje trzecie wydanie, wielu sięgnie z ciekawością po wydania krytyczne lub przekłady, aby bardziej poznać chrześcijaństwo tamtych czasów.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

Ks. Marek STAROWIEYSKI, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, Wydawnictwo M, ss. 459.

Rzeczywistość soborów jest wpisana w egzystencję Kościoła. Ich orzeczenia nieodwracalnie wpłynęły na kształt i tożsamość chrześcijaństwa. Szczególnie odnosi się to do pierwszego tysiąclecia, w którym teologia poszukiwała jeszcze swoich ścieżek. Dobra znajomość wielopłaszczyznowości ówczesnych dysput teologicznych i wydarzeń odbiera pewność siebie i wprawia w zakłopotanie każdego uczonego, który choć przez chwilę postawi się w roli ich współuczestnika. Śledząc historię soborów można wykazać bezpośrednią zależność między jakością dyskusji i dyspozycją intelektualną ich członków. Wydarzenia i problemy związane z Kościołem czasem przerastały ówczesnych myślicieli, którzy nie posiadali całościowego oglądu sytuacji lub wykazywali braki w znajomości teologii, a co więcej, polityki. Jednak nie można ich za to winić, gdyż nie zawsze czynniki te były zależne od nich, a ilość zmiennych była nie do przewidzenia. Stąd zajmowanie się historią soborów jest zajęciem bardzo ciekawym, ponieważ jest to historia żywa, skłaniająca do namysłu, w jaki sposób, w nieprzewidywalnych czasem okolicznościach, rodziła się ortodoksja. Recenzowana pozycja ukazuje to bardzo dobrze.

Książka podzielona jest na dwie części: historyczną (s. 7-207) oraz zawierającą teksty źródłowe (s. 211-433). Część I składa się z dwunastu rozdziałów, poświęconych historii formowania się doktryny chrześcijańskiej w starożytności. Część II zawiera tłumaczenia orzeczeń soborowych, fragmentów dzieł teologicznych i opisów historycznych autorstwa ówczesnych pisarzy. Obie części posiadają odrębne *Wstępy* (s. 7-11 i 211-213). W książce znajduje się także *Bibliografia* (s. 435-453) ułożona w kluczu kolejności soborów.

We *Wstępie* do części I ks. Marek Starowieyski omawia charakter i cel książki, uwzględniając jej miejsce wśród innych, podobnych pozycji. W środowisku polskim nie powstało zbyt wiele całościowych opracowań historii soborów pierwszego tysiąclecia, ale Autor wskazuje tu choćby na publikację ks. Szczepana Włodarskiego (*Siedem soborów ekumenicznych,* Warszawa 1969), podkreślając, że mimo stronniczości zawiera cenne informacje.

Ks. Starowieyski zaznacza, że świadomie pomija część dyskusji naukowej ze względu na jej złożoność. Celem książki jest z jednej strony jasne przedstawienie

tego, czym były sobory, z drugiej – jaki był ich wkład w nauczanie i dyscyplinę kościelną. Zakres przedmiotu badawczego obejmuje siedem soborów powszechnych oraz Sobór Konstantynopolitański IV. Na koniec Autor zwraca uwagę na rozróżnienie terminologiczne, używane w języku polskim na oznaczenie rangi zgromadzenia biskupów – synod, sobór.

Rozdział I (s. 13-20) jest poświęcony soborowi w Jerozolimie. Autor wskazuje przede wszystkim na kontekst eklezjalny i napięcie kulturowe, z którym musiało zmierzyć się ówczesne chrześcijaństwo. Apostołowie w Jerozolimie musieli rozstrzygnąć kwestię, której nie można było odkładać na później. Była ona bowiem zasadnicza dla określenia tożsamości chrześcijan. Sobór wybrał drogę, która uwzględniła zarówno mentalność żydowską, jak i stosunek pogan do obrzędowości. Podłożem doktrynalnym dla takiego rozwiązania była m.in. idea uniwersalizmu, obecna w zarodku w mowach proroków Starego Testamentu.

Rozdział II (s. 21-31) charakteryzuje czasy do soboru w Nicei. Ks. M. Starowieyski zwraca uwagę na dynamiczność i ciągłość w rozwoju teologii i świadomości Kościoła jako jednej rodziny. Świadomość tej jedności opierała się na kolegialności Apostołów, strzegących depozytu wiary oraz sakramentach, których treść jest ściśle związana z wizją Kościoła jako wielkiej wspólnoty. Do rozwoju instytucji soboru przyczyniły się nowe wyzwania, przed którymi stało chrześcijaństwo, jak: kwestia upadłych (*lapsi*), ważność chrztu udzielonego przez heretyków, nauka Pawła z Samosaty, montanizm. Rzeczywistość, przed którą stawały gminy, rodziła większą współpracę w rozwiązywaniu problemów dogmatycznych i dyscyplinarnych. Dzięki temu już w III w. synody są czymś stałym, a biskupi mają świadomość, że poruszane kwestie nie dotyczą tylko kościołów lokalnych, ale całej Eklezji. Do wzrostu świadomości przyczynia się także ewolucja rozumienia urzędu biskupiego jako łącznika z apostolskim przekazywaniem wiary. Autor wskazuje, że niewiadomą pozostaje do dziś, dlaczego instytucja soboru rodzi się powoli, skoro forma ta sprawdziła się już Jerozolimie.

Kolejny rozdział jest poświęcony soborowi w Nicei (s. 34-51). Było to jedno z największych zgromadzeń biskupów ówczesnego Kościoła, zwołane tym razem przez cesarza Konstantyna. Kontrowersja ariańska, która miałaby być bezpośrednią przyczyną zgromadzenia, ujawniała jak nigdy przedtem napięcie między silnym monoteizmem judaizmu a zarzutem politeizmu, który wynikałby z przyjęcia nauki o równości Syna i Ojca. Autor podkreśla, że istotnym czynnikiem zaostrzania się sporu był sposób uprawiania teologii, związany z greckim pragnieniem dokładnego opisu i wyjaśnienia danego zagadnienia. Analizując przebieg i orzeczenia tego soboru Autor opisuje także jego skutki. Zwraca uwagę, że na stan kryzysowy składało się wiele czynników, lecz do najważniejszych zalicza silnie obecny w mentalności subordynacjonizm, który prowokował do rozwiązań przeciwnych Nicei, oraz niedopracowanie terminu ὁμούσιος. To ostatnie było związane ze słabym przygotowaniem biskupów od strony teologicznej.

Rozdział IV omawia sobór w Konstantynopolu, który w przeciwieństwie do poprzedniego, zbierał elitę spośród ówczesnych teologów (s. 53-67). Autor,

wyjaśniając kontekst historyczno-teologiczny, opisuje także, w jaki sposób synod partykularny, którym było zebranie w Konstantynopolu, urósł do rangi wydarzenia dotyczącego ważnych kwestii doktrynalnych. Związane to było z dyskusją w Chalcedonie w 451 r. Ojcowie soborowi włączyli oficjalnie Symbol Konstantynopolitański do orzeczeń dogmatycznych, podpisanych przez wszystkich biskupów oraz legatów papieskich. W ten sposób zarówno Wschód jak i Zachód jednomyślnie włączają zgromadzenie w Konstantynopolu w poczet soborów powszechnych.

Rozdział V to analiza Soboru Efeskiego (s. 69-87). W poszukiwaniu przyczyn jego zwołania Autor sięga do herezji I wieku, m.in. gnozy, później do ebionitów, czy adopcjonistów, którzy w sprawie relacji dwóch natur w Chrystusie zajmowali skrajne stanowiska. Również ortodoksyjne próby rozwiązania dylematu w Antiochii i Aleksandrii nie były wolne od możliwości radykalnych interpretacji. W czasach omawianego soboru narastający spór w tej kwestii wybuchł z powodu Nestoriusza. Ks. M. Starowieyski dokładnie przedstawia okoliczności zwołania soboru i jego niespokojny przebieg. Konsensus w sporze między różnymi stanowiskami został osiągnięty po dwóch latach w postaci formuły zjednoczenia, która mimo starań biskupów miała swoje mankamenty. Warto podkreślić, że jej autorzy zdawali sobie z tego sprawę, jednak jedność Kościoła stawiali wyżej nad afirmację własnej szkoły teologicznej. Sytuację względnego spokoju zburzy postawa bardziej radykalnego pokolenia ich następców, co będzie przyczyną zwołania kolejnego soboru.

Kwestię rozstrzygnięcia problemu natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie podjął sobór w Chalcedonie (s. 89-106). Był to największy sobór starożytności. Okoliczności jego zwołania to przede wszystkim brak wzajemnego zrozumienia między zwolennikami Cyryla i Nestoriusza, lecz bezpośrednią przyczyną była tu sprawa mnicha Eutychesa. Komplikacja sporu wynikała nie tyle ze złośliwości i zawiści, które niewątpliwie go podsycały, lecz z istoty samego zagadnienia. Pomijając kwestie terminologiczne, trzeba pamiętać o obecnym w chrześcijaństwie monoteizmie żydowskim oraz praktyce uprawiania teologii w duchu neoplatońskim, które po części utrudniały wyjaśnienie problemu. Obok kwestii dogmatycznych Autor zwraca uwagę na ogłoszenie kanonu 28., który uznawał, że patriarchat konstantynopolitański posiada takie same przywileje co rzymski. Było to po części potwierdzeniem realnej ówcześnie władzy Konstantynopola, lecz ks. M. Starowieyski wyróżnia sposób argumentacji kanonu, który uzależniał władzę w Kościele od zmiennych koneksji politycznych. Czasy soboru w Chalcedonie jawią się jako początek większego podziału i odłączania się części Kościoła, który przyjął postać monofizytyzmu. Jednak obok sporów politycznych, które przyczyniły się do tego stanu, udało się osiągnąć konsensus w sprawie synchronicznej obecności dwóch natur w osobie Chrystusa.

W rozdziale VII Autor omawia Sobór Konstantynopolitański II. Już na samym początku wskazuje na złożoność problemu, zarówno od strony historycznej, jak i metodologii teologii. Z jednej strony były to intrygi dworskie, walki o biskupstwa, najazd Italii przez Bizantyńczyków czy osobowości cesarza Justyniana

i Teodory. Z drugiej był dyskurs teologiczny, który cechował się subtelnością różnych perspektyw i skomplikowanym językiem. Próby zjednoczenia siłą całego cesarstwa, a więc i Kościoła, powodowały jeszcze większe podziały. Znamienny jest fakt, że w celu zyskania przychylności monofizytów wystarczyło potępić nestorianizm oraz osoby z nim związane. Kwestie dogmatyczne zostawały tak naprawdę na drugim planie. Stąd zrodził się spór o *Trzy Rozdziały* oraz pospieszne potępienie Orygenesa, które wywołało reakcję łańcuchową w postaci wielu prześladowań i schizm, a także konflikt między cesarzem Justynianem a papieżem Wigiliuszem. Mimo wielu politycznych zawirowań i wyraźnego podziału między Wschodem a Zachodem sobór pogłębił teologię Chalcedonu, chociaż nie przyniósł on upragnionych skutków. Ks. M. Starowieyski zaznacza, że mimo stosowanych metod i fanatyzmu cesarza, nie można go jednoznacznie potępić, ponieważ ostatecznie chciał on dobra Kościoła. Z kolei papież Wigilusz, który dał się wciągnąć w plany Justyniana, osiągnął upragniony cel obrony orzeczeń Soboru Chalcedońskiego. Ponadto została potwierdzona nauka soboru w Chalcedonie, który miał charakter powszechny. Autor zwraca także uwagę, że podczas soboru rozbudowano metodologię teologii o argumentację opartą na autorytecie Ojców Kościoła.

W rozdziale VIII, dotyczącym Soboru Konstantynopolitańskiego III, Autor rozpoczyna swoją refleksję od ukazania przemian polityczno-historycznych, dokonujących się na mapie starożytnego świata. W świetle tych przeobrażeń cesarz Herakliusz szukając zjednoczenia z monofizytami proponuje doktrynę o monoenergetyzmie, która tak naprawdę była zakamuflowanym monofizytyzmem. Czasy przed soborem to również spór doktrynalny między cesarzem Konstansem II a papieżem Marcinem, który dotyczył monoteletyzmu. Nawiązując do tej nauki trzeba wspomnieć o eksponowanej przez ks. M. Starowieyskiego różnicy między Wschodem a Zachodem, która brała swój początek z odmiennych psychologii. Różnice zdań wynikały bowiem z odmiennej nauki na temat źródła woli, która miałaby pochodzić albo od osoby albo od natury. Podczas wszystkich sesji soborowych nie było jakiś wielkich sporów doktrynalnych, lecz spokojne weryfikowanie twierdzeń zawartych we wcześniejszych naukach ojców soborowych. Autor jednak wspomina w tym kontekście o różnych drobnych incydentach, które czasem miały charakter komiczny. Sama problematyka monoteletyzmu nie była teoretyczną dywagacją, lecz konkretnym dylematem, który kwitł od czasu soboru w Efezie.

Kolejny sobór w Konstantynopolu jest tematem rozdziału IX. Ze względu na skąpą liczbę źródeł Autor dokonuje analizy nie tyle samego przebiegu zgromadzenia biskupów, lecz omawia kanony, które zachowały się do dziś. Ich przedmiotem nie były kwestie doktrynalne, lecz dyscyplinarne. Z punktu widzenia historii i próby zrozumienia ówczesnej sytuacji jest to materiał cenny, rzucający sporo światła na problemy Kościoła wschodniego. Uznanie samego zgromadzenia biskupów w Konstantynopolu za sobór jest dyskusyjne dla współczesnych badaczy. Autor stwierdza, że nic nie stoi na przeszkodzie do stwierdzenia, że miał on charakter ekumeniczny i w związku z tym, by zajmował zasłużone miejsce wśród pozostałych soborów powszechnych.

Analizując drugi sobór w Nicei (s. 155-177), ks. M. Starowieyski dużo uwagi poświęca historii stosunku chrześcijan do obrazów. Mimo, iż pierwsze wieki, a szczególnie przełom II i III, wykazują dystans do korzystania z wizerunków w kulcie, to można zaobserwować ich pojawianie się w katakumbach. Historia dyskusji nad obecnością malowideł w chrześcijaństwie ukazuje pewną rozbieżność między teologią a samą sztuką, która rozwijała się coraz mocniej, nie zważając na uczony dyskurs. Wiek VI staje się przełomowy ze względu na powszechną już obecność obrazu i relikwii jako nieodłącznych elementów kultu chrześcijańskiego. Mimo tego, sceptycyzm niektórych Kościołów pozostawał, a ponadto gloryfikacja związana z obrazami przybierała czasem formę magiczną i bałwochwalczą. Na późniejsze prześladowania, i w następstwie tego zwołany sobór, nakładało wiele przyczyn, które były odmienne w różnych okresach historii sporu. Autor zaznacza, że opisywanie całego konfliktu i próba jego zrozumienia są mimo wszystko trudne z powodu dużych braków w materiale źródłowym. Skutki ówczesnej dyskusji i rozstrzygnięć soboru są widoczne do dziś.

Sobór Konstantynopolitański IV, który definitywnie kończy czasy soborów ekumenicznych, jest przedmiotem rozdziału XI (s. 179-194). Uznawanie kolejnego zgromadzenia w Konstantynopolu jako ekumenicznego znamionuje podział między katolikami a prawosławnymi. Ilość źródeł dla poznania kontekstu soboru w porównaniu do kwestii obrazoburstwa jest bardzo duża. Jednak, jak podkreśla M. Starowieyski, problemem jest ich rzetelność w przekazywaniu faktów, gdyż w większości zostały one sfałszowane przez stronników sporu. Dodatkowo dokumenty z tamtego czasu nie zostały w całości wydane lub ich wersja pozostawia wiele do życzenia. Sam spór dotyczył schizmy focjańskiej. Jednak są to już czasy ostrego konfliktu między Wschodem i Zachodem. Co więcej, towarzyszyła temu coraz większa wzajemna pogarda, a także niezrozumienie zarówno od strony języka, jak i mentalności. Autor dużo uwagi poświęca tu kwestiom personalnym, które odegrały główną rolę zarówno w zwołaniu soboru, jak i wpływie na jego przebieg. Teologia pozostawała w cieniu konfliktu między Rzymem a Konstantynopolem. Dowodem na to były dalsze spory po zakończeniu soboru. Autor dokonując oceny postaw poszczególnych postaci, które przyczyniły się do zaistniałego kryzysu, kładzie nacisk na jej niejednoznaczność. Stwierdza, że dziś strona katolicka powinna zrewidować swoje stanowisko co do uznawania Soboru Konstantynopolitańskiego IV za ekumeniczny.

Ostatni rozdział (s. 195-207) to ogólna refleksja Autora na temat różnych aspektów, składających się na fenomen soborów. Jak pokazują dzieje chrześcijaństwa pierwszego tysiąclecia, głos ostateczny co do tego, czy dane zgromadzenie było soborem, czy nie, należy do Tradycji kościelnej. Ks. M. Starowieyski podkreśla to mocno, zwracając uwagę na fakt, iż część historyków przypisuje sobie rolę orzekania o ekumeniczności soborów, co jest wynikiem niezrozumienia przez nich natury Kościoła. Autor wyszczególnia element ludzki, który odgrywał ważną rolę w przebiegu danego soboru, a także naturę przemian społeczno-kulturowych w dialogu między Kościołami Wschodu i Zachodu. Omawia też osobno kwestię

roli papieża w dyskusjach i sporach wschodnich, a na tym tle sposób postępowania cesarzy. Rozdział ten kończy część historyczną.

We *Wstępie* do części związanej z tekstami źródłowymi Autor przedstawia podstawowy podział umieszczonych tekstów starożytnych na: dogmatyczne i dyscyplinarne teksty soborowe; fragmenty dzieł pisarzy chrześcijańskich, wyjaśniające teologię soborów; teksty historyków starożytnych, które przekazują przebieg danego zebrania, i inne. Autor zwraca uwagę czytelnikowi na używane sformułowania, które dziś mogą być na pierwszy rzut oka nieczytelne. Przyczyną tego jest oczywiście bariera językowa między mową starożytną a współczesną.

Książka ks. M. Starowieyskiego porusza bardzo ciekawy temat z historii Kościoła, jakim jest kształtowanie się teologii poprzez instytucję soboru. Przedstawiona treść, mimo iż przekazuje wiedzę podręcznikową, zachęca czytelnika do dalszych poszukiwań. O jakości pozycji świadczy jej klarowny język, który bardzo dobrze wyjaśnia wielowymiarową naturę podjętego zagadnienia. Na przejrzystość treści wpływa także podział każdego rozdziału na odrębne punkty. Bardzo ważną zaletą jest umieszczenie w obecnym wydaniu oddzielnego działu, zawierającego dużą ilość tekstów źródłowych. Należy zauważyć, że pozycja bazuje na tłumaczeniach tekstów soborowych wydawanych przez Wydawnictwo WAM w języku oryginalnym i polskim (seria: „Źródła Myśli Teologicznej"; podseria: „Dokumenty Soborów Powszechnych", red. A. Baron – H. Pietras, t. 1: *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II (325-787)*, Kraków 2001). Niestety, przekład polski dokumentów soborowych opublikowany w tym tomie nie zawsze jest dobry. Stąd na uwagę zasługuje fakt, że dołączony do książki tekst został wcześniej skorygowany, co jeszcze zwiększa jakość publikacji.

Autor, choć zaznacza, że nie będzie poświęcał uwagi szczegółom naukowym, to w przypadku omawiania Soboru Nicejskiego I mógł wspomnieć o książce wydanej w języku polskim autorstwa o. Henryka Pietrasa SJ (*Sobór Nicejski. Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM, ss. 235), która prezentuje oryginalny punkt widzenia co do przyczyn zwołania soboru. Każdy rozdział zawiera bogaty opis przyczyn, które składają się na różne stanowiska teologiczne. Dlatego szkoda, że bardzo mało miejsca zostało poświęcone sprawie *Filioque*, która jest typowym przykładem ukazującym różnice w sposobie uprawiania teologii. Na s. 64 pojawiła się jedynie wzmianka, tymczasem okoliczności wprowadzenia tego terminu do Symbolu Wiary nie są jedynie doktrynalne.

Książka ks. M. Starowieyskiego, operując przystępnym językiem i układem treści, przekazuje bardzo dużo wiadomości co do historii, kultury i teologii czasów starożytnych. Warto zwrócić uwagę, że na rynku polskim, ale chyba i ogólnoświatowym, nie ma zbyt wielu książek popularnonaukowych z teologii. Istnieją albo książki i opracowania naukowe, albo „pobożnościowe". Czasem zdarzają się pozycje, które w sposób przystępny chcą przedstawić naukę katolicką, jednak nie pojawiają takie, które dotyczyłyby metodologii uprawiania teologii w różnych

momentach historii, ale nie byłyby *stricte* naukowe. W innych dziedzinach, takich jak fizyka czy biologia, istnieje wiele tego typu opracowań i wydaje się, że teologia, by być zrozumiałą, powinna również wypełnić tę lukę. Uniknięto by przez to wielu współczesnych nieporozumień. Książka ks. M. Starowieyskiego czasem ociera się o sprawy związane z metodologią, co jest rzeczą bardzo cenną, jak np. na s. 124, na której opisuje następstwa Soboru Konstantynopolitańskiego II i wprowadzenie nowego ówcześnie aspektu dowodzenia teologicznego. Niewątpliwie pozycja o tej tematyce jest potrzebna. Wydaje się właściwe, by opracowanie popularnonaukowe z teologii dotyczyło najpierw metodologii używanej przez Ojców Kościoła.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

VOX PATRUM 33 (2013) t. 59

BIBLIOGRAFIE

WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH Z ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO UKOŃCZONYCH W NIEKTÓRYCH OŚRODKACH NAUKOWYCH W LATACH 2014-2015*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace ogólne
2. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
3. Historia doktryn (teologia i filozofia)
4. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości
5. Archeologia i historia sztuki
6. Apokryfy
7. Gnostycyzm
8. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
9. Autorzy
10. Wybrane prace dyplomowe z zakresu kultury klasycznej

1. Prace ogólne

Czernia Ewa, *Stanowisko Ojców Wschodnich wobec aborcji*, Opole 2014, WT UO, prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok (mgr).

Kutek Krzysztof, *Ks. dr hab. Wojciech Kania. Życie i działalność duszpastersko – dydaktyczno – naukowa*, Tarnów 2015, WTST UPJPII, prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (mgr).

Majchrzak Marcin, *Religijność w czasach Juliana Apostaty*, Poznań 2015, WH UAM, prom. prof. dr hab. Kazimierz Ilski (mgr).

Nowak Adam, *Motyw suplikacji w łacińskiej poezji patrystycznej i jego reminiscencje w poezji polskiej*, Lublin 2015, WT KUL, WSD Kielce, prom. ks. dr hab. Jarosław Marczewski (mgr).

2. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

Banasiak Bartłomiej, *Najazdy Gotów na Cesarstwo Rzymskie w III wieku*, Poznań 2015, WH UAM, prom. prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (mgr).

Bartoszek Juliusz, *Praktyka pokuty w kościele pierwotnym*, Lublin 2014, WT KUL, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).

Gębczyński Michał, *Antiochia Syryjska w cieniu katastrof V i VI w. Rozkwit i upadek*

* W wykazie uwzględniono również niektóre prace z wcześniejszych lat, które nie były jeszcze odnotowane w „Vox Patrum". Umieszczone w nawiasach skróty oznaczają: mgr – praca magisterska, lic. – praca licencjacka (licencjat kanoniczny), dr – praca doktorska, hab. – praca habilitacyjna.

wielkiej metropolii antycznej, Kraków 2014, WH UJ, prom. dr hab. Stanisław Turlej (mgr).

Gutowska-Kowalczyk Agata, *Wpływ kultury, historii i wierzeń starożytnej Syrii na kształt wspólnoty chrześcijan z terenu Antiochii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, Warszawa 2014, WT UKSW, prom. dr hab. Aldona Piwko (mgr).

Kocimski Krzysztof, *Prześladowanie chrześcijan w Persji IV-VI wieku*, Warszawa 2013, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Kot Przemysław, *Biskup w gminie chrześcijańskiej w okresie Ojców Apostolskich*, Kraków 2014, WH UJ, prom. dr hab. Michał Stachura (mgr).

Przybylski Piotr, *Konstantyn Wielki. Między religią chrześcijańską a starorzymską*, Poznań 2014, WFPiK UAM, prom. prof. dr hab. Leszek Mrozewicz (mgr).

Staśkiewicz Tomasz, *Świat pogański z perspektywy chrześcijan na podstawie apologetów greckich w II wieku*, Poznań 2015, prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (mgr).

Więckowski Paweł, *Humanizacja systemu niewolniczego we wczesnym Cesarstwie Rzymskim (I-III w. po Chr.)*, Warszawa 2014, WNHiS UKSW. Obrona 19 XII 2014, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, recenzenci: ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski (UKSW), dr hab. Danuta Okoń, prof. US (Szczecin).

Wilkosz Mateusz, *Praktyczne wskazania dla duchownych w prawodawstwie synodów kartagińskich (381-431 r.)*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Zjeżdżałka Paweł, *Społeczeństwo wizygockie w IV-VIII wieku*, Poznań 2015, WH UAM, prom. prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (mgr).

3. Historia doktryn (teologia i filozofia)

Bartkowiak Izabela, *Musica Mundana – koncepcja harmonii sfer od Pitagorasa do Boecjusza. Studium hermeneutyczne*, Lublin 2014, WT KUL, prom. ks. dr Lucjan Dyka (mgr).

Krawiec Jakub, *Zbawienie Żydów w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2014, WT UPJPII, prom. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (mgr).

Sękowski Piotr, *Chrystologia arabska. Pierwsze syntezy wyznań pochalcedońskich*, Opole 2014, WT UO, prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok (mgr).

4. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

Dziewulski Jakub, *Kultura kulinarna w klasztorach wczesnochrześcijańskich na podstawie wybranych reguł monastycznych*, Warszawa 2012, WNHiS UKSW, prom. ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (mgr).

Macios Zofia, *Historia ośrodków monastycznych w Kapadocji na przykładzie Derinkuyu*, Warszawa 2015, WT UKSW, prom. ks. dr Mirosław Mejzner (mgr).

Tkaczyk Amanda, *Duchowość bizantyjska na przykładzie hymnu i ikony*, Kraków 2015, WF UJ, prom. dr hab. Dariusz Brodka, prof. UJ (mgr).

Tymińska Kinga, *Miejsca Święte związane z życiem i działalnością Jezusa u wybranych pisarzy chrześcijańskich od IV do VIII wieku*, Warszawa 2012, WNHiS UKSW, prom. ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (mgr).

5. Archeologia i historia sztuki

Godlewska Aleksandra, *Wątki ikonograficzne pasji i zmartwychwstania w sztuce*

wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej do ikonoklazmu (IV-IX w.), Kraków 2014, WH UJ, prom. dr hab. Małgorzata Smorąg-Różycka (mgr).

Szytuła Joanna, *Mozaika w absydzie kościoła pw. Świętej Pudencjany w Rzymie – analiza ikonograficzna i rys historyczny*, Kraków 2014, WH UJ, prom. dr hab. Małgorzata Smorąg-Różycka (mgr).

6. Apokryfy

Jaglińska Marta, *Drugie życie apokryfu, czyli o konstrukcjach narracyjnych i intencjonalności tekstów biblijno-apokryficznych we współczesności. Analiza na podstawie wybranych polskich utworów prozatorskich*, Warszawa 2015, WNH UKSW, prom. dr hab. Krzysztof Koehler, prof. UKSW (mgr).

Polák Richard, *Apokryfy jako świadectwo rodzącego się Kościoła*, Warszawa 2014, WT UKSW, prom. ks. dr Arnold Zawadzki (mgr).

7. Gnostycyzm

Buczak Kamil, *Plotyn o szkodliwym wpływie gnostyków na duszę ludzką*, Lublin 2015, WF KUL, prom. prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (mgr).

8. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

Malinowski Rajmund, *Belizariusz i Narzes. Wodzowie Justyniana*, Lublin 2015, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Panto Dmitriy, *Relacja rozumu do autorytetu w pismach Eriugeny*, Lublin 2014, WF KUL, prom. prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (mgr).

9. Autorzy

Ambroży

Fedarovich Pavel, *Droga doskonalenia chrześcijańskiego - nauka o cnotach na podstawie wybranych dzieł świętego Ambrożego (Epistulae et De officiis ministrorum)*, Lublin 2015, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (mgr).

Jędrzejczak Małgorzata, *Chrześcijanin wobec dóbr materialnych według wskazań „De Nabuthae" i „De officiis ministrorum" św. Ambrożego*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (mgr).

Krawczyk Michał, *Kapłan – formacja i posługa w świetle epistolografii św. Ambrożego i św. Paulina z Noli*, Lublin 2014, WT KUL. Obrona: 26 IX 2014, promotor ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, recenzenci: ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, ks. dr hab. Piotr Turzyński (KUL) (dr).

Król Antoni, *Jałmużna w nauczaniu duszpasterskim św. Bazylego Wielkiego, św. Ambrożego i św. Jana Chryzostoma*, Tarnów 2016, WTST UPJPII, prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (mgr).

Nadobnik Wojciech, *Obowiązek w systemie pojęć Cycerona i świętego Ambrożego*, Poznań 2014, WH UAM, prom. prof. dr hab. Kazimierz Ilski (mgr).

Ogar Marcin, *Sapientia vitae. Mądrość w życiu chrześcijanina na podstawie korespondencji i dzieł moralno-ascetycznych św. Ambrożego z Mediolanu*, Lublin 2015, WT KUL. Obrona: 15 VI 2015, promotor ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, recenzenci ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM, bp dr hab Piotr Turzyński (KUL) (dr).

Sobiech Marcin, *Rzeczywistość wiary w traktacie „De fide" i epistolografii św.*

Ambrożego, Lublin 2015, WT KUL. Obrona: 26 VI 2015, promotor ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, recenzenci: prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW), ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (dr).

Wieczorek Michał, *Cnota dziewictwa w nauce św. Ambrożego z Mediolanu*, Opole 2014, WT UO, prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok (mgr).

Auzoniusz

Krynicka Tatiana, *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014, WF UG. Obrona 31 I 2015, recenzenci: dr hab. Piotr Bering, prof. UAM; ks. dr hab. Stanisław Longosz, prof. KUL; dr hab. Tomasz Sapota (UŚ) (hab.).

Augustyn z Hippony

Buźniak Maciej, *Problem pracy mnichów w ujęciu św. Augustyna*, Warszawa 2015, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Domieracka Ewa, *Miłość małżeńska u św. Augustyna w świetle wybranych tekstów*, Poznań 2013, WT UAM, prom. prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz (mgr).

Druszcz Przemysław, *Zagadnienie zmartwychwstania i przymiotów ciała zmartwychwstałego na podstawie 13 i 22 rozdziału „De civitate Dei" św. Augustyna,* Kraków 2015, WT UPJPII, prom. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (mgr).

Ślusarczyk Adam, *Miłosierdzie w „Wyznaniach" świętego Augustyna*, Lublin 2015, WT KUL, WSD Radom, prom.bp dr hab. Piotr Turzyński (mgr).

Tobera Paweł, *Pokora w „Objaśnieniach do Psalmów" świętego Augustyna*, Lublin 2014, WT KUL, WSD Radom, prom. ks. dr hab. Piotr Turzyński (mgr).

Żelisławski Jurand, *Nauka o kapłaństwie w wybranych pismach św. Augustyna*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Bazyli Wielki

Cabaj Marcin, *Pneumatologia świętego Bazylego Wielkiego w świetle dzieła „O Duchu Świętym"*, Lublin 2014, WT KUL, WSD Radom, prom. ks. dr hab. Marek Wiesław Jagodziński (mgr).

Król Antoni, *Jałmużna w nauczaniu duszpasterskim św. Bazylego Wielkiego, św. Ambrożego i św. Jana Chryzostoma*, Tarnów 2016, WTST UPJPII, prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (mgr).

Plonsak Liliia, *Ideał świętości w świetle wybranych dzieł św. Bazylego Wielkiego*, Lublin 2014, WT KUL, prom. ks. dr hab. Jarosław Marczewski (mgr).

Benedykt z Nursji

Wieteska Barbara, *Koncepcja pokoju w świetle życia i reguły św. Benedykta z Nursji. Studium teologicznomoralne*, Warszawa 2014, WT UKSW, prom. ks. dr Jan Pieńkosz (mgr).

Cyprian z Kartaginy

Kowalik Paweł, *Apologia tradycyjnej nauki o Eucharystii w „Liście 63" św. Cypriana*, Opole 2014, WT UO, prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok (mgr).

Kwaśniewski Krzysztof, *Rola biskupa we wspólnocie Kościoła w nauczaniu Św. Cypriana*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Cyryl Aleksandryjski

Bernacik Jacek, *Teologia Chrztu, Bierzmowania i Eucharystii w katechezach Cyryla Jerozolimskiego*, Kraków 2015, WT UPJPII, prom. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (mgr).

Nowacki Paweł, *Nauczanie św. Cyryla Aleksandryjskiego o Bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa i jego recepcja w Magisterium Kościoła*, Poznań 2015, WT UAM, prom. ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM (mgr).

Cyryl ze Scytopolis

Szkudlarek Mateusz, *Obraz życia monastycznego w Palestynie w pismach Cyryla ze Scytopolis*, Poznań 2015, WT UAM, prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (mgr).

Dionizy Areopagita Pseudo-

Kłos Maciej, *Przebieg obrzędów Eucharystii na podstawie „Hierarchii kościelnej" Pseudo- Dionizego Areopagity*, Kraków 2015, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Jan W. Żelazny, prof. UPJPII (mgr).

Drakoncjusz

Cichoń Natalia, *Mit o porwaniu Heleny u schyłku antyku. Lektura porównawcza epyllionów Drakoncjusza i Kolluthusa*, Kraków 2014, WF UJ, prom. dr hab. Antoni Bobrowski (mgr).

Dydym Ślepy

Kaoka Krzysztof, *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, Lublin 2014, WT KUL. Obrona 26 IX 2014, promotor ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, recenzenci: ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM, ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (dr).

Ewagriusz z Pontu

Kałdan Jarosław, *Problemy życia duchowego w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, Poznań 2015, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Salach Paweł, *Relacja mistrz-uczeń w pismach ascetycznych Ewagriusza z Pontu*, Warszawa 2015, WT UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Bogumił Gacka (mgr).

Zawada Paweł, *Człowiek wobec działania złego ducha w życiu i pismach Ewagriusza z Pontu*, Lublin 2015, WT KUL, MSD Lublin, prom. ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL (mgr).

Filip Prezbiter

Jóźwiak Magdalena, *„Komentarz do historii Hioba" Filipa Prezbitera*, Wrocław 2013, Wydział Filologiczny, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych UWr. Obrona 13 V 2014, promotor główny: prof. dr hab. Gościwit Malinowski, promotor pomocniczy: dr Krzysztof Morta, recenzenci: ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik (PWT Wrocław), ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM (Poznań) (dr).

Gelazy I, papież

Roszak Piotr, *Walka z pogańskim kultem luperkaliów w liście „Przeciw Andromachowi" Gelazego I*, Katowice 2015, WT UŚ, prom.ks. dr hab. Andrzej Uciecha (mgr).

Grzegorz Wielki

Norek Mateusz, *Ideał duchownego i mnicha w świetle „Dialogów" Grzegorza Wielkiego*, Tarnów 2016, prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (mgr).

Pawlak Adam, *Obrazy świętości i ich znaczenie pedagogiczne w „Dialogach" św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2014, WT UKSW, prom. ks. dr Janusz Lewandowicz (mgr).

Sokołowski Radosław, *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w świetle „XL Homiliarum in Evangelia" świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2014, WT KUL, MSD Lublin, prom. ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (mgr).

Stróżewski Mateusz, *Posługa pasterska biskupów w interpretacji św. Grzegorza Wielkiego na podstawie „Listów"*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Grzegorz z Nazjanzu

Grzywocz Justyna, *Miłość w pismach św. Grzegorza z Nazjanzu*, Opole 2015, WT UO, prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok (mgr).

Grzegorz z Tours

Choda Kamil, *Religia w „Historiach" Grzegorza z Tours*, Kraków 2014, WF UJ, prom. dr hab. Dariusz Brodka, prof. UJ (mgr).

Kornobis Oktawiusz, *Analiza starć frankijsko-rzymskich w świetle Grzegorza z Tours*, Kraków 2014, WF UJ, prom. dr hab. Dariusz Brodka, prof. UJ (mgr).

Szczotka Anna, *Marcin z Tours jako święty i narodowy patron Galii w świetle pism sulpicjusza Sewera i Grzegorza z Tours*, Warszawa 2011, WNHiS UKSW, prom. ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (mgr).

Hieronim

Banasiak Paweł, *Wkład św. Hieronima w kształtowanie kultury europejskiej*, Warszawa 2014, WNHiS UKSW. Obrona 24 XI 2014, promotor: ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW, recenzenci: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL), ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (dr).

Hilary z Poitiers

Kostecka Zuzanna, *Listy Hilarego z Poitiers do cesarza Konstancjusza*, Kraków 2014, WH UJ, prom. dr hab. Michał Stachura (mgr).

Hipolit

Kubaszewski Krzysztof, *Obrazy Chrystusa i Kościoła w dziełach egzegetycznych św. Hilarego z Poitiers*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Jan Chryzostom

Król Antoni, *Jałmużna w nauczaniu duszpasterskim św. Bazylego Wielkiego, św. Ambrożego i św. Jana Chryzostoma*, Tarnów 2016, WTST UPJPII, prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (mgr).

Nazarok Svitlana, *Kapłan jako pasterz w świetle wybranych dzieł św. Jana Chryzostoma*, Lublin 2015, WT KUL, prom. ks. dr hab. Jarosław Marczewski (mgr).

Nowakowski Radosław, *Praktyczne wskazania do naśladowania Chrystusa w „Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza" św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Rusiecka Jowita, *Konfrontacja chrześcijaństwa z judaizmem i pogaństwem na podstawie mów apologijnych św. Jana Chryzostoma*, Warszawa 2014, WT UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Marek Skierkowski (mgr).

Zaborowicz Marcin, *Liturgiczno-teologiczna interpretacja „Świętej i Boskiej Liturgii" św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Jan Damasceński

Perłowski Marcin, *Polemika Jana Damasceńskiego z nestorianizmem*, Warszawa 2012, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Jan Kasjan

Rudzinskyy Viaczeslaw OSB, *Źródła autorytetu mnicha egipskiego w „Rozmowach z Ojcami" Jana Kasjana*, Kraków 2014, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Jan W. Żelazny, prof. UPJPII (mgr).

Swat Sancjusz Krzysztof OFM, *Demonologia w świetle „Collationes Patrum" Jana Kasjana*, Kraków 2014, WT UPJPII, prom. dr Roland Marcin Pancerz OFM (mgr).

Jordanes

Wilk Małgorzata, *Obraz barbarzyńców w historiografii rzymskiej (Tacyt, Ammian Marcellin, Jordanes)*, Kraków 2014, WF UJ, prom. dr hab. Dariusz Brodka, prof. UJ (mgr).

Justyn

Berus Krzysztof, *Zmartwychwstanie ciał w pismach św. Justyna i Pseudo-Justyna*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz (mgr).

Olszowski Karol OSPPE, *Rola prawdy w 1 i 2 Apologii Justyna męczennika oraz w „Wychowawcy" Klemensa Aleksandryjskiego. Studium porównawcze*, Kraków 2015, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Jan W. Żelazny, prof. UPJPII (mgr).

Klemens Aleksandryjski

Kozioł Mirosław, *Ideał przyjaźni według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2015, WT KUL, promotor ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (mgr).

Olszowski Karol OSPPE, *Rola prawdy w 1 i 2 Apologii Justyna męczennika oraz w „Wychowawcy" Klemensa Aleksandryjskiego. Studium porównawcze*, Kraków 2015, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Jan W. Żelazny, prof. UPJPII (mgr).

Wilczyński Krystian, *Chrystus pośrednikiem w widzeniu kontemplacyjnym w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, Warszawa 2015, WT UKSW. Obrona 16 X 2015, promotor ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW, recenzenci: ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW), ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (Poznań) (dr).

Koryppus Flawiusz Kreskoniusz

Kołoczek Bartosz, *Motywy pogańskie i chrześcijańskie w twórczości Flawiusza Kreskoniusza Koryppusa*, Kraków 2015, WF UJ, prom. dr hab. Dariusz Brodka, prof. UJ (mgr).

Marcin z Bragi

Szymon Jakub, *Problem herezji i bałwochwalstwa w Galicji VI wieku na podstawie pism Marcina z Bragi*, Katowice 2014, WT UŚ, prom.ks. dr hab. Andrzej Uciecha (mgr).

Metody z Olimpu

Szeptyńska Monika, *Porównanie „Dialogu o miłości" Plutarcha i „Uczty X Dziewic" Metodego z Olimpu z perspektywy socjolingwistycznej w aspekcie tematyki erotycznej*, Kraków 2015, WF UJ, prom. dr hab. Joanna Janik (mgr).

Optat z Milewy

Grochoła Mihał, *Optat z Milewy w polemice z donatyzmem. Studium na podstawie „Traktatu przeciw donatystom"*, Opole 2014, WT UO, prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok (mgr).

Orygenes

Gadomski Piotr, *Demonologia Orygenesa a „Contra Celsum"*, Warszawa 2015, WT UKSW, prom. ks dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (mgr).

Kowalska Marta, *Chrześcijaństwo jako „filozofia". Studium historyczno-literackie pism Orygenesa (185-254)*, Warszawa 2015, WNHiS UKSW. Obrona 26 I 2015, prom. ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW, recenzenci: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW).

Paulin z Noli

Krawczyk Michał, *Kapłan – formacja i posługa w świetle epistolografii św. Ambrożego i św. Paulina z Noli*, Lublin 2014, WT KUL. Obrona: 16 IX 2014, promotor ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, recenzenci: ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, ks. dr hab. Piotr Turzyński (dr).

Paweł Diakon

Jegorow Adam, *W ogniu strzał, w cieniu pytań – listy poetyckie Pawła Diakona. Studium przypadku*, Kraków 2014, WF UJ, prom. dr hab. Anna Wasyl (mgr).

Prokopiusz z Cezarei

Majchrzak Marcin, *Wizerunek dworu Justyniana według „Historii wojen" Prokopiusza z Cezarei*, Poznań 2015, WH UAM, prom. prof. dr hab. Kazimierz Ilski (mgr).

Voelkel Małgorzata, *„Historia sekretna" Prokopiusza z Cezarei. Błyskotliwa inwektywa czy zręczne wykorzystanie antycznych motywów do przedstawienia głównych postaci dzieła*, Kraków 2014, WF UJ, prom. dr hab. Dariusz Brodka, prof. UJ (mgr).

Reguła Mistrza

Woźniak Damian, *Organizacja życia w klasztorze na podstawie „Reguły Mistrza"*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Sokrates Scholastyk

Jankowski Krzysztof, Sakralizacja władzy w narracji Sokratesa Scholastyka i Sozomenosa, Poznań 2014, WH UAM, prom. prof. dr hab. Kazimierz Ilski (mgr).

Sozomen Hermiasz

Jankowski Krzysztof, Sakralizacja władzy w narracji Sokratesa Scholastyka i Sozomenosa, Poznań 2014, WH UAM, prom. prof. dr hab. Kazimierz Ilski (mgr).

Sulpicjusz Sewer

Szczotka Anna, *Marcin z Tours jako święty i narodowy patron Galii w świetle pism sulpicjusza Sewera i Grzegorza z Tours*, Warszawa 2011, WNHiS UKSW, prom. ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (mgr).

Teodoret z Cyru

Przybylski Michał, *Bóg wobec świata i człowieka w ujęciu Teodoreta z Cyru*, Poznań 2014, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Tertulian

Bartnik Aneta, *Małżeństwo w myśli Tertuliana. Ewolucja poglądów w okresie przedmontanistycznym i montanistycznym*, Lublin 2015, WT KUL. Obrona 30 IX 2015, promotor ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL, recenzenci: prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW), ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL) (dr).

Kubiszewska-Krasowska Elżbieta, *Męczeństwo w świetle wybranych pism Tertuliana*, Warszawa 2011, WNHiS UKSW, prom. ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (mgr).

Łesyk Lesław, *Tertulian wobec kwestii społecznych północnej Afryki. Studium pism parenetycznych*, Lublin 2014, WT KUL. Obrona: 16 IX 2014, promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, recenzenci: ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM, ks. prof. dr hab. Mariusz Szam (KUL) (dr).

Zosimos

Dziekan Kacper, *Wizerunek i recepcja barbarzyńców w „Nowej historii" Zosimosa*, Poznań 2014, WH UAM, prom. prof. dr hab. Kazimierz Ilski (mgr).

10. Wybrane prace dyplomowe z zakresu kultury klasycznej

Adamczyk Anna, *Asklepiejony jako ośrodki kultowe i lecznicze w świetle wybranych źródeł greckich*, Warszawa 2015, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Banowska Anita, *Dzieje malarstwa antycznego wg „Historii naturalnej" Pliniusza*, Warszawa 2014, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Chmielewski Tomasz, *Idea zejścia do świata podziemnego w literaturze antycznej. Orfeusz, Odyseusz, Eneasz*, Lublin 2014, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Dąbrowski Oskar, *Armia rzymska w okresie wojen galijskich za Juliusza Cezara*, Warszawa 2015, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Grochowska Milena, *Egipski mit ozyriacki w interpretacji Herodota i Plutarcha*, Warszawa 2015, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Jurkowski Jakub, *Religijno-filozoficzne motywy w konsolacjach Lucjusza Anneusza Seneki*, Warszawa 2015, WNH UKSW, prom. prof. dr hab. Kazimierz Pawłowski (mgr).

Malinowska Magdalena, *Dzieje i rola Akropolu ateńskiego w świetle wybranych źródeł greckich*, Warszawa 2015, WNHiS UKSW, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Staszczuk Patryk, *Helladocentryzm w greckiej literaturze antycznej*, Lublin 2014, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Szcześniak Anita, *Życie codzienne w pałacach Palatynu*, Lublin 2015, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Wolski Patryk, *Miasta portowe antycznej Sycylii*, Lublin 2014, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Wiśniewska Anna, *Kleopatra w świetle źródeł antycznych*, Lublin 2014, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. METODY Z OLIMPU: STAN BADAŃ I PERSPEKTYWY (Jena, Uniwersytet Fryderyka Schillera, 19-22 II 2015)

W dniach 19-22 II 2015 r. w gmachu Uniwersytetu Fryderyka Schillera w Jenie (Niemcy) odbyło się **pierwsze międzynarodowe sympozjum poświęcone Metodemu z Olimpu** (*Methodius von Olympus: Forschungsstand und -Perspektiven*). Do udziału w tym kameralnym spotkaniu naukowym zostali zaproszeni przez prof. Katharinę Bracht, specjaliści z różnych dziedzin (historycy, filozofowie, teologowie, patrologowie, lingwiści, slawiści etc.), którzy podjęli dotychczas jakiekolwiek badania dotyczące tej postaci. Główna organizatorka, po przywitaniu gości, podkreśliła we wstępnym wystąpieniu, że zapewnienie różnorodności badawczej było jedną z podstawowych idei przyświecających zwołaniu tego sympozjum. Wyznała, że jest jej osobistą ambicją, by stało się ono swoistym publicznym manifestem odnowionego podejścia badawczego do Metodego jako niezależnego myśliciela przełomu III/IV w., a nie jedynie jako naśladowcy Platona czy polemisty Orygenesa. Takie postulaty były już wysuwane przez kilku badaczy, m.in. przez samą Bracht, która nazwała biskupa Olimpu „eigenständiger Denker" w swej dysertacji doktorskiej pt. *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 2, Tübingen 1999). Równie ważnym celem sympozjum była możliwość osobistego spotkania oraz bezpośredniej wymiany myśli i badawczego dorobku przez znawców Metodego, pochodzących z różnych krajów i ośrodków naukowych. Każdy z nich podejmował dotąd analizę jego myśli i dzieł we właściwy swojej dyscyplinie sposób. Kolejne dni spędzane wspólnie w gościnnej auli jeneńkiego uniwersytetu pokazywały coraz wyraźniej, jak ten z pozoru przypadkowy zbiór różnorodnych podejść badawczych, tworzy synergiczną całość. Ożywione i stosunkowo długie dyskusje po każdym z referatów były kuźnią kolejnych pomysłów, trafnych uwag i nowatorskich spostrzeżeń oraz wyzwoliły w uczestnikach swoisty entuzjazm naukowy. Na tle ogromu współczesnych studiów nad dziedzictwem chrześcijańskiego antyku, poświęcenie kilkudniowych obrad jednej postaci, która w dużej mierze wymaga dalszych pogłębionych badań, jest z pewnością godne zauważenia i twórczej kontynuacji w postaci „dni metodiańskich".

Zanim dokonane zostanie szczegółowe omówienie poszczególnych referatów, których publikacji podjęło się berlińskie wydawnictwo Gruyter, warto opisać ogólną strukturę merytoryczną sympozjum. Zostało ono ujęte w sześć sekcji tematycznych, poświęconych następującym zagadnieniom: 1) *De resurrectione*; 2) *De autexusio*; 3) *De lepra* i tłumaczenie starocerkiewnosłowiańskie *Corpus Methodianum*; 4) *Symposium*; 5) recepcja Metodego; 6) kontekst historyczny działalności biskupa Olimpu.

Pierwsza sesja przedpołudniowa poświęcona była dziełu Metodego *O zmartwychwstaniu*. Inicjujący ją Jon F. Dechow (Portola Valley) zatytułował swoje wystąpienie:

Methodius' Conceptional Background in his Treatise „On the Resurrection". Jako punkt wyjścia przyjął tezę, że na ocenę tego dzieła w zasadniczy sposób wpłynął Epifaniusz, który umieszczając jego znaczną część w 64. rozdziale swego *Panarionu*, sprawił, że nadano mu wyraźnie antyorygenesowe znaczenie. Amerykański badacz, wieloletni współpracownik nieżyjącego już wybitnego znawcy Metodego – Lloyda George'a Pattersona, wyraźnie zdystansował się od takiej oceny, postulując pogłębione studium integralnej myśli Metodego w kontekście chrześcijańskiej myśli końca III w. Wyznał też, że pracuje nad angielskim przekładem *De resurrectione*, które umożliwi pełniejszą analizę zagadnień eschatologicznych tamtej epoki. Jako owoce swoich translatorskich dokonań przedstawił dwa passusy (*De resurrectione* I 29, 1-8 i I 47, 8), których analiza stała się podstawą do sformułowania bardziej ogólnych wniosków. Dechow stwierdził mianowicie, że daje się zauważyć u Metodego swoisty dystans i nieufność do wyjaśniania tajemnicy zmartwychwstania za pomocą argumentów filozoficznych. Ten zwrot ku argumentacji biblijno-teologicznej nie był wynikiem braków w kulturze i edukacji biskupa Olimpu, który z pewnością znał odpowiednią literaturę tematyczną, ale raczej znakiem polemiki wobec tych, którzy w przesadny sposób korzystali z filozofii, chcąc przedstawić wiarę chrześcijańską jako jeden z systemów myślowych.

Benedetta Selene Zorzi (Ancona), współautorka (wraz z Mirosławem Mejznerem) włoskiego tłumaczenia *De resurrectione* (Testi Patristici 216, Roma 2010), poświęciła swoje wystąpienie analizie metafor śmierci występujących w tym dziele. Na początku podkreśliła jego charakter polemiczny, wyrażający się m.in. w odwoływaniu się do tych samych obrazów i porównań zarówno przez postaci reprezentujące nurt heterodoksyjny, jak i przez prezentujące poglądy prawowierne. Przywoływane przez tych pierwszych metafory, takie jak: rozbity okręt, pęknięty bukłak, stłuczony gliniany wazon czy uszkodzona i popękana rzeźba, miały wykazać niemożliwość odtworzenia takiego samego ciała, które zostało zdekomponowane poprzez śmierć. Metody, obrońca zmartwychwstania ciała, wykazywał możliwość naprawy tych dzieł, nawet przy użyciu tego samego materiału. Przywołując zaś obraz drzewa, które wyrosło na murach świątyni, starał się wyjaśnić pozytywny i leczniczy charakter śmierci. Jest ona nieodzowna dla oczyszczenia ciała z wszelkiego zła, przez co stanowi etap ku pełni życia osiągniętej w zmartwychwstaniu. Zorzi podkreśliła, że takie stanowisko Metodego jest diametralnie różne od poglądów platońskich, a zbieżne z azjatycką antropologią, reprezentowaną choćby przez Teofila z Antiochii czy Ireneusza z Lyonu.

Głównym tematem popołudniowej czwartkowej sesji było dzieło *De autexusio*. Rozpoczęło ją wystąpienie Roberty Franchi (Budapeszt) zatytułowane: *Where does the Impulse to Evil come from? Free will, disobedience, and desire in Methodius' Thought*. Prelegentka starała się wykazać wyjątkowość *De autexusio*, które – w jej opinii – jest najwcześniejszym ze znanych dziś dialogów Metodego, napisanym najprawdopodobniej przed uzyskaniem przez niego sakry biskupiej. W porównaniu do jego kolejnych dzieł odwołania biblijne są tu bardzo rzadkie, natomiast reminiscencje filozoficzne (platońskie, stoickie i homeryckie) stanowią istotną część jego rozumowania. Wskazywałoby to na dosyć wykształconych i wymagających odbiorców, którzy być może upatrywali w Metodym swojego mistrza i nauczyciela. Zdaniem Franchi temat teodycei i problem wolności człowieka należą do najbardziej istotnych i doniosłych w twórczości Metodego. Podkreśliła, że koncepcja wolnej woli pozwoliła mu na wyjaśnienie istnienia zła w świecie i dynamiki relacji między człowiekiem

a Bogiem. Prelegentka wskazała na koniec, że doniosłość *De autexusio* wynika też z jego recepcji w różnych okresach historycznych i kontekstach religijnych.

Swoistą kontynuacją tej tematyki było wystąpienie Igora Dorfmann-Lazareva (Londyn), zatytułowane: *The Armenian Paraphrase of Methodius' De autexusio by Eznik of Kołb*. Prelegent zaprezentował recepcję dzieła Metodego w religijnej kulturze Armenii, naznaczonej w V w. sporem dotyczącym relacji Boskiej transcendencji z ludzką wolnością. Szczególną uwagę poświęcił analizie myśli Enzika z Kołb, który dokonał licznych przekładów tekstów biblijnych i liturgicznych na język armeński. Dorfmann-Lazarev podkreślił w tym kontekście znaczenie metodiańskiego *De autexusio*, używanego jako wyjątkowo ważne i często parafrazowane źródło w *De sectis* Enzika, który chciał przy jego pomocy odeprzeć poglądy dualistyczne.

Poranne obrady 20 lutego rozpoczęły się nieco później z powodu odwołania dwóch wystąpień. Nieobecność Christopha Markschies i Nikolai Kiel sprawiła, że nie odbyła się planowana sesja tematyczna dotycząca historycznego kontekstu działalności i myśli Metodego. Kolejni prelegenci skoncentrowali się na zagadnieniach o charakterze lingwistycznym. Poświęcone były one zasadniczo starocerkiewnosłowiańskiemu przekładowi *Corpus Methodianum*. Anna Jouravel (Jena), po nakreśleniu zagadnień wstępnych dotyczących teorii powstania tego przekładu, skoncentrowała się na szczegółowych zagadnieniach paleograficznych i językowych na przykładzie *De lepra*. Jej badania stanowią część projektu, którego celem jest wydanie krytyczne starocerkiewnej wersji dzieł Metodego, wraz z niemieckim tłumaczeniem.

Yannis Kakirdis (Bern) z kolei zatytułował swoje wystąpienie: *Die argumentative Form der Werke des Methodius von Olympus in der slavischen Übersetzung*. Skoncentrował się na analizie technik i form argumentacyjnych stosowanych przez Metodego w *De autexusio.* Po przypomnieniu struktury tego dialogu, podzielonego na dwie części poprzedzone wstępem, wskazał, na podstawie porównania tekstu greckiego i tłumaczenia starocerkiewnosłowiańskiego, pewne charakterystyczne sformułowania i zabiegi myślowe, dzięki którym podział dzieła jest klarowny, a tematyka dostosowana niejako do dynamiki dialogu pomiędzy rozmówcą broniącym ortodoksji a zadającym mu pytania interlokutorem o poglądach heterodoksyjnych.

Piątkowe popołudnie i sobotnie przedpołudnie poświęcone były tematom związanym z najbardziej znanym dziełem Metodego, jedynym zachowanym w całości w greckim oryginale, tj. z *Symposium*. Federica Candido (Cosenza, Genewa) zatytułowała swoje wystąpienie: *The „Symposium" of Methodius: a Witness for the Existence of Circles of Christian Women in Asia Minor? Some Conjectures about an Interpretation that goes beyond the Literal Fiction*. Jego celem było przedstawienie argumentów na istnienie żeńskich środowisk ascetycznych w Azji Mniejszej przed pojawieniem się właściwego monastycyzmu, czego metodiańskie *Symposium* miałoby być jednym z ważniejszych świadków. Teoria taka była już wysuwana (H.A. Musurillo, L.G. Patterson, E. Prinzivalli), jednak brak jednoznacznych dowodów na istnienie takiej formy życia, nie pozwalał dotąd na niepodważalne stwierdzenia. Candido, świadoma tych ograniczeń, zaproponowała jednak lekturę wybranych passusów *Symposium* w świetle pewnych faktów historycznych, stawiając w ten sposób nowatorskie problemy badawcze. Pierwszym obszarem jej analiz był małoazjatycki kult Tekli, apostołki, dziewicy i nauczycielki. W tym kontekście postawiła inspirujące pytanie czy szacunek dla tej postaci wyrażony w *Symposium* jest jedynie rodzajem literackiej laudacji czy też wyraża jakiś rodzaj kultu właściwego zorganizowanemu środowisku

dziewic. Śladów takiej instytucji dopatrywała się w użytym przez Metodego wyrażeniu τάγμα τῶν παρθένων, które później stało się technicznym określeniem *ordo virginum*. Wreszcie, zestawiając fresk przedstawiający dziewice z nekropolii El-Bagawat (IV/V w.) z końcowym *Hymnem Tekli* w dialogu Metodego, wskazała na jego możliwą interpretację liturgiczną jako rodzaj pieśni konsekracyjnej dziewic.

Tematykę relacji między dziewictwem a chrystologią przedstawiła Amy Brown Hughes (Wheaton) w wystąpieniu zatytułowanym: *Agency, Restraint and Desire: Virginity and Christology in Methodius of Olympus*. Prelegentka, podejmując tezę Elizabeth Castelli, określiła myśl Metodego jako szczególny wyraz wschodniego ideału ascetycznego, który odsłania się nade wszystko w jego wizji chrystologicznej wyrażonej przy pomocy języka i obrazów związanych z dziewictwem. Podkreśliła, że wizja ta jest niezwykle dynamiczna i nasycona elementami erotyzmu, dzięki którym Metody chciał ukazać dojrzewanie ludzkości do pełni osiąganej w zjednoczeniu z Chrystusem. Niewykluczone, że tego rodzaju teologia rozwijała się w nowopowstających środowiskach ascetycznych. Jako podstawę paradoksalnego, jak by się mogło zdawać, połączenia dziewictwa i erotyzmu Hughes wskazała osobę Jezusa, który zjednoczył w sobie naturę boską i ludzką.

Pogłębieniem i swoistą kontynuacją tej tematyki był referat Kathariny Bracht zatytułowany: *Eros als Parthenia. Trasformation eines Mythos im „Symposium" des Methodius von Olympus*. Główna organizator sympozjum postawił tezę, że metodiańska reinterpretacja pogańskiego mitu o Erosie (obecnego w twórczości Hezjoda, Eurypidesa i Platona) stanowiła próbę całościowego ujęcia dynamiki chrześcijańskiego życia, nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także zbiorowym. Pośród najważniejszych pojęć i idei wprowadzonych przez biskupa Olimpu wskazała czystość (ἁγνεία) i dziewictwo (παρθενία). Dzięki nim chciał on wskazać zupełnie nowy fundament i drogę realizacji podstawowego pragnienia człowieka, który będąc na ziemi, chciałby w jakiejś mierze doświadczać świata boskiego. Bracht postawiła ponadto hipotezę o polemicznym charakterze dzieła nie tylko w stosunku do *Uczty* Platona, ale także do popularnych w III w. poglądów enkratycznych.

Ostatni dzień sympozjum rozpoczął się od wystąpienia Dawn La Valle (Princeton) na temat: *Methodius' „Symposium" in the Context of Sympotic Literary Development*. Celem jej referatu było wykazanie czy, a jeśli tak to w jakim stopniu, dzieło Metodego stanowi kontynuację greckiej literatury sympozjalnej. Prelegentka, po krótkim przedstawieniu charakterystyki dialogów Plutarcha, Ksenofonta, Atenajosa i Platona, zaprezentowała wyniki swojej pracy badawczej. W jej opinii Metody był jedynym autorem pomiędzy II a IV w., który za punkt odniesienia nie obrał popularnego wtedy Ksenofonta, ale właśnie Platona (później uczynił tak również Julian Apostata). Chciał w ten sposób wykazać, że chrześcijańskie sympozjum góruje nad platońskim. W tym celu wykorzystał znany trójmian egzegetyczny: *cień – obraz – rzeczywistość*. Zdaniem La Valle, Metody odnosił go nie tylko do wykazania relacji: Stary Testament – Nowy Testament – Prawda (Eschaton), ale w kategorii „cienia" sytuował też pogańską filozofię. Zapraszał w ten sposób chrześcijańskich czytelników, będących w przestrzeni „obrazu", do odkrycia różnych poziomów rzeczywistości, tj. do prześledzenia najpierw wraz z dziesięcioma dziewicami, bohaterkami *Symposium*, różnych alegorii starotestamentalnych, a następnie do zrozumienia, że samo zgromadzenie dziewic jest z kolei obrazem tego czasu, kiedy zbawieni będą uczestniczyć w oblubieńczej uczcie z Chrystusem.

Mirosław Mejzner (Warszawa), autor publikacji *L'escatologia di Metodio di Olimpo* (SEA 124, Roma 2011), w swoim wystąpieniu zatytułowanym: *Millenarist or Anti-millenarist? From „Symposium" to „De resurrectione": a functional character of Millenarism of Methodius of Olympus* podjął się analizy jednego z najbardziej dyskusyjnych punktów eschatologicznej doktryny Metodego. Wykazał, że pomimo niewątpliwych odniesień do obrazów i terminologii millenaryzmu, biskup Olimpu nie tylko nie był jego typowym przedstawicielem, ale wręcz odnosił się do niego z dużą rezerwą. W jego dziełach brak wyraźnego opisu podwójnego scenariusza eschatycznego (tj. na początku i na końcu rzekomego millenium), a sam okres „tysiąca lat" został wzmiankowany tylko jeden raz (*Symposium* IX) podczas alegorycznej interpretacji Święta Namiotów (por. Kpł 23, 39-43), która wymuszała niejako trzyczłonową interpretację historii (*niewola egipska* – życie ziemskie; *namioty na pustyni* – czas zmartwychwstania; *Ziemia Obiecana* – życie wieczne). Prelegent podkreślił ponadto, iż Metody niejednokrotnie rozwijał symbolikę liczb, a sama idea „siódmego tysiąclecia" ma silnie alegoryczny charakter. Na podstawie wielu szczegółowych analiz postawił tezę o funkcjonalnym charakterze millenaryzmu Metodego, tzn. przyjętym jedynie za punkt wyjścia w celu zilustrowania i wyjaśnienia innych teologicznych i ascetycznych prawd. Za potwierdzenie swej tezy uznał fakt, że w dziele *De resurrectione* nie ma już śladu myśli millenarystycznej, a interpretacja passusu Kpł 23, 39-43 jest skoncentrowana jedynie na wykazaniu zmartwychwstania ciała.

Dwa ostatnie wystąpienia były poświęcone historii recepcji Metodego. Janina Sieber (Münster) przedstawiła swoje refleksje w komunikacie zatytułowanym: *Methodios' „Symposion" from a Philological Perspective: the Value of a New Translation and Edition*. Na podstawie wybranych fragmentów przeanalizowała i dokonała oceny aktualnych tłumaczeń, postulując konieczność nowego przekładu *Symposium* na język niemiecki (ostatniego dokonał A. Jahn w 1911 r.). Podkreśliła ogromną złożoność syntaktyki greckiej używanej przez Metodego oraz skomplikowaną sytuację tradycji manuskryptowej. Zaprezentowała ponadto niedawno opublikowany fragment (P.Monts.Roca. Inv. 731), który może doprowadzić do korekty *stemma codicum*, jeśli by się okazało, że jest starszy niż *Patmiacus Graecus 202*.

Armenuhi Drost-Abgarjan (Halle) oparła swoje wystąpienie: *Die Rezeption des Methodius von Patara in der armenischen liturgischen Literatur*, na analizie manuskryptów średniowiecznych i katalogów armeńskich tłumaczeń dzieł starożytnych. Przedstawiła Metodego, uznawanego w liturgicznej tradycji ormiańskiej za biskupa Patary, jako postać, która miała ogromny wpływ na wiele szczegółowych tradycji pobożnościowych i literackich.

Sympozjum w Jenie, obok podstawowego aspektu naukowego, było też okazją do poznania miasta oraz jego ciekawej historii i atrakcyjnych zabytków. Warto tu wspomnieć postaci Martina Lutra, czołowego reformatora, który wielokrotnie nauczał w tutejszym kościele oraz Friedricha Schillera, który w zaciszu swojego letniego domku czerpał natchnienie do poetyckiej twórczości. Poznawanie Jeny i jej atrakcji pod przewodnictwem Kathariny Bracht miało nie tylko wymiar rekreacyjny, ale było też swoistą integracją „metodiańskiego środowiska", które – daj Boże! – będzie kontynuować swoje prace i periodyczne spotkania sympozjalne.

Mirosław Mejzner SAC – Warszawa, UKSW
Federica Candido – Cosenza, Università della Calabria

2. KOBIETA W HISTORII ZBAWIENIA WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA (Sekcja Patrystyczna, Częstochowa, 21-23 IX 2015)

W dniach 21-23 IX 2015 r. odbył się doroczny zjazd Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Gospodarzem spotkania było Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej (ul. Św. Barbary 41), a głównymi jego organizatorami – obok Prezesa Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama – byli ks. dr Mariusz Terka i ks. dr Aleksy Kowalski. Zjazd połączony był z dwoma ważnymi wydarzeniami: konferencją naukową, której temat brzmiał ***Kobieta w historii zbawienia według Ojców Kościoła*** oraz uroczystością wręczenia **Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Franciszkowi Drączkowskiemu** z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, wybitnemu znawcy myśli Klemensa Aleksandryjskiego, z okazji 70-lecia urodzin i 35-lecia pracy naukowo-dydaktycznej.

Spotkanie nieoficjalnie rozpoczęło się w poniedziałek (21 IX) wieczorem podczas kolacji. Natomiast pierwszy dzień obrad – wtorek (22 IX) rozpoczął się wspólną Eucharystią sprawowaną o godz. 7.30 w kaplicy seminaryjnej, której przewodniczył Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup dr Wacław Depo, Metropolita Częstochowski, który też wygłosił homilię. Blok merytoryczny rozpoczął się o godz. 9.00. Pierwszą część sesji przedpołudniowej otworzył Prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, a następnie przekazał prowadzenie obrad ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Częszowi z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W czasie tej części spotkania swoje referaty i komunikaty wygłosili następujący prelegenci: 1) ks. dr hab. Waldemar Turek (Pontificia Università Urbaniana w Rzymie): *Niektóre postacie kobiet ze Starego Testamentu ukazane w kontekście trudności wspólnoty korynckiej. Exempla w interpretacji „Prima Clementis”* (komunikat); 2) dr Stanisław Łucarz SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie): *Kobieta i jej rola w historii zbawienia według Klemensa Aleksandryjskiego* (komunikat); 3) ks. dr Jerzy Duda (Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Siedleckiej im. św. Jana Pawła II): *„Grzech” Maryi w nauczaniu Orygenesa* (komunikat); 4) dr Mirosław Mejzner SAC (UKSW): *Fizjologia i rozrodczość kobiety u Metodego z Olimpu* (komunikat); 5) ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (UKSW): *Kobieta jako pokusa dla mnicha według Ewagriusza z Pontu* (komunikat). Po ostatniej prelekcji miała miejsce dyskusja i krótka przerwa kawowa.

Druga część sesji przedpołudniowej rozpoczęła się o godz. 11.15. W czasie jej trwania zostały wygłoszone cztery referaty: 1) bp dr hab. Piotr Turzyński (KUL): *Istotne elementy duchowości Matek pustyni* (referat); 2) ks. dr Dariusz Zalewski (Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku): *Kobiety u Tertuliana w kontekście historii zbawienia* (komunikat); 3) dr Magdalena Jóźwiak (UWr): *Kobieta u św. Hieronima* (komunikat); 4) ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW): *Mariologia Ojców Kościoła* (referat). Również tę część spotkania zakończyła dyskusja.

Po obiedzie uczestnicy spotkania mieli możliwość udania się do Klasztoru Jasnogórskiego, a o godz. 15.15 rozpoczęła się Uroczystość Wręczenia Księgi Jubileuszowej (okolicznościowego tomu „Vox Patrum”) ks. prof. dr. hab. Franciszkowi Drączkowskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Uroczystość prowadził Prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram. Krótką biografię Jubilata przedstawił ks. dr Marcin Wysocki z KUL, zaś okolicznościową laudację w języku łacińskim wygłosił Jego Ekscelencja Pan prof. dr hab.

Jerzy Wojtczak-Szyszkowski z UW. W czasie sesji jubileuszowej głos zabrali m.in. bp dr hab. Piotr Turzyński z KUL, ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – Dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL, ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski z UW, ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, ks. dr hab. Waldemar Turek z Pontificia Università Urbaniana w Rzymie i ks. prof. dr hab. Norbert Widok z UO. Wręczenia Księgi Jubileuszowej dokonał redaktor naczelny „Vox Patrum" – ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL z Prezesem Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr. hab. Mariuszem Szramem. Na zakończenie Jubilat wyraził swą wdzięczność za dedykowaniu mu specjalnego tomu „Vox Patrum" oraz zorganizowanie uroczystości jubileuszowej. Tę część konferencji zakończono spotkaniem przy kawie.

O godz. 17.00 rozpoczęła się sesja popołudniowa, której przewodniczył ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM. W czasie tej sesji referat wygłosił prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW): *Żywot Pawła Pustelnika z XVII wieku*, po którym odbyły się prezentacje doktorskie. Przedstawienia wyników przeprowadzonych badań i zaprezentowania przygotowanych rozpraw doktorskich dokonało pięcioro młodych patrologów: 1) dr Anna Kazimierczak-Kucharska (Warszawa): *Elementy życia filozoficznego w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim od jego początków do VI wieku*; 2) ks. dr Krzysztof Kaoka (Elbląg): *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*; 3) dr Wojciech Prus OP (Poznań): *Spór o „Ecclesia sancta" w Afryce Północnej na przełomie IV i V wieku*; 4) ks. dr Michał Krawczyk (Radom): *Kapłan – formacja i posługa w świetle epistolografii św. Ambrożego i św. Paulina z Noli*; 5) dr Maksymilian Nawara OSB (Lubiń): *Teologiczna interpretacja raju w dziełach świętego Efrema Syryjczyka oraz jej aplikacja w liturgicznych hymnach Kościołów tradycji syryjskich w Indiach*. Po prezentacjach doktorskich miała miejsce dyskusja związana z przedstawionymi doktoratami.

Ten bogaty w wydarzenia dzień spotkania patrologów zakończył raut połączony ze spotkaniem informacyjnym, w czasie którego przedstawiono aktualia wydawnicze, plan tematyczny „Vox Patrum", planowane konferencje naukowe oraz poruszono inne sprawy bieżące.

Trzeci dzień spotkania (drugi dzień obrad – środa, 23 IX) rozpoczął się uroczystą Mszą św., sprawowaną w kaplicy seminaryjnej o godz. 7.30, której przewodniczył i w czasie której wygłosił homilię Dostojny Jubilat – ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski. Po śniadaniu, o godz. 9.00, rozpoczęła się pierwsza część sesji przedpołudniowej, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Norbert Widok z Uniwersytetu Opolskiego. W czasie tej części konferencji wygłoszono pięć referatów i komunikatów: 1) dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (UKSW): *„Nie będzie mężczyzny ani kobiety" – „kłopotliwa" interpretacja Maksyma Wyznawcy* (komunikat); 2) dr Jolanta Dybała (Warszawa): *Wdowy u Jana Chryzostoma* (komunikat); 3) ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (UKSW): *„Mulier salvabitur per filiorum generationem" (1 Tm 2,15) w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła* (referat); 4) dr Marta Ziółkowska USJK (KUL): *Kobieta w epistolografii Paulina z Noli* (komunikat); 5) dr Janusz Lewandowicz (Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi): *Mniszki w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego* (komunikat). Po ostatnim wystąpieniu miała miejsce dyskusja, a po niej nastąpiła przerwa kawowa. Obrady wznowiono o godz. 11.15 rozpoczynając tym samym drugą część sesji przedpołudniowej. W czasie obrad zostały wygłoszone dwa komunikaty i jeden referat: 1) ks. dr Adam Wilczyński (Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach): *Symbolika kobieca w pismach Grzegorza Wielkiego*

(komunikat); 2) dr Szymon Hiżycki OSB (Tyniec): *Mniszki egipskie w hagiografii greckiej i koptyjskiej IV-IX w.* (referat); 3) ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice): *Imię attā [kobieta] znaczy metitā [przybycie], zbliżenie, zjednoczenie i obcowanie małżeńskie. Ewa w komentarzu Iszodada z Merw do Księgi Rodzaju* (komunikat). Również po tej części spotkania odbyła się dyskusja.

Na zakończenie spotkania głos zabrał Prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, który dokonał podsumowania obrad, podziękował Organizatorom za logistyczne przygotowanie dorocznego zjazdu patrologów oraz podał ogłoszenia informując m.in. o tym, iż kolejny zjazd Sekcji Patrystycznej odbędzie się na Górze Św. Anny w dniach 19-21 września 2016 r., a tematem będzie „Egzegeza biblijna wczesnochrześcijańskiego Wschodu i jej echa na Zachodzie".

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

3. OJCOWIE PUSTYNI I JAN KASJAN – OJCIEC MONASTYCYZMU ZACHODNIEGO W 50. rocznicę ogłoszenia dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (Katowice, UŚ, 25-26 IX 2015)

W dniach 25-26 (piątek – sobota) IX 2015 r. na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. ***Ojcowie Pustyni i Jan Kasjan – ojciec monastycyzmu zachodniego. W 50. rocznicę ogłoszenia dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis"***. Organizatorami sympozjum były dwie instytucje naukowe: Katedra Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła funkcjonująca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (reprezentowana przez ks. dra hab. Andrzeja Uciechę) oraz Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie (reprezentowany przez ks. dra Arkadiusza Noconia). W anonsie ogłaszającym konferencję organizatorzy napisali: „50. rocznica ogłoszenia dekretu *Perfectae caritatis* Soboru Watykańskiego II stanowi świetną okazję do pogłębionych badań źródeł duchowości Europy w kontekście współczesnych przemian kulturowych, społecznych wyzwań i ideologicznych zagrożeń. Celem konferencji jest naukowa refleksja nad dziedzictwem Jana Kasjana (365-435), «inicjatora i myśliciela» w pierwszym okresie kształtowania się monastycyzmu zachodniego (ok. 339-435). Ten mistrz życia duchowego, asceta i mnich, uważany jest powszechnie za twórcę syntezy duchowości wschodniej i zachodniej, z której czerpały kolejne pokolenia wybitnych Europejczyków, jak Kasjodor, św. Benedykt z Nursji, św. Tomasz z Akwinu, św. Ignacy Loyola, św. Teresa z Avili. Duchowe bogactwo Kasjana posiada swoje źródło w doświadczeniu Ojców Pustyni. Chrześcijanin we współczesnym świecie może nie tylko podziwiać świętą mądrość egipskich mnichów, ale także naśladować ich życie. Organizatorzy konferencji zapraszają do udziału teologów i studentów teologii, mnichów i mniszki, zakonnice i zakonników, także historyków, patrologów, duszpasterzy, grupy modlitewne i ewangelizacyjne, wszystkich tych, którzy nie boją się podjąć poważnej i odważnej refleksji nad dziedzictwem europejskiego monastycyzmu i odpowiedzialną oceną jego współczesnej kondycji. Chcemy wydobyć

bogactwo pastoralno-profetycznych aspektów duchowości Jana Kasjana i mnichów egipskich, którzy w czasach wczesnego chrześcijaństwa byli prorokami i «znakiem sprzeciwu». W pierwszym dniu obrad («klasycznym») przewidziano interesujące referaty zagranicznych i polskich badaczy specjalizujących się w szeroko pojętej tematyce monastycyzmu wczesnochrześcijańskiego i reguł zakonnych. W drugim zaś dniu planujemy ćwiczenia i intensywną pracę w grupach, którą poprowadzą zakonni mistrzowie życia duchowego inspirowani myślą Jana Kasjana i egipskich Ojców pustyni!" (https://www.facebook.com/events/497754057048481/; dostęp 30 VI 2016).

Uroczyste otwarcie konferencji z udziałem J.E. Księdza Arcybiskupa Damiana Zimonia, rozpoczęło się o godz. 9.30. Ks. dr hab. Andrzej Uciecha powitał prelegentów i uczestników sympozjum, wprowadził słuchaczy w tematykę obrad oraz przypomniał najważniejsze fakty z życia Jana Kasjana. O godz. 10.00 rozpoczęła się pierwsza – przedpołudniowa – część sympozjum, która była zatytułowana *„Nie chciejcie więc, aby was nazywano mistrzami" (Mt 23, 10)*. Poświęcona była wybranym zagadnieniom obecnym w pismach Jana Kasjana. W czasie pierwszej sesji przedpołudniowej części sympozjum wygłoszono dwa referaty: 1) ks. Alexey Yandushev-Rumyantsev (Katolicki Instytut Teologiczny św. Jana Chryzostoma, Sankt Petersburg – Rosja): *La soteriologia in San Giovanni Cassiano*; 2) dr Roberto Fusco (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy): *Povertà e ricchezza negli scritti di Giovanni Cassiano, con uno sguardo alla letteratura monastica della tarda antichità*. Pierwszy z prelegentów przedstawił w skrócie najważniejsze założenia soteriologii Jana Kasjana, drugi natomiast omówił poglądy Jana Kasjana na temat bogactwa i ubóstwa, prezentując je w kontekście literatury monastycznej późnego antyku. Tę część sympozjum zamknęła przerwa kawowa.

Po przerwie rozpoczęła się druga sesja przedpołudniowej części konferencji, w czasie której referat wygłosił ks. dr Arkadiusz Nocoń (Pontificia Università Gregoriana, Rzym – Włochy): *La donna negli scritti di Giovanni Cassiano*, w którym przedstawił obraz kobiety nakreślony przez pryzmat treści zawartych w pismach Jana Kasjana. Po referacie miała miejsce dyskusja uwzględniająca wszystkie trzy wystąpienia, która przede wszystkim dotyczyła zagadnień związanych z rozumieniem przez Jana Kasjana ubóstwa oraz roli kobiet w życiu monastycznym i formacji duchowej. Po zakończeniu dyskusji miała miejsce przerwa obiadowa.

Po obiedzie, o godz. 15.00, wznowiono obrady rozpoczynając drugą – popołudniową – część konferencji, którą organizatorzy zatytułowali: *Walka z „demonem południa"*. Na tę część sympozjum miały składać się cztery referaty jednak z powodu nieobecności jednego z prelegentów (nie przybył o. dr Szymon Hiżycki OSB (Tyniec), który miał wygłosić referat pt.: *Meandry czystości według Jana Kasjana*), wygłoszono tylko trzy wykłady: 1) s. dr Małgorzata Anna Borkowska OSB (Staniątki): *O przydatności nauk Ojców Pustyni do formacji monastycznej dzisiaj*; 2) dr Przemysław Piwowarczyk (Uniwersytet Śląski): *Monastycyzm manichejski w Egipcie jako konkurencja dla monastycyzmu chrześcijańskiego*; 3) ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Uniwersytet Śląski): *Między walką a ekstazą. Kasjan mistrzem kontemplacji*. Pierwsza prelegentka wskazała na aktualność zaleceń Ojców Pustyni dla współczesnej formacji monastycznej, jednocześnie podkreślając konieczność powrotu do źródeł. Drugi prelegent przybliżył zagadnienie monastycyzmu manichejskiego podkreślając jego stosunek do życia mniszego chrześcijan ortodoksyjnych. Ostatni zaś poruszył temat kontemplacji w nauczaniu Jana Kasjana. Również tę część konferencji zakończyła dyskusja.

W zamyśle organizatorów, drugi dzień konferencji (sobota – 26 IX 2015) miał być dniem warsztatów, w czasie których zaplanowano „ćwiczenia i intensywną pracę w grupach". Ta część sympozjum była zatytułowana *Módl się i pracuj*. Poprowadzili ją zakonni mistrzowie życia duchowego inspirowani myślą Jana Kasjana i egipskich Ojców pustyni. Po krótkim wprowadzeniu merytorycznym i logistycznym, uczestnicy konferencji zostali podzieleni na trzy grupy ćwiczeniowe, które równocześnie (o godz. 9.15), lecz w trzech różnych miejscach, rozpoczęły warsztaty trwające po 45 minut. Pierwsza grupa, pod kierunkiem mistrzyni s. dr Małgorzaty Anny Borkowskiej OSB, zajęła się tematem: *Białe i bure. Życie codzienne mniszki*, a podstawą ćwiczeń były *Apoftegmaty* Ojców Pustyni. Druga grupa natomiast, pod kierunkiem mistrza ks. dra Janusza Śliwy SJ, zajęła się tematem: *Mądrość przewodnictwa duchowego i sztuka komunikacji*, zaś podstawą ćwiczeń była Rozmowa II: *O poznawaniu myśli* z dzieła *Collationes Patrum* Jana Kasjana. Trzecia zaś grupa, pod kierunkiem mistrza o. Tomasza Maniury OMI, zajęła się tematem: *Duchowy NordKapp w Niniwa Team*, a podstawą ćwiczeń była Rozmowa V: *O ośmiu wadach głównych* z dzieła *Collationes Patrum* Jana Kasjana. Następnie, o określonych godzinach (godz. 10.15 i 11.15), uczestnicy warsztatów zmieniali grupy tematyczne w taki sposób, że każdy uczestnik brał udział w każdym z paneli warsztatowych. Główną metodą warsztatową było czytanie i analizowanie przez uczestników ćwiczeń starożytnych tekstów monastycznych pod okiem zaproszonych Mistrzów, dzięki czemu słuchacze sami mogli się przekonać, czego uczą starożytni mistrzowie życia duchowego i monastycznego. Między poszczególnymi panelami miały miejsce piętnastominutowe przerwy.

Warto zauważyć, że konferencja zorganizowana na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego miała przede wszystkim wymiar praktyczny. Poprzez merytoryczne wprowadzenie (pierwszy dzień obrad) organizatorzy doprowadzili uczestników sympozjum do osobistego spotkania z praktycznym nauczaniem Ojców (drugi dzień obrad). Ponadto konferencja ta wpisuje się w postulowany przez Sobór Watykański II „powrót do źródeł", realizowany m.in. poprzez ponowne odkrywanie i pogłębione analizowanie tekstów pisarzy wczesnochrześcijańskich, a zwłaszcza Ojców Kościoła. Postaci te, poprzez swe pisma, nieustannie inspirują do twórczych poszukiwań, co – jak mniemam – udowodniło wrześniowe spotkanie w Katowicach.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

4. OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA HISTORYKÓW STAROŻYTNYCH „PRZEMOC W ŚWIECIE STAROŻYTNYM: ŹRÓDŁA, STRUKTURY, INTERPRETACJE" (Lublin, UMCS, 28-30 IX 2015)

Ogólnopolska konferencja pt. ***Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktury, interpretacje*** została zorganizowana przez Komisję Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego oraz Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie przy współudziale Wydziału I Nauk Humanistycznych Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz Stowarzyszenia na Rzecz Popularyzacji Kultury Antycznej „Hellas et Roma". Rozpoczęła się ona w poniedziałek (28 IX)

o godz. 10:30 uroczystą przedpołudniową sesją plenarną, która miała miejsce w sali konferencyjnej Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (dawny Pałac Czartoryskich, Plac Litewski 2). Natomiast sesja popołudniowa, rozpoczęta o 14:30, odbywała w gmachu tzw. Nowej Humanistyki UMCS (Plac M. Curie-Skłodowskie 4). Tam też obradowano we wtorek i w środę, czyli 29 i 30 września. Wtorek, drugi dzień obrad, był przeznaczony na prelekcje głoszone w pięciu równoległych sekcjach tematycznych. Natomiast w środę przed południem miała miejsce końcowa sesja plenarna.

*

W konferencji miało zgodnie z programem, a zatem wedle oficjalnej statystyki, zabrać głos 64 prelegentów, reprezentujących 25 ośrodków (22 krajowe i 3 zagraniczne). Oto ich pełny wykaz: 1) Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie (2 osoby: mgr Katarzyna Całus, dr Tomasz Ładoń); 2) Akademia Pomorska w Słupsku (1 osoba: dr Wojciech Bejda); 3) Brzeg (1 osoba: dr Bronisław Szubelak); 4) Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu (1 osoba: dr hab. Andrzej A. Łoś, prof. DSW); 5) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (4 osoby: mgr Tomasz Chmielewski, mgr Damian Kalinowski, dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL; mgr Bartłomiej Proc); 6) National and Kapodistrian University of Athens (1 osoba: dr Maria Fragkaki – prelegentka nie przybyła osobiście, a przysłany referat został odczytany przez mgr Annę Miączewską); 7) Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej = Uniwersytet Humanistyczno-Społeczny w Warszawie (1 osoba: prof. dr hab. Bronisław Sitek); 8) Università degli Studi di Napoli Federico II (1 osoba: dr Antonio Bianco); 9) Université de Sousse, Tunezja (1 osoba: dr Selmi Slah); 10) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (3 osoby: dr Wojciech Brillowski – prelegent nie przybył do Lublina, dr hab. Katarzyna Balbuza, dr hab. Krzysztof Królczyk); 11) Uniwersytet Białostocki (1 osoba: dr hab. Robert Suski); 12) Uniwersytet Jagielloński (5 osób: dr Bartłomiej Bednarek, dr hab. Krzysztof Bielawski, mgr Przemysław Biernat, dr Maciej Piedgoń, dr hab. Lech Trzcionkowski); 13) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (3 osoby: dr hab. Joanna Komorowska, prof. UKSW, dr hab. Anna Tarwacka, prof. UKSW, prof. dr hab. Jan Zabłocki); 14) Uniwersytet Łódzki (4 osoby: dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ, dr Paweł Filipczak, dr Andrzej Kompa, dr Przemysław Kubiak); 15) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (6 osób: prof. dr hab. Krzysztof Amielańczyk – pod nieobecność profesora jego referat odczytał dr Andrzej Chmiel, mgr Mateusz Byra, dr A. Chmiel, dr Henryk Kowalski, dr hab. Ireneusz Łuć, dr Paweł Madejski); 16) Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (1 osoba: dr hab. Hanna Appel); 17) Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie (1 osoba: prof. dr hab. Marek Wilczyński); 18) Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach (1 osoba: mgr Justyna Dawidowicz-Polak); 19) Uniwersytet Szczeciński (5 osoby: mgr Michał Baranowski, mgr Kamil Biały, dr Małgorzata Cieśluk, dr hab. Danuta Okoń, prof. USz, mgr Kamila Swinarska – ta ostatnia osoba nie przybyła do Lublina); 20) Uniwersytet Śląski w Katowicach (3 osoby: dr hab. Agata Kluczek, mgr Damian Pierzak, dr hab. Norbert Rogosz); 21) Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (1 osoba: dr hab. Miron Wolny); 22) Uniwersytet Warszawski (1 osoba: dr Michał N. Faszcza); 23) Uniwersytet Wrocławski (11 osób: mgr Maciej H. Dąbrowski, dr Marek Dobrzański, dr Dominika Grzesik, dr Paulina Komar, mgr Łukasz Krzyszczuk, dr Agata Kubala, dr Adam Pałuchowski, dr Wojciech Pietruszka, dr Agnieszka Wojciechowska, dr Igor Wypijewski, dr hab. Andrzej Wypustek); 24) Uniwersytet Zielonogórski (3 osoby: mgr Daria Chmielowiec, mgr Natalia Gorzkiewicz (Jahołkowska),

dr Daria Janiszewska-Sieńko – wszystkie trzy prelegentki były niestety nieobecne w Lublinie); 25) Wyższa Szkoła Informatyki i Umiejętności. Wydział Zamiejscowy w Bydgoszczy (2 osoby: prof. dr hab. Juliusz Jundziłł, dr hab. Bożena Stawoska-Jundziłł, prof. WSIU – prelegenci ci również nie wzięli udziału w konferencji). Oficjalnie zatem wśród uczestników konferencji było 3 prelegentów zagranicznych, z których jednak 2 nie dotarło do Lublina, oraz 61 referentów krajowych, spośród których 55 było obecnych fizycznie na konferencji. Zatem w ostatecznym rozrachunku w konferencji wzięło udział faktycznie 56 osób, reprezentujących 21 ośrodków naukowych, w tym 20 polskich i 1 zagraniczny.

Z powyższej statystyki można wyprowadzić swoisty podwójny (tzn. oficjalny, czyli zgodny z programem, oraz faktyczny) ranking uczestnictwa poszczególnych ośrodków w tym ogólnopolskim spotkaniu starożytników: 1) Uniwersytet Wrocławski: 11/64 = 17, 187%; 11/56 = 19, 642%, 2) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej: 6/64 = 9, 375%; 5/56 = 8, 928%, 3) Uniwersytet Jagielloński: 5/64 = 7, 812%; 5/56 = 8, 928%, 4) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: 4/64 = 6, 250%; 4/56 = 7, 142%, Uniwersytet Łódzki: 4/64 = 6, 250%; 4/56 = 7, 142% i Uniwersytet Szczeciński: 4/64 = 6, 250%; 4/56 = 7, 142%, 5) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza: 3/64 = 4, 687%; 3/56 = 5, 357%, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego: 3/64 = 4, 687%; 3/56 = 5, 357%, Uniwersytet Śląski: 3/64 = 4, 687%; 3/56 = 5, 357% i Uniwersytet Zielonogórski: 3/64 = 4, 687% (tylko statystyka oficjalna), 6) Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie: 2/64 = 3, 125%; 2/56 = 3, 571% oraz Wyższa Szkoła Informatyki i Umiejętności. Wydział Zamiejscowy w Bydgoszczy: 2/64 = 3, 125% (tylko statystyka oficjalna). Według oficjalnej statystyki pozostałych 13 ośrodków było reprezentowanych przez jednego prelegenta, czyli przyjmując cyfrę 64 jako liczbę prelegentów, daje każdemu z nich udział w wysokości 1, 562%. Faktycznie jednak pozostałe ośrodki to 11 centrów reprezentowanych przez 1 wykładowcę. Chodzi więc o 1/56, co daje tym jednostkom udział w wysokości 1, 785%.

Jeśli oficjalną statystykę tę przeanalizować pod kątem stopni i tytułów naukowych owych 64 nominalnych uczestników konferencji, wówczas uzyskuje się następujące dane: mgr = 16 osób (25, 000%), dr = 25 osób (39, 062%), dr hab. = 11 osób (17, 187%), dr hab. uni-prof. = 7 osób (10, 937%), prof. tyt. = 5 osób (7, 812%). Wynika stąd oczywisty wniosek, że tzw. młodsi pracownicy naukowi, czyli magistrowie i doktorzy, stanowili łącznie 41 osób, a zatem 64, 062% wszystkich oficjalnie zgłoszonych prelegentów tej konferencji.

Obok statystyki oficjalnej istnieje jednak, jak to już wyżej zasygnalizowano, statystyka faktyczna. Należy zatem uwzględnić fakt, że spośród 64 zapowiadanych czynnych uczestników swe prelekcje wygłosiło osobiście tylko 56 osób (87, 500%), a dwa referaty (3, 125%) zostały odczytane przez osoby trzecie (dr M. Fragkaki → mgr A. Miączewska, prof. dr hab. K. Amielańczyk → dr A. Chmiel). Natomiast 6 osób wśród owych 64, czyli 9, 375%, figuruje tylko w papierowym programie konferencji, na co już wyżej wskazano. Wynika stąd, że łączny stopień absencji wyraża się cyfrą 8, co stanowi 12, 500% oficjalnie zgłoszonych uczestników lubelskiego spotkania starożytników. Wskaźnik ten należy uznać za wysoki. Poza tym kilka osób pojawiło się tylko w dniu, w którym miały wygłosić swój referat. W ekstremalnych przypadkach (przynajmniej jedna osoba) prelegent przybył wyłącznie na swój „występ". Ten sposób „zaliczania" konferencji jest w dużej mierze efektem ubocznym tzw. punktowego naliczania dorobku naukowego, jaki aktualnie obowiązuje w Polsce.

Poza prelegentami w konferencji wzięło udział kilku znanych badaczy antyku, którzy przewodniczyli poszczególnym sesjom. Byli to w porządku alfabetycznym: dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL (Lublin), prof. dr hab. Leszek Mrozewicz (UAM, Poznań), prof. dr hab. Danuta Musiał (UMK, Toruń), dr hab. Maria Musielak, prof. UAM (Poznań) i dr hab. Dariusz Słapek, prof. UMCS (Lublin). W tym gronie miała się znaleźć również prof. dr hab. Maria Zabłocka (UW), jednak nie przybyła ona do Lublina. Należy jeszcze dodać, że we wtorek (29 września) miało miejsce krótkie posiedzenie Komisji Historii Starożytnej PTH (9:00-9:30, sala 301, III p. Nowej Humanistyki).

*

Jak już wyżej wspomniano w poniedziałek (28 września) miała miejsce sesja plenarna. W jej części przedpołudniowej, której przewodniczył prof. dr hab. Leszek Mrozewicz, wygłoszono 5 referatów: I. dr hab. A. Łoś, prof. DSW – *Instytucjonalizacja przemocy jako przyczyna powstania państwa rzymskiego*; II. prof. dr hab. B. Sitek (SWPS, Warszawa) – *Stosowanie kary chłosty jako środka dydaktycznego w antycznym Rzymie. Współczesne refleksje*; III. prof. dr hab. M. Wilczyński (UP, Kraków) – *Przez żołądek do władzy. Spustoszenie, głód i naciski ekonomiczne jako narzędzie przemocy w okresie późnorzymskim*; IV. prof. dr hab. J. Zabłocki – *„Furtum" w świetle „Nocy attyckich" Aulusa Gelliusa*; V. dr hab. D. Okoń, prof. USz – *Przemoc tradycji. Uwagi o „dziedziczności" konsulatu*. Natomiast w ramach sesji popołudniowej, której przewodniczyła dr hab. M. Musielak, prof. UAM, przedstawiono 6 prelekcji: I. dr hab. J. Komorowska, prof. UKSW – *The Notion of Biaion in Ancient Ethics* (referat mimo angielskiego tytułu zamieszczonego w programie został wygłoszony po polsku); II. dr hab. K. Bielawski (UJ) – *Ajas Sofoklesa – sacrum i przemoc*; III. dr hab. A. Tarwacka, prof. UKSW – *Przemoc a prawo w świetle zbioru „Philogelos"*; IV. dr hab. A. Kluczek (UŚ) – *„Sabinae" jako przykład scen przemocy w mennictwie rzymskim*; V. dr hab. N. Rogosz (UŚ) – *Zastosowanie przemocy w walkach politycznych w Rzymie w 59 r. przed Chrystusem*; VI. dr S. Slah (Université de Sousse) – *Assassiner les „dieux" de Rome*.

Wtorek (29 września) wypełniły obrady w pięciu sekcjach. ● Sekcja I: *Wschód i Grecja* (sala 321, III p. Nowej Humanistyki). Obradom tej sekcji zarówno przed jak i popołudniu przewodniczył dr hab. K. Bielawski (UJ). W jej ramach wygłoszono w sumie 10 referatów: I. dr A. Wojciechowska (UWr) – *Topos przemocy i bezbożności w relacjach o podbojach perskich w Egipcie*; II. dr A. Pałuchowski (UWr) – *Kreteńska aberracja? Czyli czy i dlaczego na Krecie w epoce klasycznej nie stosuje się kar cielesnych wobec niewolników*; III. dr M. Fragkaki (University of Athens) – *Violence and Iustice in Cleon's Speech (Thuc. III 37-50)*. Pod nieobecność prelegentki tekst jej wystąpienia odczytała mgr A. Miączewska; IV. dr D. Grzesik (UWr) – *Jak Etolowie zdobyli Delfy – dominacja Związku Etolskiego w Delfach w latach 321-188 p.n.e.*; V. mgr M. Dobrzański (UWr) – *Doświadczenie przemocy w życiu mieszkańców poleis hellenistycznej Tesalii*; VI. dr A. Kubala (UWr) – *Przedstawienie przemocy na tle seksualnym w sztuce starożytnej Grecji*; VII. dr M. Cieśluk (USz) – *Kobieta jako ofiara i sprawczyni przemocy w antycznej powieści greckiej*; VIII. mgr T. Chmielewski (KUL) – *Przemoc w „Agamemnonie" Ajschylosa*; IX. mgr P. Biernat (UJ) – *Perverted Sacrifice w „Ajasie" Sofoklesa? Kilka uwag o interpretacji Alberta Henrichsa*; X. mgr D. Kalinowski (KUL) – *Przemoc Losu w Sofoklesowej interpretacji dziejów Edypa*. ● Sekcja II: *Republika Rzymska* (sala 301, III p. Nowej Humanistyki). Obradom przedpołudniowym przewodniczył dr hab. N. Rogosz (UŚ), natomiast część

poobiednią prowadziła dr hab. A. Dziuba (KUL). Łącznie wygłoszona tutaj 9 prelekcji: I. dr hab. M. Wolny (UWM) – *Przemoc polityczna w Kartaginie po roku 201 p.n.e. a okoliczności wygnania Hannibala*; II. dr hab. I. Łuć (UMCS) – *Rzymskie sądownictwo wojskowe*; III. dr M.N. Faszcza (UW) – *Przemoc symboliczna jako forma utrzymania dyscypliny w republikańskiej armii rzymskiej*; IV. dr M. Piegdoń (UJ) – *Chłosta mieszkańca z Como a sprawa statusu tej osady*; V. dr B. Szubelak (Brzeg) – *Miecz lateński w panoplium wojownika celtyckiego (V-I w. p.n.e.)*; VI. dr hab. H. Appel (UMK) – *Naruszenie sacrosanctitas tribuni plebis w działaniach Tyberiusza Grakcha*; VII. dr H. Kowalski (UMCS) – *Vis publica w Rzymie w okresie schyłku Republiki. Organizacja i metody*; VIII. dr T. Ładoń (AJD) – *Przemoc jako element walki politycznej w Rzymie w okresie pierwszej wojny domowej*; IX. mgr K. Całus (AJD) – *Zastosowanie przemocy w czasie wyborów konsularnych w Rzymie w latach 54-52 p.n.e.* ● Sekcja III: *Cesarstwo Rzymskie* (sala 318, III p. Nowej Humanistyki). W ranach tej sekcji zaplanowano najwięcej, bo aż 13 wystąpień. Jednak 4 z nich nie doszły do skutku z powodu nieobecności referentów. Sesji przedpołudniowej przewodniczyła dr hab. D. Okoń, prof. USz, zaś popołudniu obrady moderowała dr hab. A. Kluczek (UŚ). Oto zaplanowana przez organizatorów sekwencja wystąpień: I. dr hab. K. Balbuza (UAM) – *Captivi nobiles i triumfator. Symboliczna interakcja pomiędzy najważniejszymi aktorami spektaklu triumfalnego*; II. mgr N. Gorzkiewicz (Jahołkowska) i mgr D. Chmielowiec (UZ) – *Agryppina Młodsza. Portret krwawej władczyni* (obie prelegentki były nieobecne); III. mgr M. Byra (UMCS) – *Wybuch pierwszej wojny dackiej Trajana jako przykład działania mechanizmów rzymskiej agresji*; IV. mgr J. Dawidowicz-Polak (UP-H w Siedlcach) – *Kommodus – zły cesarz? Obraz przemocy w „Historia Augusta" na przykładzie biografii cesarza Kommodusa*; V. dr hab. K. Królczyk (UAM) – *Hic finis Antoninorum nomini in re publica fuit. Śmierć cesarza Heliogabala i potępienie jego pamięci*; VI. dr D. Janiszewska-Sieńko (UZ) – *Kara i sankcje polityczne wobec potępionych przeciwników politycznych w czasach Sewerów* (prelegentka była nieobecna); VII. mgr M. Baranowski (USz) – *„Nie zostawię psa w tym mieście", czyli o okrucieństwie Aureliana w „Historia Augusta"*; VIII. dr W. Bejda (AP w Słupsku) – *Aleksander Jannajos w ujęciu Józefa Flawiusza*; IX. dr hab. R. Suski (UB) – *Rzymska Lotaryngia i Alzacja? Czy w 2. poł. IV w. Rzymianie byli rządni rewanżu na Persach? Rzymska historiografia 2. poł. IV i V w. (brewiarzyści i „Historia Augusta") a Sassanidzi*; X. dr P. Komar (UWr), dr W. Pietruszka (UWr), dr I. Wypijewski (UWr) – *Rzymska przemoc ekonomiczna*; XI. dr P. Kubiak (UŁ) – *Porywczy Rzymianie i przypadkowi przestępcy, czyli o przestępstwach popełnionych w afekcie w antycznym Rzymie*; XII. prof. dr hab. J. Jundziłł (WSIU w Bydgoszczy) – *Przemoc domowa w powieściach czasów rzymskich* (prelegent był nieobecny); XIII. dr hab. B. Stawoska-Jundziłł, prof. WSIU – *Argument siły w metodologii kształcenia w kulturze rzymskiej. Uwarunkowania, uzasadnienia, wiarygodność przekazów źródłowych* (prelegentka była nieobecna). ● Sekcja IV: *Późne Cesarstwo i Bizancjum* (sala 331, III p. Nowej Humanistyki). Obrady, którym przewodniczył prof. dr hab. M. Wilczyński (UP, Kraków), ograniczyły się ze względu na niewielką liczbę mówców do sesji przedpołudniowej. Wygłoszono 6 referatów: I. dr hab. S. Bralewski, prof. UŁ – *Postawa Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena wobec różnorakich form przemocy*; II. dr hab. P. Kochanek, prof. KUL – *Antyczne synonimy przemocy jako topos w kartografii średniowiecznej*; III. dr P. Filipczak (UŁ) – *Topografia konfliktów społecznych w Antiochii nad Orontesem (IV-VI w.*

n.e.); IV. dr A. Kompa (UŁ) – *Wojsko na ulicach późnoantycznego Konstantynopola*; V. mgr K. Biały (USz) – *Jan Ksyfilinos o wojnie domowej Cezara z Pompejuszem w „Epitome Historii Rzymskiej" Kasjusza Diona*; VI. mgr Ł. Krzyszczuk (UWr) – *Konflikt Ezawa z Jakubem w egzegezie alegorycznej Hieronima ze Strydonu*. ● Sekcja V: *Religia* (sala obrad RW, parter Nowej Humanistyki). Moderatorem tej sekcji była prof. dr hab. D. Musiał (UMK). Także i tu ze względu na małą liczbę zgłoszonych wystąpień obrady rozpoczęto o 15:00 a zakończono o 17:00. Ogółem zaprezentowano 5 wykładów: I. dr hab. L. Trzcionkowski (UJ) – *Przemoc i ofiara krwawa w „Iliadzie"*; II. dr A. Bianco (Università di Napoli) – *Human Sacrifice at the Time of Homeric Epic: A Case from Eleutherna* (prelegent był nieobecny); III. dr hab. A. Wypustek (UWr) – *Zmarli jako heroes i jako biaiothanatoi. Między heroizacją a demonizacją zmarłych w epoce grecko-rzymskiej*; IV. dr B. Bednarek (UJ) – *Przemoc wobec zwierząt? Semiotyka ofiary w starożytnej Grecji*; V. mgr M.H. Dąbrowski (UWr) – *Motyw literacki zabójstwa przy ołtarzu w „Eneidzie" w kontekście ofiary krwawej*.

Druga sesja plenarna, zamykająca przedmiotową konferencję, odbywała się w środę (29 września) między godziną 9:30 a 12:30. Pierwotnie jako miejsce obrad planowano salę Rady Wydziału (parter Nowej Humanistyki), jednak ze względu na małą liczbę uczestników, którzy dotrwali do końca lubelskiej konferencji, spotkanie to przeniesiono do sali 301 w tymże gmach Nowej Humanistyki. Obradom przewodniczył dr hab. P. Kochanek, prof. KUL. Organizatorzy przewidzieli 7 referatów, jednak ostatecznie wygłoszono ich pięć: I. dr P. Madejski (UMCS) – *Agresywność Rzymian jako kategoria historiograficzna*; II. prof. dr hab. K. Amielańczyk (UMCS) – *Vis – pomiędzy prawem rzymskich deliktów prywatnych a rzymskim prawem karnym publicznym* (prelegent był nieobecny, a treść jego wystąpienia odczytał dr A. Chmiel); III. dr A. Chmiel (UMCS) – *Quaestio per tormenta w rzymskim procesie karnym*; IV. mgr D. Pierzak (UŚ) – *Agitatus Orestes. Retoryczna argumentacja na podstawie matkobójstwa w „Mowach" Cicerona*; V. mgr B. Proc (KUL) – *Kary perskie (Plut. Artaks. 14-17). Prawda czy fikcja literacka?*; VI. mgr K. Swinarska (USz) – *Niszczenie starożytnych zabytków na Bliskim Wschodzie jako narzędzie działania współczesnych terrorystów* (prelegentka była nieobecna); VII. dr W. Brillowski (UAM) – *„Krew i piach" – o przemocy w filmowych wizjach walk gladiatorskich* (prelegent był nieobecny).

*

Kolejna konferencja zorganizowana pod auspicjami Komisji Historii Starożytnej PTH, tym razem w gościnnych murach Wydziału Humanistycznego UMCS w Lublinie, dobiegła końca. W porównaniu z poprzednią, która miała miejsce w Szczecinie (18-20 wrzesień 2013) (por. P. Kochanek, *Elity w świecie starożytnym [Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza, Szczecin, 18-20 IX 2013]*, VoxP 34 (2014) t. 61, 659-661), gdzie w oficjalnym programie wymieniono 68 (*de facto* 65) uczestników (w tym 7 gości zagranicznych) afiliowanych do 29 ośrodków badawczych, do Lublina przybyło, jak wynika z przedstawionych wyżej statystyk, nieco mniej badaczy (64, w tym 3 gości zagranicznych, *de facto* 56) z 25 ośrodków badawczych (*de facto* z 21). Jednak liczba oficjalnie reprezentowanych ośrodków krajowych była taka sama, tzn. wyrażała się liczbą 20. W Szczecinie najaktywniejsi byli gospodarze, czyli reprezentanci Uniwersytetu Szczecińskiego, wygłosili bowiem aż 10 odczytów, stając się w ten sposób liderem rankingu. Badacze z UAM zabrali w Szczecinie głos 8 razy, a starożytnicy UWr przedstawili 7 referatów. KUL miał tam 3 przedstawicieli. Tymczasem w Lublinie gospodarze oddali, co jasno wynika z powyższej statystyki, prym

badaczom wrocławskim, którzy w sumie prezentowali swój dorobek aż 12 razy (11 x UWr + 1 x DSW). Fakt ten jest jednak konsekwencją dysproporcji w ilości i w obsadzie personalnej katedr „antycznych" obu ośrodków.

Natomiast jeśli chodzi o szeroko rozumianą historię Bizancjum oraz antyk chrześcijański, to w Szczecinie reprezentowało te dziedziny 10 badaczy (14, 705%) na 68 oficjalnie zgłoszonych uczestników, podczas gdy w Lublinie tylko 5 osób (7, 812%) na 64 oficjalne zgłoszenia. W wielkościach faktycznych wygląda to nieco inaczej: Szczecin to 10 na 65 = 15, 384%; Lublin to 5 na 56 = 8, 928%.

W ostatecznym podsumowaniu należy raz jeszcze podkreślić sprawną organizację lubelskiej konferencji i ogromny wysiłek małej grupy organizatorów tego przedsięwzięcia. Kolejna konferencja starożytnicza pod auspicjami Komisji Historii Starożytnej PTH ma się odbyć w Poznaniu w roku 2017.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

5. EGZEGEZA ŚW. HIERONIMA (Saint-Étienne, 15 X 2015; Lyon, 16 X 2015)

W dniach 15-16 X 2015 r. w Saint-Étienne (Université Jean Monnet) i w Lyonie (Université Catholique de Lyon) odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. ***Egzegeza św. Hieronima*** (*L'exégèse de saint Jérôme*). Organizatorami sympozjum były trzy jednostki naukowe: Université Jean Monnet Saint-Étienne, Université Catholique de Lyon i Laboratorium badawcze Histoire et Sources des Mondes Antiques, korzystające z pomocy dwóch stwarzyszeń: Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive i Approches Littéraires, Linguistiques et Historiques des Sources. Do udziału w komitecie naukowym konferencji organizatorzy zaprosili wybitnych znawców antyku chrześcijańskiego: honorowy przewodniczący – Pierre Jay (Université de Rouen), członkowie – Élie Ayroulet (Université Catholique de Lyon), Aline Canellis (Université Jean Monnet Saint-Étienne), Régis Courtray (Université Toulouse Jean Jaurès), Benoît Jeanjean (Université de Bretagne Occidentale, Brest), Laurence Mellerin (Le Centre National de la Recherche Scientifique, Histoire et Sources des Mondes Antiques – Sources Chrétiennes, Lyon), Bernard Meunier (Le Centre National de la Recherche Scientifique, Histoire et Sources des Mondes Antiques – Sources Chrétiennes, Lyon), Bertrand Pinçon (Université Catholique de Lyon). Zamiarem organizatorów było przebadanie różnych aspektów egzegezy św. Hieronima (od strony filologicznej, biblijnej, historycznej) obecnej nie tylko w komentarzach do poszczególnych ksiąg biblijnych, lecz także w innych jego pracach, np. w listach, homiliach, czy pismach polemicznych. Ich zdaniem egzegeza Hieronima zasługuje na szczególną uwagę ze względu na swe bogactwo. Hieronim korzystał bowiem ze źródeł żydowskich, chrześcijańskich i pogańskich, greckich i łacińskich (znał pisma Filona Aleksandryjskiego, Orygenesa, Dydyma Ślepego, Tertuliana, Cyprian, Hilarego z Poitiers), stosował zarówno egzegezę alegoryczną, jak i dosłowną. Egzegeza Hieronima znacząco wpłynęła na Augustyna czy Juliana z Eklanum oraz na myślicieli epoki średniowiecza.

Obrady w pierwszym dniu konferencji (czwartek – 15 X 2016) odbywały się na Uniwersytecie Jean Monnet w Saint-Étienne (Site Tréfilerie – 33 rue du Onze-Novembre – 42100 Saint-Étienne; Bâtiment B – 1er étage – Salle du Conseil – B1.1).

O godz. 8.30 otworzyli je: prof. Youcef Ouerdane – wice-przewodniczący Rady Naukowej Université Jean Monnet w Saint-Étienne i prof. Florence Garambois-Vasquez – prezes filii Laboratorium badawczego Histoire et Sources des Mondes Antiques Laboratoire w Saint-Étienne. O godz. 9.00 rozpoczęła się część merytoryczna. Wykład inauguracyjny pt. *Problèmes du canon de l'Ancien Testament, notamment en Occident* wygłosił prof. Gilles Dorival – emerytowany profesor Université de Provence (Aix-Marseille I). Po wykładzie nastąpiła przerwa (godz. 10.00 - 10.45), po której rozpoczęła się pierwsza cześć konferencji. Sesji tej przewodniczył prof. Jean-Marie Auwers z Uniwersytetu Katolickiego w Louvain-la-Neuve. W czasie tej sesji wygłoszono trzy półgodzinne referaty: 1) Laurence Mellerin (Le Centre National de la Recherche Scientifique, Histoire et Sources des Mondes Antiques – Sources Chrétiennes, Lyon): *Cartographie des lieux bibliques dans l'oeuvre de Jérôme, à l'aide de Biblindex*; 2) Edoardo Bona (Università degli Studi di Torino): *„Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicent" (Hier. Epist. 53). L'esegesi non è un'attività da dilettanti*; 3) Ivan Bodrožić (KBF-u Sveučilišta u Zagrebu): *Trinità – Dio vivo – come chiave ermeneutica geronimiana della retta comprensione della Scrittura*. Po ostatnim wykładzie miała miejsce dyskusja, która zakończyła tę część konferencji.

Obrady wznowiono o godz. 14.00. Sesji popołudniowej przewodniczył prof. Markus Mülke z Theologische Hochschule der Evangelisch-Luttherischen Kirche (Augustana) w Neuendettelsau. Podczas tej części konferencji zostało zaplanowanych sześć trzydziestominutowych prelekcji, jednak z powodu nieobecności dwojga prelegentów w rzeczywistości wygłoszono tylko cztery referaty: 1) Guillaume Bady (Le Centre National de la Recherche Scientifique – Sources Chrétiennes, Lyon): *La „vérité hébraïque" ou la "vérité des Hexaples" chez Jérôme d'après la Lettre 106*; 2) Laurence Vianès (Université Stendhal-Grenoble III): *Jérôme et l'exégèse d'Apollinaire de Laodicée*; 3) Jean-Louis Gourdain (Centre Théologique Universitaire, Rouen): *L'exégèse de Jérôme prédicateur*; 4) Delphine Viellard (Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité, Strasbourg): *Jérôme exégète dans le „De Viris illustribus"*. Na konferencję nie przybyli: Neža Zajc, która zaplanowała prelekcje pt.: *Saint Jerome – The Origins of Western translational normative* oraz Benoît Mounier, który miał wygłosić referat pt.: *Saint Jérôme lecteur d'Eusèbe de Césarée dans ses commentaires sur les Petits prophètes*;Obrady popołudniowe zakończyła dyskusja i podsumowanie. O godz. 18.00 uczestnicy konferencji zostali przewiezieni autokarem z Saint-Étienne do Lyonu, by tam spożyć kolację, a następnego dnia uczestniczyć w drugim dniu sympozjum.

Obrady w drugim dniu konferencji (piątek – 16 X 2016) odbywały się na Uniwersytecie Katolickim w Lyonie (Université Catholique de Lyon, Campus Carnot – 23 place Carnot – 69002 Lyon; Salle K260 – 2^{e} étage). O godz. 8.00 spotkanie otworzył ks. prof. Bertrand Pinçon – Dziekan Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu w Lyonie. Następnie, o godz. 8.30, rozpoczęła się sesja przedpołudniowa, której przewodniczył dr Bernard Meunier – Dyrektor Instytutu i kolekcji Sources Chrétiennes. W czasie tej sesji wygłoszono trzy półgodzinne referaty: 1) Markus Mülke (Theologische Hochschule der Evangelisch-Luttherischen Kirche – Augustana, Neuendettelsau): *Hieronymus und die christliche Poesie*; 2) Régis Courtray (Université Toulouse Jean Jaurès): *Questions critiques autour du Commentaire sur Daniel de Jérôme*; 3) Jean-Marie Auwers (Université Catholique de Louvain): *Jérôme et l'érotisme du Cantique des cantiques*. Po wygłoszeniu ostatniej prelekcji miała miejsce dyskusja, po której dokonano krótkiego podsumowania tej części spotkania.

Po przerwie, o godz. 11.00, wznowiono obrady. Drugiej sesji przedpołudniowej przewodniczył prof. Paul Mattei z Uniwersytetu w Lyonie Université Lumière-Lyon II). W czasie tej części konferencji wygłoszono dwie prelekcje: 1) Alessandro Capone (Università del Salento): *Scomposizione e composizione dei „Tractatus in psalmos" di Gerolamo*; 2) Elena Orlandi (Université de Bologne): *Aspetti della rielaborazione delle omelie origeniane sui Salmi (Cod. Mon. Graec. 314) nei „Tractatus in Psalmos" di Gerolamo*. Po ostatnim wykładzie miała miejsce dyskusja, która zakończyła obrady przedpołudniowe.

Po przerwie obiadowej obrady wznowiono o godz. 13.30. Pierwszą sesję popołudniową poprowadził prof. Benedetto Clausi z Università della Calabria. W czasie tej sesji wygłoszono cztery referaty: 1) Aline Canellis (Université Jean Monnet Saint-Étienne): *Saint Jérôme et l'exégèse du Psaume 89 (Epist. 140 à Cyprien, Tractatus et Commentarioli)*; 2) Élie Ayroulet (Université Catholique de Lyon): *„Ego dixi: dii estis", „*ἐγὼ εἶπα: Θεοί ἐστε*". Exégèses théologiques croisées de Jérôme et Maxime le Confesseur sur un verset du Ps 82 (81)*; 3) Giulio Malavasi (Università degli Studi di Padova): *Giobbe nell'esegesi anti-pelagiana di Girolamo*; 4) Benoît Jeanjean (Université de Bretagne Occidentale): *Saint Jérôme face au péché d'après son exégèse de Jb 14, 4-5, Ps 50, 7 et Ps 42, 2*. Po czwartej prelekcji miała miejsce dyskusja, po której – podobnie jak – poprzednio – dokonano krótkiego podsumowania tej sesji.

Po półgodzinnej przerwie, o godz. 16.15, wznowiono obrady. Ostatniej sesji konferencji przewodniczył prof. Benoît Jeanjean z Université de Bretagne Occidentale. W czasie jej trwania zostały wygłoszone cztery prelekcje: 1) Francesco Pieri (Università Emilia Romagna: Università degli Studi di Bologna): *Jérôme dans l'histoire de l'interprétation de Paul. Un état des lieux*; 2) Paul Mattei (Université Lumière-Lyon II): *Jérôme exégète de Paul dans les questions relatives à la grace*; 3) Benedetto Clausi (Université de Calabre): *Il cristiano perfetto: evoluzione di un paradigma evangelico nell'esegesi geronimiana della parabola del giovane ricco*; 4) Roberta Franchi (Université de Waterloo, ON, Canada): *"Va', vendi quello che hai e dàllo ai poveri": l'esegesi geronimiana tra teologia e prassi*. Podobnie jak poprzednio, sesję tę zakończyła dyskusja, po której dokonano podsumowania obrad.

W czasie konferencji w sumie zaplanowano 23 odczyty, jednak faktycznie wygłoszono 21 referatów dotyczących różnych aspektów egzegezy św. Hieronima. Prelekcje wygłosili uczeni z sześciu państw: Francji (11 osób), Włoch (6 osób), Belgii (1 osoba), Chorwacji (1 osoba), Kanady (1 osoba) i Niemiec (1 osoba).

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

6. XIII SPOTKANIE OKRĄGŁEGO STOŁU TOWARZYSTWA STUDIÓW SYRIACKICH (Paryż, 13 XI 2015)

W dniu 13 XI 2015 r. spotkali się w Paryżu w Instytucie protestanckim Teologii na (Institut Protestant de Théologie, 81 Boulevard Arago, Paris) członkowie i sympatycy Societè d'Études Syriaques na13 Table Ronde. Tematem obrad były **kontrowersje teologiczne i ich reperkusje w świecie używającym języka aramejskiego**

(*Les controverses religieuses en syriaque*). Tegoroczne Table Ronde przygotowała Muriel Debié (Laboratoire d'Études sur les Monothéismes – École Pratique des Hautes Études) i Flavia Ruani (Université de Gand). Nie zabrakło Alanina Desreumaux i Françoise Briquel-Chatonnet.

Sesję przedpołudniową rozpoczął Alberto Camplani (La Sapienza, Rzym) prezentując pierwsze heterodoksyjne ruchy, jakie pojawiły się w kręgu języka aramejskiego. Ich początki są związane z różnymi ruchami gnostyckimi rozwijającymi się na pograniczu imperiów. Profesor Camplani zwrócił uwagę szczególnie na dwuznaczność tekstów, które z jednej strony – pisane specyficznym językiem – są podatne na różne interpretacje, z drugiej strony –wobec nieokreślonej jeszcze precyzyjnie ortodoksji – często poruszają się na granicy prawowierności i herezji. Jego wykład uzupełniła Flavia Ruani charakteryzując kontrowersję związaną z rozprzestrzenianiem się manicheizmu na terenie Syrii. W tekstach wprost ukazujących doktrynę Maniego i jego uczniów, a które znamy przede wszystkim z polemiki prowadzonej przez chrześcijańskich autorów, widać różnice dogmatyczne, natomiast w warstwie wezwań ascetycznych wiele wskazań manichejskich dotyczących postu, rygorystycznie ujętego wezwania do bezżenności, miało swoje odpowiedniki w ortodoksyjnym chrześcijaństwie. Nestor uczonych zajmujących się chrześcijańskim dziedzictwem języka aramejskiego, *malfono –d- malfone*, Sebastian Brock (Oxford) zaprezentował istotne determinanty dyskusji chrystologicznej V w. w teologii syryjskiej. Choć w jego wystąpieniu nie pojawiły się jakieś nowe elementy na uwagę zasługuje ukazanie sporu poprzez pryzmat przekazów pisarzy tworzących w języku aramejskim, których perspektywa była inna niż greckojęzycznych. Kolejni prelegenci ukazali pewne szczególne aspekty tej kontrowersji: Yonatan Moss (Uniwersytet Hebrajski, Jerozolima) kwestię dyskusji o niezniszczalności ciała Chrystusa, czyli spór o aftartodoketyzm i jego reperkusje w niektórych kościołach narodowych, a Maria Cobterno (Uniwersytet w Gandawie) zagadnienie rozpowszechniania monoenergetyzmu i monoteletyzmu w środowisku syryjskim. Po południu Florence Julien (Le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) ukazała podziały jakie miały miejsce we wspólnotach chrześcijańskich w Persji, a które dokonały się w epoce kontrowersji chrystologicznych. Zwróciła uwagę na powiązanie pomiędzy zmianami politycznymi na tym terenie a zanikaniem czy rozkwitem kolejnych Kościołów, co było nie tylko wynikiem działań władz (np. poparcia), ale także przemieszczaniem się ludności.

Kolejne wystąpienia dotyczyły innych polemik, jakie toczyły się na tym terenie. I tak wykład Ryszarda Payne (Uniwersytet w Chicago) dotyczył polemiki z zoroastrianami w aspekcie ciekawego przejawu akomodacji związanych z przejmowaniem przez elity chrześcijańskie zoroastriańskiego prawa małżeńskiego i zasad dziedziczenia. Adam Beck (Uniwersytet w Nowym Jorku) poruszył zagadnienie relacji z judaizmem wskazując, że formalna polemika i konflikt nie zawsze znajdują odzwierciedlenie w pismach, w których obecne są wzajemne zapożyczenia. Przykładem są stosowane techniki egzegetyczne, odwoływanie się do tej samej symboliki i – pomimo zakazów wzajemnych kontaktów – świetna znajomość zwyczajów obu stron. Dodatkowym elementem potwierdzającym tą tezę jest fakt, udokumentowany do XIII w., powtarzających się ze strony chrześcijańskiej zakazów uczestniczenia przez wiernych, w tym biskupów, w świętach żydowskich.

Barbara Roggema (King's College, Londyn) opisała pierwsze polemiki z muzułmanami wskazując na ich specyficzny charakter, gdyż oficjalna krytyka Mahometa

czy Koranu w ogóle nie wchodziła w grę, gdyż w kalifacie groziła za to kara śmierci. Ostatni wykład dotyczył relacji wspólnot syryjskich z krzyżowcami (Herman Teule, Radboud University, Nijmegen). Autor wskazał na fakt, że mimo powszechnie przyjmowanego w literaturze bliskiego ich współdziałania, to jednak w praktyce relacje te były dość zróżnicowane w zależności od nastawienia konkretnej wspólnoty, a nawet bywało tak, że w ramach jednej wspólnoty obecnej na tym samym terenie, występowały znaczne różnice. Dużą rolę odegrała w tym ignorancja krzyżowców zarówno co do istoty sporów teologicznych, jak i co do historii Kościołów orientalnych.

W podsumowaniu Muriel Debié zauważyła, że polemika w świecie syryjskim nie była wyłącznie powielaniem treści sporów greckich i przenoszeniem na grunt języka aramejskiego zagadnień z teologii bizantyńskiej. Teologowie syryjscy odcisnęli własne piętno na wszystkich kwestiach kościelnych, a nawet przy sporządzaniu florilegiów wypowiedzi innych autorów, dokonywali w nich istotnych zmian. Podkreśliła, że warto zwrócić uwagę na szczególne wyczulenie polemistów na to, co łączy wszystkich chrześcijan. Debié wyraziła też ubolewanie z tego powodu, iż do tej pory wiele interesujących tekstów jest nadal niewydanych.

W listopadzie wystąpienia z omawianego spotkania ukażą się drukiem i zostaną zaprezentowane podczas kolejnego table ronde.

ks. Jan Żelazny – Kraków, UPJPII

7. III OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA Z CYKLU WYBRANE ASPEKTY KULTURY BIZANTYŃSKIEJ, PT. „DOKTRYNY GEOPOLITYCZNE I IDEOLOGIE WŁADZY W CESARSTWIE BIZANTYŃSKIM ORAZ ICH ODDZIAŁYWANIE NA BAŁKANY” (Lublin, 26-27 XI 2015)

W czwartek 26 XI 2015 r. o godzinie 9:15 rozpoczęła się **trzecia** już **konferencja bizantynistyczna w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim**. Organizatorami tego wydarzenia były następujące podmioty: Muzeum Lubelskie w Lublinie, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL oraz Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL.

W programie konferencji znalazło się 20 nazwisk badaczy historii Bizancjum, reprezentujących 9 ośrodków krajowych i 2 zagraniczne. Statystycznie udział poszczególnych instytucji przedstawiał się następująco: 1) Uniwersytet Łódzki (UŁ) = 8 osób (40%), 2) Uniwersytet Jagielloński (UJ) = 2 osoby (10%), 3) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UP) = 2 osoby (10%), 4) Instytut Historii Bułgarskiej Akademii Nauk (IH BAN) = 1 osoba (5%), 5) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) = 1 osoba (5%), 6) Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie (UKU) = 1 osoba (5%), 7) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM) = 1 osoba (5%), 8) Uniwersytet Jana Kochanowskiego. Filia w Piotrkowie Trybunalskim (UJK FPT) = 1 osoba (5%), 9) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) = 1 osoba (5%), 10) Uniwersytet Warszawski (UW) = 1 osoba (5%), 11) Uniwersytet Zielonogórski (UZ) = 1 osoba (5%).

Ponadto dwóch profesorów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS) w Lublinie przewodniczyło dwom popołudniowym sesjom w czwartek i w piątek.

Otwarcia spotkania oraz oficjalnego powitania badaczy dziejów Bizancjum dokonała Dyrektor Muzeum Lubelskiego, dr Katarzyna Mieczkowska-Czerniak. Następnie o godzinie 9:30 rozpoczęła się sesja przedpołudniowa, której przewodniczył dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ. Sesja ta trwała do godziny 14:00. W jej ramach wygłoszono sześć półgodzinnych referatów: 1) 9:30-10:00 – dr Aleksandra Krauze-Kołodziej (KUL), *„Ucisk i udręka dotknie duszę każdego popełniającego zło, (...) gdyż Bóg wszystkich ludzi traktuje jednakowo" (Rz 2, 9-11). Władza kościelna i władza świecka w bizantyńskiej ikonografii Sądu Ostatecznego*; 2) 10:00-10:30 – dr Adrian Szopa (UP), *Ideologia władzy i jej ewolucja w późnoantycznych panegirykach łacińskich*; 3) 10:30-11:00 – dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, *Pogańskie idee polityczne w chrześcijańskim świecie. Władza, jej granice i źródła legitymizacji w ocenie autora dialogu „De scientia politica"*. Po tym wystąpieniu miała miejsce 30-minutowa dyskusja, a następnie również półgodzinna przerwa na kawę. Po powrocie do Kaplicy przedstawiono następne trzy referaty: 4) 12:00-12:30 – dr Łukasz Różycki (UAM), *Rola i miejsce mów w dziele Teofilakta Symokatty*; 5) 12:30-13:00 – dr Oleksandr Kashchuk (UKU), *Męczeństwo papieża Marcina I (649-655) jako kulminacja napięcia między dominującymi ideologiami dotyczącymi roli cesarza w Kościele*; 6) 13:00-13:30 – Dr Andrzej Kompa (UŁ), *Ideologia władzy, ideologia miejsca – przykład średniobizantyńskiej literatury patriograficznej*. Po tym referacie poświęcono trzydzieści minut na dyskusję, której niejako naturalnym przedłużeniem stała się przerwa obiadowa (14:00-15:30).

Sesja popołudniowa (15:30-17:30), której przewodniczył dr hab. Ireneusz Łuć (UMCS), miała obejmować zgodnie z programem trzy prelekcje: 1) 15:30-16:00 – dr hab. Jacek Bonarek (UJK FPT), *Patriarcha, wódz i cesarzowa-wdowa – konflikty o władzę w Konstantynopolu w X wieku*; 2) 16:00-16:30 – dr Michał Pawlak (UŁ), *Idea zdrowego monarchy w bizantyńskiej koncepcji władzy cesarskiej w czasach ostatnich Paleologów*; 3) 16:30-17:00 – mgr Agnieszka Piórecka (UW), *Stefan Uroš II Milutin – serbski odpowiednik Justyniana I? Działalność fundacyjna serbskiego króla*. Jednak dr M. Pawlak nie mógł ostatecznie wziąć udziału w konferencji, co sprawiło, że zebrani w Kaplicy wysłuchali tylko dwóch prelekcji, po których nastąpiła dyskusja. Pierwszy dzień lubelskiego spotkania zakończył się około godziny 17:00.

Drugi dzień konferencji, czyli piątek (27 listopada), składał się także z dwóch sesji. Pierwszej z nich (9:00-13:30) przewodniczył dr hab. J. Bonarek (UJK FPT). Analogicznie do pierwszego dnia wygłoszono w jej ramach sześć półgodzinnych referatów: 1) 9:00-9:30 – dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ, *Znaczenie geopolityczne obszaru Bałkanów dla Imperium Romanum w ujęciu historiografii kościelnej IV-VI* wieku; 2) 9:30-10:00 – prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP), *Goci w rejonie Bałkanów w teorii i praktyce politycznej dworów późnego Cesarstwa Rzymskiego*; 3) 10:00-10:30 – dr hab. Stanisław Turlej (UJ), *Herulowie, Gepidzi i Longobardowie w orbicie wpływów Bizancjum w połowie VI wieku*. Po tej serii wystąpień odbyła się 30-minutowa dyskusja, która – analogicznie jak w czwartek – była kontynuowana w czasie przerwy na kawę. Obrady wznowiono godzinę później. W drugiej części sesji przedpołudniowej zabrało głos również trzech badaczy historii Bizancjum: 4) 11:30-12:00 – dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ, *Kaganat jako najwyższa forma władzy ludów stepowych w literaturze bizantyńskiej*; 5) 12:00-12:30 – mgr Oktawiusz Kornobis (UJ), *Wpływ polityki Justyniana na relacje między Cesarstwem Bizantyńskim a plemieniem*

Kutigurów; 6) 12:30-13:00 – ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), *Misyjny program patriarchy Focjusza (IX w.) na terenach pozabizantyńskich*. O godzinie 13:00 rozpoczęto dyskusję nad powyższymi trzema prelekcjami, która zakończyła się zgodnie z programem konferencji o 13:30.

Po przerwie obiadowej (13:30-15:00) rozpoczęła się sesja południowa (15:00-18:30), której przewodniczył dr hab. Dariusz Słapek, prof. UMCS. Program konferencji przewidywał tutaj pięć referatów: 1) 15:00-15:30 – dr Kirił Marinow (UŁ), *Retoryka w służbie propagandy. Konfrontacja wizerunku cesarza Romana Lekapena z obrazem rządów regencji bizantyńskich w latach 913-919/920 w mowie „Na pokój z Bułgarami"*; 2) 15:30-16:00 –prof. dr hab. Georgi Minczew (UŁ), *Wojna religijna lub procedura kościelno-prawna? Walka z herezjami dualistycznymi w świecie bizantyńsko-słowiańskim w porównaniu ze średniowiecznym prawem kanonicznym na Zachodzie Europy*; 3) 16:00-16:30 – prof. dr hab. Ivan Biliarsky (IH BAN), *Monastic Empire (Once again on the Ideological Significance of the St. Tsar Peter in Mediaeval Bulgaria)*. Po tych trzech wystąpieniach przewidywano dyskusję (16:30-17:00), a po niej kolejne dwa referaty: 17:00-17:30 – dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ, *Rola cara Piotra w życiu Kościoła bułgarskiego w X w.*; 5) 17:30-18:00 – dr Zofia Brzozowska (UŁ), *Rola carycy Marii-Ireny Lekapeny w recepcji elementów bizantyńskiego modelu władzy w pierwszym państwie bułgarskim*. Również tę ostatnią część sesji popołudniowej miała zamknąć dyskusja (18:00-18:30). Jednak nieobecność dwóch prelegentów (prof. I. Biliarskiego i prof. G. Minczewa) sprawiła, że trzeba było zmodyfikować program sesji popołudniowej. Dzięki uprzejmości Dyrekcji Muzeum uczestnicy konferencji zwiedzili zatem po obiedzie (15:00-16:00) tzw. przyziemie Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, otwarte oficjalnie 17 października 2015. W przyziemiu mieści się lapidarium, gdzie zgromadzono kilkadziesiąt kamieniarskich detali architektonicznych z terenu Zamku i Starego Miasta. Można tam także zobaczyć filmową rekonstrukcję zabudowy Lublina w średniowieczu i w epoce nowożytnej. Uczestnikom konferencji pokazano również znajdującą się pod przyziemiem kryptę, która oficjalnie będzie dostępna dla zwiedzających dopiero w roku 2017. Roli przewodnika podjął się pracownik Muzeum dr Andrzej Frejlich. W ten sposób przyziemie i krypta pod Kaplicą Trójcy Świętej zaistniały niejako oficjalnie w świadomości polskich bizantynologów. Obrady wznowiono o godz. 16:00. W trakcie tej części sesji popołudniowej wygłoszono *de facto* trzy referaty. Ich autorami (w kolejności wygłaszania) byli: dr Kirił Marinow (UŁ), dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ i dr Zofia Brzozowska (UŁ). Po zakończeniu prelekcji (17:30) dyskutowano nad ich treścią do godziny 18:00.

W ten sposób III Konferencja Bizantynologiczna w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim przeszła do historii. Należy podkreślić wzorową wręcz współpracę między Muzeum Lubelskim, reprezentowanym przez jego Dyrektor, dr Katarzynę Mieczkowską-Czerniak, i zastępcę dyrektora d/s działalności podstawowej a jednocześnie kuratora Kaplicy, Panią Jolantę Żuk-Orysiak, a wspomnianymi wyżej katedrami historycznymi KUL. Dzięki niej była możliwa nie tylko sprawna organizacja konferencji, lecz także wspomniana wyżej wizyta jej uczestników w przyziemiu i w krypcie. Następna, czwarta już konferencja, zgodnie z dwuletnim cyklem powinna mieć miejsce w listopadzie roku 2017.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

8. CHRZEŚCIJAŃSKIE MALARSTWO W NUBII (Warszawa, UKSW, 27 XI 2015)

W piątek, 27 XI 2015 r. na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w budynku 23, w sali nr 201 (ul. Wójcickiego 1/3) odbyła się konferencja naukowa pt. ***Chrześcijańskie malarstwo w Nubii***. Organizatorem sympozjum był Instytut Historii Sztuki funkcjonujący na Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Do udziału w konferencji organizatorzy zaprosili nie tylko bizantynistów, lecz tak rozszerzyli grono prelegentów, aby ukazać sztukę nubijską na szerszym tle. Ich intencją było zainteresowanie tematyką referatów nie tylko specjalistów, ale również szersze grono odbiorców, którzy interesują się starożytną sztuką. Konferencja – w zamiarze organizatorów – miała nawiązywać do tradycji Akademii Teologii Katolickiej (z której wywodzi się Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego), gdzie w 1974 r. wprowadzono pierwszy na świecie wykład kursoryczny dotyczący Nubii Chrześcijańskiej, który prowadził dr Stefan Jakobielski – uczeń prof. Kazimierza Michałowskiego i jeden z uczestników wykopaliskach w Faras oraz wieloletni kierownik misji archeologicznej w Starej Dongoli.

Uroczyste otwarcie konferencji z honorowym udziałem dr. hab. Michała Janochy, prof. UW – biskupa pomocniczego Archidiecezji Warszawskiej, rozpoczęło się o godz. 9.30. Następnie dr Magdalena Łaptaś (IHS UKSW) dokonała krótkiego wprowadzenia w tematykę konferencji. O godz. 10.00 rozpoczęła się pierwsza – przedpołudniowa – część sympozjum, która składała się z dwóch sesji. W czasie trwania pierwszej sesji (godz. 10.00-11.10) wygłoszono trzy referaty i jeden komunikat: 1) dr Stefan Jakobielski (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk): *Początki badań nad Nubią w Akademii Teologii Katolickiej*; 2) dr Tadeusz Gołgowski (em. UKSW): *Chrystianizacja Nubii; fakty i mity*; 3) dr hab. Piotr Otto Scholz, prof. nadzw. (Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego): *Ikoniczność bizantyńska wobec chrześcijańskiego Orientu, ze szczególnym uwzględnieniem Nubii*; komunikat – dr Alfred Twardecki (Muzeum Narodowe w Warszawie): *Nowa ekspozycja Galerii Faras w Muzeum Narodowym w Warszawie*. Następnie odbyła się dwudziestominutowa dyskusja, a po niej miała miejsce również dwudziestominutowa przerwa kawowa.

Obrady wznowiono po przerwie. W czasie drugiej sesji przedpołudniowej (godz. 11.50-13.30) wygłoszono pięć prelekcji: 1) dr Małgorzata Martens-Czarnecka (em. PAN): *Wpływy bizantyńskie na malarstwo nubijskie*; 2) mgr Tomasz Górecki (MNW): *Orzeł, miecz i majolika: ślady oddziaływania kultury Śródziemnomorza na sztukę nubijską*; 3) mgr Iwona Brzewska (Żydowski Instytut Historyczny): *Aniołowie mocy. Siła imienia w tradycji żydowskiej*; 4) dr Magdalena Łaptaś (IHS UKSW): *Siedmiu archaniołów w Nubii*; 5) dr Magdalena Woźniak (Sorbonne, Paryż): *O bizantyńskim stroju władców Makurii*. Tę część konferencji zakończyła – podobnie jak poprzednio – dwudziestominutowa dyskusja, po której nastąpiła przerwa obiadowa.

Następnie, po przerwie obiadowej, rozpoczęła się druga część konferencji. W czasie trwania pierwszej sesji popołudniowej wygłoszono trzy referaty: 1) mgr Agnieszka Ryś (Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej im. Kazimierza Michałowskiego Uniwersytetu Warszawskiego): *Nakrycia głów świętych w malarstwie nubijskim*; 2) dr hab. Aleksandra Sulikowska (IHS UW, MNW): *Przedstawienia Matki Boskiej Karmiącej w katedrze w Faras*; 3) mgr Bożena Mierzejewska (em. MNW): *Przedstawienia Matki*

Boskiej Przędącej w Nubii i doktryna wcielenia. Tę część konferencji zakończyła piętnastominutowa dyskusja, po której miała miejsce przerwa kawowa.

Po przerwie odbyła się ostatnia część konferencji – druga sesja popołudniowa, w czasie której wygłoszono dwie prelekcje: 1) prof. dr hab. Adam Łukaszewicz (Instytut Archeologii UW): *Jeszcze kilka słów o malowidłach z Katedry w Faras*; 2) dr Dobrochna Zielińska (IA UW): *Technologia i technika malowideł ściennych jako nowy aspekt studiów nad malarstwem nubijskim VII-XIV w*. Po tej części sympozjum również miała miejsce krótka, dziesięciominutowa dyskusja, po której prof. dr hab. Waldemar Deluga (IHS UKSW) dokonał merytorycznego podsumowania konferencji.

W sumie w czasie trwania konferencji wygłoszono 13 referatów i jeden komunikat. Prelegenci reprezentowali 7 ośrodków naukowych: MNW (4 osoby), UW (4 osoby), PAN (2 osoby), UKSW (2 osoby), UŁ (1 osoba), Sorbonne (1 osoba) i ŻIH (1 osoba), przy czym jedna osoba reprezentowała dwa ośrodki (UW i MNW). Wygłoszone referaty dotyczyły rozmaitych aspektów malowideł odkrytych przez archeologów na terenie obecnego północnego Sudanu i południowego Egiptu.

Warto zaznaczyć, że malarstwo nubijskie zostało odkryte dzięki wykopaliskom prowadzonym przez polskich archeologów pracujących, w latach 1961-1964, pod kierunkiem prof. Kazimierza Michałowskiego w Faras (starożytne Pachoras; przed wybudowaniem Wielkiej Tamy Asuańskiej, była to miejscowość w północnym Sudanie, na północ od II katarakty w pobliżu Wadi Halfa, zalana w 1964 r. wodami Jeziora Nasera), które było stolicą prowincji królestwa Meroe od 270 r. przz. Chr. aż do upadku państwa w 350 r. po Chr., a później stolicą prowincji królestwa Nobadii, które w VI w. przyjęło chrześcijaństwo, a od VII w. było stolicą prowincji królestwa Makurii; w VII w. w Pachoras ustanowiono biskupstwo, które istniało do XIV w., gdy Makuria ostatecznie upadła, a jej ludność została zislamizowana.

Wykopaliska te były prowadzone w ramach tzw. Kampanii Nubijskiej, trwającej od 1960 r. a zorganizowanej pod patronatem UNESCO, której celem było ratowanie zabytków starożytnego Egiptu na obszarach, które miały zostać zalane wodami Nilu w wyniku budowy Wielkiej Tamy Asuańskiej – na zalanym terenie powstał sztuczny zbiornik zaporowy znajdujący się na terytorium Egiptu (Jezioro Nasera) i Sudanu (Jezioro Nubia). W wyniku prac archeologicznych zabytkowe obiekty zostały przeniesione do wyżej położonych miejsc (najbardziej znanym przykładem jest Abu Simbel, które w latach 1964-1968 zostało przeniesione na miejsce położone o ok. 65 m wyżej, zaś pracami kierował z ramienia UNESCO prof. K. Michałowski) lub oddane krajom, które brały udział w tej operacji. Dzięki tym kampaniom badawczym Muzeum Narodowe w Warszawie wzbogaciło się o niezwykle cenny i unikalny w skali światowej zespół zabytków.

Dr Magdalena Łaptaś podkreśla, że „Warto pamiętać, iż od czasu odsłonięcia katedry w Faras, polscy archeolodzy odkryli równie ciekawe zespoły malowideł w Starej Dongoli – stolicy zjednoczonych Królestw Nubijskich i Banganarti. Malowidła te można obecnie podziwiać w Sudanie. Niektóre z nich są tak oryginalne pod względem ikonografii, że nie można znaleźć dla nich analogii w sztuce średniowiecznej".

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

9. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ POLSKIEGO TOWARZYSTWA HISTORYCZNEGO (KB PTH) W ROKU AKADEMICKIM 2015/2016

W roku akademickim 2015/2016 miały miejsce, zgodnie zresztą z wieloletnią tradycją, dwa posiedzenia Komisji – jesienne i wiosenne.

Pierwsze miało miejsce 28 XI 2015 (sobota) w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (Kolegium Jana Pawła II, aula C-1031). W spotkaniu tym wzięło udział 29 osób, reprezentujących 10 krajowych środowisk akademickich: Uniwersytet Łódzki = 8 osób; Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II = 5; Uniwersytet Jagielloński = 3; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu = 2; Uniwersytet Gdański = 2; Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie = 2; Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu = 1; Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy = 1; Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach. Filia w Piotrkowie Trybunalskim = 1; Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie = 1 (spoza Komisji); Uniwersytet Warszawski = 1 (spoza Komisji); oraz 2 osoby bez aktualnej afiliacji w charakterze badaczy niezależnych. Spotkanie rozpoczęło się o godzinie 11:30. Zebranych powitał nowo wybrany (i debiutujący w tej roli w Lublinie) przewodniczący Komisji dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ. Następnie zaprezentowano zebranym sześć polskich nowości wydawniczych z zakresu szeroko rozumianej bizantynistyki. Kolejnym punktem programu były dwa referaty. Pierwszy z nich wygłosił dr hab. Ireneusz Łuć (UMCS) na temat: *Żołnierze Scholae Palatinae – „nowi pretorianie" późnego Cesarstwa* (godz. 11:50-12:10). Bezpośrednio po tym wystąpieniu miała miejsce półgodzinna, niezwykle żywa dyskusja nad tezami przedstawionymi w referacie. Drugim prelegentem był dr Kirił Marinow (UŁ), który analizował kwestię *Jak walczyć w górach? Rekomendacje bizantyńskich znawców sztuki wojennej* (godz. 12:40-13:10). Również po tym wykładzie miała miejsce ożywiona wymiana zdań, która również trwała ok. 30 minut. Kolejnym punktem programu jesiennego spotkania Komisji były sprawy organizacyjne. W ich ramach nowy przewodniczący Komisji zaproponował, aby uhonorować prof. dr hab. Macieja Salamona, jego poprzednika na tym stanowisku, godnością honorowego przewodniczącego Komisji. Wniosek ten przyjęto przez aklamację. Przewodniczący poinformował także, że wiosenne posiedzenie Komisji odbędzie się w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Drugim punktem spraw organizacyjnych było przypomnienie przewodniczącego o cyklicznej konferencji *Biblia w świecie słowiańskim*, która została zaplanowana na 19-21 V 2016 r. w Centrum Ceraneum w Łodzi. Kolejnym punktem spraw organizacyjnych było krótkie wystąpienie dr hab. Jacka Wiewiorowskiego (UAM), który poinformował zebranych o odbywających się w stolicy Republiki Macedonii Skopje dorocznych międzynarodowych sympozjach na temat Bizancjum w okresie panowania Justyniana. Cykl ten nosi tytuł *Days of Justinian I* (każde sympozjum w ramach tego cyklu ma odrębny temat) i jest organizowany przez Euro-Balkan University w Skopje. Czwartą kwestią był problem kolejnej wyprawa naukowej bizantynistów, planowanej na lato 2016. Ustalono wstępnie, że ma to być północna Grecja, ewentualnie Gruzja. Dyskusję nad szczegółami tego projektu odłożono na wiosenne spotkanie komisji. Ostatnim, piątym punktem tej części posiedzenia Komisji była kwestia przyjmowania nowych członków. Uznano, że procedura ta wymaga dopracowania. Zadania tego podjęli się: przewodniczący Komisji wraz z jej sekretarzem dr Andrzejem

Kompą. Ostatnim elementem lubelskiego spotkania miały być wolne wnioski, jednak w tej materii nie zgłoszono żadnych postulatów. Posiedzenie zakończyło się o godzinie 14:00, po czym jego uczestnicy udali się na wspólny obiad.

Wiosenne spotkanie Komisji odbyło się zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami w Poznaniu, w sobotę 11 VI 2016 roku. Posiedzenie miało miejsce w nowym gmachu Wydziału Historycznego (Collegium Historicum) na terenie nowego kampusu Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (sala 1.63) przy ul. Umultowskiej 89D. Wzięło w nim udział 30 osób, reprezentujących 13 krajowych ośrodków akademickich: Uniwersytet Łódzki = 7 osób; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu = 5; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II = 2; Uniwersytet Gdański = 2; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie = 2; Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu = 2; Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie = 2; Uniwersytet Śląski w Katowicach = 2; Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu = 1; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie = 1; Uniwersytet Opolski = 1; Uniwersytet Warszawski = 1; Uniwersytet Zielonogórski = 1; oraz jeden badacz niezależny. Spotkanie rozpoczęło się o godzinie 11:30. Otworzył je dziekan Wydziału Historycznego UAM i wiceprzewodniczący KB PTH prof. dr hab. Kazimierz Ilski, który następnie przekazał prowadzenie obrad przewodniczącemu Komisji Bizantynologicznej PTH prof. dr. hab. Maciejowi Kokoszce. Przewodniczący po oficjalnym otwarciu posiedzenia zaprezentował zebranym najnowsze polskie publikacje z zakresu bizantynistyki. Prezentacja kilkunastu monografii zakończyła się o godzinie 11:55. Następnym punktem programu były dwa referaty. Pierwszy z nich wygłosili przedstawiciele gospodarzy spotkania, dr hab. Anna Kotłowska i dr Łukasz Różycki, na temat *Uwagi do polskiego przekładu „Historii powszechnej" Teofilakta Symokatty* (godz. 11:55-12:15). Po tym wystąpieniu wywiązała się krótka, acz bardzo ożywiona dyskusja (godz. 12:15-12:25). Drugim prelegentem był dr Andrzej Kompa (UŁ), który przedstawił referat na temat: *Autorstwo „Chronologii" Teofanesa – nowe argumenty* (godz. 12:25-12:55). Także to wystąpienie dopełniła krótka dyskusja (godz. 12:55-13:05). Po referatach przewodniczący Komisji zaproponował przerwę (godz. 13:05-13:35). Po niej podjęto dwa ostatnie punkty programu, którymi były sprawy organizacyjne i wolne wnioski (godz. 13:35-14:10). W ramach spraw organizacyjnych poruszono trzy kwestie: 1) Przewodniczący Komisji zaproponował, aby część spotkania, które odbędzie się jesienią 2016 r., poświęcić osobie i dorobkowi niedawno zmarłego nestora bizantynistyki polskiej, prof. dr. hab. Oktawiusza Jurewicza (30 IV 1926 - 28 IV 2016), która to propozycja została z uznaniem przyjęta przez członków Komisji; 2) Po raz kolejny na forum KB PTH powróciła kwestia procedury przyjmowania nowych członków. Dr Andrzej Kompa (UŁ), sekretarz Komisji, przedstawił obowiązujący obecnie tryb przyjmowania, zgodnie z którym kandydata mającego przynajmniej stopień naukowy doktora rekomenduje aktualny członek Komisji, dołączając jego naukowy życiorys i bibliografię. Kandydatami mogą być nie tylko osoby zajmujące się bizantynistyką *sensu stricto*, lecz również reprezentanci dziedzin pokrewnych, takich jak np. archeologia, filologia klasyczna, historia sztuki, patrologia, slawistyka itd., pod warunkiem że badania mają związek z dziejami Bizancjum. Po wywodzie dra A. Kompy miała miejsce krótka dyskusja oraz głosowanie jawne, w którym jednogłośnie zaaprobowano tezy sekretarza Komisji w kwestii procedury przyjmowania nowych członków KB PTH; 3) Przyjęto jednogłośnie (w głosowaniu jawnym) nowego członka Komisji, którym została dr Katarzyna Warcaba, pracownik Katedry Filologii

Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego (Wydział Filologiczny). Z kolei w ramach tzw. wolnych wniosków dr A. Kompa poruszył problem usprawnienia „przepływu" informację o wydarzeniach „bizantynistycznych" w Polsce. Następnie prof. M. Kokoszko, nawiązując do XXIII Międzynarodowego Kongresu Bizantynologicznego (Belgrad, 22-27 VIII 2016), w którym udział polskich bizantynistów, choć liczny, jest jednak organizacyjnie bardzo rozproszony pomiędzy różne „stoliki tematyczne" i „wolne komunikaty", przedstawił propozycję organizowania w przyszłości „stolików polskich" w ramach tychże kongresów, co dawałoby znacznie lepszy obraz dorobku i potencjału polskiej bizantynistyki w kontekście międzynarodowym. Odpowiadając na postulat sekretarza Komisji w sprawie szerokiej i szybkiej dostępności informacji, dr hab. Przemysła Marciniak, prof. UŚ, zadeklarował gotowość stworzenia i prowadzenia strony internetowej KB PTH na serwerze UŚ. Propozycja ta będzie prawdopodobnie jeszcze dyskutowana na kolejnym spotkaniu Komisji. Jednak miejsce następnego spotkania KB nie zostało doprecyzowane. Odbędzie się ono późną jesienią 2016 r. w Łodzi lub w Warszawie. Po zamknięciu posiedzenia Dziekan K. Ilski zaproponował jego uczestnikom zwiedzenie gmachu Collegium Historicum.

Podkreślić należy wielką gościnność poznańskich bizantynistów. Ciekawym zabiegiem towarzyskim było „śniadanie integracyjne", które serwowano w holu Collegium Historicum przed posiedzeniem Komisji (godz. 10:30-11:30) oraz w trakcie wspomnianej wyżej przerwy. Było ono bardzo dobrą okazją do spotkania uczestników posiedzenia na stopie towarzyskiej, sprzyjającej wolnej wymianie myśli. Cenną inicjatywą była również przygotowana specjalnie z myślą o członkach KB PTH sprzedaż po cenach promocyjnych publikacji Wydawnictwa Naukowego UAM, poświęconych historii starożytnej i bizantyńskiej.

KUL reprezentowali w Poznaniu ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL) oraz niżej podpisany.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

10. POGRZEB ŚP. DR ALICJI STĘPNIEWSKIEJ (Lublin, 15 II 2016)

Dnia 15 lutego 2016 r. na zabytkowym starym cmentarzu przy ulicy Lipowej w Lublinie odbył się **pogrzeb zmarłej** (9 II) po długiej chorobie **adiunkt śp. dr Alicji Stępniewskiej**, wieloletniej (1982-2012) pracownicy Międzywydziałowego Zakładu (Instytutu) Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i sekretarza Redakcji „Vox Patrum". We Mszy św. pogrzebowej, koncelebrowanej przez 11 kapłanów (ks. mgr M. Daniluk SCJ, ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, ks. mgr J. Figiel SDS, ks. dr J. Kania, ks. dr hab. S. Longosz, ks. prof. dr hab. J. Misiurek, ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, ks. dr Z. Wójtowicz, ks. prof dr hab. S. Zięba i przedstawiciel ojców kapucynów z parafii Zmarłej) pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. A. Eckmanna w rektoralnym kościele cmentarnym pw. Wszystkich Świętych, uczestniczyła obok rodziny duża grupa osób – przyjaciół, kolegów, sąsiadów i znajomych, a wśród nich koledzy i koleżanki z jej klasy maturalnej (5), z Zakładu Leksykograficznego Encyklopedii Katolickiej, z Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Literaturą Religijną, z Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, z Biblioteki Uniwersyteckiej KUL i Lubelskiej

Rodziny Katyńskiej. Z koncelebrowaną Mszą św. pogrzebową łączył się duchowo (jak zapewniał) były pracownik Zakładu i Redakcji „Vox Patrum" (1987-1989) o. prof. dr hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E., obecnie prokurator generalny zakonu Paulinów przy Stolicy Apostolskiej oraz profesor patrologii na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu „Angelicum" i Papieskiego Fakultetu Teologicznego „Theresianum" w Rzymie, który przesłał kondolencje oraz wyrazy współczucia i łączności.

Homilię pogrzebową wygłosił emerytowany dyrektor Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim oraz założyciel i długoletni (1981-2012) redaktor naczelny „Vox Patrum" ks. dr hab. Stanisław Longosz, który w jej pierwszej teologicznej części skomentował starotestamentalną perykopę, iż Bóg przyjmuje sprawiedliwych zmarłych jako całopalną ofiarę (Mdr 3, 1-9) oraz ewangeliczną, że w domu Ojca jest mieszkań wiele (J 14, 1-6), uzupełnioną wersetem psalmu, iż „miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt, lub gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt, a większość z nich to trud i marność, bo szybko mijają, my zaś odlatujemy" (Ps 90, 10), bo Zmarła odeszła właśnie po ukończeniu 70 roku swego życia.

W drugiej części homilii kaznodzieja scharakteryzował pokrótce sylwetkę Zmarłej (por. niżej *In memoriam*). Swą homilię zakończył krótką, skierowaną do śp. Alicji, pożegnalną apostrofą:

> „Dziękuję Ci, Alicjo, za ponad 30 lat oddanej, solidnej, wspólnej pracy w Zakładzie, za przejrzenie, korektę i adiustację ponad 42 tysięcy stron opublikowanych przez nas wspólnie w 57 tomach «Vox Patrum», bo dzięki i Twojemu wysiłkowi i poświęceniu powstało w Zakładzie pierwsze polskie naukowe, wysoce punktowane, czasopismo patrystyczne, znane, zauważane i cytowane również za granicą. Dziękuję Ci również, w imieniu wszystkich polskich patrologów i badaczy antyku chrześcijańskiego, za wszelki trud i poświęcenie w ostatecznym przygotowywaniu do druku naszych artykułów, publikowanych w «Vox Patrum». Gdy w czasie Świąt Bożego Narodzenia składaliśmy sobie życzenia, przeczuwałaś, że pewnie to już będą Twoje ostatnie Święta, że z tej choroby pewnie już nie wyjdziesz, i prosiłaś, by modlić się o szczęśliwą śmierć dla siebie. Dodawałaś przy tym, że «gdyby ci wypadło głosić kazanie na moim pogrzebie, to podziękuj gorąco wszystkim moim znajomym, sąsiadom i przyjaciołom, którzy mi w życiu pomagali, bo bez ich pomocy nie mogłabym tyle lat żyć i względnie funkcjonować». Spełniam więc teraz jej prośbę i w jej imieniu dziękuję wszystkim, którzy jej w życiu pomagali. Żegnamy Cię dziś, Alicjo, ale nadal żyć będziesz w naszej pamięci. Otaczamy Cię też naszą modlitwą, by miłosierny Bóg, któremu tak często polecałaś swe życie, obdarzył Cię jak najrychlej szczęściem wiecznym".

Po Mszy św. kondukt pogrzebowy do grobu poprowadził kolega z pracy i jej następca na stanowisku sekretarza Redakcji „Vox Patrum" – ks. Józef Figiel SDS, który na zakończenie odczytał list prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski – ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama następującej treści:

> „W imieniu środowiska patrologów polskich pragnę wyrazić żal z powodu śmierci p. dr Alicji Stępniewskiej. Była z wykształcenia specjalistką w dziedzinie filologii polskiej, ale umiłowała starożytność chrześcijańską i większość swojego życia poświęciła pracy edytorskiej, związanej z wydawaniem zasłużonego dla rozwoju patrologii periodyku naukowego «Vox Patrum», przynoszącego

Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu Jana Pawła II chlubę w Polsce i za granicą. Przez 30 lat była sekretarzem redakcji «Vox Patrum», nie tylko opracowywała od strony redakcyjnej nadsyłane teksty, ale także sama publikowała artykuły i książki związane przede wszystkim z recepcją antyku chrześcijańskiego w kulturze polskiej. Zapamiętamy Panią Alicję jako osobę niezwykle pracowitą, oddaną pracy naukowej, ale także wrażliwą, życzliwą i z pokorą znoszącą długoletnią chorobę. Prosimy dzisiaj w naszej modlitwie o to, aby Pan przyjął śp. Alicję Stępniewską do swojego Królestwa i dał Jej radość nie tylko oglądania swojego Oblicza, ale także spotkania z Ojcami Kościoła, których myśl popularyzowała podczas swojego ziemskiego życia".

Potem sam skierował do uczestników uroczystości pogrzebowej takie słowa:

„Ze śp. Alicją Stępniewską pracowałem w Zakładzie Badań nad Antykiem Chrzescijańskim i w Redakcji «Vox Patrum» od 15 II 2000 roku. Była osobą niezwykle dokładną, wykonując różne prace redakcyjne, czy też pisząc artykuły. Była też wielką patriotką – sprawy ojczyzny w hierarchii jej wartości zawsze stały na najwyższym miejscu. Jednak najbardziej ujmowało mnie w jej postawie to, że interesował ją drugi człowiek. Nie potrafiła przejść obojętnie wobec potrzebujących. Do naszej redakcji przychodziło wielu ludzi, o których często później pytała, jak im się powodzi w życiu. Na ile mogła, zawsze starała się innym pomóc. Sam też często doświadczałem tej jej troski. W życiu rzeczywiście można robić wiele różnych dobrych rzeczy, jednak najważniejsze są uczynki miłosierdzia, bo z tego będziemy sądzeni. To czyniła właśnie śp. Alicja. I taką chcemy ją zapamiętać. Nie żegnamy się z nią, bo przecież się jeszcze spotkamy. Mówimy jej tylko: «Do widzenia»".

ks. Stanisław Longosz – Lublin

11. ŚWIĘCI BOHATEROWIE (BOHATERKI). LITERACKIE KONSTRUKCJE BOHATERSTWA W PÓŹNOANTYCZNEJ I WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ HAGIOGRAFII (Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal en Letterkunde, Ghent, 18-20 II 2016)

Nawiązując do popularnych ostatnio trendów badań nad późnoantyczną i wczesnośredniowieczną hagiografią (IV-XII w.) grupa badawcza Novel Saints działająca w ramach Ghent University (Gandawa, Belgia) i należąca do European Research Council (ERC), zorganizowała w dniach **18-20 II 2016 r.** w Królewskiej Akademii Języka i Literatury Niderlandzkiej (Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal en Letterkunde [= KANTL], Koningstraat 18, 9000 Ghent) I Międzynarodową Konferencję nt. ***Święci bohaterowie (bohaterki). Literackie konstrukcje heroizmu w późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej hagiografii*** (*Holy Hero(in)es. Literary Constructions of Heroism in Late Antique and Early Medieval Hagiography*).

W pierwszym dniu (18 II) wygłoszono referaty w ramach 3 tematycznych paneli: Panel 1 – "Reading Saints" (przewodniczący – prof. Johan Leemans): Aldo Tagliabue (University of Heidelberg), *The literary construction of a transcendent hero in*

Pontius' "Life of Cyprian"; Candace Buckner (University of North Carolina at Chapel Hill), *Dangerous Solitude: The connection between heresy and anchoritism in the Coptic "Lives of Macarius the Great and Macarius of Alexandria"*; Ewa D. Zakrzewska (University of Amsterdam), *How to construct empathy with a martyr? The case of the Bohairic Coptic "Martyr Acts"*; Panel 2 – "Gender" (przewodniczący: Christian Høgel): Anne Alwis (University of Kent), *Rhetorical Heroines: The reconstruction of the virgin martyr in Byzantium*; Erin Galgay Walsh (Duke University), *Holy Fool and Ascetic Heroine: "The Life of Onesima" in the Syriac Tradition*; Michelle Quay (University of Cambridge), *Female Heroism in Sufi Hagiographical Texts: From Sulami (d. 1021) to 'Attar (d. ca. 1221)*; Panel 3: "Writing Saints" (przewodniczący Marco Formisano): Markéta Kulhánková (Masaryk University), *Telling and Showing in the Construction of Heroes in Byzantine Edifying Stories*; Christa Gray (University of Glasgow), *Heroic Writing: constructions and reflections of the author in Jerome's "Lives of Holy Men"*; Virginia Burrus (Syracuse University, New York), *"The Life of Constantina": performativity, pedagogy, eros*. Na zakończenie tego dnia organizatorzy przewidzieli godzinną prezentację plakatów o tematyce hagiograficznej (ich twórcami byli Annunziata Di Rienzo, Regina Fichera, Fiona Fritz, Rivkah Gillian Glass, Aaltje Hidding,Susanne Hummel, Niamh Kehoe, Riccardo Macchioro, Nicholas Mataya, Maria Sole Rigo, Lane Springer). W tym dniu wygłosił również główny referat konferencji prof. Stephanos Efthymiadis (Open University of Cyprus), zatytułowany: *Saints and second heroes: cases and forms of an extended narrative in Byzantine hagiography*.

Kolejny dzień (19 II) wypełniony był wieloma prelekcjami wygłoszonymi w ramach 4 tematycznych paneli: Panel 4 – "(Side) Characters" (przewodniczący: Wim Verbaal): Nike Koutrakou (independent researcher), *Between Confrontation and Support: figures of temporal power as a Saint's supporting figures in 6th century Byzantine Hagiography*; Alessia Miriam Berardi (University of Toronto), *The Latin "Life of Saint Alexis" (BHL 290): a puzzling heroism*; Klazina Staat – Koen De Temmerman (Ghent University), *Home and away: family heroes and sanctity in Latin late antique Lives*; Marcia A. Morris (Georgetown University), *Saint Theodosius of Kiev as Narrative Device*; Panel 5 – "Saints and Politics" (przewodniczący: Ghazzal Dabiri): Zainab Saberpour (Institute for Humanities and Social Sciences, Teheran), *A Divine Warrior at War: Analyzing the Narratives of the Battle between Rostam and Isfandiar*; Gowaart Van Den Bossche (Ghent University), *The Hero as Ideal Ruler: Notes on the Narrative Constructions of Ibn ºAbd al Zāhir's Biography of Baybars*; Panel 6 – "History" (przewodniczący: Peter Van Nuffelen): Matthew O'Farrell (Macquarie University), *The Deeds of Ardashir and the Legend of Constantine. Parallel Lives?*; Ahmad Khan (University of Oxford), *Constructing heroes in medieval Sunnism: rebellion, persecution, and death in Manaqib works*; Helen Giunashvili (Ilia State University), *Sasanian Iran and Georgia: Issues of Cultural-Religious Interrelations in the Light of Old Georgian Hagiographical Writings*; Panel 7 – "Intertextuality" (przewodniczący: Jeroen Deploige): Nienke Vos (VU University Amsterdam), *Narrating Heroism: The Case of Sulpicius' "Vita Martini"*; Marianne Sághy (Central European University), *"Inclyti Martyres": Constructing the Roman Martyr as Hero(ine) in the "Epigrams" of Bishop Damasus*; Piet Gerbrandy (University of Amsterdam), *Fail Again. Fail Better. Notker and Hartmann on the impossibility of writing the "Life of St. Gallus"*.

W ostatnim dniu obrad (20 II) wygłoszono w ramach 2 paneli tematycznych następujące referaty: Panel 8 – "Local Saints" (przewodniczący: Marc Van

Uytfanghe): Sergey Minov (University of Oxford), *The Syriac "Life of Mar Yareth the Alexandrian": Constructing the Life of a local holy man in the late antique Mesopotamia*; Sabine Fialon (Université Montpellier III), *Rhétorique de l'éloge et construction des modèles de sainteté dans l'hagiographie africaine (II^{e}-VI^{e} siècles)*; Marta Tycner (Universities of Warsaw and Oxford), *Pagan deities and Christian saints in Late Antique Gaul*; Christian Høgel (University of Southern Denmark), *Saint Sampson: founder of hospital and broker of imperial humanitarianism*; Panel 9 – "Collective Lives" (przewodniczący: Danny Praet): James Corke-Webster (Durham University), *Surveying Hero(in)es: The Collective Biographies of Eusebius of Caesarea*; Johan Leemans (KU Leuven), *Heroes for Changing Times. The Literary Construction of Martyrdom in Gregory of Nyssa's "Second Homily on the Forty of Sebaste"*. Całość konferencji uwieńczyła dyskusja i końcowe wnioski.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że podczas obrad konferencji zaprezentowano szeroką panoramę konstrukcji literackich bohaterów, zarówno z różnych gatunków hagiograficznej narracji, jak też z różnych tradycji językowych. Wskazano też na istotne cechy, które kształtują postać bohatera w hagiografii chrześcijańskiej. Autorzy prelekcji sięgali też do różnych tradycji literackich, np. pogańskich, żydowskich, apokryficznych, a nawet z kręgu islamu. Wydaje się jednak, że te ostatnie miały jedynie walor porównawczy, ponieważ hagiografia chrześcijańska ukształtowała się dużo wcześniej, stąd niekoniecznie ta tematyka musiała być ujęta w programie sympozjum. Wśród prelegentów były też akcenty polskie w osobach Ewy D. Zakrzewskiej (University of Amsterdam) oraz Marty Tycner (Uniwersytet Warszawski).

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

12. OJCOWIE KOŚCIOŁA W POLEMICE Z HEREZJAMI (Lublin, KUL, 17-19 V 2016)

W dniach 17-19 V 2016 r. Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej KUL, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL, Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL oraz Sekcja Patrystyczna przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski zorganizowały drugą już Międzynarodową Konferencję Patrystyczną na temat: ***Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami*** (*The Church Fathers in the Polemics against Heresies*). Obrady odbywały się w auli Instytutu Muzykologii na Wydziale Teologii KUL (sala nr C-1031). Uroczystego otwarcia konferencji (godz. 9.00) dokonał Wielki Kanclerz KUL – J.E. Abp Metropolita Lubelski dr hab. Stanisław Budzik, który przywitał wszystkich uczestników i zachęcił do owocnych obrad. Po nim przemawiali jeszcze: ks. prof. dr hab. Dariusz Tkaczyk – prorektor KUL, dr hab. Przemysław Czarnek – wojewoda lubelski, ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski – dziekan Wydziału Teologii KUL oraz ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL. Następnie rozpoczęły się obrady, które organizatorzy podzielili na 5 sesji. Każda z nich podzielona była na dwie części, które z kolei wieńczyła dyskusja na temat odczytanych referatów i półgodzinna przerwa. Pierwszą (9.30-14.00) poprowadził dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM. W jej ramach wygłoszono następujące referaty: ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (Poznań), *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*; ks. dr hab. Paweł

Wygralak, prof. UAM (Poznań), *Miejsce biskupa Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*; dr Anne Kreps (Yale-NUS College, Singapur), *The Physiology of Irenaeus' „Against Heresies"*; Don William Springer (PhD Candidate, Kanada), *Communion, Union, and Vivification: St. Irenaeus' Inspiration for the Mystical Experience with God*; o. dr Damian Mrugalski OP (Kraków), *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca" (Resp. 509 B) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.)*; dr Jonathan Cahana (Aarhus University, Dania), *Between the Heresiologist and the Monk: Are there any Primary sources for Gnosticism?*; Maria Laura Di Paolo – Vito Limone (PhD Candidates, Włochy), Αἵρεσις *and* αἱρετικός *in the Alexandrine School of II and III centuries (Clement and Origen)*; Margaret Blume (PhD Candidate, University of Notre Dame, USA), *Origen's Polemic Against Gnosticism in his „Commentary on John"*; Dmitry Biriukov (PhD Candidate, Università degli Studi di Padova, Rosja), *Physical paradigms in the Christological controversies*; Dr Spyridon P. Panagopoulos (Ionian University, Grecja), *The polemic of the Epistula Encyclica (338 A.D.) by Saint Athanasius of Alexandria against the „Eusebians"*. W tym dniu odbyła się tyko jedna sesja, ponieważ organizatorzy zorganizowali dla prelegentów zwiedzania miasta Lublina, m.in. słynnej kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim.

W drugim dniu uczestnicy sympozjum spotkali się na obradach o godz. 9.00. Sesję II poprowadził nestor polskich patrologów ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski. Wygłoszono podczas niej następujące referaty: ks. prof. Giulio Maspero (Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Włochy), *Different strategies against the Pneumatomachians in the Greek Fathers*; dr Eirini Artemi (Ateny, Grecja), *The divine personhood of the Holy Spirit in the teaching of Gregory of Nazianzus*; ks. prof. dr Ivan Bodrožić – dr Vanda Kraft-Soić (Chorwacja), *La dottrina eretica di Fotino di Sirmio secondo il De Trinitate di sant'Ilario di Poitiers*; ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII (Tarnów), *Polemika antyheretycka w doktrynie trynitarnej św. Bazylego*; ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (Warszawa), *„There are two roads marked out to us for the discovery of what we seek…". Eunomius' arguments on the generation of the Son based on the concepts of substance and action*; dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (UKSW, Warszawa), *Bazylego Wielkiego interpretacja Eunomiusza*; dr Georgios D. Panagopoulos (Grecja), *The theory of „Epinoia" in Basil of Caesarea and Eunomios of Cysicos: Philosophical and theological background*; dr Anna Usacheva (Aarhus University, Dania), *Origenian exegesis at service of Gregory Nazianzen's methodological polemic with Eunomius*; dr Johannes Aakjær Steenbuch (Copenhagen, Dania), *From abstraction to unsaying: How the Eunomian controversy changed Gregory's aphairetic ethics to an apophatic ethics*; dr Marta Przyszychowska (UKSW, Warszawa), *Twierdzenie powszechnie przyjęte jako punkt wyjścia dyskusji teologicznej – Eunomiusz i Grzegorz z Nyssy*; dr Ilaria Vigorelli (Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Włochy), *„Schesis" and „Homoousios" in Gregory of Nyssa's "Contra Eunomium": Metaphysical Contest and Gains to Trinitarian Thought*. Po południu o godz. 15.30 rozpoczęto sesję III. Przewodniczył jej zaś dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL. W trakcie obrad wygłoszono następujące prelekcje: o. prof. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (Toruń), *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*; dr Robin Orton (Wielka Brytania), *Struggling with Christology: Apolinarius of Laodicea and St. Gregory of Nyssa*; ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole), *Polemika antyheretycka w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*; Giulio Malavasi (Phd Candidate, Università degli Studi di Padova, Włochy), *Pelagianism* =

Nestorianism? A Polemical Label between Eastern and Western Church Fathers; prof. Margaret A. Schatkin (Boston College, USA) – ks. dr Edward F. Duffy (Hartford Seminary, USA), *Anti-heretical motives in the Christological teaching of St. John Chrysostom*; Alexandru Prelipcean (PhD Candidate, University of Thessalonika, Grecja), *Does the "Great Canon" of Andrew of Crete speak about the heresies and their combating? Brief remarks*; mgr Katarzyna Dźwigała (doktorantka, Instytut Filologii Klasycznej UW, Warszawa), *Roman Melodos jako nauczyciel ludu w walce z herezjami*. Intensywny dzień obrad zakończono uroczystym rautem o godz. 19.00.

W ostatnim dniu przeprowadzono dwie sesje (IV i V). Pierwszej z nich przewodniczył ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW; wygłoszono zaś następujące referaty: ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa), *„Non errores mentis sed logismoi faciunt haereses". The passions as a source of heresy according to Evagrius Ponticus*; Kevin Clarke (PhD Candidate, Ave Maria University, USA), *Preserving the Whole Theological System: Maximus the Confessor's Dyothelitism as a Bulwark for Trinitarian Theology, Christology, and Soteriology*; dr Oleksandr Kashchuk (Український Католицький Університет, Lwów), *Rola Pisma świętego w polemice z monoteletyzmem. Stanowisko św. Maksyma Wyznawcy*; dr Adam G. Cooper (John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne, Australia), *Maximus the Confessor's Disputatio cum Pyrrho: Triumph or Tragedy?*; Zachary Keith (PhD Candidate, Catholic University of America, USA), *John of Damascus: Rewriting the Division of Heresy and Schism*; dr Evgenia Moiseeva (Strasbourg, Francja); *St. Augustine versus Manicheans on Genesis 1, 1-2*; prof. Gábor Kendeffy (Károli Gáspár University, Budapest, Węgry), *The Pelagian Controversy and the Transformation of Saint Augustine's Concepts of Truthfulness and Lying*; dr John Y.B. Hood (USA), *„Inimici Nostri": Jews as Heretics and Heretics as Judaizers in Jerome and Augustine*; ks. prof. Miran Sajovic SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy), *„Sermo eorum sicut cancer serpit". Chromatius of Aquileia „Against Heresies"*; Fr dr David Vopřada (Katolická Teologická Fakulta Univerzity Karlovy v Praze, Czechy), *Quodvultdeus's Sermons on the Creed: a Reassessment of his Polemics against the Jews, Pagans, and Arians*; mgr lic. Małgorzata Pyzik-Turska (doktorantka, KUL, Lublin), *Obraz heretyka w „Liber Apotheosis" Prudencjusza*. Po obiedzie rozpoczęto o godz. 15.30 ostatnią sesję konferencji; przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole). Wygłoszono podczas niej takie prelekcje: ks. dr Marcin Wysocki (KUL, Lublin), *Herezje w epistolografii łacińskiej IV wieku*; mgr Łukasz Krzyszczuk (UWr, Wrocław), *„Animalia dubia et fabulosa" jako przyczynek do egzegezy antyheretyckiej u św. Hieronima*; dr Magdalena Jóźwiak (UWr, Wrocław), *„Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam". Św. Hieronim contra Pelagiusz*; ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Lublin), *„Varii errores qui ab origine mundi emerserunt". Zakres semantyczny terminu „heresis" w „Diversarum hereseon liber" Filastriusza z Brescii*; mgr lic. Kacper Klusek (doktorant KUL, Lublin), *„Purgatio" i „probatio" jako teologiczne wyjaśnienie fenomenu cierpienia w polemice Grzegorza Wielkiego z heretykami na podstawie „Moralia in Job"*. Na zakończenie całość obrad podsumował prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, który podziękował równocześnie wszystkim prelegentom za trud przygotowania swych wystąpień.

Trzeba przyznać, że konferencja okazała się dużym sukcesem organizatorów, udało się bowiem zgromadzić wielu naukowców zajmujących się antykiem

chrześcijańskim, nie tylko z Europy, ale także z innych kontynentów. Można śmiało powiedzieć, że polscy patrolodzy w konfrontacji z kolegami z innych krajów wcale nie są gorsi, a nawet mają więcej do powiedzenia na wielu płaszczyznach. Warte podkreślenia jest również to, że dano możliwość wystąpienia młodym badaczom, którzy bardzo dobrze zaprezentowali się w swych prelekcjach. Tego rodzaju konferencje trzeba więc kontynuować w przyszłości.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

13. CHRZEST POLSKI A KONWERSJA INNYCH NARODÓW (Warszawa, UKSW, 11-12 V 2016)

W dniach 11-12 V 2016 r. na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie odbyło się **sympozjum naukowe na temat chrztu Polski w świetle konwersji innych narodów**. Przy organizacji tego wydarzenia współpracowały trzy jednostki wydziałowe: Katedra Teologii Patrystycznej, Katedra Historii Kościoła i Katedra Misjologii. Inspiracją do podjęcia takiego tematu była obchodzona w tym roku 1050. rocznica chrztu księcia Polan Mieszka I, który tym doniosłym aktem wpłynął wydatnie na bieg historii i dalsze losy naszej ojczyzny, jak to podkreślił w słowie otwierającym sympozjum Dziekan Wydziału Teologicznego, ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik. Witając prelegentów przybyłych z wielu ośrodków naukowych w kraju oraz uczestników sympozjum zauważył, że ma ono na celu ukazanie szerszej panoramy chrystianizacji.

Pierwszy dzień sympozjum poświęcony był zasadniczo problematyce konwersji starożytnych narodów. Wykład inaugurujący jednak, wygłoszony przez ks. prof. UKSW dr hab. Józefa Łupińskiego, miał na celu zaprezentowanie aktualnego stanu badań nad chrztem Mieszka I. Prelegent przedstawił zarówno najważniejsze fakty związane z tym wydarzeniem, jak również kilka hipotez dotyczących daty i miejsca chrztu. Najwięcej dyskusji wywołała próba odpowiedzi na pytanie na ile akt ten był motywowany religijnie, a na ile był owocem kalkulacji politycznych piastowskiego władcy.

Swoistą kontynuacją tego zagadnienia było wystąpienie ks. prof. Antoniego Żurka (WT UPJPII) zatytułowane: *Motywy polityczne a religijne w konwersji królów*. Swoją refleksję oparł on na dwóch najwcześniejszych przykładach chrztu władców w IV w., a mianowicie Tiridatesa III w Armenii i Konstantyna Wielkiego w Cesarstwie Rzymskim. Prelegent podkreślił, że tytuł referatu jest umyślnie prowokujący, gdyż dotarcie do wewnętrznych motywów aktu jakim był chrzest suwerena jest metodologicznie niemożliwe. Można badać wprawdzie pewne fakty, np. skutki takiej decyzji w życiu jednostki, narodu czy państwa (zmiany prawne, rozwój architektury i sztuki sakralnej, dynamika chrystianizacji i słabnięcie kultów pogańskich), jednak nawet one dotyczą jedynie zewnętrznych aspektów decyzji. Ponadto, jak zauważył ks. prof. Żurek, opisy relacjonujące chrzest królów stanowią już zwykle pewną interpretację tych wydarzeń, przychylną rządzącym.

Punktem wyjścia refleksji dwóch kolejnych prelegentów był chrzest Chlodwiga I, króla Franków (przełom V/VI w.). Ks. prof. UAM dr hab. Bogdan Czyżewski podjął próbę wieloaspektowego zestawienia tego wydarzenia z chrztem władcy Polan. W tym celu przedstawił tło polityczno-religijne epoki, ze szczególnym uwzględnieniem kluczowych wydarzeń z życia frankijskiego władcy. Prelegent dokonał też

analizy najwcześniejszych źródeł, zwłaszcza opisu pozostawionego przez Grzegorza z Tours. Zwrócił uwagę na literackie toposy oraz wskazał na zasadnicze podobieństwa i różnice z chrztem Mieszka I.

Ks. prof. UKSW dr hab. Józef Grzywaczewski rozwinął refleksję poprzednika ukazując znaczenia chrztu Chlodwiga I dla religii katolickiej w Galii i Europie. Przeanalizował sytuację polityczno-religijną Galii w V w., uwypuklając fakt, że znaczna część społeczeństwa była już wtedy schrystianizowana (istniało wtedy ponad 100 biskupstw). Następnie ukazał w jaki sposób katolicyzm stał się siłą scalającą społeczeństwo, o czym świadczy brak wzmianek o rewoltach pogańskich w państwie Franków, które stało się wkrótce hegemonem Europy. Rozwój instytucji kościelnych i związek z Rzymem zaowocowały w kolejnych dziesięcioleciach nie tylko chrystianizacją i latynizacją kraju, ale przyczyniły się walnie do jego rozwoju kulturowego, co znalazło wyraz w literaturze i szkolnictwie. Kulminacyjnym punktem rozwoju państwa Franków była koronacja Karola Wielkiego (800) Warto dodać, że jego ojciec Pepin Mały pokonał Longobardów, a zwierzchność nad ich terytorium przekazał biskupowi Rzymu, co uznaje się za początek Państwa Kościelnego (754).

Pierwsza część sesji, moderowanej przez ks. dr. Mirosława Mejznera (WT UKSW), zakończyła się żywą dyskusją, w której wybrzmiewały pytania o motywy konwersji władców oraz o historyczno-propagandowe aspekty starożytnych przekazów o tych wydarzeniach. Kuluarowa wymiana myśli kontynuowana była nawet w czasie przerwy przy słodkim ciastku i gorącej kawie.

Do prowadzenia drugiej części pierwszej sesji sympozjum poproszony został ks. prof. Antoni Żurek, który wykonał swoje zadanie z wielką erudycją. Pierwsza prelegentka, dr Kinga Puchała podjęła się analizy niezwykle ciekawego zagadnienia, a mianowicie roli kobiet w chrystianizacji władców. Na podstawie trzech przykładów z VI i VII w., tj.: Berty z Merowingów, żony władcy Kentu Etelberta, Etelburgi, żony króla Northumbrii Edwina i Clodsindy, żony króla Longobardów Alboina, wykazała znaczny wpływ kobiet na konwersję mężów, a pośrednio na politykę podległych im księstw. Dr Puchała zwróciła ponadto uwagę na fakt wysokich wymagań moralnych stawianych im przez autorytety kościelne. Biskupi wzywali je do modlitwy, przykładnego życia i cierpliwej ewangelizacji.

Ks. dr hab. Andrzej Uciecha (WT UŚ) zatytułował swoje wystąpienie: *Apostolstwo na dworze władcy*. Przedstawił sposoby prowadzenia misji katolickich na dworach książąt, podkreślając znaczenie korzystania z darów przyrodzonych i nadprzyrodzonych przez biskupów i misjonarzy, politykę małżeńską katolickich władców, ewangelizację elit, itd. Wskazał ponadto na kluczowe założenia i toposy literatury chrześcijańskiej opisującej historię i rozwój misji oraz rolę katolickiego władcy.

Kolejny prelegent, ks. Tomasz Skibiński (WNHiS UKSW) przedstawił wpływ papiestwa na konwersję królów na przykładzie Grzegorza Wielkiego i Longobardów. Zarysował historię zdobycia przez ten lud terenów północnej Italii, skomplikowane drogi docierania Ewangelii na dwór władcy oraz rywalizację między katolikami i arianami. Szczególną uwagę poświęcił religijnym, politycznym i dyplomatycznym zabiegom Grzegorza Wielkiego służącym rozwojowi misji wśród tzw. ludów barbarzyńskich.

Dyskusja zainspirowana trzema wystąpieniami pogłębiła zagadnienie apostolstwa wśród elit dworskich oraz rolę kobiet w ewangelizacji w tamtych czasach. Zastanawiano się także nad możliwościami zastosowania pewnych modeli w dzisiejszym kontekście kulturowo-religijnym. Po zakończeniu dyskusji rozpoczęła się

ostatnia część sympozjum, którą z podziwu godną sprawnością, moderował ks. prof. Bogdan Czyżewski.

Jako pierwszy głos zabrał ks. dr hab. Dariusz Śmierzchalski-Wachocz (WT USz), który ukazał dylematy, z jakimi zmagali się władcy katoliccy w relacjach ze społecznościami pogańskimi, ich rytuałami i zwyczajami. Podkreślił, że wyrazem tego napięcia było coraz częstsze używanie przez nich siły, a nawet przemocy wobec oponentów, w tym wobec schizmatyków i heretyków. Tragicznym symbolem takich tendencji było skazanie na śmierć i stracenie w 385 r. Pryscyliana, heretyckiego biskupa Avili. Uznanie chrześcijaństwa ze religię państwową doprowadziło w Cesarstwie Rzymskim, a potem Bizantyjskim do ograniczenia praw pogan i marginalizowania heretyków. Przesadne używanie siły przez władze w celach chrystianizacji i utrzymania jedności wiary było niekiedy krytykowane przez biskupów, którzy systematycznie wypracowywali teorię misji.

Wystąpienie ks. prof. UKSW dr. hab. Leona Nieściora, zatytułowane *Apostolstwo św. Wojciecha na tle poprzedników*, na powrót przeniosło uczestników sympozjum ku początkom polskiej państwowości. Prelegent zwrócił uwagę na fakt, że wielcy misjonarze ludów wywodzili się często ze środowisk monastycznych (np. święci: Patryk, Kolumban, Amand). Tak było również w przypadku Wojciecha, na którego formację wpłynęło wydatnie doświadczenie monastycyzmu italskiego.

Dyskusja, która dopełniła trzeciej części sesji, pogłębiła recepcję poruszanych w referatach zagadnień. Wystąpienie ks. dr. Mirosława Mejznera, który na bazie kilku przykładów przedstawił wpływ chrztu władcy na losy narodu, stanowiło jednocześnie podsumowanie pierwszego dnia sympozjum. Prelegent zwrócił uwagę na fakt, że pomimo wielu podobieństw w procesach ewangelizacji narodów, kontekst chrztu Mieszka I ma swoją wyraźną specyfikę i odbiega, niekiedy bardzo znacznie, od motywów przyjęcia chrześcijaństwa przez innych władców w wiekach V-VII. Ta specyfika wyraża się przede wszystkim w braku jakichkolwiek śladów ewangelizacji kraju Polan przed poł. X wieku. W tym kontekście chrzest Mieszka I nie mógł być jedynie owocem koniunkturalizmu i geniuszu politycznego władcy, ale musiał być w znacznym stopniu motywowany religijnie.

Podziękowania i krótka modlitwa, poprowadzona przez ks. prof. Leona Nieściora, zakończyły oficjalną część pierwszego dnia sympozjum. Na prelegentów czekał jeszcze smaczny obiad, który stał się okazją do dalszej wymiany myśli, podzielenia się różnymi informacjami i nakreślenia bliższych i dalszych planów współpracy polskich patrologów. Ubogaceni obradami, posileni i w dobrych nastojach wszyscy pośpiesznie powrócili do swoich domów, tym bardziej, że za tydzień wielu z nich udało się do Lublina, by uczestniczyć w Międzynarodowej Konferencji Patrystycznej zatytułowanej *Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami*.

Drugi dzień sympozjum, przygotowany przez Katedrę Misjologii UKSW, miał na celu zaprezentowanie nowożytnych metod ewangelizacji w różnych kontekstach kulturowych. Wygłoszone zostały następujące referaty: ks. dr hab. Tomasz Szyszka (WT UKSW), *Metody ewangelizacji Nowego Świata*; ks. dr hab. Paweł Zając (WT UAM), *Metody ewangelizacji Inuitów w rejonie zatoki Hudsona 1912-1998*; ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Kluj, *Dyplomatyczne metody ewangelizacji Azji*; ks. prof. dr hab. Jarosław Różański (WT UKSW), *Metody ewangelizacji w Afryce na przełomie XIX i XX wieku*.

Mirosław Mejzner SAC – Warszawa, UKSW

14. MIŁOŚĆ, PRZYJAŹŃ I CNOTA (Antofogasta, Universidad Católica del Norte, 14-16 VI 2016)

Universidad Católica del Norte w Antofagaście (Chile) zorganizował w dniach 14-16 VI 2016 r. sympozjum patrystyczne pod hasłem ***Miłość, przyjaźń, cnota***. Uczestnikami sympozjum byli pracownicy naukowi uczelni Ameryki Łacińskiej, przede wszystkim z Chile i Argentyny oraz jeden przedstawiciel Europy z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). Ze względu na bardzo pojemną tematykę sympozjum zaproponowaną przez organizatorów, przedstawione referaty obejmowały szeroki zakres zagadnień. Uczestnicy konferencji mieli okazję wysłuchać m.in. następujących referatów: dr P. Ciner (Universidad Nacional de San Juan-Universidad Católica de Cuyo – Argentyna), *Droga do Chrystusa w Komentarzu Orygenesa do Ewangelii wg św. Jana*; dr O. Velásquez (korespondent AIEP/IAPS – Chile), *Dwie miłości, dwa miasta: promieniowanie wspaniałej idei* (referat był refleksją nad dziełem św. Augustyna *O Państwie Bożym*); s. dr A. Meis (Pontificia Universidad Católica de Chile), *Wpływ Dionizego Areopagity na twórczość Edyty Stein*; dr S.Fernández (Pontificia Universidad Católica de Chile), *Hermeneutyka synodów w „De synodis" Atanzego z Aleksandrii*; ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM (Poznań), *Rodzina chrześcijańska jako wspólnota miłości i odpowiedzialności. Refleksja Ojców Kościoła IV-V w.*; dr P. Downes (Universidad Católica Silva Henríquez – Chile), *Stare wino w nowych bukłakach: Augustyn z Hippony o nauczycielach i nauczaniu z radością*; dr I. López (Universidad Católica – Argentyna), *„Uti et frui": podwójny wymiar miłości w nauczaniu św. Augustyna z Hippony*. Referaty były wygłaszane w czasie sesji przedpołudniowej i popołudniowej. Program był tak ułożony, że stwarzał możliwości do ciekawych dyskusji i wymiany uwag na temat wygłoszonych referatów. W czasie ostatniej sesji zostały zaprezentowane najnowsze publikacje, wśród których należy wspomnieć pozycję *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381* przygotowaną przez dra S. Fernándeza na podstawie *Acta synodalia – od 50 do 381 roku*, pierwszego tomu w serii „Synody i kolekcje praw", przygotowanego przez H. Pietrasa SJ i A. Barona, a także tłumaczenie na język hiszpański dzieła Orygenesa *O zasadach*. Przekład, jak i opracowanie krytyczne przygotował również dr S. Fernández (Orígenes, *Sobre los principios*, Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, Madrid 2016, 1048pp.).

Na zakończenie uczestnicy sympozjum zostali zaproszeni do udziału w międzynarodowej konferencji patrystycznej na temat odkryć manuskryptów z czasu późnej starożytności, organizowanej przez Uniwersytet Katolicki w San Juan w Argentynie w dniach 28-31 III 2017 roku.

ks. Paweł Wygralak – Poznań, UAM

INFORMACJE

1. V MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA TOWARZYSTWA FILOZOFII STAROŻYTNEJ

W dniach **6-9 IX 2016 r.** Towarzystwo Filozofii Starożytnej (The Society for Ancient Philosophy [= GANPH]) organizuje na Uniwersytecie w Zurychu (Universität Zürich) w Szwajcarii **V Międzynarodową Konferencję Towarzystwa Filozofii Starożytnej** pod przewodnim tytułem ***Filozofia dla polis*** (*Philosophy for the Polis*), poświęconą filozofii politycznej w starożytności. Kongres ten ma na celu zwrócenie uwagi na ogromne znaczenie starożytnego świata dla naszej współczesnej kultury w ogólności, a zwłaszcza na filozoficzne rozważania na temat istoty ludzkiej jako *animal politicum* oraz na temat warunków socjalnych gwarantujących szczęśliwe i dobre życie. Referaty będą koncentrować się wokół następujących przewodnich tematów: 1. Prawo i sprawiedliwość, 2. Legitymizacja przez władzę, 3. Cnoty panujących i obywateli, 4. Systemy polityczne, 5. Dobra *polis* i dobre życie, 6. Wojna i pokój, 7. Polityka i religia.

Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: http://www.sglp.uzh.ch/de/veranstaltungen/conventus/ganph5.html.

2. X DOROCZNA KONFERENCJA STOWARZYSZENIA STUDIÓW NAD WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWEM REGIONU AZJI I OCEANII

Stowarzyszenie Studiów nad Wczesnym Chrześcijaństwem Regionu Azji i Oceanii (Asia-Pacific Early Christian Studies Society) organizuje w dniach **8-11 IX 2016** r. 10. już z kolei swą doroczną konferencję naukową. Tym razem miejscem spotkania będzie obiekt należący do jednej z uczelni St. Petersburga w Rosji (Санкт-Петербургский Государственный Университет Аэрокосмического Приборостроения). Głównym tematem tegorocznego spotkania będzie: ***Przetrwanie starożytnych tradycji chrześcijańskich***, jednak organizatorzy zapraszają również do zgłaszania innych tematów związanych z wczesnym chrześcijaństwem począwszy od czasów apostolskich aż do późnego antyku, czy nawet średniowiecza. Istnieje bowiem wiele źródeł wczesnochrześcijańskich (tekstów i tradycji teologicznych, historycznych, hagiograficznych, kanonicznych i liturgicznych), które zostały zachowane w późniejszych dokumentach. Wyodrębnienie ich z późniejszych pism wymaga interdyscyplinarnych umiejętności różnych specjalistów. Takie badania z pewnością przyczynią się do lepszego zrozumienia wczesnych wieków chrześcijaństwa.

Więcej informacji na temat organizowanego sympozjum znaleźć można na stronie internetowej: http://www.cecs.acu.edu.au/asiapacific_ecss.html.

3. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ 2016

W dniach **19-21 IX 2016 r. Sekcja Patrystyczna przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski** organizuje swe doroczne zebranie na Górze Św. Anny (klasztor OO. Franciszkanów, Dom Pielgrzyma) nt. *Egzegeza biblijna*

wczesnochrześcijańskiego Wschodu i jej echa na Zachodzie. Spotkanie to będzie miało charakter szczególnie uroczysty, ponieważ organizatorzy zaplanowali również wręczenie Ksiegi Jubileuszowej (okolicznościowego tomu „Vox Patrum") prof. dr. hab. Jerzemu Wojtczakowi-Szyszkowskiemu z okazji 75. rocznicy urodzin i 50 lat pracy naukowo-dydaktycznej. W toku obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym), *„Uporządkowana miłość" (Pnp 2,4 LXX) w komentarzach wybranych autorów Wschodu i Zachodu*; ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (Gniezno – Poznań), *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima*; ks. dr Krzysztof Kaoka, *Hiob – Boży atleta w Dydymowej egzegezie Hi 1-3*; o. dr Krzysztof Wendlik OSPPE (Kraków), *Obraz Chrystusa w Prologu IV Ewangelii w ujęciu Orygenesa i św. Augustyna*; dr Marta Przyszychowska (Warszawa), *Hades u Grzegorza z Nyssy*; ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Opole), *Sposoby wykorzystania Pisma Świętego w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*; dr Magdalena Jóźwiak (Wrocław), *Hieronimowa egzegeza „Pieśni o Słudze Jahwe"*; ks. dr Marcin Wysocki (Lublin), *Eschatologiczny wymiar wędrówki Izraelitów przez pustynię. Dwa sposoby widzenia jednej historii: Homilia 27. na Księgę Liczb Orygenesa i List 78. Hieronima*; ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Lublin), *Metody egzegetyczne św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna*; ks. dr hab. Krzysztof Sordyl (Bielsko-Biała), *Egzegeza pryscyliańska i jej teologiczne konsekwencje na podstawie „Traktatów"*; ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (Lublin), *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii*; ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (Poznań), *Wartość i znaczenie komentarza św. Cezarego z Arles do Apokalipsy św. Jana*; o. dr hab. Mieczysław Paczkowski OFM, prof. UMK (Toruń), *Ewangelia św. Jana w egzegezie orientalnej*; ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII (Kraków), *Biblijne uzasadnienie prymatu biskupa Orientu na podstawie listów Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu*; ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ, Katowice), *Egzegeza biblijna w komentarzach wschodnio-syryjskich VIII i IX wieku*.

Oprócz tych referatów, związanych z tematem przewodnim sympozjum, organizatorzy przewidzieli również prezentację nowych prac doktorskich (dr Marta Kowalska, [Warszawa], *Chrześcijaństwo jako filozofia. Studium historyczno-literackie pism Orygenesa*; ks. dr Marcin Sobiech [Łomża], *Rzeczywistość wiary w traktacie „De fide" i epistolografii św. Ambrożego*; ks. dr Wojciech Kamczyk [Katowice], *„Tota paschalis solemnitas". Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*; dr Anna Grzywa [Kraków], *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku – w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*) oraz komunikat ks. prof. dr hab. Marka Starowieyskiego (Warszawa), *Od Słownika do Nowego Słownika. Pół wieku polskiej patrologii* na temat nowego, poszerzonego i gruntownie przepracowanego wydania *Słownika Wczesnochrześcijańskich Pisarzy*.

4. VIII SYMPOZJUM DOTYCZĄCE STUDIÓW NAD NOWYM TESTAMENTEM I WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWEM NA UNIWERSYTECIE POŁUDNIOWEJ AFRYKI W PRETORII

Wydział Studiów Biblijnych i Starożytnych Uniwersytetu Południowej Afryki w Pretorii (Department of Biblical and Ancient Studies University of South Africa) organizuje w dniach **19-21 IX 2016** r. sympozjum na temat: ***Co rozumiemy przez słowo „nadprzyrodzony". Interdyscyplinarne poszukiwania*** (*Where do we stand on the supernatural? An interdisciplinary exploration*). Inicjatorzy konferencji w zapowiedzi sympozjum skonstatowali, że istnieją pewne pojęcia, które nigdy nie znikną ze słownika. Do takich należy

właśnie określenie „nadprzyrodzony". Termin ten jest często stosowany także w tradycji judeochrześcijańskiej. Prawdopodobnie nie ma bowiem książki o Nowym Testamencie czy o wczesnym chrześcijaństwie, gdzie nie występowałoby takie słowo. I nie chodzi tutaj jedynie o takie elementy, jak np. cudowne zmartwychwstania czy cuda, ale również o liczne aspekty wczesnej tradycji chrześcijańskiej, które są określone jako „nadprzyrodzone". Podczas gdy pojęcie „nadprzyrodzony" implikuje chrześcijańską teologię teistyczną, to jest stosowane również do określenia podmiotów, takich jak bóstwa, demony, duchy i dusze, ale także dla zdarzeń, jak np. uzdrowienia, egzorcyzmy, czary i cuda czy też dla niezwykłych przeżyć, takich jak: objawienia, wizje, podróże duszy, kontakty ze zmarłymi.

Dlatego konferencja jest okazją do przemyślenia pewnych koncepcji i możliwością refleksji na temat różnych narzędzi interpretacyjnych dostępnych do zbadania nadprzyrodzoności jako międzykulturowej cechy ludzkiej kondycji. Nacisk jest położony nie na dychotomię – nadprzyrodzone kontra naturalne, ale obejmuje łącznie te pojęcia: nadprzyrodzony i naturalny, nadprzyrodzony i kulturowy, nadprzyrodzone i zjawisko naturalne oraz kulturowe. Wystąpienia będą zgrupowane wokół wiodących tematów: Czym jest nadprzyrodzone?; Jakie są nadprzyrodzone wydarzenia, środki i doświadczenia?; Dlaczego istnieje nadprzyrodzone?; W jaki sposób radzimy sobie naukowo z nadprzyrodzonymi wydarzeniami i doświadczeniami?; Nadprzyrodzone zjawiska i kondycja ludzka.

Więcej informacji znaleźć można na stronie internetowej: http://www.aiep-iaps.org/sites/all/files/pdf/NTECS_Symposium_2016.pdf.

5. SYMPOZJUM PATRYSTYCZNE O JANIE CHRYZOSTOMIE

St. Andrew's Greek Orthodox Theological College organizuje **Sympozjum Patrystyczne o Janie Chryzostomie**, które odbędzie się w dniach **23-24 IX 2016 r.** w Sydney (Australia). Tradycyjnie uznaje się go za wielkiego oratora, egzegetę, a zwłaszcza duszpasterza, tymczasem ma on również wielki wkład w inne dziedziny, jak np. w filozoficzne pojęcie wolnej woli. Organizatorzy postanowili więc z punktu widzenia interdyscyplinarnego szerzej przyjrzeć się jego nauczaniu. W toku obrad przewidziano wygłoszenie nastepujących prelekcji: Pauline Allen (Centre for Early Christian Studies Australian Catholic University, Brisbane), *John Chrysostom after Chalcedon: A Useful Ecumenist?*; Wendy Mayer (Centre for Early Christian Studies Australian Catholic University, Brisbane), *John Chrysostom: Moral Philosopher and Physician of the Soul*; Daniel Anlezark (University of Sydney), *The Reception of John Chrysostom in the Early Medieval West*; Joseph Azize (University of Notre Dame Australia, Sydney), *Is a Sacramental Priesthood Disclosed in the Odes of Solomon?*; Junghun Bae (Australian Catholic University, Brisbane), *An Ambassador of the Poor? Reshaping the Identity of John Chrysostom*; Chris Baghos (St Andrew's College), *The Eloquent Shepherd: Examining the Rationale Behind Chrysostom's Adoption of the Second Sophistic Style within His Exegetical Homilies*; Mario Baghos (St Andrew's College), *Christ and His Saints as Ecosystemic Agents: The Case of St John Chrysostom*; Margaret Beirne (St Andrew's College), *"Breathing with Both Lungs": East meets West in Christian Biblical scholarship*; Dmitry Biriukov (Padova University, Italy; National Research University Higher School of Economics, Russia), *Contemplation of the Divine Nature in John Chrysostom and in the Palamite Controversy*; Iee-ming Paulus Chang (National Cheng-Chi University, Taiwan), *The Prophetic Tradition in St Ignatius of Antioch and St John Chrysostom*; Adam G. Cooper (John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne), *Volition in Christ: Would Chrysostom and Maximus have agreed?*; Doru Costache (St Andrew's College), *The King, the*

Palace and the Kingdom: Two Patristic Witnesses to Anthropic Cosmology; Blaise Dufal (École des hautes études en sciences sociales, Paris), *Chrysostom: A Model of Father for Latin Medieval Scholasticism?*; Rifaat Ebied (University of Sydney), *Quotations from the Works of St John Chrysostom in Peter of Callinicus' Magnum Opus, Contra Damianum*; R.J. Endresz (Macquarie University) – Paul Seiler (Presbyterian Church of Australia), *John Chrysostom: A Bridge Between Two Worlds? Exploring Possibilities and Limits of Orthodox-Reformed Dialogue*; James R. Harrison (Sydney College of Divinity), *St John Chrysostom, St Paul and the Jews: A Parting of the Exegetical Ways?*; Douglas Finn (Boston College), *Job as Exemplary Father and Husband in the Works of John Chrysostom*; Naoki Kamimura (Tokyo Gakugei University), *Deification and the foundation of Spiritual Progress in John Chrysostom and Augustine of Hippo*; Pak Wah Lai (Biblical Graduate School of Theology, Singapore), *Chrysostom's Ascetic Ideals for Monastics and Laity: A Reconsideration*; Raymond J. Laird (Centre for Early Christian Studies Australian Catholic University, Brisbane), *John Chrysostom and Oneness with God*; William (Vasilios) Le Couilliard (St Andrew's College), *Scriptural Interpretation and the Spiritual Life in Chrysostom's Prologue to Homilies on Matthew*; Daniel Lemeni (West University of Timisoara, Romania), *The Monk as Christian Saint in St John Chrysostom's Writings*; Graham Lovell (Macquarie University), *Church and State from Decius to Marcian*; Seumas Macdonald (Macquarie University), *Chrysostom on proof-texts and problem-texts*; Peter John McGregor (Catholic Institute of Sydney), *Twelve Legions of Angels and the Human Will of Jesus*; Andrew Mellas (University of Sydney), *Fellow-feeling in St John Chrysostom's on Eutropius*; Peter C. Moore (The Timothy Partnership, Sydney), *Theologian, Exegete, Rhetorician, Physician: reflections by a pastor and theological educator on St John Chrysostom's program and identity as a congregational leader*; Andrew Prince (Brisbane School of Theology, Brisbane), *Bridging the gap: The case for appropriating the Church Fathers for 21st Century Ministry and Practice*; Pauliina Pylvänäinen (University of Eastern Finland, Oulu, Finland), *Charitable Service? The Tasks of Female Deacons in the Apostolic Constitutions*; Lawrence Qummou (Catholic Education Diocese of Parramatta, St Pauls Catholic College Greystanes), *John Chrysostom on Marriage and Chastity: An aid to Gregory of Nyssa's De Virginitate*; Alexey Stambolov (Sofia University 'St Kliment Ohridsky'), *St John Chrysostom in the Sayings of the Desert Fathers*; Kevin Wagner (University of Notre Dame Australia, Sydney), *Called to Attention: Prosochē in John Chrysostom's "Homilies on Genesis"*.

Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: www.sagotc.edu.au/patristic-symposia.

6. JAN CHRYZOSTOM I SEWERIAN Z GABALI: HOMILECI, EGZEGECI I TEOLODZY

Dzięki wiedzy ostatnich dziesięcioleci, w tym m.in. wielu nowych edycji tekstów źródłowych, Sewerian z Gabali jawi się coraz bardziej jako doskonały kaznodzieja, teolog i biblijny egzegeta. Dzieła Jana Chryzostoma są bardziej znane i były częściej przedmiotem analiz, jednakże i tutaj obserwuje się w ostatnich dziesięcioleciach znaczny rozwój. The North American Patristic Society podjęło więc próbę porównania obu autorów organizując na ten temat konferencję pt. ***Jan Chryzostom i Sewerian z Gabali: homileci, egzegeci i teolodzy*** (*John Chrysostom and Severian of Gabala: Homilists, Exegetes and Theologians*) w dniach **7-9 XI 2016 r.** w Leuven (Belgia). Organizatorom zależy przede wszystkim na odczytaniu wpływu „teologii antiocheńskiej" na ich nauczanie, jak

również pogłębieniu rozumienia ich pism i myśli. Ważnym punktem konferencji będzie też porównanie ich metod egzegetycznych i homiletycznych na podstawie *Komentarza do Hexaemeronu* (CPG 4194) Seweriana z Gabali i *Homilii na Księgę Rodzaju* (CPG 4409-4410) Jana Chryzostoma, by lepiej m.in. zrozumieć, jak obaj autorzy pojmowali stworzenie świata, status istot ludzkich, czy też możliwości prowadzenia moralnego życia przez człowieka. Konferencja będzie zorganizowana wokół następujących tematów: 1. Jan Chryzostom i Sewerian jako homileci (wykorzystanie retoryki, relacja kaznodzieja – słuchacz), 2. Jan Chryzostom i Sewerian jak egzegeci (wykorzystanie i interpretacja Pisma Świetego), 3. Jan Chryzostom i Sewerian jako teolodzy (myśl teologiczna i styl), 4. Stan wiedzy na temat Seweriana z Gabali, 5. Badania dotyczące poszczególnych kazań obu autorów.

Więcej informacji na ten temat można znaleźć na stronie internetowej: http://patristics.org/news/events/john-chrysostom-and-severian-of-gabala-homilists-exegetes-and-theologians-7-9-nov-2016-leuven.

7. CHOROBA I MEDYCYNA W KRAJACH ŚRÓDZIEMNOMORSKICH. ASPEKTY HISTORYCZNO-KULTUROWE

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych oraz Zakład Badań nad Historią Cywilizacji Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie organizują w dniu **21 XI 2016** r. IV Ogólnopolską Konferencję Naukową z cyklu „W kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej", której przewodnim tematem będzie: ***Choroba i medycyna w krajach śródziemnomorskich. Aspekty historyczno-kulturowe***. Celem konferencji jest ukazanie postaw i zachowań społeczności krajów śródziemnomorskich od starożytności po czasy najnowsze względem zjawiska chorób fizycznych (cielesnych), a co za tym idzie również względem medycyny szeroko rozumianej, łącznie z tzw. medycyną religijną (sakralną). Chodzi o takie kwestie jak: podejście do zjawiska choroby, etiologia choroby, miejsce i rola profesji lekarskiej w społeczności śródziemnomorskiej, sposoby leczenia i opieka nad chorymi, zdrowy tryb życia i profilaktyka, itp. Temat konferencji i jej cel zostały tak sformułowane, aby zapewnić jej interdyscyplinarny charakter. Serdecznie zapraszamy do wspólnego spotkania badaczy różnych dyscyplin naukowych: historyków, historyków medycyny, historyków sztuki, archeologów, kulturoznawców, filozofów, religioznawców i in., celem nie tylko pogłębienia tematu, ale również wzajemnego poznania się i nawiązania osobistych kontaktów.

Więcej informacji na ten temat można znaleźć na stronie internetowej: http://www.historia.uksw.edu.pl/taxonomy/term/25.

8. WIZERUNEK KOBIETY IDEALNEJ W LITERATURZE GRECKIEJ I RZYMSKIEJ

Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego zaprasza do wzięcia udziału w ogólnopolskiej konferencji naukowej: ***Wizerunek kobiety idealnej w literaturze greckiej i rzymskiej***, która odbędzie się na Uniwersytecie Gdańskim w dniach **2-3 XII 2016** roku. Kobiety świata grecko-rzymskiego oraz rola, jaką pełniły w życiu rodzinnym i społecznym od epoki mykeńskiej aż po schyłek starożytności, budzą żywe zainteresowanie nie tylko profesjonalnych badaczy antyku, ale również zwykłych miłośników dziejów Grecji i Rzymu. Greczynki, Rzymianki oraz barbarzynki są w literaturze antycznej wszechobecne. Organizatorzy spotkania podjęli więc próbę wydobycia i rekonstrukcji

w oparciu o greckie i rzymskie źródła literackie wzorca kobiety idealnej, czyli kobiety odznaczającej się ἀρετή, będącej uosobieniem cnót. Obiektem rozważań ma być galeria kobiecych postaci wykreowanych zarówno przez greckich i rzymskich poetów, jak i prozaików, czyli boginie, matki, żony, kochanki, władczynie, wojowniczki, poetki czy wreszcie uczone. Natomiast proponowanymi zagadnieniami są m.in.: ewolucja i deformacja kobiecego ideału w określonych epokach i gatunkach literackich, niewieście przymioty mieszczące się w szerokim pojęciu ἀρετή, kobieta jako obiekt kreacji literackiej, symbolika, archetyp oraz stereotyp kobiety i kobiecości.

Propozycje tematów wraz ze streszczeniem należy przesłać na adres Katedry Filologii Klasycznej UG pocztą elektroniczną (katfklas@ug.edu.pl) lub zwykłą (ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk) w terminie do końca czerwca 2016 roku. Przewidywany czas na wystąpienie referenta – 20 minut. Opłata konferencyjna – ok. 550 zł (w koszty wliczone są noclegi ze śniadaniem, wyżywienie, druk – monografia). Informacje organizacyjne wraz z dokładnymi kosztami zostaną przekazane po weryfikacji wszystkich otrzymanych zgłoszeń.

9. OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA STAROŻYTNICZA: *SIŁA I BEZSILNOŚĆ WŁADZY, ZBIOROWOŚCI I JEDNOSTKI W ŚWIECIE GRECKO-RZYMSKIM I BIZANTYŃSKIM*

Konferencja ta jest wspólnym przedsięwzięciem środowiska lubelskich historyków starożytnych z dwóch uczelni lubelskich: Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jej organizatorami są: Zakład Historii Starożytnej UMCS, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL oraz Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL. Konferencja jest adresowana zarówno do pracowników naukowych, jak i do doktorantów. Tematem spotkania będzie, jak na to wskazuje powyższy tytuł, szeroko rozumiana refleksja nad egzystencją starożytnych. Stąd też do udziału w tej interdyscyplinarnej konferencji są zaproszeni przedstawiciele wszystkich dyscyplin zajmujących się badaniem antycznej kultury śródziemnomorskiej. Konferencja odbędzie się w Lublinie w dniach **18-19 V 2017** roku. Szczegółowe informacje zostaną podane pod koniec 2016 roku.

10. ORIGENIANA DUODECIMA

Międzynarodowy komitet naukowy oraz Centrum Badań nad Chrześcijaństwem Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie zapraszają na ***Origeniana Duodecima***, które odbędą się w dniach **25-29 VI 2017** r. w Jerozolimie (The Hebrew University of Jerusalem, Faculty of Humanities, Mount Scopus, Jerusalem 9190501). Tematem przewodnim obrad jest: ***Spuścizna Orygenesa w Ziemi Świętej – opowieść o trzech miastach: Jerozolima, Cezarea i Betlejem*** (*Origen's Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem*). Organizatorzy zachęcają do nadsyłania przyczynków naukowych dotyczących spuścizny Orygenesa w Ziemi Świętej w szerokim znaczeniu, jak np. wpływ Orygenesa na Euzebiusza, Rufina i Hieronima, czy nowe perspektywy późnoantycznej żydowsko-chrześcijańskiej interakcji dotyczącej polemiki religijnej, egzegezy biblijnej i postrzegania Ziemi Świętej. Zaplanowano również zwiedzanie Cezarei.

Więcej informacji na temat konferencji można znaleźć na stronie internetowej: http://www.csc.org.il.

11. II KONFERENCJA Z CYKLU „WCZESNE WIEKI CHRZEŚCIJAŃSTWA" W BRISBANE

Druga międzynarodowa konferencja, organizowana co trzy lata, z cyklu „Wczesne wieki chrześcijaństwa" odbędzie się na Australijskim Katolickim Uniwersytecie w Brisbane (Leadership Centre Australian Catholic University, Level 3, Cathedral House, 229 Elizabeth Street, Brisbane, QLD, Australia) w dniach **22-24 IX 201**7 roku. Będzie to równocześnie XI Konferencja Stowarzyszenia Studiów nad Wczesnym Chrześcijaństwem Regionu Azji i Oceanii. Tematem przewodnim konferencji jest: ***Odpowiedzi na konflikt we wczesnym chrześcijaństwie*** (*Responses to Conflict in Early Christianity*).

Konflikt był normą w początkach chrześcijaństwa – od czasów traktowania go jako sekty żydowskiej aż do jego ustanowienia jako jedynej sankcjonowanej przez państwo religii rzymskiej. Niektórzy badacze sugerują nawet, że brak jedności był tak głęboko zakorzeniony, że bardziej poprawne jest mówienie o wielu religiach chrześcijańskich niż jednym chrześcijaństwie. Niniejsza konferencja będzie próbą usystematyzowania różnych problemów, które ogniskują się wokół szeroko pojętego pojęcia konfliktu we wczesnych wiekach chrześcijaństwa.

Więcej informacji na ten temat można uzyskać na stronie internetowej: http://www.sagotc.edu.au/forthcoming-conferences-and-events.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

IN MEMORIAM

MAGISTER ANDRZEJ MALINOWSKI

(28 VII 1949 - 26 I 2016)

Andrzej Ireneusz Malinowski, przez kilka lat (1977-1983) pracownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, w pierwszej fazie jego istnienia. Urodzony 28 lipca 1949 r. w Chełmnie na Pomorzu, jako trzecie dziecko Romana i Ireny z domu Rychter, szkołę podstawową rozpoczął w miejscu urodzenia, a ukończył (1963) w Kolnie, szkołę zaś średnią – Liceum Ogólnokształcące (1963-1967) ponownie w Chełmnie. Po maturze, najpierw ze względu na trudną sytuację materialną rodziny przez dwa lata (1967-1969) pracował w charakterze kalkulatora w Państwowym Ośrodku Maszynowym w Kosowiźnie koło Starogrodu, potem zaś podjął dwuletnie pomaturalne studium (1969-1971) w Państwowej Szkole Medycznej Instruktorów Terapii Zajęciowej w Branicach, zdobywając dyplom instruktora terapii zajęciowej, dzięki czemu w latach 1971-1974 mógł podjąć pracę już w wyuczonym zawodzie w Państwowym Domu Pomocy Społecznej dla Dorosłych w Kazimierzówce pod Lublinem; w tym też czasie odbył roczną służbę wojskową, z której jednak został wkrótce zwolniony ze względu na słaby stan zdrowia.

W roku 1974 rozpoczął studia z filologii klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, pracując równocześnie przez pierwszy rok (1 X 1974 - 31 X 1975) w Wojewódzkim Zespole Ochrony Zdrowia Psychicznego w Lublinie-Abramowicach w charakterze instruktora terapii zajęciowej. Ze względu na swoją nadal trwającą trudną sytuację finansową, 1 XII 1977 r. jeszcze jako student IV roku filologii klasycznej, za zgodą prodziekana Wydziału Nauk Humanistycznych doc. dr Krystyny Staweckiej, podjął pracę na pół etatu w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, w charakterze młodszego dokumentalisty, wykonując zajęcia zlecone (100 godzin miesięcznie) z zakresu dokumentacji naukowej. Miał on wspierać w pracy jedyną zatrudnioną wówczas na etacie w sierpniu tego roku (po odejściu mgra Jana Krzemińskiego) mgr Ewę

Tatar-Próchniak, głównie w przygotowywaniu organizowanych przez Zakład ogólnopolskich sympozjów naukowych i poszukiwaniu patrystycznych publikacji w XIX- i XX-wiecznych czasopismach, gdy kierownikiem ośrodka była prof. dr Leokadia Małunowiczówna.

Pod koniec czerwca 1979 r. ukończył studia z filologii klasycznej, ale tylko absolutorium, bo nie zdążył napisać pracy magisterskiej, pozostał jednak zatrudniony na tym samym stanowisku w Zakładzie. Dopiero po dwóch latach przedstawił pracę magisterską pt. *Religijne stanowisko męczenników w procesach antychrześcijańskich. Wybrane acta martyrum. Wstęp – przekład – komentarz* (*Akta św. Karpusa*, *Pamfiliusza i Agatoniki*; *Akta św. Justyna*; *Akta św. Akacjusza*; *Akta św. Maksyma*; *Akta św. Fruktuoza oraz diakonów Auguriusza i Eulogiusza*; *Akta św. Agapy, Irenii i Chionii*), napisaną pod kierunkiem ks. dra hab. H. Wójtowicza i ks. dra A. Bobera SJ, uzyskując (25 VI 1981) dyplom magistra filologii klasycznej ze specjalizacją nauczycielską, po czym zatrudniony został od 1 X 1981 r. na pełnym etacie na czas nieokreślony na stanowisku młodszego dokumentalisty. W międzyczasie zmarła (1 V 1980) prof. dr Leokadia Małunowiczówna, w jej miejsce kierownikiem Zakładu została prof. dr hab. Barbara Filarska, a w ośrodku zatrudniony został od 1 X 1980 r., niedługo po swym powrocie z Rzymu, filolog i dr nauk patrystycznych ks. Stanisław Longosz, zaś w lutym 1982 r. w miejsce przebywającej na urlopie wychowawczym Ewy Tatar-Próchniak – mgr Alicja Stępniewska.

Mimo swych licznych zajęć w Zakładzie mgr A. Malinowski zaczął uczęszczać na seminarium doktoranckie do prof. dr Krystyny Staweckiej, nawiązał kontakt z Wydawnictwem PAX, dla którego zobowiązał się przygotować polski przekład akt męczeńskich, oraz opublikował swe pierwsze artykuły (głównie w kształtującym się w Zakładzie polskim periodyku patrystycznym „Vox Patrum"), a nawet za zgodą kierownika Zakładu podjął dodatkową pracę od 1 X 1981 r. w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych KUL w charakterze lektora języka łacińskiego; przez pierwsze lata czynił to na zasadzie zajęć zleconych (1981/1982 – 9 godzin, 1982/83 – 12 godzin tygodniowo), potem zaś 30 IX 1983 r. zatrudniony został na pełnym etacie na stanowisku lektora języka łacińskiego i greckiego, rezygnując tym samym z pracy w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Wcześniej jednak, gdy już na pełnym etacie pracował w Zakładzie, uczestniczył kilka razy wraz z innymi jego współpracownikami (mgr E. Tatar-Próchniak, mgr A. Stępniewska, ks. dr S. Longosz) w ogólnopolskich spotkaniach naukowych poza Lublinem, m.in. w dorocznym spotkaniu Sekcji Patrystycznej w 1550. rocznicę Soboru Efeskiego w Niepokalanowie (l4-16 IX 1981 – w celu przygotowania sprawozdania do „Vox Patrum"), w dwóch międzynarodowych kongresach *Musica Antiqua Europae Orientalis* w Bydgoszczy: w VI (7-10 IX 1982 – celu przygotowania sprawozdania) i w VII (10-13 IX 1985 – z komunikatem: *Aklamacje w ceremoniach bizantyńskich*), a także w dwóch międzynarodowych sympozjach *Balcanicum* I-II w Poznaniu: I (17-10 V 1982

– w celu przygotowania sprawozdania) i II (19-21 IX 1983 – z komunikatem: *Acta martyrum z epoki prześladowań jednym ze źródeł do poznania historii Bałkan*). W pracy w Zakładzie był bardzo solidny i odpowiedzialny, zabiegając troskliwie w miarę możności o jego materialne wyposażenie. Po odejściu z Zakładu pracował jako lektor języka łacińskiego i greckiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim do końca września 1991 r., kiedy to ze względów zdrowotnych zrezygnował z tej pracy i z córką wyjechał do żony w Bostonie w Stanach Zjednoczonych, gdzie najpierw pracował fizycznie, a potem przez kilkanaście ostatnich lat w szkole, jako specjalny pedagog opiekujący się niesprawnymi dziećmi. Tęsknił jednak za Polską, którą kilka razy odwiedził. Ostatni raz uczynił to w grudniu 2015 r., przyjeżdżając m.in. w celu zebrania niezbędnej dokumentacji do uzyskania emerytury.

Nie zdążył jednak z niej skorzystać, bo wnet po powrocie do USA, zginął 26 I 2016 r. na chodniku w pobliżu swego domu w Bostonie pod kołami samochodu, najechany przez pijanego kierowcę. Nie zdążył zatem rozwinąć w pełni swych kwalifikacji filologiczno-patrystycznych, pozostawiając po sobie tylko kilkanaście literackich, głównie martyriologicznych świadectw, za które, i za ofiarną pracę w Zakładzie, pozostajemy mu bardzo wdzięczni.

DOROBEK PISEMNY

I. Artykuły

1. *10-lecie Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, RTK 26 (1979) z. 4, 7-22.
2. *Religijna postawa męczenników w procesach antychrześcijańskich*, RTK 29 (1982) z. 4, 167-179.
3. *Aklamacje w ceremoniach bizantyńskich*, w: *Musica Antiqua*, VII: *Acta scientifica VII Międzynarodowego Kongresu Muzykologicznego Musica Antiqua Europae Orientalis pod patronatem UNESCO*, Bydgoszcz 1985, 317-337.

II. Przekłady

1. *Modlitwy męczenników*, TST 8 (1981) 109-114 (9 wybranych modlitw opatrzonych wstępem i komentarzem).
2. *Akta męczeńskie św. Akacjusza. Wstęp, przekład, komentarz*, VoxP 3 (1983) t. 4, 248-256.
3. *Sylwetki diakonów w „Acta martyrum”*, VoxP 9 (1989) t. 17, 757-779 (6 wybranych postaci).
4. *Modlitwy męczenników*, w: *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, oprac. L. Małunowiczówna, red. L. Gładyszewski, STCh 3, Lublin 1993, 283-294, 426-427 (16 wybranych modlitw).

III. Recenzje

1. A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, przekład zbiorowy, Warszawa 1978, VoxP 2 (1982) t. 2, 191-194.
2. R.A. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1978, VoxP 2 (1982) t. 3, 388-390.
3. M. Swoboda – J. Danielewicz, *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań 1981, VoxP 2 (1982) t. 3, 422-425.

IV. Sprawozdania

1. *Kolokwium patrystyczno-archeologiczne w Lublinie* (11-12 III 1981), VoxP 1 (1981) t. 1, 54-57.
2. *Wieczór wspomnień poświęcony śp. Leokadii Małunowiczównie* (13 XI 1980), VoxP 1 (1981) t. 1, 89-94.
3. *Sympozjum efeskie w Niepokalanowie* (14-16 IX 1981), VoxP 2 (1982) t. 2, 60-79.
4. *Sympozjum bazyliańskie w Lublinie* (15-17 V 1979), VoxP 2 (1982) t. 3, 422-425.
5. *Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu* (17-19 V 1982), VoxP 2 (1982) t. 3, 437-446.
6. *Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, VoxP 3 (1983) t. 4, 281-286.
7. *Balcanicum II* (19-20 IX 1983), VoxP 3 (1983) t. 5, 503-504.
8. *Bibliografia polska św. Benedykta Opata*, VoxP 2 (1982) t. 2, 30-46.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

DOKTOR ALICJA STĘPNIEWSKA

(10 IV 1945 - 9 II 2016)

POLONISTKA PROPAGATOREM MYŚLI OJCÓW KOŚCIOŁA

Alicja Teresa Stępniewska, przez ponad 30 lat (1982-2012) pracownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i sekretarz Redakcji „Vox Patrum", a wcześniej przez 10 lat (1971-1981) pracownik Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego Encyklopedii Katolickiej. Urodzona 10 IV 1945 r. w Chełmie Lubelskim w rodzinie wojskowo nauczycielskiej jako córka Anatola i Aliny z domu Osmulskiej. Szkołę podstawową ukończyła w rodzinnym mieście, podobnie jak i szkołę średnią (1960-1964) w znanym z wysokiego poziomu i tradycji patriotycznych I Liceum Ogólnokształcącym im. Stefana Czarnieckiego, gdzie wielki wpływ na jej formację duchową wywarli przyjaciele rodzinnego domu – polonistka Zofia Książek i świątobliwy prefekt ks. Zygfryd Berezecki. Będąc od początku słabowitego zdrowia, zmuszona była w klasie maturalnej poddać się trudnej i rzadkiej, jak na owe czasy (1964), poważnej operacji serca w Międzylesiu w Warszawie, co się wiązało z długim pobytem w odległym szpitalu i późniejszymi rehabilitacjami w różnych stronach Polski. Po maturze, mimo wymarzonych studiów medycznych, których nie mogła podjąć ze względu na brak odpowiedniego zdrowia, rozpoczęła (1965) studia polonistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ukrywając w miarę możności swoje dolegliwości zdrowotne. Studia te ukończyła jednak w należytym czasie (1970) obroną pracy magisterskiej *O latynizmach w polskim przekładzie (1510) autorstwa Leonarda z Bończy „Historii Aleksandra Wielkiego, króla macedońskiego"*, napisanej pod kierunkiem prof. dra Tadeusza Braterskiego. Po studiach, prawie przez rok (1 IX 1970 - 31 V 1971) pracowała w miejscowym Muzeum Państwowym w Chełmie na stanowisku młodszego asystenta, odpowiadając głównie za źródła nauk pomocniczych historii (za numizmatykę i sfragistykę) oraz pion oświatowy i bibliotekę w działach etnografii, archeologii i sztuki, skąd odeszła na własną prośbę, by podjąć pracę w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Międzywydziałowym

Zakładzie Leksykograficznym Encyklopedii Katolickiej (od 1 XI 1971), najpierw tymczasowo na stanowisku asystenta dokumentacji naukowej, a potem dokumentalisty (od 1 IX 1975 – młodszego, od 1 XII 1975 – zwykłego, a od 1 IX 1977 – starszego); jej głównym zadaniem była adiustacja stylistyczna i redakcja nadsyłanych haseł oraz ich pisanie.

Mieszkając i pracując w Lublinie nie zadowalała się jednak tylko pracą zakładową i nie zaniechała dalszego kształcenia się, ale zaraz w pierwszym roku pracy (1971) ukończyła organizowany na KUL-u kurs edytorski, a potem rozpoczęła dalsze studia i seminarium doktoranckie przy I Katedrze Filologii Klasycznej u prof. dr Janiny Pliszczyńskiej, która zaproponowała jej temat do opracowania wpływu eposów Homera na strukturę mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza*; z tej ostatniej inicjatywy nie były jednak zadowolone i zainteresowane ani władze Zakładu ani Uniwersytetu, nie udzielając jej z tego powodu żadnych ulg, zwolnień czy stypendiów. Gdy pod koniec lat 70-tych stan jej zdrowia coraz bardziej się pogarszał (częste omdlenia w pracy lub w drodze do pracy), zwracała się kilka razy do władz uczelni z prośbą, by mogła do pracy przyjeżdżać godzinę później (gdy autobusy są już mniej zatłoczone), a zaległe godziny odpracowywać w późniejszym czasie w domu, sekretarz naukowy Redakcji Encyklopedii Katolickiej ks. dr R. Łukaszyk doceniając solidność i wartość jej pracy popierał na podaniach jej prośby, pisząc m.in.: „P. A. Stępniewską cechuje bardzo znamienna dla jej charakteru sumienność w pracy, co jest wystarczającym pewnikiem, że jej zajęcia w domu po przerwie poobiedniej nie będą zaniedbywane, Zatrzymanie jej na etacie jest konieczne z racji jej wnikliwych zmian adiustacyjnych w tekstach encyklopedycznych, a jednocześnie dla zachowania równowagi psychicznej jej osobowości. Proszę wiec o wyrażenie zgody" (na podaniu z 20 IX 1977 r. – Archiwum KUL, A-1087); „Wyrażam zgodę, ponieważ mgr A. Stępniewska spełnia wzorowo obowiązki związane z adiustacją redakcyjną tekstów encyklopedycznych, wprowadzając do nich bardzo sensowne wyrażenia..., a w razie natężenia prac p. Stępniewska gotowa jest służyć pomocą, pracując według stawek za zajęcia zlecone" (na podaniu z 17 III 1978 r. z prośbą o kilkumiesięczny bezpłatny urlop zdrowotny). Gdy tego rodzaju prośby co jakiś czas się powtarzały, ks. Rektor KUL prof. dr hab. Albert Krąpiec dnia 16 grudnia 1980 r. zgodził się na okres trzech miesięcy (1 I - 31 III 1981 r.) na rozpoczynanie przez nią pracy o godz. 9.00 i wykonywanie jej w domu w wymiarze 2,5 godziny dziennie, zobowiązując ją jednak równocześnie do wszczęcia starań o przyznanie renty inwalidzkiej lub zdrowotnej, a dopiero po jej przyznaniu, ponowne ewentualne zatrudnienie w Zakładzie na dotychczasowym stanowisku na pół etatu.

W tym czasie akurat w Międzywydziałowym Zakładzie Badań rodził się i krystalizował pierwszy polski periodyk patrystyczny „Vox Patrum" (na razie skrycie, bez jakichkolwiek znamion czasopisma, by nie zrażać cenzury, która każdy jego tekst kontrolowała, ale zawsze z dopiskiem: „do wewnętrznego użytku"), i potrzebny był jakiś obyty z adiustacją stylistyczną i redagowaniem

tekstów do druku pracownik, tym bardziej, że jedna z pracownic Zakładu przeszła na dłuższy urlop macierzyński. Wówczas to kierownik pracowni Zakładu Antyku Chrześcijańskiego i redaktor tworzonego periodyku ks. dr S. Longosz w porozumieniu z jego dyrektorem prof. dr hab. B. Filarską zwrócili się z prośbą (18 I 1982) do ks. Rektora KUL o wyrażenie zgody na przejście mgr A. Stępniewskiej z Zakładu Leksykograficznego Encyklopedii Katolickiej do Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i czasowe jej zatrudnienie na okres urlopu macierzyńskiego mgr Ewy Tatar-Próchniak. Ksiądz Rektor KUL zgodził się na tę propozycję i zatrudnił mgr A. Stępniewską w Zakładzie Antyku Chrześcijańskiego czasowo od 1 II 1982 r. do 31 III 1983 r., a gdy mgr E. Tatar-Próchniak przedłużyła swój urlop macierzyński (do 1985 r.), dalej na ten okres na dotychczasowym stanowisku starszego dokumentalisty.

Do zadań nowo zatrudnionej w Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim należało: adiustacja stylistyczna, przygotowywanie do druku i korekta wszystkich nadsyłanych do publikacji w „Vox Patrum" tekstów, sporządzenie kartoteki ok. 500 prenumeratorów i prowadzenie korespondencji z nimi, a także kolportaż czasopisma, oraz katalogowanie książek w podręcznej bibliotece zakładowej. W międzyczasie nadal pracowała nad ukończeniem swego doktoratu. Sprawa się jednak bardzo skomplikowała, bo w tym czasie zmarła (1982) od kilku lat obłożnie chora jej promotor prof. dr Janina Niemirska-Pliszczyńska. Nowym promotorem prawie już ukończonej pracy doktorskiej zgodził się być prof. dr hab. Ireneusz Opacki z Uniwersytetu Śląskiego, który bez większych zmian przyjął dysertację pt. *Homerycka struktura „Pana Tadeusza" Adama Mickiewicza*. Jej obrona, przy wysokich ocenach recenzentów (prof. Z. Nowak, prof. H. Podbielski) odbyła się 19 IX 1983 r. w Sosnowcu, Rada zaś Wydziału Filologicznego UŚ zatwierdziła decyzję członków Komisji Doktorskiej 21 IX 1983 r., nadając A. Stępniewskiej stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Gdy pod koniec 1983 r. zrezygnował z pracy w Zakładzie Antyku Chrześcijańskiego mgr Andrzej Malinowski, przenosząc się do lektoratów, na zwolniony przez niego etat zatrudniona została na czas nieokreślony (od 31 III 1985 r.), za zgodą ks. Rektora prof. Piotra Hemperka, na stanowisku starszego dokumentalisty już dr Alicja Stępniewska, nie przewidując, że w tym miejscu przyjdzie jej pracować ponad 30 lat.

W swojej pracy nie ograniczała się ona jednak tylko do zajęć zakładowych, ale w miarę swych zdrowotnych możliwości uczestniczyła również czynnie wraz ze współpracownikami Zakładu (A. Malinowskim i ks. S. Longoszem) w ogólnopolskich spotkaniach naukowych zarówno poza Lublinem, jak m.in. w dwóch międzynarodowych kongresach *Musica Antiqua Europae Orientalis*, organizowanych pod patronatem UNESCO w Bydgoszczy: w VI (7-10 IX 1982) z referatem pt. *Funkcja muzyki w poezji Homera* i w VII (10-13 IX 1985) z prelekcją pt. *Rola muzyki w Biblii*, czy też w sympozjum mickiewiczowskim w Katowicach (14 XII 1984) z referatem: *Rola kategoryzmu rozpoznania w „Panu Tadeuszu" Adama Mickiewicza*, jak również na ogólnopolskich

sympozjach organizowanych w Lublinie przez Zakład, jak np. podczas sympozjum o małżeństwie i rodzinie w starożytności chrześcijańskiej (24-25 XI 1985) z referatem: *Wychowanie dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, czy podczas sympozjum o działalności charytatywnej starożytnego Kościoła (27-29 X 1992) z referatem: *Działalność charytatywna rzymskich patrycjuszek w relacji św. Hieronima*. Od czasu do czasu uczestniczyła też w spotkaniach Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, czy także w dorocznych spotkaniach Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, do których należała. W tym też czasie razem z pracownikami Redakcji Encyklopedii Katolickiej wzięła udział w pielgrzymce do Rzymu (20-29 X 1983) i w spotkaniu z papieżem Janem Pawłem II (23 X 1983) oraz wręczeniu mu pierwszych czterech opublikowanych zeszytów „Vox Patrum" z dedykacją: „Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II cztery początkowe zeszyty tworzącego się pierwszego polskiego periodyku patrystycznego z prośbą o błogosławieństwo – członkowie Zespołu Redakcyjnego", na co Ojciec Święty odpowiedział: „Błogosławię wam, wydawajcie dalej". Cieszyła się bardzo z tego bezpośredniego osobistego spotkania z papieżem, z którym mogła zamienić kilka słów, co bardzo przeżyła, a później podczas choroby, żywiła do niego gorące nabożeństwo.

Obok biurowej pracy zakładowej, próbowała również wypowiadać się na tematy naukowe, owocem czego jest niemała, jak wskazuje umieszczona niżej bibliografia, liczba jej różnorodnych publikacji. Swoje zaś zainteresowania naukowe skupiała głównie na problematyce mickiewiczowskiej, na recepcji antyku chrześcijańskiego w literaturze polskiej, na wczesnochrześcijańskim wychowaniu dziewcząt, a w ostatnich latach – na roli i działalności żeńskiej inteligencji wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza matek Ojców Kościoła. Sposób zaś jej wypowiadania się na ten temat jest równie bogaty, jak i różnorodny: czyniła to w postaci książek (2), czy artykułów naukowych (26) lub popularno-naukowych (5), w postaci haseł encyklopedycznych (27), recenzji (5), sprawozdań (4), biogramów (2), czy redagowania i przygotowywania do druku innych publikacji (5). W pracy była wyjątkowo solidna i odpowiedzialna: cokolwiek wychodziło z jej rąk, było zawsze dokładnie sprawdzone i poprawnie wyrażone, wszystko to uzasadniało fakt, iż pod koniec lat 90-tych, gdy Rektorem KUL był ks. prof. dr hab. Stanisław Wielgus, który dobrze znał i umiał docenić pracę redaktorską, awansowano ją do pionu naukowego, najpierw na stanowisko asystenta naukowego (1 IV 1997), a cztery lata później na stanowisko adiunkta naukowego (1 X 2001), co oczywiście zaowocowało nie tylko nieco wyższym stałym wynagrodzeniem, ale i różnymi zauważanymi jubileuszowymi lub indywidualnymi nagrodami i wyróżnieniami (np. w roku 2006 za 35 lat pracy, a w roku 2011 za 40 lat pracy w KUL).

Miała też niemałe zasługi w organizowaniu i budowaniu Lubelskiej Rodziny Katyńskiej. Wśród zamordowanych, głównie w Katyniu, przez NKWD polskich oficerów, znalazł się bowiem również jej dziadek ze strony matki – Stefan Osmulski (1899-1940), który zgłosiwszy się w 1918 r. na ochotnika do

wojska, najpierw walczył z Ukraińcami, a w 1920 r. z bolszewikami, potem pracował w wywiadzie, ćwiczył i przygotowywał oddziały ochrony pogranicza, a w ostatnich latach przed wojną w randze kapitana (od 1937) był komendantem powiatowym PW i WF placówki granicznej we Włodawie, wielokrotnie za zasługi i działalność niepodległościową odznaczany (m.in. Brązowym, Srebrnym i Złotym Krzyżem Zasługi; Medalem Pamiątkowym za Wojnę 1918-1921; Medalem Dziesięciolecia Odzyskanej Niepodległości; Brązowym i Srebrnym Medalem za Długoletnią Służbę, a pośmiertnie w 1985 r. przez polski rząd w Londynie – Krzyżem Kampanii Wrześniowej), w czasie wojny jako dowódca 2. kompanii II batalionu walczył najpierw pod Krasnymstawem z Niemcami, a potem na froncie białorusko-ukraińskim dostał się do niewoli i według opublikowanej w 1994 r. tzw. „listy ukraińskiej" został zamordowany przez NKWD w nieznanym dotąd miejscu na Ukrainie; żona zaś jego, nauczycielka Władysława, Wilnianka, również patriotka, gorąca zwolenniczka tradycji Józefa Piłsudskiego, a w czasie wojny sanitariuszka. Alicja zawsze była z nich dumna, a wychowywana w skrywanej za czasów komunistycznych domowej tradycji patriotycznej, starała się utrwalać i na wszelki możliwy dla siebie sposób pielęgnować ich pamięć, pasjonując się zawsze wszelkimi, zwłaszcza odtwarzanymi przedwojennymi uroczystościami wojskowymi, które lubiła oglądać w telewizji, w swojej zaś bibliotece domowej na naczelnym miejscu przechowywała ozdobnie oprawiony wielotomowy komplet pism Pułkownika. Gdy na początku lat 90-tych zaczęto ponownie przywracać pamięć i odsłaniać groby katyńskie oraz przeprowadzać identyfikację pomordowanych, zbierała od niektórych rodzin lubelskich informacje do tworzonej również z jej inicjatywy Lubelskiej Listy Katyńskiej, dla której zredagowała 37 biogramów (*Lubelska Lista Katyńska. Księga pamięci Lubelskiej Rodziny Katyńskiej*, red. A. Winiarz, Lublin 1997, Wydawnictwo UMCS, s. 371-373: biogram dziadka). Współdziałała także w budowie symbolicznej mogiły katyńskiej na cmentarzu wojennym przy ul. Białej w Lublinie, gdzie na jednej ze spiżowych tablic umieszczono również nazwisko jej dziadka Stefana Osmulskiego, uczestnicząc również osobiście w jej poświęceniu dokonanym przez ich pośmiertnego kapelana ks. Zdzisława Peszkowskiego; podobnie przy odsłonięciu Pomnika Katyńskiego przy ul. Głębokiej w Lublinie. Zabiegała również o to, by i jej dziadkowi kapitanowi Stefanowi Osmulskiemu posadzono „katyński dąb pamięci", czego dokonano (18 IV 2012) na dziedzińcu V Zespołu Szkół im. Jana Pawła II przy ul. Elsnera 5 w Lublinie; jemu też ufundowała symboliczny grobowiec na cmentarzu przy ul. Lipowej w Lublinie, w którym obok niego zechciała być pochowana.

Przez całe swe życie była człowiekiem cierpienia, w związku z czym cokolwiek czyniła, wiązało sie to zawsze z wielkim wysiłkiem i wyrzeczeniem, a nierzadko również pomocą innych. Obok dolegliwości sercowych, które po operacji z latami się powiększały, wnet po doktoracie dowiedziała się o swej chorobie nowotworowej, co się wiązało z kolejną poważną operacją

w Warszawie oraz późniejszymi przykrymi naświetleniami i szpitalnymi kontrolami onkologicznymi w Lublinie, a 7 lat przed śmiercią zdiagnozowano u niej bardzo wysoki stopień osteoporozy, co znów skutkowało trudnościami, a pod koniec prawie niemożliwością samodzielnego poruszania się. Zmarła 9 II 2016 r. w Lublinie po kilkunastodniowym pobycie w szpitalu (zob. wyżej *Pogrzeb śp. dr Alicji Stępniewskiej*, s. 685-687). Mimo słabego zdrowia i tych dolegliwości, które w miarę możności starała się zawsze ukrywać, dzięki swemu uporowi, pracowitości i wytrwałości, dokonała w swym życiu, jak widać, stosunkowo wiele, pozostawiając po sobie również piękny i niemały patrystyczny ślad, za który zarówno my koledzy z Zakładu i Redakcji „Vox Patrum", jak i polscy badacze antyku chrześcijańskiego z pamięcią w modlitwie pozostajemy jej bardzo wdzięczni.

DOROBEK PISEMNY

I. K s i ą ż k i

1. *Mickiewicz w kręgu Homera. Struktura epicka „Pana Tadeusza"*, Lublin 1998, Redakcja Wydawnictw KUL, ss. 200.
   - rec. K. Szczerbowska, *Mickiewicz spotkał Homera*, „Życie" 1998, nr 294 (16 XII).
   - rec. H. Wójtowicz, RH 47 (1999) z. 3, 123-124.
2. *Matki Ojców Kościoła*, Lublin 2015, Wydawnictwo KUL, ss. 162.
   - rec. M. Starowieyski, *Le madri dei Padri della Chiesa*, OCP 81 (2015) 531.
   - rec. M. Starowieyski, *Les mères des Pères de 1'Église*, AnBol 134 (2016) 253.

II. A r t y k u ł y

A. NAUKOWE

1. *Funkcja muzyki w poezji Homera*, w: *Musica Antiqua*, VI, Bydgoszcz 1982, 447-463.
2. *Rola muzyki w Biblii*, w: *Musica Antiqua*, VII, Bydgoszcz 1985, 361-378.
3. *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 151-176; przedruk w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Lublin – Stalowa Wola 1999, 313-332.
4. *Męczennicy wczesnochrześcijańscy w „Wykładach lozańskich" Adama Mickiewicza*, VoxP 6 (1986) t. 10, 183-202.
5. *Czy łacińscy Ojcowie Kościoła znali tragediopisarzy greckich*, VoxP 6 (1986) t. 11, 607-626.
6. *Ks. Hugo Kołłątaj o autorach wczesnochrześcijańskich*, VoxP 6 (1986) t. 11, 769-774.
7. *Antyk chrześcijański w kapliczkach przydrożnych*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 383-404.

8. *„Gdzie ty, tam i on". Sen św. Moniki, matki św. Augustyna (Conf. III 11, 19-20)*, VoxP 8 (1988) t. 14, 125-132.
9. *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, VoxP 9 (1989) t. 16, 377-383.
10. *Latynizmy w polskim przekładzie „Historii Aleksandra Wielkiego"*, VoxP 10 (1990) t. 19, 835-848.
11. *Zainteresowania antyczne Adama Mickiewicza*, VoxP 10 (1990) t. 19, 859-866.
12. *„Iliada" i „Odyseja" podstawą teoretycznych założeń epopei w estetyce romantyzmu (A. Mickiewicz, G.W.F. Hegel)*, „Meander" 50 (1995) 127-132.
13. *Delimitacje w inwokacjach „Pana Tadeusza" Adama Mickiewicza*, „Meander" 50 (1995) 361-370.
14. *Analiza homeryckiej struktury rozpoznań w poematach Adama Mickiewicza („Grażyna", „Konrad Wallenrod")*, RH 43 (1995) z. 3, 71-99.
15. *Bezcenny skarb nadziei. O „Panu Tadeuszu" w 160. rocznicę pierwszego wydania*, „Akcent" 16 (1995) nr 1, 210-217.
16. *Rola kategorii „anagnorismós" w strukturze homeryckiej „Pana Tadeusza"*, RH 44 (1996) t. 3, 285-313.
17. *Ksiądz Profesor Emil Stanula. Życie i działalność*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 7-14.
18. *Nie zrealizowana powieść Henryka Sienkiewicza o Julianie Apostacie*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 391-397.
19. *Maryja w twórczości Grzegorza z Nareku*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 111-126.
20. *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 261-293.
21. *Św. Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 363-373.
22. *Św. Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-77.
23. *Ksiądz profesor Stanisław Longosz: filolog – patrolog – dydaktyk – założyciel i redaktor „Vox Patrum"*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 25-38.
24. *Św. Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej*, VoxP 28 (2008), t. 52/2, 1039-1047.
25. *Sędziwi ojcowie – Laertes i Priam w epopejach Homera*, VoxP 31 (2011) t. 56, 61-72.
26. *Antuza – matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł*, VoxP 32 (2012) t. 57, 586-600.

B. POPULARNO-NAUKOWE

1. *Prof. dr Janina Niemirska-Pliszczyńska nie żyje*, VoxP 2 (1982) t. 3, 505-513.

2. *20 lat minęło [istnienia Zakładu]*, „Przegląd Uniwersytecki" 1 (1989) nr 2, 15.
3. *Ratować braci w nieszczęściu. Franciszkanki z Chicago w Polsce*, „Słowo Powszechne"45 (1991) nr 80, l0.
4. *Czytać przyrodę jak Pismo Święte*, „Przegląd Uniwersytecki" 4 (1992) nr 3, 16.
5. *Antyk chrześcijański*, „Przegląd Uniwersytecki" 13 (2001) nr 3, 30.

III. Hasła w *Encyklopedii Katolickiej*

1. *Cegłów*, EK II, Lublin 1976, 1384-1385.
2. *Chełm* (współautor Z. Starnawski), EK III, Lublin 1979, 109-112.
3. *Chełmża* (współautor E. Piszcz), EK III 137.
4. *Chodecz*, EK III 204.
5. *Chołopienicze*, EK III 215.
6. *Chruślin*, EK III 293.
7. *Chynów*, EK III 439.
8. *Ciechanowiec*, EK III 462.
9. *Cieszyn* (współautor M. Kunowska-Porębna), EK III 484-487.
10. *Czartorysk*, EK III 768.
11. *Czelin*, EK III 831-832.
12. *Czereja*, EK III 834.
13. *Czersk*, EK III 838-839.
14. *Czerwonogród*, EK III 841-842.
15. *Czetwertnia*, EK III 848.
16. *Czortków*, EK III 922.
17. *Darłowo*, EK III 1027.
18. *Dąbrowa Tarnowska*, EK III 1059.
19. *Dermań*, EK III 1187.
20. *Dębica*, EK III 1230-1231.
21. *Dębno* (tarnowskie), EK III 1233.
22. *Dębno* (krakowskie), EK III 1233.
23. *Dobczyce*, EK III 1364.
24. *Drawsko Pomorskie*, EK IV, Lublin 1983, 199.
25. *Drohiczyn nad Bugiem* (współautor G. Sosna), EK IV 224-225.
26. *Druja*, EK IV 229-230.
27. *Filareci*, EK V, Lublin 1989, 189-192.

IV. Recenzje

1. Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 24, 27-108, Warszawa 1980 – VoxP 1 (1981) t. 1, 85-88.

2. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, Wydawnictwo PAX – VoxP 5 (1985) t. 8-9, 595-394.
3. M. Daniluk – K. Klauza, *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego*, Lublin 1994, Redakcja Wydawnictw KUL – VoxP 10 (1990) t. 19, 971-972.

V. S p r a w o z d a n i a

1. *Rok Benedyktyński w Polsce*, VoxP 2 (1982) t. 2, 109-119.
2. *Sympozjum Damazjańskie. 1600-lecie śmierci św. Damazego papieża* (Lublin, KUL, 21 V 1984), VoxP 4 (1984) t. 6-7, 460-465.
3. *Symbol Apostolski w nauce i sztuce pierwszego tysiąclecia* (Lublin, KUL, 23-24 XI 1995), VoxP 13-15 (1992-1995), t. 24-29, 684-691.
4. *Indeks do polskiego przekładu „Listów" Grzegorza Wielkiego* (współautor E. Tatar-Próchniak), tłum. J. Czuj, I-IV, Warszawa 1954-1955, Wydawnictwo PAX, VoxP 10 (1990) t. 18, 461-540.

VI. O p r a c o w a n i a r e d a k c y j n e

1. Sergiusz Riabinin, *Chodzić po ziemi jak po świątyni. Poezje* (wybór, wstęp i opracowanie A. Stępniewska), Rzym 1988, ss. 158.
2. Pacyfik A. Dydycz, *Tą samą drogą. Wybór kazań z lat 1981-1988* (opracowanie i redakcja A. Stępniewska), Rzym 1989, ss. 328.
3. Pacyfik A. Dydycz, *Niosąc ziarno na zasiew. Konferencje, kazania, wspomnienia, świadectwa* (wstęp i opracowanie A. Stępniewska), Rzym – Lublin 1992, ss. 335.
4. Sergiusz Riabinin, *Bo świat jest Bożym listem. Religijne wiersze badacza przyrodnika* (wybór i opracowanie A. Stępniewska), Niepokalanów 1996, ss. 82.
5. *Lubelska lista katyńska* (opracowanie redakcyjne 37 biogramów A. Stępniewska), Lublin 1997, Wydawnictwo UMCS, ss. 427.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

PROFESOR OKTAWIUSZ JUREWICZ

(30 IV 1926 - 28 IV 2016)

28 kwietnia 2016 r. zmarł prof. Oktawiusz Jurewicz, wybitny humanista, filolog i historyk, zasłużony bizantynolog, autor *Historii literatury bizantyńskiej* i *Słownika grecko-polskiego*, tłumacz Biblioteki Focjusza i wielu innych źródeł bizantyńskich, jeden z inicjatorów powstania Komisji Bizantynologicznej PAN, współtwórca renesansu studiów bizantynistycznych w Polsce.

Był z wykształcenia filologiem klasycznym, latynistą i hellenistą. Filologię klasyczną studiował najpierw na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie jako nauczycieli miał takich filologów jak S. Skimina, S. Srebrny, K. Górski, następnie w Warszawie, gdzie obronił pracę magisterską *De breviloquentia Tacitina* (1950), następnie doktorską *Niewolnicy w komediach Plauta*, napisaną pod kierunkiem prof. K. Kumanieckiego (1954).

Po doktoracie rozpoczął pracę jako adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim, z którą został związany przez całe swoje życie naukowe. Wtedy też zmienił kierunek swych zainteresowań naukowych. Wprawdzie opublikował jeszcze rozprawę doktorską oraz kilka artykułów na temat komedii Plauta, jednak swoje badania skupił na studiach bizantynistycznych. Odbył kilka staży naukowych na uniwersytetach w Belgradzie, Berlinie, Budapeszcie, Kolonii, Monachium, Moskwie i Paryżu, jednocześnie przygotowując monografię pt. *Cesarz Andronik I Komnen*, którą w 1962 r. przedstawił jako rozprawę habilitacyjną (opublikowana w Warszawie, a następnie w języku niemieckim w Amsterdamie). W tym samym 1962 r. został docentem w Katedrze Filologii Klasycznej na UW, następnie profesorem nadzwyczajnym (1971) i zwyczajnym (1986).

Jako profesor pełnił szereg funkcji organizacyjnych na swej uczelni. Był kierownikiem Zakładu Filologii Greckiej, Bizantyńskiej i Nowogreckiej w Instytucie Filologii Klasycznej (1963-1966), prodziekanem a następnie dziekanem Wydziału Filologicznego UW (1966-1973), przekształconego następnie w Wydział Polonistyki i Slawistyki (do tego wydziału należała Katedra Filologii Klasycznej).

W latach 1973-1979 przebywał w Paryżu, gdzie pracował jako *professeur associé* w Instytucie Slawistycznym na Uniwersytecie Paris IV – Sorbonne i jednocześnie jako dyrektor *Centre de Civilisation Polonaise* tego Uniwersytetu; założył też i redagował czasopismo naukowe „Les Cahiers Franco-Polonais" (roczniki 1977-1983).

Po powrocie do Polski został dyrektorem Katedry Filologii Klasycznej UW, która pod jego kierownictwem stała się Instytutem Filologii Klasycznej. To stanowisko dyrektora pełnił do 1996 r., czyli do przejścia na emeryturę. Kierował też Katedrą Języka Greckiego i Bizantyńskiego.

Sprawował także ważne funkcje organizacyjne w krajowym życiu naukowym. W latach 1963-1973 był sekretarzem naukowym Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN, następnie wiceprezesem tego Komitetu (1979-1981). W ramach tego Komitetu pełnił funkcję redaktora w dwóch seriach naukowych: *Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej* oraz *Archiwum Filologiczne*, był członkiem redakcji czasopisma „Meander".

Jako miłośnik kultury klasycznej rozumiał zarazem potrzebę wyodrębnienia bizantynistyki jako samodzielnej dyscypliny naukowej łączącej badania nad starożytnością i średniowieczem. Nie był pierwszym reprezentantem tej dyscypliny w Polsce, jednak jego poprzednikom (takim jak Leon Sternbach, czy Kazimierz Zakrzewski) nie dane było zjednoczyć wokół siebie większego grona uczonych zajmujących się różnymi aspektami kultury bizantyńskiej, których do połowy XX w. nie było zresztą w Polsce zbyt wielu. Kiedy w 1963 r. wspólnie z prof. Haliną Evert Kappesową prof. O. Jurewicz doprowadził do powstania Komisji Bizantynologicznej przy Komitecie Nauk o Kulturze Antycznej PAN, na czele Komisji stanął początkowo nie on sam, lecz – przynajmniej formalnie – jego mistrz, prof. Kazimierz Kumaniecki, wybitny filolog, prezes Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej. Jednak rzeczywistym *spiritus movens* był prof. Jurewicz, najpierw jako sekretarz, a później jako przewodniczący Komisji do 1996 r. Komisja uzyskała status Narodowego Komitetu Polskiego w *Association Internationale des Études Byzantines*, a prof. O. Jurewicz jako przewodniczący utrzymywał żywe kontakty z uczonymi z wielu krajów: m.in. Niemiec, Serbii, Węgier, Rosji i Stanów Zjednoczonych. Bliskie kontakty wiązały go zwłaszcza z bizantynologami francuskimi. Swe prace publikował nie tylko w kraju, ale i za granicą, po polsku oraz w kilku innych językach. Talenty językowe i przyjazne kontakty z uczonymi zagranicznymi ułatwiały mu wprowadzenie polskiej bizantynistyki na forum międzynarodowe. Od czasu jego przewodnictwa Polska była reprezentowana na wielu konferencjach i na wszystkich kolejnych kongresach bizantynologicznych. Jednocześnie Komisja Bizantynologiczna – jak pisał Waldemar Ceran – „pod sprawnym kierownictwem O. Jurewicza zjednoczyła od 1962 r. rozproszone środowisko polskich bizantynologów".

Po przejściu na emeryturę (1996), prof. O. Jurewicz prowadził dalej pracę naukową. Jako *profesor emeritus* miał też wykłady w Instytucie Badań

Interdyscyplinarnych *Artes Liberales* UW (do 86. roku życia), był konsultantem naukowym w Komisji *Speculum Byzantinum* tego Instytutu.

W prezentacji profesorów na stronie internetowej Komisji *Speculum Byzantinum* pisał o sobie: „Zainteresowania naukowe: filologia klasyczna i bizantynistyka. Specjalizacja: język łaciński i język grecki (literatura, języki klasyczne, leksykografia oraz twórczość przekładowa z języka starogreckiego na polski). W badaniach nad literaturą antyczną interesowałem się poza artystyczną formą wypowiedzi stosunkiem tekstu do realnej rzeczywistości, w której żył autor antyczny i kwestią, w jaki sposób rzeczywistość świata przedstawionego była odwzorcowana w utworze. Dużo miejsca poświęciłem stosunkom językowym nad etymologią leksyki i jej porównaniom ze stanem słownictwa indoeuropejskiego".

Przygotował znakomite pomoce do wykładów języków i kultury klasycznej. Razem z L. Winniczuk i J. Żuławską opublikował obszerny podręcznik akademicki *Język łaciński dla lektoratów szkół wyższych* (1978[1]-2003[24]). Dla studentów filologii klasycznej opracował *Gramatykę historyczną języka greckiego* (1992[1]-1999[2]). Wraz z prof. L. Winniczuk, napisał książkę *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym* (1968). Pod jego redakcją ukazało się dwujęzyczne łacińsko-polskie wydanie *Dzieł wszystkich* Horacego w dwóch tomach, z obszernym komentarzem, z wyborem najlepszych wierszy w polskich tłumaczeniach wielkiego łacińskiego poety (1986-1988, 20002). Wreszcie, będąc już na emeryturze, wydał unowocześniony słownik greki klasycznej *Słownik grecko-polski* (t. 1-2, 2000-2001, w jednym tomie – 2015), niezwykle pożyteczne narzędzie pracy, obecnie najbardziej popularne kompendium tego typu w Polsce.

Podobnie, jeśli spojrzeć na dorobek badawczy prof. O. Jurewicza w zakresie bizantynologii, nasuwa się myśl, że wiele tematów badań oraz inicjatyw edytorskich podjął z myślą o tym, by młodszym badaczom oraz miłośnikom kultury bizantyńskiej ułatwić dostęp do wiedzy o wschodnim cesarstwie.

Jako znakomity znawca języka greckiego opracował szereg tłumaczeń najwybitniejszych bizantyńskich dzieł historycznych, jak: *Aleksjada* Anny Komneny (t. 1-2, 1969-1972, 2005[2]), *Materiały historyczne* Nikefora Bryenniosa (1974), *Kronika, czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)* Michała Psellosa (1985), wreszcie *Biblioteka* Focjusza (t. 1-5, 1986-1999, 2007[2]) – dzieło niezmiernie ważne dla poznania literatury nie tylko bizantyńskiej, ale też wczesnochrześcijańskiej i klasycznej. Wybrał autorów dla polskiego czytelnika praktycznie poprzednio niedostępnych, a szczególnie ważnych dla zrozumienia odrębności kultury średniogreckiej: okresu renesansu macedońskiego i epoki Komnenów. Tej ostatniej epoki dotyczyła wspomniana już monografia, na podstawie której habilitował się. Była to praca historyczna poświęcona postaci cesarza Andronika I Komnena (1124/1125-1185), władcy o bogatej, barwnej biografii, którego pełne przygód losy toczyły się w wielu krajach – poczynając od państw krzyżowców, przez ziemie cesarstwa

wschodniego aż po Ruś Halicką, sąsiadującą z granicami Polski. Wybór tej tematyki pozwala domyślać się, że Profesor dostrzegał potrzebę uprawiania badań bizantynologicznych z perspektywy bliskiej historii naszego kraju. W zbliżonym kierunku poszły później wysiłki badawcze młodszego pokolenia polskich bizantynologów, historyków, a przede wszystkim, archeologów. W swych mniejszych pracach sam prof. Jurewicz poruszał problematykę bizantyńsko-ruską i prawosławną (książka pt. *Schizma wschodnia*, 1969).

Tworząc podwaliny polskiej bizantynologii prof. O. Jurewicz podjął inicjatywę wydania kilku niezbędnych, a brakujących w polskim piśmiennictwie naukowym kompendiów. Pierwszym była *Historia literatury bizantyńskiej* (1984, 2007[2]), jedyna dotąd tak obszerna i całościowa synteza tej literatury, napisana w języku polskim. Drugim – szeroko zaplanowana *Encyklopedia Kultury Bizantyńskiej* (2002). W momencie, kiedy opracowywał jej koncepcję, nie istniał jeszcze *Oxford Dictionary of Byzantium*, był to zatem wówczas projekt całkowicie oryginalny i pionierski. Podobne kompendium niemieckie nie wyszło nigdy poza kilka pierwszych zeszytów, polska encyklopedia została doprowadzona do końca. Trzeba dodać, gwoli sprawiedliwości, że opublikowanie jej było prawdziwie heroicznym dziełem prof. O. Jurewicza jako jej redaktora, który zdołał pozyskać liczne grono polskich uczonych dla tej sprawy i konsekwentnie zabiegał o jej realizację. Praca nad *Encyklopedią kultury bizantyńskiej* była dla młodszych uczonych okazją do współpracy i wszechstronnego poznania wiedzy o cesarstwie wschodnim i jego kulturze. Nie można też pominąć innego kompendium, które zawdzięczamy zmarłemu, niewielkiego rozmiarami, lecz bardzo ważnego i niełatwego w realizacji opracowania zasad pisowni nazw bizantyńskich w polskim języku. Stworzenie klarownych i spójnych reguł w tej skomplikowanej materii to niemały sukces i zarazem dowód erudycji Profesora. Najpierw ukazała się lista nazw w postaci powielonej, później, w uzupełnionej formie, wyszła wersja drukowana jako uzupełnienie do polskiego tłumaczenia *Dziejów Bizancjum* G. Ostrogorskiego.

Trudno byłoby opisać cały obszerny dorobek drukowany prof. Oktawiusza Jurewicza. O jego znaczeniu świadczy nie tylko liczba tytułów, lecz także ich wznowień pojawiających się na rynku księgarskim.

Za swoje zasługi w dziedzinie nauki i kultury, prof. Jurewicz został odznaczony wieloma nagrodami. Poza nagrodami Rektora UW, otrzymał 3 nagrody Ministra za twórczość naukową i organizacyjną, Medal KEN, Grecki Złoty Krzyż Zasługi, nagrodę Wydawnictw Katolickich Feniks 2000 w kategorii „tłumacza" za przekład 5 tomów *Biblioteki* Focjusza opatrzony komentarzem filologiczno-historycznym. Jego pięć tomów *Biblioteki* Focjusza zostało ofiarowane papieżowi Janowi Pawłowi II w 1999 r. z okazji 50-lecia Instytutu Wydawniczego PAX jako jedno z głównych osiągnięć tego wydawnictwa.

W jego licznych pracach, rodzinnych, organizacyjnych i naukowych, wytrwale i radośnie wspierała go jego żona, Hanna, z którą przeżył 68 i pół roku

w bardzo szczęśliwym małżeństwie. Był wspaniałym mężem i ojcem – jak potwierdzają jego żona i córki.

Sam dożył prawie 90 lat. Zmarł 28 kwietnia 2016 roku. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 6 maja 2016 r. w kościele pw. św. Wincentego à Paulo w Warszawie. Został pochowany na Cmentarzu Bródnowskim.

Jako mistrz polskich bizantynologów pozostawił po sobie grono uczniów i wielu przyjaciół. Skromny, kulturalny i ujmujący w sposobie bycia, wychowawca wielu pokoleń filologów i historyków, odegrał wielką rolę, jako twórca nowej w Polsce dyscypliny naukowej – bizantynologii, liczącej obecnie kilkudziesięciu specjalistów i reprezentowanej na każdej niemal uczelni uniwersyteckiej w Polsce. Pozostawił także wiele prac naukowych, stanowiących znakomite narzędzie i pomoc do dalszego rozwoju studiów klasycznych i bizantyńskich w Polsce.

ks. Józef Naumowicz – Warszawa, UKSW
Maciej Salamon – Kraków, UJ, UPJP II

TABLE OF CONTENTS

PREFACE 5

ARTICLES

1. *The „Exempla" of Old Testament Women in the Interpretation of „Prima Clementis"* – Rev. W. Turek 9
2. *Woman and Her Role in the History of Salvation according to Clement of Alexandria* – S. Łucarz SJ 25
3. *Female Characters of the Old Testament in the Allegorical Exegesis of Origen* – Rev. M. Szram 39
4. *Women in Tertullian's Works in the Context of History of Salvation* – Rev. D. Zalewski 57
5. *Woman as a Temptation for a Monk according to Evagrius of Pontus* – Rev. L. Misiarczyk 71
6. *The Teaching Function of a Woman in the Statements of John Chrysostom* – Rev. P. Szczur 83
7. *Female Physiology and Human Reproduction in the Writings of Methodius of Olympus and Ambrose of Milan* – M. Mejzner SAC 103
8. *Women and Heretical Movements in "Diversarum hereseon liber" by Philastrius of Brescia* – Rev. M. Szram 127
9. *Eve – the First Woman in the St. Augustine's Scriptures* – Rev. A. Żurek 139
10. *Woman in the Writings of John Cassian* – Rev. A. Nocoń 155
11. *Gomer – the Anti-Ideal of Wife or the Model Metaphor of Bride's Relation on the Basis of St. Jerome's Comment on Ho 1-3?* – M. Jóźwiak 169
12. *Saint Caesarius of Arles and His Followers and Women Monasticism* – B. Degórski O.S.P.P.E. 179
13. *Female Figures in Isidore's of Seville "De ortu et obitu Patrum"* – T. Krynicka 197
14. *Important and Characteristic Elements of the Spirituality of the Desert Mothers* – Bp. P. Turzyński 219
15. *"Gothorum Romanorumque Consensus". The Unity of Goths and Romans in Amalasuntha's Political Activity* – T. Skibiński SAC 235

***

16. *The "Scholae Palatinae" – "New Praetorians" of the Late Roman Empire* – I. Łuć....253
17. *Balkans in the Light of Constantinopolitan Ecclesiastical Historiography (Fifth Century)* – S. Bralewski....277
18. *Visigoths in the Balkans Region in Theory and Political Practice of the Courts of the Late Roman Empire* – M. Wilczyński....301
19. *Pagan Political Ideas in a Christian World: Power, its Limits and Legitimization in the Eyes of the Author of* Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης *(De scientia politica)* – T. Wolińska....327
20. *The Role and Place of Speeches in the Work of Theophylact Simocatta* – A. Kotłowska – Ł. Różycki....353
21. *The Western Policy of Emperor Marcian (450-457). The Problem of Huns and its Influence on the Relationship between the Eastern and the Western Roman Empire* – Ł. Pigoński....383
22. *The Activity of the Emperor in the Context of the Christological Controversy in Byzantium of the Seventh Century* – O. Kashchuk....411
23. *The Role of Tsar Peter (927-969) in the Life of the Bulgarian Church. A Few Remarks* – M.J. Leszka....429
24. *The Role of Empress Maria-Irene Lekapene in the Reception of the Elements of Byzantine Model of Power in the First Bulgarian State* – Z.A. Brzozowska....443
25. *Stefan Uroš II Milutin – Foundation Activity of the Serbian King* – A. Piórecka....459

TRANSLATIONS

1. *The Psalms of Solomon*
   a. Introduction and Notes – Rev. A. Tronina....477
   b. Translation – Rev. A. Tronina....484
2. Aphrahat – *Expositio XIII: About the Sabbath* (*Demonstratio* XIII: *De sabbato*, PSyr 1, 541-572)
   a. Introduction and Commentary – Rev. A. Uciecha....513
   b. Translation – Rev. A. Uciecha....519
3. St. Jerome – *Commentary on Isaiah* X 34, 1 - X 35, 10 (*Commentarii in Esaiam*, CPL 584)
   a. Introduction and Commentary – Ł. Krzyszczuk....527
   b. Translation – Ł. Krzyszczuk....551
4. Venantius Fortunatus – *Poems about Excellent Matrons: Bertoara, Bertechilda, Palatina and Armentaria* (Latin-Polish Text) (*Carmina* II 11; VI 4; VII 6; X 15, CPL 1033)

a. Introduction and Commentary – Rev. T. Gacia 569
b. Translation – Rev. T. Gacia 572

REVIEWS

1. K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Farnham 2009, Ashgate – Rev. L. Misiarczyk. 581
2. J. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009, Ashgate – Rev. L. Misiarczyk 585
3. G. Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010, Pickwick Publications – Rev. L. Misiarczyk. 593
4. A. Cassiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013, Cambridge University Press – Rev. L. Misiarczyk. 596
5. A. Siemieniewski – M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013, Wydawnictwo Tumskie – Rev. R. Groń 603
6. *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, WAM – K. Klusek 608
7. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: herezje 1-33*, tłum. M. Gilski, oprac. A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – Rev. D. Piasecki 614
8. J. Iluk, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma.* Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego – Rev. S. Longosz 616
9. J. Iluk, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma.* Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego – Rev. P. Szczur 622
10. Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, przekład i wstęp J. Szwed-Kostecka, opracowanie ks. A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – Rev. P. Szczur 626
11. Św. Nicetas z Remezjany, *Pisma*, tłum. M. Przyszychowska – P. Szewczyk – L. Nieścior, wstęp i opracowanie L. Nieścior, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2015, Wydawnictwo M – Rev. J. Grzywaczewski 631
12. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, Wydawnictwo św. Wojciech – K. Klusek 632

13. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, Wydawnictwo M – K. Klusek 637

INFORMATION SECTION

BIBLIOGRAPHIES

1. *A List of Dissertations on Christian Antiquity in Selected Academic Centers from 2014 to 2015* – J. Figiel SDS 645

REPORTS

1. *Methodius of Olympus: the State of Research and Perspectives* (Jena, Friedrich Schiller University, 19-22 II 2015) – M. Mejzner SAC – F. Candido 655
2. *A Woman in the History of Salvation according to the Church Fathers* (The Patristic Section, Częstochowa, 21-23 IX 2015) – Rev. P. Szczur 660
3. *Desert Fathers and John Cassian – the Father of Western Monasticism. On the 50th Anniversary of the Decree on the Renewal of Religious Life "Perfectae Caritatis"* (University of Silesia in Katowice, 25-26 IX 2015) – Rev. P. Szczur 662
4. *The Conference of the Polish Scholars of Antiquity: "Violence in the Ancient World: the Source, Structure, Interpretations"* (Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, 28-30 IX 2015) – P. Kochanek 664
5. *Exegesis of St. Jerome* (Saint-Étienne, 15 X 2015; Lyon, 16 X 2015) – Rev. P. Szczur 670
6. *XIIIth Round Table of the Syriac Studies Society* (Paris, 13 XI 2015) – Rev. J. Żelazny 672
7. *III Byzantine Studies Conference of cycle "Selected Aspects of Byzantine Culture" entitled: "The Doctrines and Ideologies of Geopolitical Power in the Byzantine Empire and its Impact on the Balkans"* (Lublin, 26-27 XI 2015) – P. Kochanek 674
8. *Christian Painting in Nubia* (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, 27 XI 2015) – Rev. P. Szczur 677
9. *Meetings of the Byzantine Comission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2015/2016* – P. Kochanek 679
10. *The Funeral of Dr. Alicja Stępniewska* (Lublin, 15 II 2016) – Rev. S. Longosz 681
11. *Holy Hero(in)es. Literary Constructions of Heroism in Late Antique and Early Medieval Hagiography* (Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal en Letterkunde, Ghent, 18-20 II 2016) – J. Figiel SDS 683
12. *Church Fathers in the Polemics against Heresies* (John Paul II Catholic University, Lublin, 17-19 V 2016) – J. Figiel SDS 685

13. *The Baptism of Poland and Conversion of Other Nations* (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, 11-12 V 2016) – M. Mejzner SAC....688
14. *Love, Friendship and Virtue* (Catholic University of the North, Antofogasta, Chile, 14-16 VI 2016) – Rev. P. Wygralak....691

INFORMATION

1. 5th International Conference of the Society For Ancient Philosophy....693
2. 10th Annual Conference of Asia-Pacific Early Christian Studies Society....693
3. The Annual Meeting of the Patristic Section 2016....693
4. VIII UNISA Symposium of New Testament and Early Christian Studies in Pretoria....694
5. Patristic Symposium on John Chrysostom....695
6. *John Chrysostom and Severian of Gabala: Homilists, Exegetes and Theologians*....696
7. *Disease and Medicine in Mediterranean Countries. Historical and Cultural Aspects*....697
8. *The Ideal Image of a Woman in the Greek and Roman Literature*....697
9. The Conference of the Polish Researches of Antiquity: *"Power and Powerlessness of the Authority, Community and Entity in the Greek-Roman and Byzantine World"*....698
10. *Origeniana Duodecima*....698
11. 2nd "The Early Christian Centuries" Conference in Brisbane....699

IN MEMORIAM

1. *MA Andrzej Malinowski (28 VII 1949 - 26 I 2016)* – Rev. S. Longosz ..701
2. *Doctor Alicja Stępniewska (10 IV 1945 - 9 II 2016). Polish Philologist – the Propagator of the Thought of the Church Fathers* – Rev. S. Longosz....705
3. *Professor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)* – Rev. J. Naumowicz – M. Salamon....715

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 5

ARTYKUŁY

1. *„Exempla" starotestamentalnych kobiet w interpretacji „Prima Clementis"* – ks. W. Turek.....9
2. *Kobieta i jej rola w historii zbawienia według Klemensa Aleksandryjskiego* – S. Łucarz SJ 25
3. *Postacie kobiece Starego Testamentu w alegorycznej egzegezie Orygenesa* – ks. M. Szram 39
4. *Kobiety u Tertuliana w kontekście historii zbawienia* – ks. D. Zalewski ..57
5. *Kobieta jako pokusa dla mnicha według Ewagriusza z Pontu* – ks. L. Misiarczyk.....71
6. *Funkcja nauczycielska kobiety w myśli Jana Chryzostoma* – ks. P. Szczur 83
7. *Fizjologia i rozrodczość kobiety w pismach Metodego z Olimpu i Ambrożego z Mediolanu* – M. Mejzner SAC 103
8. *Kobiety a ruchy heretyckie według „Diversarum hereseon liber" Filastriusza z Brescii* – ks. M. Szram 127
9. *Ewa – pierwsza kobieta w świetle pism świętego Augustyna* – ks. A. Żurek.....139
10. *Kobieta w pismach Jana Kasjana* – ks. A. Nocoń 155
11. *Gomer – antyideał żony czy wzorcowa metafora relacji oblubieńczej na podstawie Hieronimowego Komentarza do Oz 1-3?* – M. Jóźwiak... 169
12. *San Cesario di Arles e i suoi continuatori e il monachesimo femminile* – B. Degórski O.S.P.P.E. 179
13. *Sylwetki kobiet w traktacie „O narodzinach i zgonach świętych Ojców" Izydora z Sewilli* – T. Krynicka 197
14. *Istotne i charakterystyczne elementy duchowości Matek Pustyni* – bp P. Turzyński.....219
15. *„Gothorum Romanorumque consensus". Jedność Gotów i Rzymian w działalności politycznej Amalasunty* – T. Skibiński SAC.....235

***

16. *Żołnierze „scholae palatinae" – „nowi pretorianie" późnego cesarstwa* – I. Łuć 253
17. *Bałkany w ujęciu historiografii kościelnej V wieku związanej ze środowiskiem konstantynopolitańskim* – S. Bralewski 277
18. *Wizygoci w rejonie Bałkanów w teorii i praktyce politycznej dworów późnego Cesarstwa Rzymskiego* – M. Wilczyński 301
19. *Pogańskie idee polityczne w chrześcijańskim świecie. Władza, jej granice i źródła legitymizacji w ocenie autora dialogu* Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης *(De scientia politica)* – T. Wolińska 327
20. *The Role and Place of Speeches in the Work of Theophylact Simocatta* – A. Kotłowska – Ł. Różycki 353
21. *Polityka zachodnia cesarza Marcjana (450-457). Problem huński i jego wpływ na relacje między Cesarstwem Wschodnim a Zachodnim* – Ł. Pigoński 383
22. *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych w Bizancjum w VII wieku* – O. Kashchuk 411
23. *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag* – M.J. Leszka 429
24. *Rola carycy Marii-Ireny Lekapeny w recepcji elementów bizantyńskiego modelu władzy w pierwszym państwie bułgarskim* – Z.A. Brzozowska 443
25. *Stefan Uroš II Milutin – działalność fundacyjna serbskiego króla* – A. Piórecka 459

PRZEKŁADY

1. *Psalmy Salomona*
   a. Wstęp i przypisy – ks. A. Tronina 477
   b. Przekład – ks. A. Tronina 484
2. Afrahat – *Mowa XIII – O szabacie* (*Demonstratio* XIII: *De sabbato*, PSyr 1, 541-572)
   a. Wstęp i komentarz – ks. A. Uciecha 513
   b. Przekład – ks. A. Uciecha 519
3. Św. Hieronim – *Komentarz Do Księgi Izajasza* X 34, 1 - X 35, 10 (*Commentarii in Esaiam*, CPL 584)
   a. Wstęp i komentarz – Ł. Krzyszczuk 527
   b. Przekład – Ł. Krzyszczuk 551
4. Wenancjusz Fortunat – *Wiersze o znakomitych matronach: Bertoarze, Bertechildzie, Palatynie i Armentarii* (tekst łacińsko-polski) (*Carmina* II 11; VI 4; VII 6; X 15, CPL 1033)

a. Wstęp i komentarz – ks. T. Gacia....569
b. Przekład – ks. T. Gacia....572

RECENZJE

1. K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Farnham 2009, Ashgate – ks. L. Misiarczyk. 581
2. J. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009, Ashgate – ks. L. Misiarczyk....585
3. G. Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Eugene 2010, Pickwick Publications – ks. L. Misiarczyk 593
4. A. Cassiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus, Beyond Heresy*, Cambridge 2013, Cambridge University Press – ks. L. Misiarczyk. 596
5. A. Siemieniewski – M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013, Wydawnictwo Tumskie – ks. R. Groń....603
6. *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, Wydawnictwo WAM – K. Klusek....608
7. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: herezje 1-33*, tłum. M. Gilski, oprac. A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – ks. D. Piasecki 614
8. J. Iluk, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma.* Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego – ks. S. Longosz. 616
9. J. Iluk, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma.* Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził J. Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego – ks. P. Szczur 622
10. Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, przekład i wstęp J. Szwed-Kostecka, opracowanie ks. A. Baron, Kraków 2015, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – ks. P. Szczur 626
11. Św. Nicetas z Remezjany, *Pisma*, tłum. M. Przyszychowska – P. Szewczyk – L. Nieścior, wstęp i opracowanie L. Nieścior, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2015, Wydawnictwo M – ks. J. Grzywaczewski 631
12. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, Wydawnictwo św. Wojciech – K. Klusek 632

13. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, Wydawnictwo M – K. Klusek 637

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych ośrodkach naukowych w latach 2014-2015* – J. Figiel SDS 645

SPRAWOZDANIA

1. *Metody z Olimpu: stan badań i perspektywy* (Jena, Uniwersytet Fryderyka Schillera, 19-22 II 2015) – M. Mejzner SAC – F. Candido 655
2. *Kobieta w historii zbawienia według Ojców Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Częstochowa, 21-23 IX 2015) – ks. P. Szczur.....660
3. *Ojcowie Pustyni i Jan Kasjan – ojciec monastycyzmu zachodniego. W 50. rocznicę ogłoszenia dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”* (Katowice, UŚ, 25-26 IX 2015) – ks. P. Szczur.....662
4. *Ogólnopolska konferencja historyków starożytnych „Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktury, interpretacje”* (Lublin, UMCS, 28-30 IX 2015) – P. Kochanek 664
5. *Egzegeza św. Hieronima* (Saint-Étienne, 15 X 2015; Lyon, 16 X 2015) – ks. P. Szczur.....670
6. *XIII Spotkanie Okrągłego Stołu Towarzystwa Studiów Syriackich* (Paryż, 13 XI 2015) – ks. J. Żelazny.....672
7. *III Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej, pt. „Doktryny geopolityczne i ideologie władzy w Cesarstwie Bizantyńskim oraz ich oddziaływanie na Bałkany”* (Lublin, 26-27 XI 2015) – P. Kochanek 674
8. *Chrześcijańskie malarstwo w Nubii* (Warszawa, UKSW, 27 XI 2015) – ks. P. Szczur.....677
9. *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2015/2016* – P. Kochanek 679
10. *Pogrzeb śp. dr Alicji Stępniewskiej* (Lublin, 15 II 2016) – ks. S. Longosz.....681
11. *Święci bohaterowie (bohaterki). Literackie konstrukcje bohaterstwa w późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej hagiografii* (Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal en Letterkunde, Ghent, 18-20 II 2016) – J. Figiel SDS.....683

12. *Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami* (Lublin, KUL, 17-19 V 2016) – J. Figiel SDS 685
13. *Chrzest Polski a konwersja innych narodów* (Warszawa, UKSW, 11-12 V 2016) – M. Mejzner SAC 688
14. *Miłość, przyjaźń i cnota* (Antofogasta, Universidad Católica del Norte, 14-16 VI 2016) – ks. P. Wygralak 691

INFORMACJE

1. V Międzynarodowa Konferencja Towarzystwa Filozofii Starożytnej 693
2. X Doroczna Konferencja Stowarzyszenia Studiów nad Wczesnym Chrześcijaństwem Regionu Azji i Oceanii 693
3. Doroczne Spotkanie Sekcji Patrystycznej 2016 693
4. VIII Sympozjum dotyczące studiów nad Nowym Testamentem i wczesnym chrześcijaństwem na Uniwersytecie Południowej Afryki w Pretorii 694
5. Sympozjum patrystyczne o Janie Chryzostomie 695
6. *Jan Chryzostom i Sewerian z Gabali: homileci, egzegeci i teolodzy* 696
7. *Choroba i medycyna w krajach śródziemnomorskich. Aspekty historyczno-kulturowe* 697
8. *Wizerunek kobiety idealnej w literaturze greckiej i rzymskiej* 697
9. Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza: *Siła i bezsilność władzy, zbiorowości i jednostki w świecie grecko-rzymskim i bizantyńskim* 698
10. *Origeniana Duodecima* 698
11. II Konferencja z cyklu „Wczesne wieki chrześcijaństwa" w Brisbane . 699

IN MEMORIAM

1. *Magister Andrzej Malinowski (28 VII 1949 - 26 I 2016)* – ks. S. Longosz 701
2. *Doktor Alicja Stępniewska (10 IV 1945 - 9 II 2016). Polonistka propagatorem myśli Ojców Kościoła* – ks. S. Longosz 705
3. *Profesor Oktawiusz Jurewicz (30 IV 1926 - 28 IV 2016)* – ks. J. Naumowicz – M. Salamon 715